



Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes

Francesco Toto
Università di Roma Tre
francescotot@gmail.com

Abstract

This article aims to shed light upon the relation between the rational and imaginary meanings of justice in Hobbes. I first clarify the rational meaning of the notion of justice, which is understood either as compliance with the natural law in general, and with pacts in particular, or else as compliance with the civil law. I explain the reasons why, according to Hobbes' account of science, compliance with natural law and pacts must be reduced to compliance with the civil law. Then I point out some passages that seem to reintroduce a transcendental account of justice, that is, an account of justice understood as moral virtue, in opposition to an account of justice as mere legality. Finally, I investigate under which conditions these passages can be hold as coherent with the core of Hobbes' overall theory.

1. Scienza e ideologia

La trattazione hobbesiana del problema della giustizia sembra orientata a una doppia finalità: riassorbirne la dimensione morale in quella giuridica, e respingere la pretesa eccedenza della prima rispetto alla seconda al di fuori dei confini della ragione, nel dominio dell'immaginario. La «scienza della giustizia» include sì la «filosofia morale», la scienza delle leggi naturali e

delle virtù prescritte da queste leggi¹, ma solo a titolo di un momento privo di reale autonomia. Non essendoci «dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto all'infuori delle leggi istituite in ciascuno Stato», la legge naturale assume il suo senso e assolve alla propria funzione unicamente in rapporto alla legge positiva: le sole virtù che essa è in grado di prescrivere sono quelle che si risolvono in ultima istanza nell'obbedienza, la sola giustizia quella che si dissolve nella legalità². Questa dissoluzione esige però una netta demarcazione tra razionalità e pseudo-razionalità. La razionalità della «scienza della giustizia», come quella di qualunque altro sapere ulteriore alla semplice sensazione o memoria, consiste per Hobbes nella verità dei principi o nella correttezza delle definizioni consensualmente ammesse a suo fondamento; nell'evidenza del nesso o nella bontà del metodo attraverso i quali procede ordinatamente dalle premesse alle conseguenze e dagli elementi isolati alla loro connessione; nell'universalità, eternità e chiarezza dei suoi risultati³. Di contro, le dottrine che pretendono di limitare il potere statale nel nome di una giustizia che lo trascende sono caratterizzate da una multiforme ripugnanza alla retta ragione: dalla presunzione di falsi principi indebitamente tratti dall'esperienza o da deduzioni sbagliate a partire da principi veri⁴; dall'oscurità e dall'astrusità delle definizioni e delle distinzioni⁵; dalla natura mutevole, variabile, relativa, o ancora illusoria e assurda dei risultati⁶; dalla prossimità con i fenomeni individuali o collettivi della fantasia, della superstizione, del sogno o della follia⁷. Quest'opera di demarcazione, e l'aspra polemica di cui essa è portatrice, si prolungano in una ricostruzione delle cause della formazione di queste dottrine e dei loro effetti, che ne precisa ulteriormente la natura epistemologica.

La spiegazione delle concezioni immaginarie della giustizia privilegiata da Hobbes è quella che le riconduce alla pressione delle passioni e alla miopia o alla parzialità degli interessi ad esse connessi: l'amore di sé, l'ambizione, il profitto, la bramosia, la speranza, la paura, l'ira, l'ambizione, la vanagloria, l'invidia e tutti gli altri «turbamenti dell'animo» vengono interpretati come altrettanti ostacoli epistemologici all'esercizio della ragione e alla costruzione della scienza, capaci di riflettersi in convinzioni morali diversifi-

¹ De Cive, pp. 69-70, Lev., pp. 129-30.

² De Cive, p. 70.

³ De cive, p. 69, Lev., pp. 35, 38, 227, 274 («fondamenti e principi razionali»).

⁴ Lev., pp. 242-3.

⁵ Lev., pp. 227, 268.

⁶ Lev., p. 129, dove si riconduce la diversità delle posizioni morali a quella dei degli appetiti, dei temperamenti, dei costumi; De cive, p. 69, dove si parla di una illusione di scienza.

⁷ Lev., pp. 61, 237, De Cive, pp. 187, 197.

cate e reciprocamente incompatibili⁸. Accanto a queste cause di origine passionale, tuttavia, Hobbes non manca di mettere in luce fattori di natura sociale, culturale, istituzionale. Si pensi, ad esempio, alla ricorrente schermaglia contro l'elevazione dei costumi e delle consuetudini al rango di fonti autonome del diritto⁹; contro l'uso in chiave democratica o comunque anti-tirannica delle *auctoritates* greche o latine¹⁰; contro la divaricazione – introdotta dai teologi e dal clero ed accolta dagli «apostati della ragione» che rivendicano per sé una speciale ispirazione divina – tra i doveri connessi al rispetto della volontà divina e alla conquista della vita eterna e quelli connessi al rispetto della volontà del sovrano e alla conservazione della pace¹¹; contro le assurdità delle Scuole e l'occupazione delle università pubbliche da parte di dottrine incompatibili con l'essenza dello Stato¹². L'illustrazione degli effetti pratici delle concezioni immaginarie della giustizia assume allora toni particolarmente cruenti, e giunge a imputare loro quella vera e propria apocalissi terrena che consiste nel riaffiorare dello stato di natura e del *bellum* originario: offese, dispute, controversie, discordie, lotte, ribellioni e gole tagliate, stragi e spargimenti di sangue, guerre intestine, e in una parola tutte le cause che minano dall'interno la stabilità delle istituzioni e conducono ineluttabilmente alla rovina di Stati che pure nelle intenzioni dei loro artefici erano destinati ad essere eterni¹³. Questi accenni alle cause e agli effetti rinforza la critica della vacuità cognitiva e normativa delle concezioni immaginarie della giustizia, denunciandone la natura ideologica e anzi propriamente retorica. Per Hobbes «il compito dell'eloquenza è di far apparire [...] giusto l'ingiusto secondo che sembri favorire gli scopi di chi parla»; es-

⁸ De cive, p. 110 e 169, Lev., pp. 83 e 154.

⁹ De Cive, p. 212, Lev., p. 82, 221, 222, 234. Sulla critica ai costumi cfr. Lobban (2012), p. 58, Finkelstein (2013).

¹⁰ De cive, pp. 146, 184, Lev., pp. 180, 266-7. Sulla critica all'autorità dei libri cfr. Santi (2013), pp. 53-68.

¹¹ De cive, p. 184, 186-7, 197, Lev., pp. 120, 145, 237. Nel presente lavoro eviterò di affrontare l'aspetto teologico della riflessione hobbesiana, che meriterebbe un discorso a parte. Sulla capacità della religione di sfidare il monopolio statale della paura, e sul nesso tra l'efficacia del diritto civile e la riforma dell'immaginario religioso che rischia di tenerlo sotto scacco, cfr. Santi (2011), p. 79, Fabri (2006). Dissento da Fabri unicamente sull'interpretazione della religione come «l'unico elemento in grado di alimentare la formazione di gruppi politici sufficientemente forti per opporsi al sovrano» (Ivi, p. 13, corsivo mio). Si pensi al ruolo – messo in evidenza ad esempio da Ashcraft (1978) – dei fattori economici nella genesi delle fazioni, delle formazioni ideologiche che le cementano, dei conflitti che ne derivano.

¹² Lev., p. 279. Sulla critica hobbesiana alle università, le sue radici critica nella teoria del linguaggio, e le sue implicazioni politiche, cfr. Ross (1997).

¹³ De cive, p. 69, 133, 134, Lev., p. 129, 151, 180, 262.

sa «non cerca di far corrispondere il proprio discorso alla natura delle cose, ma alle passioni degli animi»; non procede «da principi veri, ma da opinioni comunemente accolte»; «non mira alla verità, ma alla vittoria»¹⁴. Diversamente dalla «scienza della giustizia», indispensabile alla pace e all'edificazione di istituzioni in grado di garantirne la stabilità, e strumentale a nessun altro interesse se non quello massimamente generale «del genere umano»¹⁵, l'ideologia dei diritti e la retorica invocazione di una giustizia trascendente la semplice legalità si rivelano espressione di interessi particolaristici e strumenti discorsivi di un'implacabile lotta per il potere¹⁶.

Anche se quella appena delineata rappresenta la tendenza dominante della teoria hobbesiana della giustizia, sulla quale ha maggiormente insistito la letteratura specialistica, essa sembra affiancata da una seconda tendenza, più marginale ma comunque sufficiente a sfidarne l'egemonia e revocarne in causa l'univocità. Qui di seguito vorrei provare a mettere a fuoco l'articolazione di queste tendenze apparentemente inconciliabili, ricordando gli argomenti che sostengono la posizione ufficiale di Hobbes ed esplicitando le difficoltà con le quali questa posizione è costretta a confrontarsi. Il mio scopo non è quello di denunciare una presunta incoerenza del discorso hobbesiano, ma quello di metterne in evidenza la complessità e l'irriducibilità a un'astratta legittimazione del qualsivoglia arbitrio sovrano: di individuare il crinale in cui la divaricazione tra ragione e immaginazione cortocircuita, la separazione tra eternità della scienza e storicità dell'ideologia collassa, e l'eccezione rende visibile l'altra faccia della regola. Quali considerazioni costringono Hobbes a riconoscere una residuale ma ineliminabile trascendenza della giustizia rispetto alla legalità e una produzione conflittuale, immaginaria, delle forme storiche della razionalità?

2. La giustizia come virtù in generale e la giustizia come rispetto dei patti

Per contrasto, il luogo del discorso hobbesiano in cui il rilievo della questione della giustizia appare con la maggiore chiarezza è proprio quello della sua negazione più radicale, di quella catastrofe rappresentata da quello stato di mera natura nel quale «niente può essere ingiusto» e «le nozioni di diritto

¹⁴ De cive, p. 174.

¹⁵ De cive, p. 68.

¹⁶ Per il rapporto di Hobbes con la tradizione retorica cfr. Skinner (1991). Skinner si concentra in particolare sull'uso della figura della paradiastole, per sottolineare l'influenza della tradizione retorica sulla formulazione e sulla soluzione hobbesiane del problema scettico della relatività dei giudizi di valore.

e di torto, di giustizia e ingiustizia non hanno luogo»¹⁷. L'immagine dello stato di natura hobbesiano è costruita infatti attorno alla soppressione di ogni vincolo giuridico o morale in grado di limitare la libertà di individui egualmente sovrani, alla dissoluzione di ogni cornice normativa condivisa e di ogni mediazione discorsiva o istituzionale capace di orientare verso una soluzione pacifica l'inevitabile conflitto tra i desideri o i poteri. Quello della guerra, in cui regnano l'ingratitude e il tradimento, l'orgoglio e l'oltraggio, l'iniquità e la vendetta, è il tempo della forza e delle macchinazioni, della morte violenta e dell'oppressione, del terrore e dell'ira, di un'ansietà senza fine: un tempo nel quale la generalizzazione di rivalità, diffidenza e vanità infligge all'uomo una continua frustrazione dei bisogni fondamentali, e impedisce lo sviluppo di tutto ciò che distingue la civiltà dalle barbarie, la condizione umana da quella animale. Alla luce di questa catastrofe esistenziale e antropologica la giustizia appare innanzitutto come la preconditione morale di un'utopia della pace. Hobbes, è vero, è lontano dall'essere un teorico della socialità naturale, ma questa lontananza non gli impedisce di pensare la società, nella sua inseparabilità dalla giustizia, come l'unico orizzonte nel quale l'uomo possa soddisfare il proprio naturale bisogno di sicurezza e di riconoscimento. Il paradosso del pensiero hobbesiano non risiede nell'azzeramento del problema della giustizia, ma nella rielaborazione alla quale esso viene sottoposto. Per capire l'erosione della quale l'aspetto morale della giustizia sarà o sembrerà oggetto bisogna prima isolare questo aspetto nella sua autonomia. Qual è il significato etico del concetto di giustizia mobilitato da Hobbes? A quali complicazioni va incontro? Quali esigenze ne condizionano la determinazione?

Hobbes riconosce a chiare lettere che «i nomi di giusto e ingiusto, giustizia e ingiustizia sono equivoci». Prima di affrontare la distinzione tra giustizia delle azioni e giustizia delle persone esplicitata dallo stesso Hobbes, vale la pena di mettere in evidenza una distinzione più sfuggente ed implicita, quella tra due definizioni chiaramente riscontrabili nei testi¹⁸. La prima identifica la giustizia con il rispetto della legge naturale in quanto precetto

¹⁷ Lev., p. 103.

¹⁸ Tralascio qui la definizione che Hobbes accoglie dalla tradizione, che identifica la giustizia con la «volontà costante di dare a ciascuno il suo» (De cive, p. 67, 129, Lev., p. 117), e che a seconda dei contesti riceve sia un'interpretazione più ristretta che una più larga, secondo le quali la sfera del «mio» e del tuo «tuo» viene ora circoscritta a quella del diritto di proprietà (Lev. 103, 206), ora estesa a tutto ciò su cui si può vantare un diritto (De cive, p. 91). Si tratta di una definizione che varrebbe la pena di analizzare per il valore metonimico che attribuisce al diritto di proprietà, ma che non presenta reale autonomia rispetto alle altre due. Allo stesso modo, tralascio anche la critica della distinzione tradizionale tra giustizia commutativa e giustizia distributiva (De cive, pp. 102-3, Lev., 122).

della ragione. Il nome di ingiustizia, come quello di ingiustizia, «ha senso relativamente a una legge»¹⁹. «Giusto», infatti, «significa lo stesso che fatto con diritto», «ingiusto lo stesso che torto»²⁰, e «tutti ammettono da un lato che è fatto con diritto quello che non è contrario alla retta ragione», «a torto ciò che ripugna la retta ragione», e dall'altro che ciò che conforme o contrario alla retta ragione è anche conforme o contrario a una legge²¹. La *recta ratio* e i suoi precetti coincidono in effetti con quelle che chiamiamo «leggi di natura», e nulla impedisce di identificare queste leggi con dei «criteri del giusto e dell'ingiusto»²². Poiché l'obbedienza alle leggi di natura e il rispetto dei doveri o dei diritti che essa stabilisce è ciò che la filosofia morale battezza con il nome di virtù, in questa prima accezione la giustizia viene a coincidere con la virtù in generale, la virtù che ingloba tutte le altre a titolo di proprie specificazioni. Da questo punto di vista si può dire ad esempio che la legge di natura definisce la gratitudine come un dovere di chi ha ricevuto un beneficio e un diritto di chiunque lo abbia offerto, e comandi perciò come giusto il rispetto di questo dovere e di questo diritto. La legge naturale discrimina tra le pretese legittime, che sono giuste perché possono farsi valere come dei diritti che è doveroso rispettare, e le pretese illegittime, che nella loro ingiustizia contraddicono le legittime pretese degli altri: se A ha ragione di pretendere che B riconosca la loro eguaglianza, e B ha il dovere di riconoscere la legittimità della sua pretesa, allora B ha torto nel pretendere che A riconosca la sua superiorità, e dà prova di ingiustizia nel misconoscere la legittimità della sua pretesa. Questa prima definizione, che non viene esplicitamente indicata come tale da Hobbes e ricopre un significato non tecnico e comunemente accolto del concetto («tutti ammettono...»), viene poi affiancata da una seconda, che Hobbes stesso identifica con quella che stabilisce il senso più proprio della giustizia. Questa seconda definizione identifica la giustizia con il rispetto di una legge naturale particolare, quella che prescrive di rispettare i patti, gli accordi tramite i quali gli individui cedono una quota della loro sovranità originaria trasferendosi reciprocamente una parte del loro *jus in omnia* e ponendo in questo modo dei limiti alla li-

¹⁹ De cive, 110.

²⁰ De cive, 101.

²¹ De cive, 89.

²² Lev., p. 220. Questo passo afferma che «le leggi sono i criteri del giusto e dell'ingiusto, nulla essendo reputato ingiusto che non sia contrario a qualche legge». Il riferimento a «qualche legge», senza ulteriori specificazioni, non esclude l'applicazione alle leggi naturali. Cfr. anche Lev., p. 103, dove si legge che «dove non esiste legge non vi è ingiustizia».

bertà egualmente incondizionata di cui sono per natura depositari²³. Il «dovere» si risolve allora in quello che si impone a se stessi impegnandosi a mantenere la parola data e a rispettare i patti, il torto in quello con il quale si contraddice se stessi riprendendosi ciò cui si era rinunciato, il diritto in quello del quale si è meritato il rispetto grazie al patto col quale l'altro glielo ha autonomamente ceduto²⁴. Da questo nuovo punto di vista la giustizia si trova a coincidere con una virtù particolare, che consiste nel mantenere la parola data e non tradire la fiducia di cui si è stati oggetto. Questa oscillazione tra due significati parzialmente eterogenei non è senza tensioni²⁵, non solo per via della transizione che essa sembra comportare da una concezione allargata a una ristretta della giustizia, ma anche e soprattutto per il modo in cui tale transizione sembra negare la possibilità stessa di doveri o diritti diversi da quelli stabiliti attraverso i patti, ed escludere la capacità delle altre leggi di determinare qualcosa di simile a un'obbligazione o a una rivendicazione legittima, a un merito o a una colpa. Occorre allora vedere se queste oscillazioni e queste tensioni nascondano una contraddizione, o rispondano invece a una logica e a un'intenzione teorica unitarie.

La morale hobbesiana è senza dubbio una morale di tipo naturalistico, che non prescrive all'uomo altra obbligazione se non quella di adottare i mezzi adeguati al conseguimento di una finalità iscritta nella sua stessa natura: ogni legge naturale è «un dettame della ragione riguardo a ciò che si

²³ Lev., p. 116, 119, 123. Se la prima definizione non viene mai esplicitata, perché rappresenta il presupposto di un uso non tecnico della nozione, questa seconda definizione corrisponde al significato tecnico ed esplicitamente stabilito del concetto.

²⁴ De cive, p. 91, dove si parla della «giusta resistenza»; De cive, p. 100 e Lev., p. 107, dove si legge che «la violazione del patto [...] si chiama torto». Sul carattere autoimposto dell'obbligazione connessa alla legge naturale cfr. Gauthier (1969, pp. 40-1), che identifica l'obbligazione con l'abbandono volontario di un diritto, e nega ogni obbligo naturale, ogni naturale corrispondenza tra il diritto di uno e l'obbligo dell'altro di rispettarlo; Martinich (1992, pp. 155-7) critica questa lettura sulla base della propria interpretazione «religiosa» di Hobbes, affermando l'esistenza di obblighi indipendenti dalla volontà degli agenti ed imposti dalla paura della potenza divina; Lloyd (2009, p. 267) distingue l'obbligazione propriamente detta, che resta auto-imposta, da un dovere (*duty*) che può essere indipendente dalla volontà dell'agente.

²⁵ Questa oscillazione tra un significato più ampio e uno più ristretto è stata riconosciuta da Kavka (1986, pp. 343-4 e 377). Anche Sorell (2001) discute questo problema, ma contro Kavka ritiene che l'accezione ristretta, messa a punto in polemica contro quella allargata, sia l'unica propriamente hobbesiana. Sorell sostiene inoltre che la virtù della giustizia gioca nel sistema hobbesiano un ruolo più marginale di quello che Hobbes stesso dichiara di volerle assegnare, e rappresenta solo una delle virtù richieste ai sudditi e al sovrano a garanzia della pace e dell'assenza di sedizioni. Sulla stessa linea anche Gert (2013), che nel paragrafo intitolato *Distinguish between justice and morality* vede i passaggi in cui la giustizia sta per la virtù in generale come testimonianze di un uso improprio della terminologia.

deve fare o non fare per conservare quanto più a lungo possibile la vita e le membra»²⁶, e questa conservazione è ciò a cui ogni uomo è intrinsecamente determinato dal proprio *conatus*²⁷. Questo radicamento nella sfera delle pulsioni e degli affetti non le impedisce però di porsi al tempo stesso come una morale dell'autonomia, perché le obbligazioni che essa impone al soggetto sono solo quelle che il soggetto impone se stesso, o che gli sono imposte da una ragione che è comunque la sua²⁸. Infine, questa morale si propone come una «teoria della società civile», una «scienza di ciò che è bene o male *nella società*», e riguarda dunque l'uomo non come atomo isolato, ma nei suoi rapporti con gli altri uomini²⁹. La pertinenza morale della conservazione di sé non risiede nella cura di sé alla quale gli individui si trovano vincolati³⁰, ma nel modo in cui essa risulta inseparabile dalla cura delle condizioni intersoggettive che permettono al contesto interumano in cui essa si iscrive di configurarsi come un contesto propriamente sociale, nel quale tutti possono favorire l'uno la conservazione piuttosto che ostacolarla. La prima legge di natura è quella che impone la ricerca della pace, e tutte le successive «i modi o i mezzi per conseguirla»³¹, appunto perché che la pace non è la sem-

²⁶ De cive, p. 89. Cfr. anche De cive, p. 110.

²⁷ Cfr. Lev., p. 44, dove il conato appare determinato a trattenere le sensazioni piacevoli, da cui il movimento vitale viene corroborato, e a espellere quelle spiacevoli, da cui quel movimento è invece impedito o disturbato.

²⁸ La definizione della libertà come assenza di ostacoli esterni ha spinto la maggior parte degli interpreti a identificare Hobbes come un rappresentante paradigmatico di quella che Isaiah Berlin ha chiamato la concezione «negativa» della libertà, pensata come libertà *da* qualcosa piuttosto che come libertà *di*. Cfr. Watkins (1973, p. 128) e Flathman (2002, p. 125). Contro questa lettura vedi soprattutto Van Mill (2001), per il quale il concetto hobbesiano di autonomia è legato alla ragione e al controllo sulle condizioni *interne* dell'azione.

²⁹ Lev., pp. 128 e 129.

³⁰ Hobbes manifesta un disinteresse quasi completo per le virtù relative al rapporto dell'uomo con se stesso, con la singolare eccezione per la sobrietà.

³¹ De cive, p. 88. Lev., pp. 106, 129. La formulazione della prima legge naturale è segnata da un'apparente aut-aut: bisogna cercare la pace o aiuti e vantaggi per la guerra. La pace, però, è una condizione sociale, e il riferimento agli aiuti mostra che persino la guerra è impossibile senza alleanze, e dunque senza una condizione sociale di pace con gli alleati. Affermo allora che la prima legge naturale impone la ricerca della pace o la formazione di vincoli sociali, trascurando il riferimento alla guerra, perché pace e associazione sono un'esigenza interna della guerra, e la ricerca di alleati nella guerra non costituisce dunque un'alternativa alla ricerca della pace, ma l'altra suafaccia. Cfr. Alfieri (2009, pp. 132-3) e Lloyd (2009, pp. 270-3), che vede però la ricerca della pace e la ricerca di alleanze per la guerra come due possibilità alternative. Kavka (1986, pp. 126-9) discute la possibilità di associazioni difensive come una delle modalità in cui lo stato di natura ammette dei rapporti di cooperazione.

plice assenza di guerra, ma l'altro nome della società³²: lungi dal lasciarsi ridurre alla mera non interferenza, essa rappresenta una forma di convergenza e di cooperazione che può facilitare la conservazione di tutti i consociati proprio per via del suo legame con la generalizzazione delle virtù, delle qualità richieste all'«uomo che vive in società»³³. La definizione della giustizia come rispetto della legge di natura in generale sembra allora rispondere alla triplice esigenza che vincola la morale hobbesiana all'appagamento pulsionale, all'autonomia e alla socialità, e riuscire a elevare la giustizia degli individui al rango di condizione necessaria e sufficiente di una socializzazione non repressiva, di una cooperazione in grado di aumentare le possibilità di soddisfazione di tutti. Questa soluzione si scontra però con un ostacolo, che diviene evidente quando si ricorda che per Hobbes «la stessa azione è lodata e chiamata virtù da alcuni, biasimata e volta in vizio da altri», e più in generale ogni uomo può «distinguere la retta ragione dalla falsa solo paragonandola alla sua», e si ritrova dunque costretto ad assumere una ragione che è la «sua», ma non dell'altro, «non soltanto come regola delle proprie azioni [...], ma anche come misura della ragione dell'altro»³⁴. Se la diversità delle passioni e delle opinioni può tradursi in una diversità delle interpretazioni di ciò che è conforme o difforme alla retta ragione e alle sue leggi, come si può identificare la giustizia, in quanto semplice rispetto della legge naturale, con la condizione sufficiente di una socializzazione al tempo stesso autonoma e felice?

La ricerca della giustizia, e l'impegno con il quale ci si sforza di imporsi l'un l'altro dei criteri di giustizia che nessuno può accogliere come propri, può essere un fattore di guerra invece che di pace. La giustizia come semplice rispetto delle leggi naturali deve cedere il passo alla giustizia come osservanza dei patti proprio perché nessun uomo può fare la pace con un altro senza che questi la faccia con lui, e la pace non si accontenta quindi dell'esercizio della virtù in generale, ma esige, in più, delle «clausole [...] sulle quali si possano portare gli uomini *a un accordo*» circa le forme con-

³² Vedi ad es. *De cive*, p. 79, dove pace e società sono esplicitamente assimilate l'una all'altra.

³³ *Lev.*, pp. 103 e 119. Gli interpreti tendono a comprendere la pace hobbesiana come semplice assenza di guerra. Polin (1981, pp. 191, 193, 195) parla ad esempio di una pace minima, puramente negativa, riducibile a una sicurezza intesa a sua volta in maniera restrittiva come riguardante la semplice sopravvivenza. In questo modo si rischia però di rimuovere il nesso che unisce la pace alla virtù, al rispetto di tutte le leggi naturali, e a una sicurezza da intendere in senso largo.

³⁴ *De cive*, pp. 90 e 113.

divise di questo esercizio³⁵. Non solo la pace è tutt'uno con l'*agreement*, ma, giacché le «clausole» che essa richiede rappresentano uno dei nomi con i quali Hobbes si riferisce alle leggi naturali, queste leggi perdono la loro trascendenza rispetto al patto per essere incluse al suo interno a titolo di sue condizioni³⁶. La ridefinizione della giustizia in termini di osservanza della parola data è imposta dal fatto che la compatibilità tra soddisfazione pulsionale, socializzazione e autonomia è vincolata alla mediazione del patto quale procedura discorsiva in grado di favorire l'elisione delle divergenze, l'incontro delle volontà attorno a criteri di giustizia comuni, il riconoscimento reciproco di identici diritti e doveri. Il rispetto dei patti è sinonimo di giustizia, insomma, perché nessuno può compiere un torto contro se stesso, e ciò che un uomo fa a un altro in conformità con un accordo precedente è qualcosa che il secondo ha autorizzato a fare, che è conforme alla sua stessa volontà, di cui è dunque egli stesso l'autore, e che non può essere ingiusto, non può essere percepito come la violazione di un diritto³⁷. Questa nuova definizione della giustizia non contraddice la prima, ma al contrario la approfondisce: non nega il primato che spetta alla giustizia come ossequio della legge naturale in generale e come virtù inclusiva di tutte le altre, ma traduce questo primato – espresso dalla precedente definizione nei termini soggettivi dell'obbedienza a una retta ragione che parlava nel silenzio delle passioni e dalla «tranquillità d'animo» che ne deriva, e la cui universalità restava dunque tutta monologicamente interna all'individuo – nei termini intersoggettivi dell'obbedienza a una ragione che non può essere di uno senza essere anche dell'altro, dell'ossequio a una legge che non cala dall'alto, ma ognuno accetta di imporre a se stesso grazie alla sua capacità di mettersi al posto dell'altro, e la cui universalità emerge dunque dialogicamente in un confronto tra posizioni diverse che mobilita precise risorse affettive³⁸.

³⁵ Lev., 104. Foisneau (2007, pp. 196-8) nota che le leggi naturali rappresentano l'oggetto di un accordo minimale, necessario in un contesto teorico che ha rinunciato all'egemonia di una concezione oggettiva del bene e ammette dunque una molteplicità di sistemi di valori.

³⁶ L'assimilazione tra *agreement* e *covenant* è esplicita in Lev., p. 142.

³⁷ Lev., p. 123.

³⁸ Non mi sembra azzardato ipotizzare un legame non estrinseco tra il primato della virtù della giustizia come osservanza del patto e l'identificazione della summa di tutte le leggi naturali con il principio di mettersi al posto dell'altro (De cive, p. 110, Lev., p. 128), e tra la capacità di mettersi al posto dell'altro e il desiderio di gloria. Questo punto meriterebbe maggiore approfondimento, ma non è un caso se «una certa gloria o un qualche vanto, che consegue dal manifestare di non aver necessità di tradire la parola data» rappresenta, accanto al «timore delle conseguenze» derivanti dal tradimento di quella parola, l'unica passione in grado di «costringere gli uomini all'adempimento dei patti» (Lev., p. 114). Van Mill (2001) si pronuncia in favore di una lettura «intersoggettiva» della razionalità hobbesiana,

Riassumendo, la giustizia si definisce come una qualità morale dell'individuo, ma la sua generalizzazione rappresenta una condizione oggettiva della pace. Essa è ciò nel cui nome gli individui depongono la loro sovranità immaginaria riconoscendo il limite della propria libertà nell'eguale libertà dell'altro, e aprono la strada al superamento della guerra e della barbarie che essa porta con sé. La razionalità delle concezioni morali della giustizia non è quella, presupposta all'accordo, di leggi naturali alle quali le volontà degli individui sono semplicemente chiamate a sottomettersi, ma quella di leggi che gli individui non possono conoscere nella loro universalità ed eternità senza averle poste e accettate essi stessi nell'istante dell'accordo. Muovendo costantemente dalla descrizione dello stato di natura quale stato di guerra alla deduzione delle leggi naturali quali mezzi per la pace e per la formazione di un vincolo sociale, e identificando la sfera dei rapporti sociali e quella dei rapporti morali, il ragionamento hobbesiano lascia apparire, anche se solo per un momento e al fine di dimostrarne subito dopo l'evanescenza, l'immagine di un luogo intermedio tra la guerra e la sua repressione da parte del potere statale, un luogo nel quale la generalizzazione della virtù riuscirebbe a garantire la possibilità di una «pace senza sottomissione» e di una «società [...] senza una potestà comune», e, con essa, di una sostanziale autonomia del sociale rispetto al diritto civile e alle sue istituzioni³⁹. Occorre ora mettere a fuoco una nuova possibile ambiguità del concetto di giustizia e, a partire da essa, le ragioni che orientano gli sforzi di Hobbes verso l'oscuramento di questo luogo intermedio, e il riassorbimento della sfera morale in quella giuridica e verso una dissoluzione dell'autonomia del sociale in favore di un'autonomia del politico.

capace di prendere le distanze dai teorici del *rational choice* ai quali Hobbes viene talvolta assimilato, e di dialogare criticamente con una posizione come quella habermasiana. In un altro contesto problematico una interpretazione intersoggettiva della razionalità hobbesiana è stata proposta anche da Balibar (1992, p. 8).

³⁹ Lev., p. 141 e De cive, p. 116. Negli *Elements of law*, nel *De cive* e nel *Leviathan* Hobbes segue costantemente lo stesso ordine espositivo: parte in un primo momento dalla descrizione dello stato di guerra, introduce in un secondo momento le leggi naturali come strumenti di pace o di socialità, e dimostra infine l'insufficienza di queste leggi e la necessità dello Stato quale custode della legge naturale e della pace. Sostengo che "per un momento" Hobbes lascia apparire la possibilità di una socialità senza politica innanzitutto perché l'insufficienza della legge morale può essere provata solo *dopo* la sua deduzione. Come spero di poter mostrare in una prossima occasione, inoltre, la precarietà non impedisce alle fazioni di rappresentare una forma di socialità effettivamente, e non solo ipoteticamente, indipendente dall'autorità statale, come del resto da ogni forma di contrattazione o autorizzazione.

3. La giustizia delle azioni e delle persone, la giustizia dello Stato

La distinzione tra la giustizia o ingiustizia delle persone e la giustizia o ingiustizia delle azioni è strettamente legata a quella tra obbligatorietà *in foro interno* e obbligatorietà *in foro externo*⁴⁰. In riferimento alle persone «essere giusto significa lo stesso che trovare piacere nell'agire giustamente, attendere alla giustizia, sforzarsi di fare in ogni cosa quello che è giusto», essere ingiusto «trascurare la giustizia o ritenere che essa debba essere misurata non sul proprio patto, ma sulla propria utilità presente». Giustizia e ingiustizia sono da questo punto di vista, rispettivamente, una virtù e un vizio, e coincidono con quella «conformità o difformità dei costumi alla ragione» che è tutt'uno con la «predisposizione o l'attitudine» ad agire nel rispetto o nella violazione dei diritti degli altri. In riferimento alle azioni, invece, i termini di «giusto» e di «ingiusto» significano «lo stesso che fatto con diritto» o «a torto», e non indicano una qualità della persona o dei suoi costumi, ma una conformità o una difformità delle singole azioni rispetto alla ragione che qualifica chi le compie come innocente o colpevole. Si consuma così un divorzio tra la giustizia delle persone e quella delle loro azioni, che ammette un'eguale innocenza o colpevolezza sia delle persone giuste che di quelle ingiuste. La persona giusta può compiere non solo «azioni giuste perché sono prescritte dalla legge» e per «nobiltà d'animo» o «generosità», ma anche azioni ingiuste «per debolezza», mentre la persona ingiusta può compiere non solo «azioni ingiuste per cattiveria d'animo» e per una volontà che «non è formata dalla giustizia», quanto «dall'evidente vantaggio di ciò che deve fare», ma anche «azioni giuste a causa della pena»⁴¹. Questa prima distin-

⁴⁰ Questi passi sono stati lungamente discussi dalla letteratura hobbesiana. Taylor (1938, pp. 408-9) si riferisce ad esempio al passo del *De cive* che introduce la distinzione tra giustizia della persona e dell'azione per avanzare la sua lettura di Hobbes come anticipatore della distinzione operata da Kant tra legalità e moralità, e della concezione della volontà malvagia come volontà contraddittoria. Warrender (1957, pp. 88-90 e 289-92) discute il problema prima nel contesto di una enumerazione delle condizioni della legge e dell'obbligazione, e poi in una discussione sul carattere obbligante delle azioni che tendono alla salvezza, per concludere che solo la giustizia delle azioni può essere obbligatoria, mentre quella delle persone no. Riprendendo l'idea, già espressa nel '57, secondo la quale l'obbligatorietà della legge dipende dalla possibilità dell'agente di trovare motivazioni sufficienti a rispettarla, Warrender (1987, p. 303) ritiene che il raffronto con Kant sarebbe falsificato dall'incompatibilità con il sistema hobbesiano di un'azione compiuta per il solo amore della legge. Attraverso un accostamento ad Aristotele, Harvey (2002) difende invece la concepibilità in termini hobbesiani di un uomo giusto, disposto ad agire senz'altro mamente che il rispetto della legge.

⁴¹ Cfr. *De cive*, pp. 101-2 e *Lev.*, pp. 120-1. Hobbes afferma che «innumerevoli azioni di un uomo giusto possono essere ingiuste, e così possono essere giuste quelle di un uomo ingiu-

zione si intreccia e si sovrappone a un'altra, quella tra l'obbligazione *in foro interno* e obbligazione *in foro externo*, che investono l'una «l'intenzione e la coscienza di chi agisce» e l'altra le sue azioni, ed esigono in un caso la conformità dei desideri e degli sforzi e nell'altro quella dalle condotte⁴². Il modo in cui viene stabilita questa doppia distinzione funge da premessa alla sussunzione della razionalità morale in quella giuridica, e alla conseguente negazione di ogni autonomia del sociale rispetto al politico. In che modo la legge naturale può riguardare le persone e le azioni, e in quale modo toccare le coscienze e le condotte?

Per Hobbes la legge naturale in generale, e quella che impone di rispettare i patti in particolare, obbliga *in foro interno* ma non necessariamente *in foro externo*, vincolando necessariamente le coscienze e solo accidentalmente le azioni. La ragione di questa incapacità di vincolare *in foro externo* risiede nella sua stessa definizione quale «precetto [...] che proibisce a un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita [...] e di non fare ciò che egli considera meglio per conservarla»⁴³. Chi esercitasse le virtù dettate dalla ragione in assenza di una «sufficiente sicurezza» di un'eguale osservanza da parte degli altri agirebbe dunque «del tutto contro ragione», contraddicendo la radice stessa della legge che si sforza di rispettare⁴⁴. «Nello stato di natura il giusto e l'ingiusto non devono essere valutati in base all'azione, ma in base all'intenzione e alla coscienza di chi agisce»⁴⁵, perché la legge naturale è qualcosa che si può ragionevolmente osservare solo con coloro che si può confidare la rispetteranno, e che al contrario sospende se stessa comandando la propria stessa violazione ogni volta che questa sicurezza sembra venir meno: colui che intendeva rispettare la legge la rispetta nel momento stesso in cui la diffidenza verso l'altro lo costringe a violarla. La legge di natura che ordina di rispettare i patti non è esentata dall'erosione dell'obbligatorietà *in foro externo* cui sono soggette le leggi naturali in generale. «Patti conclusi per un contratto in cui la fiducia è reciproca [...] non sono validi nello stato di natura se in una delle due parti insorge un giustificato timore» e «finché non sia eliminata la causa di questo timore»: «promesse reciproche fatte in circostanze in cui nessuna delle parti ha sicurezza dell'adempimento da parte dell'altra» non solo «non hanno alcuna forza per

sto», ma la logica dell'argomento ammette di considerare queste «innumerevoli azioni» come la totalità di quelle compiute dall'agente.

⁴² Cfr. *De cive*, pp. 111-2 e *Lev.*, pp. 128-30.

⁴³ *Lev.*, p. 105.

⁴⁴ *Lev.*, p. 129, *De cive*, p. 110.

⁴⁵ *De cive*, pp. 110-1.

obbligare», ma più alla radice «non sono patti»⁴⁶. La non obbligatorietà *in foro externo* è quella in forza della quale la legge naturale in generale, e con essa anche la legge che prescrive l'osservanza dei patti, obbliga alla propria applicazione unicamente nelle condizioni che il soggetto stesso ritiene siano sicure, e si priva dei mezzi per limitarne l'arbitrio abbandonando al soggetto il giudizio circa questa sicurezza. L'obbligatorietà *in foro interno*, di converso, è quella in forza della quale né i precetti della retta ragione né i patti riescono a imporsi quali criteri di giustizia condivisi, perché, in assenza di una «coscienza pubblica» in grado di misurare la correttezza delle coscienze individuali, ognuno rappresenta l'unico giudice legittimo delle circostanze in cui è opportuno attendere o disattendere i propri obblighi, e nessun errore impedisce di essere veramente giusto a chiunque in coscienza ritenga di aver fatto il possibile per osservarli⁴⁷. La riduzione della legge di natura e dei patti a qualcosa che nello stato di natura obbliga necessariamente *in foro interno* ma non necessariamente *in foro externo* rinvia dunque allo Stato quale unico attore in grado di raccogliere la fiaccola di una giustizia capace di orientare al tempo stesso le coscienze e le azioni, e alla «ragione dello Stato» come all'unica ragione in grado di offrire un criterio di verifica e di convergenza alle divergenti ragioni degli individui.

Quando afferma che «dove non esiste un potere comune non esiste legge, e dove non esiste legge non vi è giustizia», Hobbes presuppone non solo che «non vi sono dottrine autentiche [...] del giusto e dell'ingiusto eccetto le

⁴⁶ De cive, p. 93, Lev., pp. 116, 118, 143.

⁴⁷ Lev., p. 264. Questa autonomia della coscienza non mancherà di tornare a fare problema nel quadro della teoria hobbesiana dello Stato. Per questa ragione, essa è stata spesso osservata dai lettori che, a partire da Schmitt, Strauss o Berlin, hanno a vario titolo incluso Hobbes tra i padri del liberalismo moderno. Contestualizzando il problema della coscienza in rapporto alle discussioni teologiche e all'ordinamento giuridico inglese, Andrew (1999) oppone Hobbes e Locke, il primo difensore della funzione della coscienza *all'interno* della cornice giuridica definita dal sovrano, come nel caso dei giurati nei tribunali, il secondo difensore dell'appello al cielo *contro* il quadro giuridico stabilito dal sovrano. Tralau (2011) riconosce la presenza di passi che sembrano veicolare una concezione liberale della coscienza come fenomeno personale, privato, nascosto, costitutivamente sottratto alla sfera di influenza della legge, ma fa leva sull'introduzione della nozione di «coscienza pubblica» e sulla critica hobbesiana del valore solo metaforico della coscienza «privata» per sostenere che in Hobbes la coscienza tende a essere concepita come un fenomeno interpersonale o sociale condiviso, inseparabile da azioni esterne, e come tale assoggettabile alla legge. Il capitolo hobbesiano di Feldman (2006) sottolinea invece il carattere performativo della metafora della coscienza, la sua capacità, cioè, di produrre una distinzione tra la sfera privata e irrepresentabile della coscienza e la pubblicità della legge: distinzione che non è un dato naturale, ma qualcosa di socialmente, linguisticamente costruito, ma non per questo meno effettuale e meno pericolosa.

leggi istituite in ciascuno Stato», ma anche che «le leggi di natura non sono propriamente leggi», perché legge è propriamente solo il «discorso di chi comanda con diritto», mentre le leggi naturali sono delle semplici «conclusioni conosciute mediante ragione intorno alle cose da fare e da omettere»⁴⁸. Altri passi rivelano tuttavia un rapporto più articolato e complesso tra legge di natura e legge civile. Il fatto che «tutte le leggi [...] ricevano la loro autorità e la loro forza dallo Stato» non impedisce a quelle naturali di divenire «realmente leggi» in quanto assunte come comandi dello Stato⁴⁹. È vero, allora, che solo la legge civile può determinare cosa si debba intendere per «furto, omicidio, adulterio, e tutti gli altri torti» vietati dalla legge di natura, ma è anche vero che in questo modo la legge di natura non si limita a perdere ogni significato autonomo rispetto a quello attribuitole dalla legge civile, ma guadagna la determinazione che le viene offerta dalla legge civile e l'obbligatorietà *in foro externo* di cui era di per se stessa sprovvista⁵⁰. Questa articolazione non manca di investire la legge naturale che prescrive il rispetto dei patti. Quando sostiene che «la natura della giustizia consiste nel rispettare i patti, ma la validità dei patti non ha principio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere all'adempimento» e a garantire ogni parte del rispetto degli accordi da parte dell'altra, Hobbes conferma che «prima che i nomi di giusto e di ingiusto possano trovare posto deve esservi un qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti», e che l'unica «forza» in grado di rendere i patti qualcosa di più che «parole e fiato» è dunque quella della spada pubblica⁵¹. La validità delle leggi civili dipende dalla legge naturale che prescrive di rispettare il patto da cui è stato istituito lo Stato, ma anche questa legge naturale, come tutte le altre, diviene vincolante solo grazie al potere statale che se ne fa carico punendo la sua violazione e garantendo a chi vi si conforma la sicurezza che anche gli altri faranno lo stesso⁵². Lo Stato e la legge civile ripetono in rapporto al patto e alla legge naturale il medesimo gesto compiuto dal patto in rapporto alle leggi naturali: lo Stato non sopprime i patti e le leggi di natura, ma li sottrae alla loro apparente trascendenza rispetto al suo potere e alle sue regole, e li include al proprio interno presentando tale potere come la loro condizione di validità e se stesso come il por-

⁴⁸ Lev., pp. 103 e 222, De cive, pp. 113 e 71. Cfr. anche Lev., p. 130, che si riferisce alle leggi di natura come a «conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione e alla difesa degli uomini».

⁴⁹ Lev., pp. 221-2.

⁵⁰ De cive, p. 140. Cfr. anche De cive, p. 214.

⁵¹ De cive, pp. 116-7 e 143.

⁵² Lev., p. 221.

tavoce della loro stessa razionalità. L'integrazione della giustizia intesa come osservanza della legge naturale e dei patti in generale nella giustizia intesa come osservanza della legge civile e del patto che dà alla luce lo Stato in particolare consente a quest'ultima di imporsi come obbligatoria *in foro interno* non meno che *in foro esterno*, e di qualificare non solo come colpevole o innocente chi di fatto la viola o la rispetta, ma anche come ingiusto o giusto chi è disposto a violarla o osservarla. L'architettura concettuale costruita da Hobbes carica così la sfera giuridica di tutte le funzioni precedentemente attribuite a quella morale, e culmina nell'identificazione dello Stato come l'unico depositario della giustizia, l'unico attore autorizzato a discriminare tra la «scienza della giustizia» e le retoriche dei diritti.

Gli argomenti che negli *Elements* e nel *De cive* da una parte e nel *Leviathan* dall'altra concorrono alla fondazione della sovranità sono sensibilmente diversi, ma convergono comunque nella tesi secondo la quale il sovrano non può commettere alcun torto verso i cittadini, e nessuna opposizione ai suoi comandi può dunque essere legittimata da una loro presunta ingiustizia. I primi scritti concepiscono l'istituzione dello Stato nei termini di una unificazione delle volontà dei singoli tramite la loro comune subordinazione o sussunzione alla volontà del sovrano, e questa come conseguenza del patto attraverso il quale quei singoli si accordano gli uni con gli altri per abbandonare lo *jus in omnia* originario in favore del sovrano, al quale cedono il diritto alla totalità delle loro forze rinunciando a qualsiasi «giusta resistenza» nei suoi confronti. Il *Leviathan*, invece, ripensa l'unificazione delle volontà dei singoli tenendo ferma l'idea di trasferimento di diritto da parte della moltitudine verso il sovrano, ma sostituendo il meccanismo della sussunzione con quello dell'autorizzazione e della rappresentanza, attraverso il quale i membri della moltitudine conferiscono al sovrano un'autorità senza restrizione riconoscendo la sua persona come loro rappresentante e se stessi come gli autori di tutte le sue parole ed azioni⁵³. Le ragioni per le quali entrambi gli argomenti escludono che il sovrano possa essere accusato di ingiustizia. Per il primo il sovrano non fa alcun patto con i sudditi, resta l'unico depositario dello *jus in omnia* originario, e non può dunque in alcun modo essere accusato di ingiustizia⁵⁴, mentre per il secondo ogni suddito autorizza la totalità delle azioni del sovrano, è lui stesso l'autore di tutte le sue azioni, compresa quella che eventualmente lo punisce, e non può legittimamente accusare di ingiustizia altri se non se stesso, e anzi neppure se stesso,

⁵³ *De cive*, pp. 127-8, *Lev.*, pp. 142-3.

⁵⁴ *De cive*, p. 150.

perché è impossibile commettere un torto verso di sé⁵⁵. Un comando è qualcosa di fronte al quale «non ci si attende nessun'altra ragione se non la volontà di colui che lo pronuncia», e in quanto comandi rivolti a qualcuno che si è precedentemente obbligato a obbedire, le leggi civili hanno dunque in loro stesse la propria «ragione», rappresentando anzi le uniche vere «regole [...] del giusto e dell'ingiusto» e non potendo in alcun modo essere dette ingiuste⁵⁶. Di contro, i cittadini che con qualsivoglia pretesto non obbediscono al sovrano compiono un torto sia verso tutti gli altri cittadini, con i quali si erano impegnati all'obbedienza, sia verso il sovrano stesso, di cui ledono il diritto che essi stessi gli hanno lasciato o conferito⁵⁷. «Tutto ciò che è comandato dal potere sovrano è [...] giustificato dal comando stesso», perché sovrani legittimi «rendono giuste le cose che comandano con il comandarle, e ingiuste quelle che vietano con il vietarle»⁵⁸. Se nessuno può accusare il sovrano di ingiustizia, allora nessuno può punirlo giustamente per qualche torto o sentirsi autorizzato a prendere le armi contro di lui, nessuno può giustamente privarlo del potere e liberarsi dalla soggezione⁵⁹, e tutte le posizioni teoriche che contraddicono queste verità, come quelle che affermano ad esempio che non si deve obbedire al sovrano se non per le cose giuste, debbono essere comprese nella loro natura meramente ideologica.

L'incondizionatezza della libertà naturale infrange le catene fatte di parole e fiato che i patti e le loro clausole di pace pretendevano di imporle, la sovranità autoreferenziale degli individui riaffiora al di sotto di un tessuto normativo che sembrava ormai solidamente stabilito, e la guerra travolge gli argini con i quali la giustizia sembrava contenerla, mostrando che le ragioni e le volontà degli individui possono incontrarsi solo nella «ragione dello Stato» e grazie al potere attraverso il quale questa riesce a plasmarle e addomesticarle. Si rivela illusorio – perché omogeneo alle medesime tendenze alle quali pretendeva di porre un freno – quel luogo intermedio tra la guerra che segna lo stato di natura e la sua repressione da parte del potere sovrano, in cui i patti sembravano garantire una pace e una socializzazione indipendenti da ogni potere esterno al rapporto tra gli individui: un patto senza potere lascia intatto il conflitto, e anzi non è ancora un patto, ma il patto che istituisce un potere in grado di imporle il rispetto è già qualcosa di più di un semplice patto. A fronte della catastrofe antropologica e morale della guerra, capace di manomettere e asservire alla propria potenza devastatrice per-

⁵⁵ Lev., pp. 145, 148, 178, 207, 282.

⁵⁶ De cive, p. 183, Lev., pp. 211 e 219.

⁵⁷ De cive, p. 151, Lev., p. 145

⁵⁸ Lev., p. 191, De cive, p. 183.

⁵⁹ Lev., p. 145, 148, 207.

sino gli strumenti di cui la ragione sembrava certificare la capacità di tenerle testa, l'utopia della pace mostra di non potersi realizzare se non come utopia armata e attraverso la mediazione della spada pubblica. Le condizioni morali e sociali della pace realizzano se stesse unicamente nell'atto di fondare il potere sovrano e di consegnarsi alla sua custodia. La dimensione sociale e morale non sopprime se stessa in favore di quella giuridico-politica, ma si realizza integrandosi in essa quale suo presupposto-posto, premessa paradossalmente debitrice della propria validità alla sua stessa conclusione. Rendendo efficaci la legge naturale e i patti e dissolvendo al tempo stesso la loro presunta trascendenza – la capacità cioè della moralità e della società di vincolare dall'esterno l'esercizio del suo potere – la sovranità si afferma come unica custode della pace e della giustizia da essa richiesta. In quanto realizza l'universalità e la necessità delle leggi di natura nella contingente particolarità delle leggi civili, essa offre finalmente a tutti i cittadini la possibilità di conoscere cosa è giusto e cosa ingiusto, quali sono i diritti e doveri condivisi. In quanto ha origine da un patto, offre ai cittadini la possibilità di comprendere le leggi che essa impone loro come leggi che essi impongono a se stessi tramite la sua mediazione, e nelle quali risiede non solo la garanzia dei loro diritti e un incentivo all'adempimento dei loro doveri, ma la realizzazione della loro stessa autonomia. Paradossalmente, la soddisfazione, la moralità e la socialità degli individui si realizzano nella loro autonomia solo oggettivandosi in un'istanza esterna agli individui stessi, indipendente dal loro arbitrio e capace di contrastarne e riorientarne le passioni e le opinioni. La scienza della giustizia rinvia così al di là di se stessa, ponendo come unica giustizia di cui le sia possibile certificare la razionalità quella che è posta non da lei stessa, ma dall'arbitrio sovrano. La razionalità della scienza, nella sua universalità e necessità, viene paradossalmente a coincidere con quella della legittimazione di una decisione infondata, nella sua contingente singolarità. Ma è possibile che tutto l'imponente apparato concettuale dispiegato da Hobbes si risolva in una tesi così manifestamente semplicistica? E fino a che punto lo Stato riesce a farsi carico della difficile funzione che gli viene assegnata, di custode della giustizia e della pace?

4. La potenza dell'immaginario

Hobbes attribuisce la massima importanza all'istruzione del popolo e all'apprendimento della vera filosofia morale⁶⁰. L'ignoranza in materia di morale mina infatti le fondamenta stesse dell'obbedienza e conduce ineso-

⁶⁰ De cive, pp. 134 e 197, Lev., pp. 129, 156, 201 e 274-5.

tabilmente alla guerra. Singolarmente, però, la centralità politica della vera filosofia morale e della sua diffusione viene introdotta nella Prefazione al *De cive* con un duplice appello al mito. Il filosofo descrive infatti un'«età dell'oro» precedente alla cacciata di Saturno da parte di Giove, nella quale gli antichi «veneravano la potestà suprema [...] come una sorta di divinità visibile» e «non misuravano la giustizia con i discorsi dei privati ma con le leggi dello Stato», quindi sostiene che questo tempo mitico coincise con quello nel quale la «scienza della giustizia» veniva celata nelle «favole» e sottratta grazie a questa forma narrativa alla discussione dei privati. A sostegno di questa tesi viene poi citato l'episodio nel quale Issione, invitato a un banchetto da Giove, si invaghisce di Giunone, cerca di sedurla, e in luogo della dea stringe tra le braccia l'immagine «falsa e vuota» dall'unione con la quale vengono generati i centauri. Allegoricamente, questo episodio mostrerebbe come i privati aspirino a sottomettere al loro giudizio la giustizia, sposa e sorella del potere sovrano, e in questo modo finiscano per abbracciare una sua immagine ingannevole, e partorire i «dogmi bifronti dei filosofi morali, in parte retti e belli, in parte stolti e brutali»⁶¹. Può sembrare strano che in questo contesto la scienza della giustizia si sottragga alla discussione non già grazie alla forma espositiva che le è propria, vale a dire all'evidenza dei suoi principi e alla necessità delle sue deduzioni, ma in ragione di una forma espositiva presa in prestito dall'immaginario, quella della favola. Questo debito sembra connesso a quello che in un altro passo viene contratto nei confronti del mito e dei suoi possibili usi politici non più dalla scienza della giustizia, ma dal potere che sappiamo esserne il custode. È così, infatti, che «i fondatori e i legislatori di Stati [...], le cui finalità erano solo quelle di mantenere gli uomini nell'obbedienza e nella pace, hanno avuto cura in ogni luogo [...] di imprimere nelle loro menti la credenza che [...] quelle stesse cose che erano vietate dalle leggi dispiacevano agli dèi», e hanno ottenuto in questo modo «che il popolo, imputando la colpa delle proprie sventure [...] alla disobbedienza alle leggi, fosse poco portato a ribellarsi»⁶². In questi passi tutto si svolge come se la razionalità della scienza e della pratica della giustizia fosse per se stessa insufficiente a generare pace e obbedienza, ed esigesse a tal fine un supplemento immaginativo in grado di sottrarla alle contestazioni e alle accuse. Ma quali esigenze costringono la scienza e la pratica della giustizia ad adottare strumenti immaginari analoghi

⁶¹ *De cive*, pp. 69-70. Sull'uso hobbesiano del mito (di quello di Issione come anche di quello di Prometeo e Medea) vedi Hillyer (2004). Nella favola di Issione Mitchell (1993, pp. 54-7) mette in luce il rapporto col tema dell'orgoglio, l'affinità con la favola di Adamo, e la funzione nella concezione teologico-politica della storia.

⁶² *Lev.*, pp. 93-4.

a quelli della retorica, che fanno leva sulle passioni e sulle opinioni diffuse, e hanno di mira non la verità, ma la vittoria?

La questione delle concezioni immaginarie della giustizia acquista tutta la propria importanza alla luce del problema dell'essenza dello Stato, e del rapporto tra questa essenza e la realtà. Nella sua unità con l'obbedienza che riesce a suscitare, la sovranità rappresenta l'«anima» che dà la vita allo Stato al quale è unita e la morte a quello da cui è separata, la «forma» che si impone sui membri del corpo politico come «principio» del loro movimento⁶³. La sovranità che costituisce dunque l'essenza dello Stato è a propria volta definita dall'insieme di diritti intrasferibili e inseparabili, e indicati non a caso come «essenziali», che ne rendono assoluto e illimitato il potere, quali ad esempio quello di giudicare le opinioni compatibili o incompatibili con la pace, stabilire le leggi che distinguono il diritto dal torto, distribuire le ricompense o le punizioni per il rispetto o la violazione di queste leggi, fare la guerra o la pace con altre nazioni⁶⁴. Generate dal bisogno o dall'ambizione, dalla vana concezione della propria saggezza o dall'autorità di autori antichi e moderni, le concezioni immaginarie che a vario titolo si appellano a una pretesa trascendenza della morale rispetto al diritto e della giustizia rispetto allo Stato condividono la vocazione a rimettere in discussione l'essenza di quest'ultimo e a renderne insopportabile la potenza. Si pensi all'opinione secondo la quale è lecito disobbedire ai comandi ingiusti e lodevole rovesciare i poteri ingiusti; a quella secondo la quale la definizione della giustizia spetta ai cittadini in generale o al clero in particolare; o, ancora, a quella secondo la quale per evitare gli abusi della sovranità occorre che questa sia fondata su patti in grado di vincolarla o di dividerla assegnandone i diritti essenziali a una pluralità di attori. Il punto di incontro tra il problema dell'essenza dello Stato e quello delle concezioni immaginarie della giustizia è rappresentato proprio dalla questione della conformità o della difformità degli Stati storicamente determinati rispetto all'essenza della sovranità che li anima: degli Stati che non realizzano pienamente l'«essenza della sovranità» sono ancora degli Stati o già dei non-Stati? e qual è il legame tra il livello di diffusione delle concezioni immaginarie della giustizia e quello della conformità tra gli Stati reali e la loro essenza?

La risposta hobbesiana a questi interrogativi non è univoca. La prima soluzione è quella nella quale lo Stato appare costretto in un rigoroso aut-aut tra una piena corrispondenza alla propria essenza e il nulla. Da questo punto di vista uno Stato anche solo parzialmente difforme rispetto alla propria es-

⁶³ Lev., p. 184, De corpore, XI, 7. Cfr. anche Lev., p. 271.

⁶⁴ Lev., pp. 149-52.

senza risulta dunque una contraddizione in termini, perché lo Stato è posto quando è posta la totalità dei «diritti essenziali» che definiscono la sovranità e la sua potenza illimitata, ed è tolto non appena viene meno anche uno solo di questi diritti. Questo punto di vista è quello fatto proprio dalla serie di passi che assumono la limitazione e la divisione del potere sovrano o come solo apparenti, e tali dunque da consentire allo Stato di esistere in maniera pienamente conforme alla propria essenza, o come reali, e tali allora da ridurre l'esistenza dello Stato a un'apparenza, alla maschera di uno stato di guerra latente⁶⁵. Questa prima soluzione è poi affiancata da una seconda, che sembra ammettere la possibilità di un'istituzionalizzazione delle concezioni immaginarie della giustizia, di una costituzionalizzazione delle divisioni o delle limitazioni del potere che produce una menomazione della sovranità e una divaricazione tra lo Stato e la sua essenza⁶⁶. Secondo questa soluzione la perfezione di ogni Stato storicamente determinato è infatti direttamente proporzionale alla sua corrispondenza alla propria essenza. Lo Stato che conserva «integralmente» l'insieme dei «diritti essenziali che rendono assoluta la sovranità», e il cui potere riesce in ogni caso a proteggere i sudditi senza incontrare nessuna resistenza, è uno «Stato perfetto», e come tale destinato a una eternità che non può essere revocata se non da cause esterne⁶⁷. Quello che per un motivo o per l'altro detiene solo parzialmente quell'insieme di diritti, e che nell'ottica della prima soluzione dovrebbe essere considerato come un non-Stato, appare ora come uno Stato la cui istituzione è «imperfetta», che per questa ragione «reca *in sé* [...] i molti semi della mortalità naturale generati dalla discordia intestina», e che il tempo non può fare a meno di condurre a una ineluttabile dissoluzione⁶⁸. Traducendo il nesso logico della contraddizione in quello cronologico di una dissoluzione determinata da cause interne, questa seconda soluzione interpreta quello che per la prima era l'unico Stato possibile, vale a dire lo Stato pie-

⁶⁵ È il caso nel quale si immagina che il potere del sovrano venga limitato da un'assemblea capace di vincolarlo al rispetto dei patti, e nel quale l'unico vero sovrano è in realtà l'assemblea, il cui potere resta illimitato e riduce quello che pure viene chiamato sovrano a un suo semplice ministro. È ugualmente il caso in cui il sovrano sembra cedere un diritto, ma in realtà la logica stessa della sovranità gli impedisce di rinunciarvi. È il caso, infine, di uno Stato il cui potere viene diviso, e che al di là delle apparenze non è più uno Stato, ma una semplice somma di fazioni. Cfr. *De cive*, p. 141 e *Lev.*, pp. 152 e 269.

⁶⁶ Questa seconda soluzione supera l'aut-aut enunciato ad esempio da Polin (1981, p. 105), che pone una netta alternativa tra una condizione di guerra nella quale ognuno si cura della propria conservazione secondo la sua volontà e una condizione di pace in cui il sovrano detiene il potere assoluto di disporre l'impiego delle forze comuni per la salvaguardia di tutti.

⁶⁷ Cfr. *De cive*, p. 135, *Lev.*, pp. 153 e 273.

⁶⁸ Cfr. *Lev.*, pp. 153, 184, 262, 273, 256.

namente conforme alla propria essenza, come un modello metastorico rispetto al quale gli Stati storicamente esistiti possono presentare qualche scarto. Conseguentemente, può leggere la diffusione delle concezioni immaginarie della giustizia come una malattia in grado di ostacolare e talvolta interrompere la comunicazione tra comando ed esecuzione nel garantire la quale la sovranità riesce a farsi valere come l'anima e la vita dello Stato. Nel cortocircuito tra queste due logiche, nel quale lo Stato che sembrava saldamente insediato quale solitario custode dell'utopia della pace rischia di apparire come un'utopia mai realizzata o come indiscernibile da un non-Stato, il testo hobbesiano lascia riemergere la possibilità di un'eccedenza della morale rispetto al diritto statuito e della giustizia rispetto alla legalità, per rielaborare il rapporto tra concezioni della giustizia differenti non più nei termini di una opposizione tra la necessità e l'eternità della scienza e la contingenza precaria dell'ideologia, ma in quelli dello scontro tra potenze all'interno del quale sorgono e tramontano le forme storicamente determinate della razionalità giuridica e morale.

Abbiamo già visto come il principale sforzo teorico di Hobbes si rivolga a ridurre le ingiustizie che i sudditi pretendono di aver subito dal sovrano a nulla più che un'opinione o apparenza di ingiustizia, a qualcosa che in nessun caso può essere considerato un torto nel senso «proprio» o «rigoroso» di questo concetto⁶⁹. Ciò nonostante, non mancano testi nei quali le lamentele nei confronti delle autorità vengono qualificate come giuste, l'insofferenza verso le istituzioni viene fatta dipendere dai torti o dalle condanne ingiuste di cui i cittadini sono fatti oggetto, la «colpa» di questa insofferenza viene attribuita non a chi la prova, ma a «coloro che abusano della loro potestà per soddisfare il proprio piacere»⁷⁰. Questa ingiustizia chiama in causa un diritto e una legge naturale recalcitranti rispetto al loro riassorbimento da parte del diritto e della legge civili, una giustizia e una socialità ugualmente emancipate dalla custodia dello Stato. Per Hobbes la legge naturale non è «propriamente» una legge in quanto procede dalla natura, ma re-

⁶⁹ Cfr. *De cive*, p. 150, *Lev.*, pp. 178, 262,

⁷⁰ *De cive*, pp. 171, 190 e 198, *Lev.*, p. 141. La possibilità di una violazione delle leggi naturali da parte del sovrano è stata osservata dagli interpreti, ad esempio in occasione della discussione della distinzione tra giustizia ed equità. Cfr. ad es. May (1987) e Béal (2007). Queste letture escludono che il sovrano possa violare la legge naturale che prescrive la giustizia, ma ammettono che possa infrangere quella che comanda l'equità, ed elevano dunque quest'ultima a principio di valutazione – se non di limitazione – del potere sovrano. Pur riconoscendo che la violazione della legge naturale da parte del sovrano può portare alla dissoluzione del patto o alla guerra, esse sono costrette a rimuovere il nesso che unisce la violazione sovrana della legge naturale e la questione della giustizia, intesa sia nell'accezione immaginaria che in quella razionale.

sta comunque una legge in quanto promulgata da Dio⁷¹. Sostenendo che «qualunque cosa che non sia contraria alla legge di natura può essere resa legge nel nome di coloro che hanno il potere sovrano», e che dunque i sudditi sono tenuti a obbedire in «tutte le cose non contrarie alla legge morale» o legge di Dio, presuppone non solo una possibile contrarietà delle leggi civili rispetto a quelle naturali, ma anche uno spazio nel quale la disobbedienza ai comandi del sovrano può andare «senza ingiustizia»⁷². Il sovrano «non manca mai del diritto di fare qualsiasi cosa, se non in quanto è egli stesso suddito di Dio»⁷³. In quanto suddito di Dio, infatti, deve temere la sua ira e obbedire alle leggi naturali che ne rappresentano i comandamenti e lo obbligano a prendersi cura della sicurezza e della felicità del proprio popolo. L'aspetto più interessante di questa reintroduzione di un'eccedenza della legge naturale rispetto a quella civile e della morale rispetto al diritto, che rappresenta il contrappasso del divorzio consumatosi tra la sovranità e la giustizia, risiede nel terrore che persino il Leviatano, questo dio terreno creato per non avere paura di nessuno, deve nutrire verso l'ira divina e la «punizione naturale» chiamata a realizzare la giustizia di Dio contro quella dello Stato⁷⁴. Come l'intemperanza è naturalmente punita dalla malattia, così «l'ingiustizia [è punita] dalla violenza dei nemici, l'orgoglio dalla rovina, la codardia dall'oppressione, la negligenza dei principi di governo dalla ribellione»⁷⁵. Il coraggio che si oppone alla codardia è «un'avversione unita alla speranza di evitare un danno resistendo», l'ira è un «coraggio repentino», l'indignazione l'ira per un «danno ingiusto»⁷⁶. Appare chiaro, allora, che l'indignazione da cui la moltitudine è spinta a sottrarsi all'oppressione e chiamata alla rivolta contro l'ingiustizia e la violenza del sovrano⁷⁷ rappresenta non solo il luogo in cui la moralità ricompare nella sua trascendenza potenzialmente terribile rispetto a ogni ordine costituito, e dove i vincoli di solidarietà tra gli individui palesano la loro eccedenza rispetto a quelli promossi e protetti dal diritto positivo, ma anche lo strumento attraverso il qua-

⁷¹ De cive, 113, Lev., 235.

⁷² Lev., pp. 237, 288, 180.

⁷³ Lev., p. 178.

⁷⁴ Per una diversa lettura del tema della «punizione naturale» cfr. Martinich (1992, pp. 157-60), che mobilita questa nozione a conferma del fondamento teologico dell'obbligatorietà delle leggi naturali in generale e dei patti in particolare: la paura della punizione divina costituirebbe in questo senso la condizione sufficiente della validità dei patti che precedono la fondazione dell'autorità politica.

⁷⁵ Lev., p. 298.

⁷⁶ Lev., p. 45, De cive, I, 6.

⁷⁷ Lev., p. 283.

le una giustizia divina si iscrive nel corso naturale degli eventi e travolge quella statuale⁷⁸.

La giustizia della rivolta presuppone una logica secondo la quale qualunque Stato si trovi a suscitare un certo livello di dissenso, una certa diffusione delle concezioni immaginarie della giustizia che irrazionalmente si appellano a una giustizia che trascenderebbe la mera legalità, finisce per apparire tirannico, e si priva retroattivamente di almeno una parte della razionalità e della legittimità che dovrebbero essergli proprie, trasferendole di riflesso alle concezioni immaginarie da cui viene contestato⁷⁹. La coerenza di questo *loop* rispetto alla logica del discorso hobbesiano è garantita dal suo legame con la distinzione tra Stato e non-Stato e con la dinamica che segna la transizione dall'uno all'altro. L'obbligo di obbedire al sovrano è fondato su un patto, ma i patti «ricevono la propria forza [...] dal timore di qualche spiacevole conseguenza», «non hanno forza per obbligare [...] se non quella derivante dalla spada» con la quale il sovrano suscita il terrore della punizione, e la loro «validità [...] non ha principio se non con la costituzione di un potere civile *sufficiente a costringere all'adempimento*»⁸⁰. Uno Stato

⁷⁸ Lev., p. 273. Non ci si può limitare ad affermare che il sovrano può certo violare la legge naturale contro i sudditi, ma questa violazione non può essere giudicata da altri che da Dio: l'accendersi della rivolta popolare rappresenta appunto la forma nella quale si esprime il giudizio divino.

⁷⁹ Sul diritto di resistenza cfr. Sreedhar (2010), che fornisce un'ampia discussione del ruolo giocato da questo diritto nei testi hobbesiani, del suo radicamento in quello all'autodifesa, della sua coerenza con l'impianto complessivo del sistema, della sua estensione in direzione di una molteplicità di diritti solo apparentemente sconnessi e in particolare a quello alla ribellione. Cfr. anche Burgess (1994), che sottolinea i limiti dell'autorizzazione del sovrano, la possibile contrarietà delle sue azioni rispetto alla legge naturale, il fatto che le rivolte possono dunque essere imputate al sovrano come «punizioni naturali» delle sue colpe. Cfr. Zarka (1999), che però riconosce esclusivamente un diritto di resistenza individuale, costitutivo di una sfera privata nella quale il potere sovrano incontrerebbe i propri limiti. Sul concetto di tirannia nel *Leviatano* vedi Lessay (1983a), che ne ricostruisce gli usi e le implicazioni, e conclude che per Hobbes sovrano è bensì solo il potere assoluto, illimitato, ma l'assolutezza e l'illimitatezza sono tutt'uno con la conformità alla ragione che si esprime nelle leggi naturali. Hobbes, insomma, tende senz'altro a ridurre la tirannia a una nozione immaginaria, a un nome peggiorativo che non riflette la natura della cosa ma la passione negativa di chi lo attribuisce. Un potere che appaia come tirannico, che susciti cioè insoddisfazioni, malcontenti, lamentazioni, odi, resta nondimeno un potere dal quale i soggetti si sentono offesi od oppressi: un potere che mina se stesso nell'atto stesso di suscitare resistenze. Cfr. anche Hoekstra (2001), che ha tra l'altro il merito di contestualizzare l'evoluzione della posizione hobbesiana e di mettere in evidenza i luoghi in cui l'accusa di tirannia viene riferita a forme di potere diverse da quella monarchica, o quelli che presuppongono una differenza tra l'essere un tiranno ed essere chiamato tale.

⁸⁰ Lev., pp. 147 e 117.

privo di un potere «certo e irresistibile», capace di esercitare il terrore e la coercizione che rendono vincolante il patto su cui è fondato, è «uno Stato senza potere sovrano», e come tale null'altro che una «parola vana», una contraddizione in termini⁸¹. «L'obbligazione del suddito verso il sovrano dura quanto il potere sovrano», perché «il fine dell'obbedienza è la protezione» e «nessuno può privarsi del diritto di proteggersi quando non c'è più nessuno a farlo»⁸²: uno Stato divenuto incapace di costringere e di proteggere non è più uno Stato, e la disobbedienza ai suoi comandi non può essere considerata né un peccato né un crimine⁸³. Per comprendere l'effetto retroattivo delle rivolte si pensi a titolo di esempio alla questione del diritto di punire, la cui centralità è garantita dal fatto che il potere dal quale viene reso valido il patto che sta alla base dello Stato risiede in primo luogo nella capacità di suscitare il terrore della punizione. Da un lato, Hobbes indica alcuni casi nei quali il danno inferto dallo Stato ai cittadini non rappresenta una punizione, ma un atto di ostilità: il male inflitto a degli innocenti o a qualcuno che non ha subito nessuna condanna, o quello inferto a chiunque si ponga nella posizione del nemico misconoscendo apertamente l'autorità del sovrano⁸⁴. D'altro lato, questa distinzione tra punizione e atto di ostilità è complicata dalla fondazione dell'*intero* diritto di punire sul diritto naturale – o diritto di guerra – lasciato nelle mani del sovrano dal patto che dà origine allo Stato, e dal fatto che *qualunque* punizione rappresenta da questo punto di vista una «violenza» alla quale nessun patto può sottrarre il diritto di resistere⁸⁵. Chiunque rifiuti la legittimità della punizione si pone nella posizione del nemico, perché quel rifiuto equivale al misconoscimento della sovranità o crimine di lesa maestà, e trasforma per ciò stesso la punizione in un atto di guerra. La distinzione tra punizione e atto di ostilità viene insomma a dipendere non tanto dalla correttezza o dalla scorrettezza delle procedure che sfociano nella condanna, quanto piuttosto, in ultima istanza, dalla disponibilità o dall'indisponibilità di chi la riceve a sottomettersi come a un atto di giustizia⁸⁶. Il diritto di guerra, però, è un diritto che coincide con la potenza⁸⁷, e

⁸¹ De cive, p. 88, Lev., p. 288.

⁸² Lev., p. 184.

⁸³ Lev., p. 240.

⁸⁴ Lev., pp. 255, 259, 256.

⁸⁵ De cive, p. 96, Lev., pp. 113-4 e 255.

⁸⁶ Cattaneo (1965) mette in evidenza la giustificazione utilitaristica della punizione in ordine alla correzione e alla prevenzione. Norrie (1984), riprendendo criticamente Cattaneo, iscrive Hobbes in una tradizione concettuale che porterà fino a Kant ed Hegel, e si concentra soprattutto sulla presunta contraddizione tra una concezione giuridica (o morale) dell'uomo, nella quale la libertà dell'uomo permette un sia pure obliquo trasferimento del diritto di punire, e una concezione naturalistica, nella quale la determinazione dell'indivi-

che non viene detenuto se non nella misura in cui il suo esercizio riesce a vincere ogni resistenza: è il diritto del più forte, che in quanto tale non riconosce altro giudice legittimo al di fuori della lotta che separa i vincitori dai vinti⁸⁸. L'esito della guerra tra l'individuo e lo Stato è scontato: nessuna resistenza individuale è in grado di minare il potere statale. Se ci si domanda cosa succeda quando la resistenza si generalizza bisogna ricordare che «gli uomini che sono governati in maniera così negligente da osare prendere le armi [...] sono ancora in guerra», «la loro condizione non è la pace, ma soltanto una pausa delle armi per paura reciproca»⁸⁹. Lo Stato, insomma, non è più il rappresentante nel quale la totalità dei cittadini trova la propria unità, ma solo di una delle fazioni in lotta, che non può rivendicare per sé il nome della giustizia se non nella misura in cui riesca a prevalere sulla fazione avversa, e la sua potenza si riveli effettivamente «sufficiente» a ripristinare il terrore e la coercizione che avevano reso valido il patto su cui si fondava la sua autorità. Ogni rivolta, ogni fazione basata su vincoli di solidarietà eterogenei rispetto a quelli ammessi dalla legge, ha la capacità di aprire uno spazio di indeterminazione nel quale la distinzione tra Stato e non-Stato e tra giustizia e ingiustizia resta indecisa, e può essere tracciata solo con la lotta⁹⁰. La rivolta vincitrice, che a posteriori rivela di essere stata giusta, si ap-

duo da parte delle passioni impedisce invece questo trasferimento. Schrock (1991) analizza invece tre possibili letture, per le quali il diritto di punire si fonda o sull'autorizzazione della persona accusata, o su quella di una persona diversa, o sul diritto naturale del sovrano, per poi argomentare che l'insegnamento hobbesiano coincide con questa terza fondazione, e ammette dunque la compatibilità tra diritto di punire e diritto di resistere. Terrel (1994, pp. 240-44 e 169) tratta la questione del diritto di punire e le sue difficoltà nel contesto della più ampia discussione della compatibilità tra l'illimitatezza del diritto sovrano o della sua autorizzazione e l'inalienabilità di un diritto di resistenza i cui limiti non possono essere tracciati. Zarka (1995) affronta l'«antinomia» tra l'inalienabile diritto del sovrano a punire e l'altrettanto inalienabile diritto del suddito a resistere alla punizione dal punto di vista della giustificazione del primo, e conclude che il diritto di punire non può essere fondato *a priori* sul patto che istituisce la sovranità, né nella forma della cessione del diritto né in quella dell'autorizzazione, ma solo a posteriori, nel proprio esercizio conforme alle leggi morali e all'arte del governo.

⁸⁷ De cive, p. 88, Lev., p. 291.

⁸⁸ De cive, p. 85.

⁸⁹ Opera qui, in qualche modo, l'inverso della logica del “futuro anteriore” messa in evidenza da Raimondi (2005, p. 24). Per Raimondi si può supporre che in termini hobbesiani vi sarà stato un patto ovunque si dia una norma. Allo stesso modo qui si vede che non vi è mai stata pace, se non apparente, ovunque riaffiori la guerra.

⁹⁰ Vedi Moreau (2006, pp. 51-52), che sottolinea «l'impossibilità», per Hobbes, «di pensare la sostituzione di un sovrano da parte di un altro. Tutto avviene nella logica di “Il re è morto, viva il re!”». Ma chi ha ucciso il re? [...] Colui che vuole ucciderlo è un cattivo suddito, colui che lo ha ucciso è colui che è divenuto re a sua volta [...]. Tra i due momenti, non è

propria dunque della razionalità di cui lo Stato era supposto detenere il monopolio, ma di cui si è dimostrato privo. La «potenza irresistibile» di cui dà prova tale rivolta conferisce naturalmente ai rivoltosi non solo il diritto alla sovranità, ma anche una ritrovata innocenza. «Quando gli Stati vengono a dissolversi a causa del disordine interno», infatti, «la colpa non è degli uomini in quanto ne sono la materia», in quanto rappresentano cioè dei cittadini obbligati all'obbedienza, «bensì in quanto ne sono gli artefici e gli ordinatori»⁹¹: i «disordini interni» costituiscono la forma in cui non può fare a meno di realizzarsi l'interna vocazione alla dissoluzione di tutti i poteri traballanti, che per via della loro istituzione imperfetta hanno «in sé» i fattori della propria rovina. La coerenza tra questa legittimazione delle rivolte e la struttura forte del ragionamento hobbesiano risiede nel fatto che, propriamente parlando, non viene reintrodotta nessuna trascendenza della morale rispetto al diritto o della giustizia rispetto alla legalità: la trascendenza nega se stessa, perché la sua entrata in scena coincide con la sospensione del diritto e della legge, e dunque con la dissoluzione della statualità che dovrebbe essere trascesa, con un'eclissi dei poteri costituiti che resta indecisa tra la catastrofe della guerra e l'alba di nuovi poteri e di nuovi diritti⁹².

Si intuiscono, a questo punto, i motivi per i quali lo Stato può ritrovarsi costretto a imbracciare le armi delle concezioni immaginarie della giustizia, e le complicazioni in cui incorre la discriminazione tra la razionalità della giustizia incarnata dallo Stato e l'irrazionalità delle concezioni che ne contendono il monopolio. Anche se il potere di cui è depositario ne fa effettivamente l'unico attore in grado di offrire una risposta adeguata all'esigenza antropologica della pace e della giustizia, lo Stato può fallire nella propria missione. Un simile fallimento, anzi, si verifica ogni volta che il desiderio di giustizia dei cittadini rimane frustrato e questa frustrazione lascia emergere rappresentazioni e pratiche morali eterogenee rispetto a quelle prescritte od ammesse dallo Stato. La vacuità cognitiva di queste rappresentazioni non esclude la loro validità performativa. Resistenze sparute e isolate sono inevitabilmente ingiuste, ma resistenze diffuse e interconnesse hanno il potere di reintrodurre una separazione tra la moralità e le istituzioni che erano suppo-

avvenuto nulla: il che vuol dire che ha avuto luogo tutto». Trovo che questo "impensato" rappresenti in realtà uno dei nuclei del pensiero hobbesiano.

⁹¹ Lev., p. 262

⁹² Su sedizione e ribellione cfr. Raimondi (2005). Condivido l'idea che proprio nella figura del ribelle si rivelino la logica più profonda del discorso hobbesiano e le tensioni che lo strutturano, ma non la tesi secondo la quale la sovranità hobbesiana presupporrebbe la ribellione, non potrebbe fare a meno di produrla essa stessa, e sarebbe dunque intimamente votata all'aporeticità.

ste incarnarla, consumando il divorzio tra la logica giuridica e la realtà. Secondo la prima, infatti, ogni cittadino continua a riconoscere lo Stato al quale ha ceduto la totalità delle proprie forze e dei propri diritti come il proprio rappresentante e se stesso come l'autore di tutte le sue azioni. Nella seconda, al contrario, il medesimo cittadino si ritrova impossibilitato a riconoscersi nelle istituzioni e tende quindi a ritrarre le forze sulle quali pure aveva trasferito il diritto. Le rappresentazioni che si appellano a una trascendenza della giustizia rispetto alla legalità avverano se stesse nell'atto stesso in cui mettono in crisi il vincolo di rappresentanza e di autorizzazione espropriando la sovranità del potere che la definisce e del ruolo di garante dei diritti e dei doveri che a quel potere era connesso. In quanto garante della pace e della giustizia, lo Stato è squalificato dallo stesso accendersi della contestazione, nella quale trova la testimonianza, se non del proprio fallimento, almeno del rischio al quale si trova esposto. Quando quelle rappresentazioni si diffondono, e la coscienza dei cittadini comanda loro la violazione della legge, è solo la concretezza dei rapporti di forza a decidere se la giustizia consista nel rispetto di leggi civili che effettivamente riescono a dare corpo alle leggi naturali oppure nella loro violazione. Non c'è legittimità separata dalla fattualità. La sovranità, sia pure basata sulla legge naturale e sui patti, è inseparabile dal potere che rende valide quelle leggi e quei patti. Il segreto del discorso hobbesiano non risiede in una presunta separazione tra giustizia e potere, ma proprio al contrario nell'unità tra la costruzione dei poteri e la produzione o la diffusione delle concezioni della giustizia, e nella segnalazione della giustizia come l'elemento in riferimento al quale si strutturano e si destrutturano le forme transeunti chiamate a incarnare, in una forma di volta in volta più o meno perfetta, l'anima imperitura della sovranità. Uno Stato perfetto, pienamente conforme alla propria essenza, non conosce resistenze, il suo potere resta strutturalmente incontestato. In ogni Stato imperfetto, invece, la conservazione dell'integrità del potere e delle condizioni fattuali del suo esercizio rappresentano il primo dovere del sovrano. Ed è proprio questo dovere che lo costringe a fronteggiare le retoriche che supportano la contestazione della sua autorità facendo appello alle «opinioni comunemente accolte» che per strada «si sentono tutti i giorni», con delle retoriche più potenti⁹³. La logica del discorso hobbesiano rivela così la pro-

⁹³ Meriterebbe maggiore discussione l'ipotesi formulata da Raimondi (2005, p. 29), secondo la quale «la sola forma di scienza che la politica può assumere è quella di una pratica retorica». La mia opinione è piuttosto che la possibilità di un uso positivo della retorica resti legata allo scarto tra la teoria e le condizioni effettive della sua applicazione, e alla necessità di combattere con le loro stesse armi i fattori ideologici che ostacolano la pace e lo sviluppo della razionalità. Senza negare la distinzione tra retorica e scienza, Johnston

pria complessità. La scienza della giustizia, è vero, separa la razionalità di qualunque concezione della giustizia ottenga la sanzione del potere sovrano dall'irrazionalità di qualunque concezione sprovvista di un potere sufficiente a imporne il rispetto. Da un punto di vista astratto questa separazione è data una volta per tutte, perché nulla può mai rendere ingiusto ciò che viene compiuto dal potere sovrano. Da un punto di vista concreto, però, tutto dipende dal potere che occupa la posizione del sovrano, dalla concezione della giustizia di cui si questo potere è espressione, dal campo di forze in cui il suo esercizio è chiamato ad iscriversi, dalle resistenze che è costretto a fronteggiare. Il discorso hobbesiano è strutturato dall'egemonia della logica giuridica della sovranità, ma questa logica non può fare a meno di rinviare al di là di se stessa, in direzione delle condizioni concrete della propria effettuazione. La sua ultima parola non è una inseparabilità di potere e giustizia che legittima qualunque arbitrio della persona fisica o giuridica che accidentalmente detenga il potere, ma una inseparabilità di potere e giustizia che condanna come illegittimo qualunque potere susciti delle resistenze che non riesce a governare⁹⁴. La contesa intorno alla giustizia appare così come il luogo in cui si fanno e si disfano i poteri, emergono e sprofondano le forme storicamente determinate della razionalità, si definisce e si ingarbuglia la distinzione tra diritti reali e diritti immaginari, tra le pretese legittime e quelle illegittime. E proprio questo emerge, infine, come il luogo innominato della politica: il vuoto tra la logica giuridica astratta e le condizioni reali della sua attuazione; tra l'universalità e l'eternità della legge morale e la singolarità contingente delle istituzioni che sono chiamate a darle corpo; tra il nome della giustizia e i rapporti di forza nei quali viene a realizzarsi come diritto o

(1986, pp. 84, 91, 119) sostiene che il *Leviatano* mira a coniugare al rigore logico richiesto a un trattato scientifico l'impegno retorico necessario a una trasformazione delle coscienze e a una fondazione ideologica del potere. Questa riabilitazione della retorica sarebbe aperta nel *Leviatano* da una maggiore consapevolezza, rispetto alle opere precedenti, dell'influenza del fenomeno religioso, e da un «new skepticism about men's abilities to perceive and pursue their own interests in a rational manner» (ivi, p. 98). Non vedo però la novità di questo "scetticismo".

⁹⁴ Risultano in questo senso caduche le letture che – come in Skinner (1966, p. 307) o Ross (1997, p. 70) – riducono la sovranità hobbesiana al possesso del potere, o quelle che – come in Strauss (1963, p. 67) – schiacciano legittimità della legge sulla sua efficacia, e ciò non perché sia possibile un sovrano senza potere o una legge legittima ma inefficace, ma perché, al contrario, potere o efficacia sono inseparabili dalla giustizia. Non mi pare sostenibile, dunque, che «nel momento in cui si costituisce, il potere si autoafferma come normativo e non ha più bisogno di essere legittimato», e «ogni atto si giustifica nell'effettività del suo agire» (Sciacca, p. 191), e questo perché, come suggerisce Lessay (1983b, p. 12), il contratto che sta alla base della sovranità non si può concludere una volta per tutte e in un solo istante, ma esige al contrario di essere continuamente rinnovato.

come maschera ideologica della violenza; tra la costituzione dei poteri e la loro dissoluzione; tra la calamità della guerra e la mai spenta utopia della pace.

Abbreviazioni

De cive = Hobbes, T., 1839a (trad. it.).

Lev. = Hobbes, T., 1839c (trad. it.).

De Corpore = Hobbes, T., 1839c (trad. it.).

Bibliografia

- Alfieri, L., 2009, «La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes», in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di Chiodi G.M., Gatti, M., Milano, Franco Angeli, pp. 125-42.
- Andrew, E.G., 1999, «Hobbes on Conscience within the Law and without», in *Canadian Journal of Political Science*, XXXII, n. 2, pp. 203-225.
- Ashcraft, R., 1978, «Ideology and Class in Hobbes' Political Theory», in *Political Theory*, VI, n. 1, pp. 27-62.
- Balibar, E., 1992, «L'institution de la vérité: Hobbes et Spinoza», in *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del convegno internazionale - Urbino, 14-17 Ottobre 1988*, a cura di Bostrenghi, D., Napoli, Bibliopolis.
- Béal, C., 2007, «Justice et équité selon Hobbes», in *Lumières*, n. 10, pp. 153-68.
- Burgess, G., 1994, «On Hobbesian Resistance Theory», in *Political Studies*, XLII, n. 1, pp. 62-83.
- Cattaneo, M.A. 2005, «Hobbes's Theory of Punishment», in *Hobbes Studies*, ed. by Brown, K.C., Cambridge, Blackwell, pp. 275-97.
- Fabri, E., 2006, «Immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes», in *Isonomia*, pp. 1-25, on-line:
<http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2006fabri.pdf>.

- Feldman, K.S., 2006 *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evanston, IL, Northwestern UP.
- Finkelstein, C., 2013, «Hobbesian Legal Reasoning and the Problem of Wicked Laws», in *Hobbes Today: Insights for the 21st century*, ed. by S.A. Lloyd, Cambridge, Cambridge UP, pp. 49-75.
- Flathman, R.E., 2002, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Lenham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Foisneau, L., 2007, «Hobbes et les limites de la justice», in *Lumières*, n. 10, pp. 187-204.
- Gert, B., 2013, *Hobbes*, Hoboken, NJ, John Wiley & Sons.
- Gauthier, D.P., 1969, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP.
- Harvey, M., 2002, «A Defense of Hobbes's 'Just Man'», in *Hobbes Studies*, XV, n. 1, pp. 68-86.
- Hillyer, R., 2004, «Hobbes's Explicated Fables and the Legacy of the Ancients», *Philosophy and Literature*, XXVIII, n. 2, pp. 269-283.
- Hobbes, T., 1839a, «Elementorum philosophiæ sectio tertia, De Cive», in Hobbes, T., *Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, Vol. 2 (*De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Magri, T. Roma, Editori Riuniti, 1992).
- Hobbes, T., 1839b, «Leviathan: or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical, and Civil», in Hobbes, T., *The English Works*, ed. by Molesworth, W., London, John Bohn, Vol. 3 (*Leviatano*, a cura di Pacchi, A., con la collaborazione di Lupoli, A., Roma-Bari, Laterza, 1989).
- Hobbes, T., 1839c, «Elementorum philosophiæ sectio prima, De Corpore», in Hobbes, T., *Opera philosophica quæ latine scripsit omnia*, studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, Vol. 1 (*L'uomo*, in *Elementi di filosofia: L'uomo-Il corpo*, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET, 1972).

- Hoekstra, K., 2001, «Tyrannus Rex vs. Leviathan, in *Pacific philosophical quarterly*, LXXXIII, n. 3-4, pp. 420-446.
- Kavka, G.S., 1986, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, NJ, Princeton UP.
- Johnston, D., 1986, *The rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton, NJ, Princeton UP.
- Lessay, F., 1983a, «La figure cachée du tyran dans le Léviathan de Thomas Hobbes», in *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, XVI, n. 1, pp. 7-19.
- Lessay, F., 1983b, «L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire», in *Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque. Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*, 1983. pp. 3-14.
- Lloyd, S.A., 2009, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge UP.
- Lobban, M., 2012, «Thomas Hobbes and the Common Law», in *Hobbes and the Law*, ed. by Dyzenhaus, D., Cambridge, Cambridge UP, pp. 39-67.
- Martinich, A.P., 1992, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge UP.
- May, L. «Hobbes on Equity and Justice», in *Hobbes's 'Science of Natural Justice'*, ed. by Walton, C., Hohanson, P.J., Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 241-252.
- Mitchell, J., 1993 «Hobbes and the Equality of All under the One», in *Political theory*, XXI, n. 1, pp. 78-100.
- Moreau, P.-F., 2006, «È legittima la resistenza nello Stato?», in *Quaderni Materialisti*, n. 5, pp. 49-62, on-line:
<http://www.quadernimaterialisti.unimib.it/?p=1431>
- Norrie, A., 1984, «Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment», in *Law and Philosophy*, III, n. 2, pp. 299-320.

- Polin, R., 1981, *Hobbes, Dieu et les homes*, Paris, PUF.
- Raimondi, F. 2005, «Impossibile confine. Immaginazione e politica nel ‘Leviatano’», in *Isonomia*, pp. 1-57, on-line: <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/raimondi2005/raimondi2005.pdf>
- Ross, G.M., 1997, «Hobbes and the Authority of the Universities», in *Hobbes Studies*, X, n. 1, pp. 68-80.
- Santi, R., 2011, «Metus revealed. Hobbes on Fear», in *Agathos. An International Review of the Humanities and Social Sciences*, II, n. 2, pp. 67-80, on-line: http://www.agathos-international-review.com/issue2_2/07.%20Articol%204%20-%20RAFFAELLA%20SANTI.pdf
- Santi, R., 2013, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Padova, Cedam.
- Schrock, T.S., 1991, «The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan», in *The Western Political Quarterly*, XLIV, n. 4, pp. 853-890.
- Sciacca, F., 2009, *Legittimazione politica*, in Chiodi, G.M., Gatti, R., *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, pp. 191-6.
- Skinner, Q. «III. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought», in *The Historical Journal*, IX, n. 3, pp. 286-317.
- Skinner, Q., 1991, «Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality», in *Proceedings of the British Academy*, LXXVI, pp. 1-61.
- Sorell, T., 2001, «Hobbes and the Morality beyond Justice», in *Pacific philosophical quarterly*, LXXXII, n. 3-4, pp. 227-242.
- Sreedhar, S., 2010, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP.
- Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. University of Chicago Press, 1963.

- Taylor, A.E., 1938, «The Ethical Doctrine of Hobbes», in *Philosophy*, XIII, n. 52, pp. 406-424.
- Terrell, J., 1994, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin.
- Tralau, J., 2011, «Hobbes contra liberty of conscience», *Political theory*, XXXIX, n. 1, pp. 58-84.
- Van Mill, D., 2001, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes's Leviathan*, Albany, NY, SUNY Press.
- Warrender, H., 1957, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon.
- Warrender, H., 1987, «Hobbes and Macroethics: The Theory of Peace and Natural Justice», in *Hobbes's 'Science of Natural Justice'*, ed. by Walton, C., Hohanson, P.J., Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 297-308.
- Watkins, J.W.N., 1973, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson.
- Zarka, Y.C., 1999, «The Mutation of the Right of Resistance in Grotius and Hobbes», in *Grotiana* XX, n. 1, pp. 35-47.
- Zarka, Y.C., 1995, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF.