

## Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes

di FRANCESCO VIOLA (\*)

### 1. *Stato totalitario e uomo totalitario.*

Il problema del rapporto tra natura umana e vita politica è ritornato di attualità a proposito dei movimenti totalitari del Novecento. L'ideologia liberale ha tentato di eliminare il problema dei fini dell'uomo dall'ambito della vita politica. Di fronte all'impossibilità teorico-pratica di determinare in modo universale i caratteri della natura umana non restava altro che escogitare un meccanismo politico in grado di consentire ai singoli il massimo soddisfacimento dei propri desideri con il minimo sacrificio. Il risultato di questa scissione tra vita privata e vita pubblica è stato un asservimento incontrollato della seconda alla prima. La natura umana, priva di regole e di leggi, ha manipolato secondo la logica della forza la vita sociale. I controlli legali sono apparsi insufficienti, anzi essi stessi sono divenuti docili strumenti del potere reale.

La tesi, che rigetta come « metafisico » il problema della natura umana, può presentarsi come una mistificazione ideologica che fa il gioco di chi vuol servirsi liberamente dell'apparato politico per raggiungere i propri fini. Come v'è una metafisica al servizio del potere così v'è un'antimetafisica che fa il suo gioco <sup>(1)</sup>.

---

(\*) Professore di Teoria generale del diritto nell'Università di Catania.

(1) Giustamente il Bobbio fa notare che oggi neppure i giusnaturalisti parlano più di « natura dell'uomo », come le polemiche a proposito del divorzio e dell'aborto hanno dimostrato. Per un positivista ciò è fonte di soddisfazione e di compiacimento. Mi chiedo però se i giusnaturalisti non abbiano perduto così una preziosa occasione di esercitare il loro ruolo critico nella società contemporanea. Cfr. N. BOBBIO, *Natura e diritto*, in « Civiltà delle macchine », 1974, 3, pp. 16-17.

L'obiettivo principale del totalitarismo contemporaneo, almeno secondo l'interpretazione teleologica di esso <sup>(2)</sup>, è quello di operare una completa e totale trasformazione della natura umana. Ma, poiché non si può trasformare ciò che non esiste, questa « trasformazione » ha i caratteri di una creazione *ex nihilo* dell'uomo stesso. Alla fine di questo processo di mobilitazione totale della società attraverso gli strumenti del terrore e dell'ideologia, nonché dell'utilizzazione della moderna tecnologia <sup>(3)</sup>, si attuerà la completa pianificazione dell'uomo. L'uomo finalmente acquisterà una 'natura', farà propri spontaneamente i modelli collettivi di comportamento, si uniformerà alla massa, vivrà dell'ideologia collettiva, non si abbandonerà più ai propri istinti e ai propri desideri privati. Sparirà lo stesso fenomeno della devianza e, conseguentemente, il diritto che ad esso si collega. Questo processo di trasformazione delle condizioni di fatto dell'esistenza umana si opererà mediante una potente energia tecnologica e sarà diretto alla produzione dell'uomo stesso come artefatto <sup>(4)</sup>. In conclusione, il totalitarismo ci restituisce per vie diverse ciò che l'antimetafisica ci ha tolto: la natura umana come risultato della creazione operata dal potere.

La negazione della natura umana come punto di partenza della riflessione sociale e giuridica diventa così affermazione della sua necessità come obiettivo politico e prammatico. Spesso esso si presenta nella prospettiva allettante di una liberazione dell'uomo, di un ritorno allo stato originario. Ma, poiché l'uomo è un essere storico, non può esistere al di fuori della storia. La liberazione dai condizionamenti dell'oggi non può quindi che essere la schiavitù di domani. La sola libertà che in questa prospettiva ci è concessa è la libertà dal passato come gramo e momentaneo appagamento della nostra sete di liberazione. Resta l'interrogativo se dal nuovo regno della necessità sarà possibile uscire, sarà possibile « liberarsi ».

Sembrerebbe che dal totalitarismo culturale e politico sia possibile uscire solo se si possiede una volontà di potenza capace di spezzare queste pesanti catene, solo a patto di un'adeguata capacità di rivolta contro la nuova natura dell'uomo e contro il regno della ne-

---

(2) H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano, 1967, p. 628.

(3) C.J. FRIEDRICH-Z.K. BRZEZINSKI, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass., 1965.

(4) S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Bologna, 1971, pp. 35 ss., 74 ss.

cessità. Occorrerà un'antimetafisica rinnovata capace di controbattere questa nuova metafisica del potère. Il superuomo si eleva al di sopra della morale del gregge e rifiuta qualsiasi misura estrinseca alla sua volontà, poiché una volontà libera deve avere sempre la possibilità di mutare. La volontà di potenza consiste nello stesso diritto di contraddirsi e nella capacità di trasmutare incessantemente i valori.

Contro la pianificazione dell'esistenza ad opera di una razionalità politica, collettiva ed estrinseca alla persona, si afferma l'innocenza della volontà, del desiderio, della pulsione istintiva, l'autosufficienza di tutto ciò nei confronti della ragione. Ancora una volta la rivolta contro la natura diventa una rivolta contro la ragione, la rivolta contro una natura artificiale diventa una rivolta contro la ragione collettiva e tecnologica in nome dello spontaneismo istintivo e irrazionale.

Lo Stato totalitario e l'uomo totalitario sono le due proposte estreme dell'epoca contemporanea. Esse sono intrecciate tra loro da legami dialettici. Nella nostra società le spinte totalitarie si alternano alle spinte spontaneistiche e spesso le provocano direttamente. Il progetto d'uomo che sembra emergere è il risultato di un connubio tra questi due fratelli nemici piuttosto che un reale superamento di entrambi.

In ogni caso si ripropone oggi alla teoria politica, sociale e giuridica l'antico problema della natura umana, problema più volte seppellito, dimenticato, accantonato ma pur sempre attuale e riemergente. Occorrerà allora rimeditare i modelli morali, che stanno alla base della nostra vita sociale e politica, non solo riguardo ai singoli contenuti ma soprattutto riguardo all'atteggiamento globale nei confronti della natura umana. La stessa rivolta contro il diritto, che oggi registriamo, è nella sua radice una messa in questione dei suoi modelli morali.

Può essere quindi istruttivo e illuminante andare alle origini di questa utilizzazione politica della teoria morale. Essa si può fare risalire a Francesco Bacone, che ha avanzato una concezione pubblicistica di una morale trasformata in teoria dei doveri ed ha postulato una teoria scientifica delle emozioni, cioè dei mezzi per realizzare gli obiettivi morali<sup>(5)</sup>. Ma in Bacone la morale è sganciata dalle condizioni di fatto della natura umana e si presenta in veste deontologi-

---

<sup>(5)</sup> C.A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1962, p. 362.

ca<sup>(6)</sup>. Invece Hobbes<sup>(7)</sup> cerca nell'analisi stessa di questa natura gli obiettivi della vita morale e, nel contempo, elabora una tecnica di trasformazione delle condizioni di fatto, su cui modellare l'uso del diritto. Il pensiero di Hobbes ci appare quindi più interessante ai fini di rintracciare le origini del collegamento moderno tra natura, morale e diritto e ai fini di dimostrare quanto questo collegamento derivi da una determinata soluzione del problema della natura umana.

Il Leviatano non è né lo Stato totalitario né il superuomo. Non è lo Stato totalitario<sup>(8)</sup> perché lo Stato hobbesiano non abbraccia tutta la vita umana in tutti i suoi aspetti<sup>(9)</sup> né implica una mobilitazione totale della società<sup>(10)</sup>. Esso lascia sussistere il diritto individuale ac-

<sup>(6)</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>(7)</sup> Per le opere di T. Hobbes ci riferiamo all'edizione di W. Molesworth: *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*, 5 voll., London, 1839-1845, reprint del 1961, Aalen (citata come *O.L.*); *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 voll., London, J. Bohn, 1839-1845, reprint del 1962, Aalen (citata come *E.W.*). Tra parentesi riporteremo anche l'indicazione delle singole opere e delle pagine delle seguenti traduzioni italiane:

*Elementi di legge naturale e politica*, trad. di A. Pacchi, Firenze, 1972 (citata come *El.*); «Elementi filosofici sul cittadino», in T. HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, trad. di N. Bobbio, Torino, 1959 (citata come *De Cive*); *Leviatano*, trad. di M. Vinciguerra, 2 voll., Bari, 1974 (citata come *Lev.*); «Il corpo», in T. HOBBS, *Elementi di Filosofia*, trad. di A. Negri, Torino, 1972 (citata come *De Corpore*); «L'uomo», in T. HOBBS, *Elementi di Filosofia*, cit., (citata come *De Homine*).

<sup>(8)</sup> Come è noto, J. Vialatoux ha tentato un'interpretazione di Hobbes in chiave totalitaria, ma giustamente il Capitant ha messo in rilievo le profonde differenze tra le matrici filosofiche dell'empirismo inglese e quelle che stanno alla base dei totalitarismi contemporanei. Escludono il totalitarismo di Hobbes anche i due più noti studiosi dell'argomento, Arendt e Talmon. Cfr. J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*, Lyon, 1936; R. CAPITANT, *Hobbes et l'Etat totalitaire. A propos d'un livre récent*, in «Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique», 1936, pp. 40-75; H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 193-204 e 217-219; J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, 1967, pp. 360-362.

<sup>(9)</sup> Per Hobbes la filosofia morale non si identifica con la filosofia politica. Oltre le leggi di natura che dettano la pace ve ne sono altre dirette alla conservazione dell'individualità umana. Cfr. *E.W.*, III, p. 144 (*Lev.* I, XV, p. 138.) E poi Hobbes entro certi limiti ammette il diritto di resistenza, a cui un regime totalitario non può per definizione fare alcuna concessione.

<sup>(10)</sup> Caratteristiche queste che distinguono nettamente il totalitarismo dall'autoritarismo. Cfr. M. STOPPINO, *Totalitarismo*, in «Dizionario di politica», Torino, 1976, pp. 1040-1051 e dello stesso, *Autoritarismo*, in «Dizionario di politica», cit., pp. 84-92.

canto al principio di sovranità sino al punto da permettere una interpretazione in chiave liberale <sup>(11)</sup>.

Il Leviatano non è il superuomo nietzschiano. Il sovrano di Hobbes non è libero da ogni legge. Egli è soggetto alla legge naturale e divina, per quanto ne sia l'interprete. Hobbes parla esplicitamente dei « doveri dei sovrani », ai quali dedica tutto un capitolo del *De Cive* <sup>(12)</sup>.

Il sovrano non è al di sopra della legge della ragione, al contrario è l'incarnazione storica della razionalità sociale. È lo strumento necessario della pace. Tuttavia, all'interno stesso dello stato civile, sotto la scorza di una razionalità artificiale ma per ciò stesso estrinseca, permane — come vedremo — un'istanza vitalistica ed irrazionalistica, che si esprime in una moralità di tipo aristocratico fondata sull'eccellenza del potere e sulla superiorità nelle relazioni sociali <sup>(13)</sup>.

Queste due anime di Hobbes, la tendenza autoritaria e quella individualistica, questi due assoluti coesistenti, lo Stato e l'individuo, sono sempre stati la fonte maggiore della discordia dei suoi interpreti e il bersaglio preferito dei suoi primi critici <sup>(14)</sup>. Esse trovano il loro punto di incontro proprio nel problema della natura umana, che si presenta così come una chiave ermeneutica fondamentale troppo spesso sottovalutata.

È nostra intenzione considerare Hobbes come un precursore e dell'uomo totalitario e dello Stato totalitario, non già in ragione delle

<sup>(11)</sup> Un sostenitore del liberalismo di Hobbes è — come è noto — il Cattaneo. Cfr., ad esempio, M. CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milano, 1962, p. 119. Ma la tesi di un liberalismo hobbesiano è altrettanto esagerata di quella di segno opposto del Vialatoux. Infatti il Cattaneo la ridimensiona in « Hobbes théoricien de l'Absolutisme éclairé » *Hobbes-Forschungen*, Berlin, 1969, p. 200, dove si limita a rilevare solo « elementi » o « premesse » di liberalismo nel dispotismo illuminato di Hobbes. Anche lo Strauss ha sottolineato la presenza di elementi liberali nel giusnaturalismo hobbesiano. Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. di N. Pierrì, Venezia, 1957, p. 182.

<sup>(12)</sup> *E.W.*, II, pp. 165-181 (*De Cive*, XIII, pp. 248-263). Da ciò il Warrender trae buoni argomenti per sostenere la sua tesi della valenza morale della legge naturale hobbesiana. H. WARRENDER, *The political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1970, pp. 177-199.

<sup>(13)</sup> L. STRAUSS, *The political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, 1973, pp. 44-58 e K. THOMAS, « The social Origins of Hobbes's political Thought », in *Hobbes-Studies*, Oxford, 1965, pp. 185-236.

<sup>(14)</sup> J. BOWLE, *Hobbes and his Critics*, London, 1951, pp. 58, 60, 124 e 169-170.

sue teorie politiche e sociali ma per il suo modo caratteristico di affrontare il problema morale. Proprio la teoria morale di Hobbes ha aperto la strada al totalitarismo e allo spontaneismo, ponendo le basi della distruzione della natura umana.

Nell'evoluzione dei fenomeni politici e sociali non si può prescindere dall'avvento di condizioni di fatto nuove, inesistenti nel passato, che li rendono possibili. Così sarebbe assurdo tentare di spiegare i regimi totalitari del Novecento senza riferirsi alle condizioni socio-economiche e culturali, da cui presero l'avvio. Ma una spiegazione che si appaghi di ciò non può essere che miope e ottusa. A monte vi sono sempre rivolgimenti profondi sul piano della concezione stessa della vita morale e politica, preparativi lenti e ancora inafferrabili ma che aspettano il momento opportuno per rivelare il loro vero volto. In questo senso Hobbes è un precursore del totalitarismo<sup>(15)</sup>. Egli ha privato l'uomo della sua natura, ma al contempo ha affermato la necessità che ne avesse una. Ha quindi assegnato al potere politico e alla scienza il compito di costruire una natura artificiale. È questa l'essenza stessa del totalitarismo, cioè operare una trasformazione radicale delle basi stesse dell'esistenza umana.

In quest'opera di trasformazione Hobbes ha mescolato la tradizione aristotelica e stoica, che ha esercitato nel suo pensiero un influsso di grande rilievo, con le suggestioni della nuova scienza e, soprattutto, ha inteso sempre la trasformazione come un'imitazione piuttosto che come una creazione. In ogni caso ha offerto una giustificazione morale alla intrusione del potere politico nelle radici stesse dell'esistenza umana. È quindi per noi sommamente istruttivo osservare come Hobbes ha operato questo processo di svuotamento della problematica tradizionale e in che modo l'ha trasferita sul piano dello Stato.

## 2. *La natura umana: a) I suoi diversi significati.*

Hobbes appartiene alla schiera di quei pensatori che fondano la filosofia politica sulle inclinazioni della natura umana e nello stesso

---

<sup>(15)</sup> Il collegamento che il Pasini istituisce tra Stato totalitario e Stato hobbesiano ci appare perciò ancora troppo generico, proprio perché concerne la teoria politica e non già la teoria morale. Cfr. D. PASINI, « *Paura reciproca* » e « *paura comune* » in *Hobbes*, in « *Rivista internazionale di filosofia del diritto* », 1975, pp. 689-691.

tempo anche a quella di coloro che mettono in rilievo piuttosto i difetti della natura umana <sup>(16)</sup>.

L'uso del termine 'natura' non è nelle opere di Hobbes univoco. Alcune volte esso ha molto genericamente il significato di essenza, come ad esempio nell'espressione « la natura di questo uomo artificiale » <sup>(17)</sup>. Altre volte ha un senso oggettivo, come il risultato cioè di un'opera. Così la natura è considerata come un prodotto artificiale dell'opera divina <sup>(18)</sup>. Ma questo senso oggettivo si palesa come derivato dal senso soggettivo. Il significato del prodotto sta tutto nell'attività che lo produce, nel produrre stesso. La natura diviene così sinonimo di 'arte'. « La natura, cioè l'arte, con la quale Iddio ha fatto e governa il mondo, come in molte altre cose, anche in questa è imitata dall'arte dell'uomo, che può costruire un animale artificiale » <sup>(19)</sup>. Questo significato è indubbiamente quello prevalente e direttivo. Ciò vuol dire che per Hobbes il problema della natura umana è insieme sia un compito e un obiettivo prammatico che un punto di partenza metafisico. È il fine politico fondamentale oltre che un presupposto teorico. È già evidente il mutamento di prospettiva e di atteggiamento nella considerazione della natura umana. A questo punto il problema diventa quello di appropriarsi di quest'arte divina per produrre l'uomo artificiale, cioè la natura umana stessa <sup>(20)</sup>.

Non si può negare che sopravviva in Hobbes il significato di natura come elemento germinale dello sviluppo di un essere, come quel complesso di fattori che si posseggono per nascita. Anche quest'uso del termine è poco specifico in quanto si riferisce a tutti gli esseri, che si distinguono tra loro proprio per una diversa natura, cioè per i caratteri diversi legati alla loro nascita <sup>(21)</sup>. Ma Hobbes distingue tra « natura per nascita » e natura come « risultato di uso

<sup>(16)</sup> M. OAKESHOTT, « Introduction to Leviathan », in *Hobbes on civil Association*, Oxford, 1975, p. 59.

<sup>(17)</sup> E.W., III, p. X (*Lev.*, introd., p. 4).

<sup>(18)</sup> E.W., III, p. IX (*Lev.*, introd., p. 3).

<sup>(19)</sup> E.W., III, p. IX (*Lev.*, introd., p. 3).

<sup>(20)</sup> Per alcune efficaci trattazioni d'insieme del concetto hobbesiano di natura umana cfr. R. POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953, pp. 1-25; M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, New York, 1966, pp. 48-83; D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969, pp. 1-26.

<sup>(21)</sup> È questo il significato del termine « natura » nell'espressione: « La natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali ». E.W., IV, p. 2 (*El.*, I, I, 4, p. 10).

e di esperienza». Questa distinzione ha particolare rilevanza proprio per quanto concerne la natura dell'uomo. «Per naturale non intendo quello che un uomo ha dalla nascita, perché quello non è altro che il senso, per il quale gli uomini differiscono così poco tra loro e dai bruti che non si potrebbe annoverare tra le virtù; ma io intendo quello spirito, che si acquista solo dall'uso e dall'esperienza, senza metodo, cultura o istruzione» (22).

La distinzione tra natura per nascita e natura come risultato di uso e di esperienza racchiude tutto il contenuto del concetto hobbesiano di natura umana e vuole indicare sia le potenzialità dell'essere che lo sviluppo e il perfezionamento di esse. Così da un certo punto di vista la natura è il grado meno sviluppato dell'essere, cioè quello avente il minor numero di attitudini. Ed in questo senso tra gli uomini solo i bambini e i selvaggi sono esseri «naturali» (23). Da un altro punto di vista la natura umana è il risultato dell'esercizio delle attitudini e delle facoltà. Ciò che distacca gli uomini dalle condizioni della natura per nascita non è tanto la memoria o l'immaginazione quanto il loro uso. «Questo spirito naturale consiste principalmente in due cose: celerità nell'immaginazione, cioè pronta successione da un pensiero all'altro, e sicura direzione verso un fine tenuto per buono» (24). Una «serie ordinata di pensieri» e la «direzione verso un fine» è ciò che caratterizza lo «spirito naturale». Il fine è ciò che mette in moto l'ordinato esercizio dei poteri naturali e quindi favorisce la costituzione di abilità e capacità umane, cioè delle virtù. Questa seconda natura non è meno naturale della precedente, anzi è il senso specifico da attribuire alla natura umana.

È significativo che proprio la base naturale dell'uomo sia concepita da Hobbes come un prodotto dell'esperienza e come opera delle virtù. Quando la vita politica cercherà di riprodurre e di imitare questo meccanismo naturale, non farà che proseguire l'opera della natura. Hobbes abbatte così ogni differenza tra naturale e artificiale e può continuare ad utilizzare le tesi classiche della naturalità della vita politica e della tecnica politica come imitazione della natura.

(22) E.W., III, p. 56 (*Lev.*, I, VIII, p. 57). Cfr. M. Corsi, *Introduzione al Leviatano*, Napoli, 1967, pp. 31 ss.

(23) E.W., II, p. 2 (*De Cive*, I, 2, pp. 78-79).

(24) E.W., III, p. 56 (*Lev.*, I, VIII, p. 57).



La natura umana così intesa ha una fisionomia ben precisa. Hobbes ne descrive i poteri e le facoltà, si sofferma sul meccanismo delle passioni e sulla varietà delle attitudini. Pur negando l'esistenza di un fine ultimo, non nega che vi sia un bene proprio della natura umana. « Bonorum autem primum est sua cuique conservatio »<sup>(25)</sup>. Senza la vita nessun bene è possibile. Gli uomini sono in disaccordo sui fini ultimi dei loro desideri e delle loro azioni, ma la vita è un mezzo indispensabile per raggiungere tutti i fini possibili.

V'è ancora un altro senso in cui Hobbes adopera il termine 'natura' ed è quello proprio dell'espressione « stato di natura ». Lo *stato di natura* o « la condizione naturale dell'umanità » è una situazione di fatto, in cui non esiste alcun ordine sociale. Esso indica le condizioni naturali delle relazioni sociali e quindi sostituisce il modello aristotelico della socialità naturale. Queste condizioni impediscono secondo Hobbes la conservazione della natura umana, cioè il suo bene fondamentale, e quindi debbono essere trasformate. Lo stato di natura serve ad Hobbes da modello sociale negativo, da cui trarre le cause costitutive dell'ordine umano. Acquista così un valore normativo, tuttavia esso è tratto dall'esperienza. Vi sono dati empirici che confermano la descrittività del modello. Non è necessario rifarsi a quei popoli selvaggi che non conoscono un'organizzazione statale, ma è significativo osservare il comportamento degli uomini che pure vivono sotto un potere comune. Lo stato di natura e di guerra appare latente proprio all'interno dello stesso stato civile<sup>(26)</sup>.

La situazione in cui si trovano gli uomini per natura è un rapporto di eguaglianza: tutti sono eguali per natura o almeno tendono a considerarsi tali. « In complesso la differenza tra uomo e uomo non è tanto notevole che un uomo possa pretendere per sé un beneficio, il quale non possa pretendere un altro egualmente »<sup>(27)</sup>.

Gli uomini sono considerati eguali per tre ragioni: 1) per la forza fisica, poiché ognuno è egualmente vulnerabile ed egualmente capace di minacciare la vita dell'altro; 2) per la saggezza e la virtù in quanto la prudenza, non essendo che esperienza, in un tempo eguale

<sup>(25)</sup> O.L., II, p. 98 (*De Homine*, XI, 6, p. 595).

<sup>(26)</sup> E.W., III, p. 113 ss. (*Lev.*, I, XIII, p. 110 ss.). Sullo stato di natura come esempio di un tipo ideale weberiano, avente una reale applicazione cfr. R. POLIN, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>(27)</sup> E.W., III, p. 110 (*Lev.*, I, XIII, p. 106); E.W., IV, pp. 81-82 (*El.*, I, XIV, 2, p. 110); E.W., II, pp. 6-7 (*De Cive*, I, 3, p. 84).

è acquistata egualmente da tutti gli uomini; 3) per la speranza di conseguire i propri scopi, speranza eguale che consegue da questa eguaglianza di abilità<sup>(28)</sup>. Proprio per questa eguaglianza lo stato di natura si presenta come uno stato di guerra e di insicurezza. La eguaglianza naturale congiunta con l'illimitatezza del desiderio di ognuno alla prosperità fonda l'assolutezza del diritto. Nello stato di natura ognuno ha diritto assoluto e illimitato su tutte le cose, su tutto ciò che giudicherà indispensabile alla propria conservazione<sup>(29)</sup>. Il *diritto di natura* è la libertà che ognuno ha di usare tutti quei mezzi che ritiene necessari alla propria conservazione<sup>(30)</sup>.

Nello stato di natura la misura del diritto è l'utilità individuale. La società sorge solo quando il criterio dell'utilità (*recta ratio*), che porta a causa dell'eguaglianza della forza e del diritto alla guerra di ognuno contro tutti, da soggettivo diviene intersoggettivo<sup>(31)</sup>.

La *legge di natura* introduce una nuova accezione nell'uso del termine 'natura'. La legge di natura è un atto della ragione, che correttamente deduce dalla situazione di fatto, caratterizzata dal conflitto dei poteri individuali, e dai fini della natura umana, che è diretta all'autoconservazione, un complesso di regole-guida del comportamento sociale.

La legge naturale, detta anche 'morale' o 'divina', è opera della scienza e non già della prudenza, che gli uomini hanno in comune con gli animali. Essa è prodotta da un uso ordinato e metodico della ragione. Non è quindi una legge innata o a priori. Hobbes rifiuta il « dogma » dell'esistenza di una ragione naturale. « Non esiste altro atto nello spirito umano, a quanto ricordo, così naturalmente radicato che l'uomo non abbia bisogno di altro, per esercitarlo, se non essere nato uomo e vivere con l'uso dei cinque sensi. Quelle altre facoltà, delle quali io parlerò di tratto in tratto, e che sembrano più

<sup>(28)</sup> E.W., III, p. 111 (*Lev.*, I, XIII, p. 107).

<sup>(29)</sup> V'è divergenza tra gli interpreti sull'assolutezza o meno del diritto naturale hobbesiano. Il Warrender lo considera limitato proprio dalla retta ragione che esclude il diritto di compiere atti non ordinati alla conservazione della vita. Dissente da questa opinione, tra gli altri, il GAUTHIER. Cfr. H. WARRENDER, *op. cit.*, pp. 59-61 e D.P. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 50.

<sup>(30)</sup> E.W., II, pp. 8-10 (*De Cive*, I, 7-10, pp. 86-88); E.W., IV, pp. 83-84 (*El.*, I, XIV, 7-10, p. 112).

<sup>(31)</sup> Per questo motivo nel *Leviatano* l'espressione « *recta ratio* » si usa solo in riferimento alla legge naturale e non anche allo stato di natura come nel *De Cive*.

proprie all'uomo solo, sono acquisite, e crescono con lo studio e con l'industria, e dall'istruzione e dall'insegnamento di molti uomini saggi, e procedono tutte dall'invenzione delle parole e del linguaggio. Poiché, oltre al senso, ai pensieri e alla serie dei pensieri, lo spirito umano non ha altro movimento, benché per mezzo della parola e del metodo, le stesse facoltà possano salire a tale altezza da distinguere gli uomini dalle altre creature viventi »<sup>(32)</sup>.

L'atto della ragione che produce la legge naturale è quindi l'estremo sviluppo della natura umana, quello in cui essa si eleva al di sopra delle sue condizioni naturali, le giudica e le trasforma.

In conclusione l'espressione 'natura umana' si riferisce nel pensiero di Hobbes a tre famiglie di significati:

1) essa ha un *sensu fisico*, che si riferisce alla natura individuale caratterizzata da un determinato equipaggiamento di poteri e di facoltà. All'interno di questo significato Hobbes distingue — come abbiamo visto — la natura per nascita dalla natura come risultato di esperienza. È tutto ciò che è rimasto dell'originario senso metafisico di derivazione aristotelica e stoica. Alla « sostanza » di Aristotele Hobbes sostituisce un complesso di poteri ed il loro sviluppo. Resta vero però che anche per Hobbes la natura umana differisce da tutte le altre proprio per determinati caratteri che ne definiscono la essenza<sup>(33)</sup>.

2) Ha anche un *sensu fattuale* o empirico, che si riferisce alle condizioni naturali dell'uomo che vive in uno stato di guerra e di insicurezza qual è lo stato naturale. Esso ha per Hobbes il ruolo di modello sociologico e può essere suggestivamente accostato alle indagini fenomenologiche ed esistenzialistiche di Merleau-Ponty e di Camus<sup>(34)</sup>.

3) Ha infine un *sensu morale*, che si riferisce ai precetti naturali tratti dalla ragione, cioè dalla riflessione sui fini della natura umana e sulle sue condizioni d'esistenza. Da questo punto di vista

<sup>(32)</sup> E.W., III, p. 16 (Lev., I, III, p. 21).

<sup>(33)</sup> Il Watkins attribuisce a Hobbes, a proposito della natura umana, asserzioni di carattere fattuale ma non verificabili, cioè asserzioni che — secondo Watkins — hanno carattere « metafisico ». Ed è questo infatti l'unico senso in cui si può parlare di una metafisica hobbesiana. Cfr. J.W.N. WATKINS, *Hobbes's System of Ideas*, London, 1973, pp. 7-8 e 71.

<sup>(34)</sup> W. DALLMAYR, « Hobbes and Existentialism: some Affinities », in *Hobbes-Forschungen*, cit., pp. 259-285.

Hobbes si distacca dalle basi fattuali al fine di progettare un modello artificiale di natura umana.

b) *Hobbes e il modello aristotelico di natura.*

Questa pluralità di significati del termine 'natura' denota una attenta considerazione della tradizione metafisica e giusnaturalista. Direi in più che Hobbes resta legato, se non ai contenuti, almeno alle funzioni che Aristotele aveva assegnato alla natura dell'uomo nel campo politico e sociale. Non intendiamo con ciò minimamente negare l'antiaristotelismo di Hobbes, il suo rifiuto del sapere 'dogmatico' in nome del sapere 'matematico', la sua opera di demistificazione della retorica aristotelica<sup>(35)</sup>, ma solo affermare che, nonostante tutto ciò, la morale di Aristotele nella sua globalità resta ancora per Hobbes un modello da riprendere in forme nuove.

La natura da Aristotele era intesa sia come principio di movimento che come principio di ordine. Poiché la natura è causa del movimento, ogni indagine sulla natura è indagine sul movimento in quanto la forma del movimento determina la struttura della natura<sup>(36)</sup>. Il modello aristotelico di movimento è — come è noto — legato a quello di potenza. Il movimento è il compimento di ciò che esiste in potenza in quanto esiste in potenza<sup>(37)</sup>. In ragione di queste basi ontologiche del movimento la natura abbraccia un insieme ordinato di sostanze finite, ognuna delle quali è diretta con movimento ordinato verso il proprio fine. La natura stessa appartiene alla classe di cause che agiscono per uno scopo<sup>(38)</sup>. L'intero universo naturale è modellato sul paradigma dell'azione diretta ad un fine. Questa razionalità immanente rende essenziale alla natura la caratteristica dell'ordine. « In realtà, non c'è nulla di disordinato tra le cose che sono per natura e secondo natura, perché la natura è per tutte causa di ordine »<sup>(39)</sup>.

Aristotele stabilisce così un collegamento necessario all'interno stesso del concetto di natura tra movimento e ordine, collegamento che ha una significativa ripercussione in tema di filosofia politica.

<sup>(35)</sup> C.A. VIANO, *op. cit.*, p. 383 ss.

<sup>(36)</sup> *Fisica*, III, 1, 200 b; cfr. anche II, 1, 192 b.

<sup>(37)</sup> *Ibidem*, III, 1, 201 b.

<sup>(38)</sup> *Ibidem*, II, 8, 198 b; cfr. D. DUBARLE, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, in « Archives de Philosophie », 1975, pp. 3-32.

<sup>(39)</sup> *Fisica*, VIII, 1, 252 a; cfr. anche II, 8, 199 a.

L'uomo è per natura destinato a vivere in un ordine politico. Egli è parte di questo tutto, non può prescindere dalla *polis* per realizzare la propria natura<sup>(40)</sup>. Donde la natura stessa è fonte di obbligazione politica.

Anche per Hobbes la natura è principio di movimento e principio di ordine. Ma la versione che egli dà di queste due caratteristiche fa sì che esse non possano più essere collegate ma solo intese disgiuntamente. Il che ha come effetto la rottura dell'unitarietà e dell'omogeneità del concetto di natura.

La caratteristica del movimento assume in Hobbes un'importanza fondamentale tanto da ricoprire l'intera estensione del suo concetto di natura, mentre l'esigenza dell'ordine acquista rilevanza relativamente allo sviluppo artificiale della natura.

Non è qui necessario soffermarsi a dimostrare che la riduzione di tutta la realtà a movimento è l'intuizione metafisica fondamentale di Hobbes<sup>(41)</sup>. È più interessante invece rendersi conto del modello hobbesiano di movimento. Come Aristotele, Hobbes pone la teoria del movimento a base della sua concezione della natura e della vita politica. In questo parallelismo tra Aristotele e Hobbes noi seguiamo le tesi di Spragens<sup>(42)</sup>, che si ispirano alle indagini di storia della scienza del Kuhn e che possono considerarsi una ripresa della interpretazione di Brandt.

Secondo Kuhn<sup>(43)</sup> in ogni modello scientifico bisogna distinguere le idee implicite o presupposte, che lo ispirano, da quelle che espressamente ne costituiscono la struttura. Il passaggio da un paradigma ad un altro può essere un processo di totale *sostituzione* del secondo al primo ovvero un'operazione di *trasformazione*, per cui rimane qualcosa del primo nel secondo. La trasformazione del modello aristotelico è secondo Spragens proprio l'operazione compiuta

<sup>(40)</sup> *Politica*, I, 2, 1252 b; I, 2, 1253 a.

<sup>(41)</sup> Hobbes è definito « a man almost bemused by the wonder of motion » da R. PETERS, *Hobbes*, London, 1956, p. 85. Lo stesso Peters lo chiama « the great metaphysician of motion » (*ibidem*, p. 94), in ciò seguendo F. BRANDT, *Thomas Hobbes's mechanical conception of nature*, Copenhagen, 1928, p. 379. Una delle migliori trattazioni dell'argomento è quella di J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, p. 12 ss.

<sup>(42)</sup> T.A. SPRAGENS, *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, London, 1973, pp. 41-47.

<sup>(43)</sup> T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. di A. Carugo, Torino, 1969, p. 119 ss.

da Hobbes <sup>(44)</sup>. Nel suo modello le idee aristoteliche che restano sono quelle implicite, mentre espressamente egli si rifà alle idee della nuova scienza. In tal modo si comprende sia il posto rilevante che le concezioni aristoteliche hanno nel suo pensiero sia l'esplicito rifiuto di esse <sup>(45)</sup>.

I presupposti taciti del modello hobbesiano sono di pura marca aristotelica e sono i seguenti:

1) l'ordine creato del mondo può essere designato dal termine ' natura ';

2) la natura è un tutto unico con gli stessi fondamentali principi operativi.

3) l'uomo stesso è una parte della natura; infatti egli è « quella razionale e più eccellente opera della natura » <sup>(46)</sup>;

4) i costitutivi della natura sono: il mutamento, la sostanza ovvero ciò che rimane costante nel mutamento, gli accidenti ovvero i contingenti attributi della sostanza;

5) dal punto di vista metodologico bisogna conoscere la natura guardando ai suoi elementi più semplici, condizioni primarie e primi principi;

6) tra questi la natura del movimento è di peculiare importanza, perciò deve essere conosciuta per prima <sup>(47)</sup>.

Ma proprio relativamente al modello di movimento (*motion*) Hobbes opera la trasformazione più rilevante e decisiva della matrice aristotelica. Per Aristotele il movimento è *teleologico*, cioè diretto al conseguimento di un fine rispetto a cui è strumentale. È il fine a dare senso e significato ad ogni sorta di movimento. « È lo scopo piuttosto che il punto di partenza che dà il suo nome al particolare processo di mutamento » <sup>(48)</sup>. Ogni movimento è determinato da una *tendenza naturale* propria di ogni cosa, su cui si fondano le diverse forme di movimento. Infine per Aristotele non è possibile movimento senza

<sup>(44)</sup> Un'idea del genere era stata già avanzata dal Laird, che però aveva collegato Hobbes al pensiero medioevale. J. LAIRD, *Hobbes*, London, 1934, pp. 57-58.

<sup>(45)</sup> Questo modo di interpretare i rapporti tra Hobbes e Aristotele mi sembra più convincente di quello storico-psicologico dello Strauss e di quello più antiaristotelico di Watkins.

<sup>(46)</sup> *E.W.*, III, p. IX (*Lev.*, introd., p. 3).

<sup>(47)</sup> T.A. SPRAGENS, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>(48)</sup> *Fisica*, V, 1, 224 b.

l'intervento di una forza esterna che può anche essere una causa finale. « Tutto ciò che si muove è necessariamente mosso da qualcosa »<sup>(49)</sup>. Il che implica la presenza di un'intelligenza che guida ogni cosa verso il proprio fine. Questo modello esplicativo del movimento si prestava quindi ad illustrare l'opera creatrice di Dio secondo le esigenze della concezione cristiana dell'universo. Da esso si traevano rilevanti conseguenze sul piano morale, politico e sociale.

Il modello hobbesiano di movimento è la puntuale contestazione dei caratteri ad esso attribuiti da Aristotele. Hobbes parte da due assunzioni di principio: 1) il movimento « non è altro che cambiamento di posto »<sup>(50)</sup>; 2) « ogni mutamento consiste in movimento »<sup>(51)</sup>. V'è quindi una riduzione in chiave fisico-matematica del modello di movimento, laddove lo schema aristotelico è — come è noto — in chiave biologica.

Il movimento è per Hobbès *infinito*, cioè non ha nessun ordine, nessuna struttura, nessun limite, nessun fine. È una tensione continua senza fine né scopo. Ha quindi un carattere *ateleologico*. Il movimento *non ha causa*, perché esso stesso è l'unica causa dell'universo<sup>(52)</sup>. Donde la eliminazione totale della causa finale e la generalizzazione della causalità efficiente<sup>(53)</sup>.

V'è quindi un totale capovolgimento dell'universo aristotelico<sup>(54)</sup>. Al primato ontologico della quiete si sostituisce il primato ontologico del movimento. Nell'universo hobbesiano non v'è riposo, ma solo movimenti contrari. Ogni movimento tende a conservarsi, a persistere all'infinito<sup>(55)</sup>. Se volessimo continuare ad usare le categorie

(49) *Ibidem*, VII, 1, 241 b. Cfr. T.A. SPRAGENS, *op. cit.*, pp. 57-59.

(50) *E.W.*, VII, pp. 83-84 (*Decameron Physiologicum*, cap. II).

(51) *E.W.*, I, p. 70 (*De Corpore*, I, VI, 5, pp. 127-128).

(52) *E.W.*, I, pp. 69-70 (*De Corpore*, I, VI, pp. 127-128).

(53) *E.W.*, I, p. 124 (*De Corpore*, II, IX, 7, pp. 173-174).

(54) F. BRANDT, *op. cit.*, p. 290.

(55) Sotto questo aspetto v'è un'innegabile influenza dello stoicismo, per cui la perfezione del Logos, che è la causa prima dell'universo, risiede nell'attività stessa. La causa prima, che è per essenza motrice, si definisce quindi per il suo movimento. Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969, p. 93. Gli influssi dello stoicismo sul pensiero di Hobbes sono stati notati dal Dilthey, negati dallo Strauss e ripresi da Oakeshott. Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Lipsia, 1923-1936, vol. II, p. 293 ss.; L. STRAUSS, *The political Philosophy of Hobbes*, cit., p. 4; M. OAKESHOTT, « Dr Strauss on Hobbes », in *Hobbes on civil Association*, cit., pp. 144 e 148.

aristoteliche, potremmo dire che il fine del movimento sta proprio nell'evitare la quiete, che è l'annientamento della natura.

L'eliminazione della causa finale implica l'eliminazione della distinzione tra movimento naturale e violento. Per Hobbes ogni movimento è spontaneo. Per Aristotele ogni movimento spontaneo è automatico, cioè non diretto verso un fine. Si distingue quindi nettamente dal movimento naturale. Per Hobbes ogni movimento è automatico, compreso lo stesso movimento vitale. Le macchine hanno infatti una vita artificiale<sup>(56)</sup>. Se i movimenti naturali sono automatici, quelli violenti non sono altro che un'accelerazione di quelli naturali<sup>(57)</sup>.

Tuttavia Hobbes conserva l'idea aristotelica e stoica di «tendenza naturale». Ma questa inclinazione per Hobbes non è diretta ad un fine. Si tratta piuttosto della tendenza, che ogni cosa ha, a conservare se stessa cioè il proprio movimento (*conatus sese conservandi*). È una sorta di inerzia biologica, di appetito infinito. Essa ha ormai ben poco a che fare con l'inclinazione naturale di Aristotele e dei medioevali.

L'universo si presenta ad Hobbes come consistente in un movimento continuo senza fine e senza riposo<sup>(58)</sup>. Questo modello è applicato uniformemente a tutti i tipi di esseri, siano essi fisici, biologici o umani<sup>(59)</sup>. Il movimento vitale (*vital motion*) è interpretato nel senso del sistema circolatorio. In tal modo la vitalità è convertita in meccanicismo<sup>(60)</sup>. La deliberazione è concepita sul modello

<sup>(56)</sup> E.W., III, p. IX (*Lev.*, introd., p. 3).

<sup>(57)</sup> T.A. SPRAGENS, *op. cit.*, p. 67.

<sup>(58)</sup> «The new universe was open-ended rather finite, literally restless, and completely without intrinsic ordering purposes beyond the striving to persist in its motion». T.A. SPRAGENS, *op. cit.*, pp. 73-74. Anche per lo stoicismo il movimento non è passaggio dalla potenza all'atto, ma «atto continuo». Esso non è una «cosa imperfetta», ma «un atto che si rinnova ad ogni istante, non al fine di passare all'atto (poiché lo è già), ma per produrre altra cosa che ne deriva» (*S.V.F.*, II, 498). Il Bréhier ha giustamente notato che la concezione stoica del movimento come atto già tutto dato e sempre rinnovantesi, senza fine né termine, esclude una visione evoluzionistica dell'universo. Lo stesso si può affermare della concezione hobbesiana. Cfr. E. BRÉHIER, *Chrysisippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1951, p. 145 ss.

<sup>(59)</sup> Hobbes è monista proprio come Aristotele, rigetta cioè la separazione cartesiana tra mondo del movimento e mondo spirituale. Cfr. T.A. SPRAGENS, *op. cit.*, p. 68.

<sup>(60)</sup> E.W., I, p. 407 (*De Corpore*, IV, XXV, 12, p. 391).



del vettore nei movimenti meccanici <sup>(61)</sup>. La causa della sensazione è la mozione dell'oggetto <sup>(62)</sup>. La conoscenza stessa è ridotta a movimento <sup>(63)</sup> e così via.

In conclusione, il modello hobbesiano di movimento è l'immagine rovesciata di quello aristotelico. Con questo ha in comune i punti di partenza e la funzione che assolve nell'ambito dell'intera concezione dell'universo sia teoretica che pratica. Si tratta di una risposta esattamente opposta alla medesima domanda.

Ciò che è stupefacente è la constatazione che il modello hobbesiano, nonostante gli influssi cospicui della nuova scienza, appare più statico e conservatore di quello aristotelico. Se la natura non è null'altro che movimento, è già perfetta e compiuta così com'è. Non resta da fare altro che conservarla il più possibile. Per quanto riguarda la natura umana ciò significherà allontanare da essa il pericolo della morte e tutti gli ostacoli che contrastano il suo moto vitale. Conservare vorrà dire evidentemente anche potenziare. L'arte, la scienza, la tecnica, la morale, il diritto, la politica saranno tutte a servizio della conservazione della natura umana. Si arriva così alla conclusione che il concetto di natura ha una rilevanza ben più grande nel pensiero di Hobbes, che pure l'ha svuotata di ogni finalità, che nel pensiero di Aristotele. Essa non ha fini, ma è essa stessa il fine ultimo della vita politica.

È di notevole importanza sottolineare l'atteggiamento di Hobbes nei confronti di questa base metafisica del suo pensiero politico. Egli ne evidenzia l'aspetto vitalistico e irrazionalistico ed attribuisce allo Stato il compito di potenziarlo. Nello stesso tempo, poiché ha forgiato un concetto di natura privo di finalità intrinseca, dà la possibilità al potere politico di imprimere ad esso un volto e una determinatezza. Questa metafisica del movimento infligge due colpi mortali alla nozione aristotelica di natura umana: un'eliminazione della sua finalità e una eliminazione di ogni difesa dall'opera politica di trasformazione. Tuttavia la ragione non è estranea alla nozione hobbesiana di natura umana. Lo stato di natura è una condizione di vita « non umana », proprio perché manca l'opera ordinatrice della ragione. E quindi la sua abolizione e sostituzione con lo stato civile non è che il frutto del pieno dispiegamento dei poteri della natura

<sup>(61)</sup> E.W., I, p. 408 (*De Corpore*, IV, XXV, 13, p. 393).

<sup>(62)</sup> E.W., I, p. 390 (*De Corpore*, IV, XXV, 2, pp. 378-379).

<sup>(63)</sup> E.W., III, p. 12 (*Lev.*, I, III, pp. 16-17).

umana. L'abolizione dello stato di natura non è soppressione della natura umana, al contrario è l'uscita di questa da uno stato di minorità in cui la vita dell'uomo è « solitaria, povera, lurida, brutale e corta » <sup>(64)</sup>.

La natura umana per conservare se stessa ha bisogno della sicurezza. Non v'è sicurezza senza ordine. Si riprende così quel principio di ordine che Aristotele aveva indissolubilmente legato a quello di movimento. Anche Hobbes ne postula la necessità. Tuttavia esso viene trasformato da principio ontologico in obiettivo pratico. L'ordine diventa un compito a cui l'uomo è chiamato dalla necessità di preservare la sua natura, una necessità naturale di carattere morale.

### c) *Natura e ragione.*

Il mondo naturale di Hobbes non è causa di ordine, ma piuttosto assenza di ordine. L'intero non è prima delle parti, ma le parti sono le sole realtà e l'intero è opera di artificio. Come Aristotele, Hobbes deriva implicazioni politiche da queste nuove caratteristiche del mondo naturale. La natura dissocia e rende gli uomini capaci di assalirsi e distruggersi l'un l'altro <sup>(65)</sup>. Essendo stata eliminata la razionalità della natura, i dettami della ragione naturale sono privi di ogni base ontologica e i precetti morali sono espressioni della volontà, cioè del gioco delle passioni (*teoria emotiva dell'etica*). In che modo allora la natura potrà recuperare quell'ordine che è così essenziale alla sua sopravvivenza? Essendo l'ordine un compito della ragione, si ripropone in termini nuovi il problema del rapporto tra natura e ragione. A questo proposito bisogna rendersi conto che Hobbes, pur ponendo la ragione su un piano artificiale, non rinuncia del tutto a radicarla nella natura. È proprio questa duplice istanza presente nel suo pensiero a rendere di difficile interpretazione il significato e il ruolo della ragione. In che senso la ragione umana può dirsi 'naturale'? E in che senso può essere definita 'artificiale'?

La ragione per Hobbes è un potere naturale non meno delle passioni <sup>(66)</sup>: « La natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come le facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, della ragione, ecc... » <sup>(67)</sup>. Come facoltà naturale

<sup>(64)</sup> E.W., III, p. 113 (*Lev.*, I, XIII, p. 110).

<sup>(65)</sup> E.W., III, p. 113 (*Lev.*, I, XIII, p. 110).

<sup>(66)</sup> E.W., IV, p. 87 (*El.*, I, XV, 1, p. 118).

<sup>(67)</sup> E.W., IV, p. 2 (*El.*, I, I, 4 p. 10).

la ragione è individuale e non universale<sup>(68)</sup>. Essa distingue l'uomo dagli animali. In una lettera al marchese di Newcastle Hobbes afferma che la naturalità della ragione produce passioni apposite come la curiosità che è assente negli animali<sup>(69)</sup>.

Tuttavia la natura non ha dato all'uomo né la disciplina né l'uso della ragione<sup>(70)</sup>. L'atto della ragione non è proprio della ragione per nascita, ma è un derivato del movimento vitale. La ragione è una conquista, un'acquisizione necessaria allo sviluppo della natura umana. Hobbes giunge così ad identificare la ragione con il suo uso. Avendo rigettato il concetto aristotelico di potenza, non può più parlare di natura razionale né può indicare nella ragione stessa e nel suo dispiegamento la realizzazione della natura umana. Piuttosto è condotto verso una concezione strumentale della ragione in quanto tutti gli atti derivati sono in funzione dell'atto continuo e fondamentale del movimento vitale.

La ragione non si acquista solo con l'esperienza come la prudenza, ma con un metodo ordinato<sup>(71)</sup>. Se pensare vuol dire collegare immagini e pensieri<sup>(72)</sup>, tale concatenazione può essere di due tipi: o dall'effetto alla causa che lo produce o dalla causa a tutti i possibili effetti che possono essere da quella prodotti<sup>(73)</sup>. Il primo tipo è comune all'uomo e all'animale e rientra nella prudenza<sup>(74)</sup>. Il secondo è proprio dell'uomo, è opera della scienza ed è il segno della proiezione umana verso il futuro ed insieme lo strumento della sua progettazione.

La ragione umana assume così una funzione pratica, costruttiva, fabbricatrice, mentre perde la sua dimensione contemplativa. Il fine viene sostituito dal risultato, perdendo la sua funzione causale, mentre la causa diventa il mezzo. V'è qui un completo capovolgimento delle prospettive tradizionali e giustamente si è definita la ragione hobbesiana come « metodologica »<sup>(75)</sup>.

Né il discorso coerente secondo la concatenazione delle cause e degli effetti né la scienza né la verità sono date all'uomo per natura,

<sup>(68)</sup> E.W., IV, p. 225 (*El.*, II, X, 8, p. 261).

<sup>(69)</sup> E.W., VII, p. 467 (*Letters*, VII).

<sup>(70)</sup> E.W., II, p. XVII (*De Cive*, pref., p. 69).

<sup>(71)</sup> E.W., III, p. 35 (*Lev.*, I, V, p. 38).

<sup>(72)</sup> E.W., III, p. 11 (*Lev.*, I, III, p. 16).

<sup>(73)</sup> E.W., III, p. 13 (*Lev.*, I, III, p. 18).

<sup>(74)</sup> E.W., III, p. 16 (*Lev.*, I, III, p. 20).

<sup>(75)</sup> R. POLIN, *op. cit.*, p. XI.

ma esse sono il prodotto di una costruzione realizzata dal metodo e dalla industria umana<sup>(76)</sup>. La ragione « non è, in questo senso, che un calcolo — cioè un'addizione e una sottrazione — delle conseguenze dei nomi generali messi insieme per notare ed esprimere i nostri pensieri »<sup>(77)</sup>. Ciò significa che per mezzo del ragionamento scopriamo soltanto se le connessioni che abbiamo stabilito tra i nomi sono in accordo con il significato che abbiamo attribuito convenzionalmente a questi ultimi. Noi conosciamo non già la natura delle cose, ma le connessioni dei nomi delle cose.

Questa teoria convenzionale della verità è in stretta connessione con la teoria sociale. Infatti l'uso della ragione si sviluppa nella misura in cui il movimento vitale incontra ostacoli e opposizioni. La ragione è una funzione specifica della vita umana, che si serve di essa per rendersi conto delle cause degli ostacoli e degli impedimenti e quindi in primo luogo dei conflitti sociali. Per questi motivi la ragione è strettamente legata al linguaggio mediante cui gli uomini comunicano i loro desideri e propositi, influenzano a vicenda i loro comportamenti e si apprestano gli strumenti per ben condurre i loro pensieri. Il linguaggio rende possibile la scienza e la convivenza. La teoria hobbesiana del linguaggio è una parte fondamentale della sua teoria politica<sup>(78)</sup>. « Senza di esso tra gli uomini non sarebbe stato governo, società, contratto, pace più di quanto non ve ne sia tra i leoni, gli orsi e i lupi »<sup>(79)</sup>. V'è una mutua implicanza tra linguaggio e società. I segni linguistici assumono un significato pubblico a causa del comune consenso di coloro che hanno con noi lo stesso linguaggio<sup>(80)</sup>. D'altronde un comune linguaggio è una

<sup>(76)</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>(77)</sup> *E.W.*, III, p. 30 (*Lev.*, I, V, p. 33). A proposito del concetto di ragione v'è una significativa messa a punto nello sviluppo del pensiero hobbesiano. Mentre negli *Elementi*, forse sotto l'influsso cartesiano, la ragione viene ancora intesa come una facoltà, come un'entità in grado di fornire da se stessa il principio e il modello della verità, nel *De Cive* è intesa come un atto, « l'atto vero e proprio del raziocinio ». In seguito egli si atterra sempre più coerentemente a questa identificazione della ragione con il suo uso. Nel *Leviatano* chiarirà infatti che l'uso della ragione consiste nel partire dalle definizioni prime e nel passare, mediante il calcolo, da una conseguenza all'altra. Cfr. R. POLIN, *op. cit.*, p. 28 ss.

<sup>(78)</sup> Una delle migliori esposizioni della teoria hobbesiana del linguaggio è quella di J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, pp. 99-118.

<sup>(79)</sup> *E.W.*, III, p. 18 (*Lev.*, I, IV, p. 22).

<sup>(80)</sup> *E.W.*, II, p. 303 (*De Cive*, XVIII, 4, pp. 376-377).

condizione preliminare indispensabile alla creazione di una società organizzata.

Dato il carattere convenzionale del linguaggio, la verità o la falsità delle proposizioni dipende dalla volontà umana<sup>(81)</sup>. Ed allora, il vero problema diventa quello di individuare l'autore di questa volontà, perché esso sarà anche la fonte della verità. Lo stato di natura è costituito dal conflitto di appetiti individuali e quindi dal contrasto dei giudizi su ciò che è bene o male, giusto o ingiusto, poiché non v'è nessuna misura comune di bene e di male che possa essere tratta dalla natura delle cose stesse<sup>(82)</sup>. Nello stesso individuo le nozioni di bene e di male mutano a seconda dello stato psicologico<sup>(83)</sup>. Tutto ciò non è che un'ovvia conseguenza della teoria emotiva della etica. « Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità, la loro natura dipende da ciò che è comandato; e ogni azione, per se stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta, dipende dal diritto del sovrano »<sup>(84)</sup>. La volontà del sovrano stabilisce dunque i criteri pubblici della verità e della giustizia. Hobbes condanna come sediziosa la teoria che ogni uomo privato è giudice del bene e del male<sup>(85)</sup>. Da questa deriva l'altra dottrina, egualmente contraria alla società civile, per cui « qualunque cosa un uomo fa contro la sua coscienza è un male »; la coscienza morale di un uomo civile è una coscienza pubblica, cioè determinata dalla volontà del sovrano<sup>(86)</sup>. La dichiarazione del sovrano, che stabilisce cos'è il giusto e l'ingiusto è performativa, cioè costitutiva della giustizia e dell'ingiustizia<sup>(87)</sup>.

In conclusione, è non solo iniquo ma anche assurdo disputare della giustizia di un comando del sovrano<sup>(88)</sup>. Quindi l'uso della ragione sia nel senso della scienza che in quello della morale ha un carattere convenzionale, artificiale e autoritario. Ciò significa che la teoria emotiva dell'etica, il relativismo gnoseologico ed il nominali-

<sup>(81)</sup> Sulla teoria hobbesiana del linguaggio come esempio di una *Humpty-Dumpty theory of meaning* cfr. J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, p. 104 ss.

<sup>(82)</sup> E.W., III, p. 41 (*Lev.*, I, VI, p. 43).

<sup>(83)</sup> E.W., III, p. 146 (*Lev.*, I, XV, p. 140).

<sup>(84)</sup> E.W., II, p. 151 (*De Cive*, XII, 1, p. 233).

<sup>(85)</sup> E.W., III, p. 310 (*Lev.*, II, XXIX, p. 288).

<sup>(86)</sup> E.W., III, p. 311 (*Lev.*, II, XXIX, pp. 288-289).

<sup>(87)</sup> L'analisi delle *performative utterances* — come è noto — è stata sviluppata da J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, 1962.

<sup>(88)</sup> E.W., III, pp. 493-494 (*Lev.*, III, XLII, p. 456).

smo possono costituire le premesse di una concezione totalitaria e repressiva della vita morale.

La ragione hobbesiana non è né un principio costitutivo della esistenza umana alla maniera di Aristotele né un insieme di verità innate alla maniera di Cartesio, ma il risultato dell'industria umana, un prodotto della cultura, uno strumento a servizio dell'utilità umana e della conservazione della natura umana<sup>(89)</sup>. A questo punto siamo già in pieno artificio. « Tutto il processo tende infatti, nella permanenza delle condizioni della natura per nascita, a vedere l'uomo come tale che dalle condizioni proprie del senso e della passione giunge, attraverso l'esperienza e la prudenza, a ragione »<sup>(90)</sup>.

La natura umana si dispiega quindi in tre strati sovrapposti: dalla natura per nascita e dalla natura come prodotto dell'esperienza alla natura come prodotto dell'atto metodico del raziocinio. In quest'ultimo stadio il naturale e l'artificiale si identificano.

In che senso allora la ragione come prodotto dell'artificio può ritenersi 'naturale'? Evidentemente solo in quanto è in funzione della conservazione della natura umana ed è uno strumento necessario al mantenimento e al potenziamento del movimento vitale. Infatti la verità o falsità di ogni ragionamento dipende dalla sua capacità di assicurare la conservazione della vita<sup>(91)</sup>.

Il rapporto tra natura e ragione cambia a seconda che si abbia una concezione ontologica o metodologica della ragione. Se la natura umana viene intesa come un complesso di caratteristiche tra cui v'è la ragione con funzioni di specificazione e di guida, allora lo stesso sviluppo prodotto dall'uso e dall'esperienza sarà considerato come 'naturale', cioè come il conseguimento di quel fine a cui l'uomo tende per natura. È questo il modello aristotelico, che peraltro si trova adottato dallo stesso Locke, pur se in chiave empiristica. Ma l'adozione di questo modello implica che la natura umana abbia dei fini, che questi siano intrinseci alla stessa ragione, che l'uomo debba realizzare se stesso raggiungendo ciò che ancora non possiede in atto. Nessuno di questi presupposti è accettato da Hobbes. Nel suo pensiero la natura umana è già tutta data nel movimento vitale, che è ateleologico, né v'è alcuna finalità intrinseca alla ragione che è uno strumento a servizio di un fine ad essa esterno. Il concetto di natura

<sup>(89)</sup> R. POLIN, *op. cit.*, p. 40.

<sup>(90)</sup> M. CORSI, *op. cit.*, p. 51.

<sup>(91)</sup> E.W., II, pp. 15-16 (*De Cive*, II, 1, p. 97); R. POLIN, *op. cit.*, p. 34 ss.

umana perde così la sua unitarietà e si scinde da una parte in un complesso di dati di fatto e dall'altra in una tecnica diretta al loro mantenimento e al loro controllo. L'aspetto fattuale e quello prescrittivo coesistono in questo modello di natura, ma come giustapposti e non come integrati, preparandone il dissolvimento.

In questo senso Hobbes è più attuale di Locke. Mentre quest'ultimo ha dato una versione empiristica della ragione naturale, Hobbes ha teorizzato in chiave naturalistica la ragione strumentale e ha reso naturale lo stesso artificio, poiché esso è indispensabile alla conservazione della natura umana.

Se riconsideriamo i tre livelli in cui si dispiega la natura umana secondo Hobbes, non possiamo non constatare la loro eterogeneità, la commistione tra fattuale, storico e razionale. Proprio da questa eterogeneità di elementi scaturiranno tutte quelle difficoltà e quelle preclusioni contemporanee al concetto di natura e alla sua utilizzazione in campo morale e politico: l'indebito passaggio dall'essere al dover essere, il conflitto tra immutabilità e storicità, tra naturalità e convenzionalismo e così via.

Uno dei difetti più macroscopici delle più note interpretazioni hobbesiane consiste proprio nell'aver trascurato di porre nella giusta luce il ruolo della ragione nell'ambito della natura umana.

Vi sono coloro che ne hanno sottovalutato l'importanza ed hanno risolto nelle passioni tutto l'essere dell'uomo hobbesiano. Per Oakeshott l'uomo di Hobbes è una creatura di passione (*passionate creature*), un essere emozionale, ed il suo compimento consiste in un soddisfacimento senza fine delle passioni<sup>(92)</sup>. Il che è solo parzialmente esatto, perché trascura di sottolineare che per Hobbes la ragione conserva pur sempre il ruolo di guida della vita morale. Si tratterà piuttosto di precisare in che modo essa svolge questo ruolo. Ed allora verranno alla luce le profonde trasformazioni del modello aristotelico. Ma in ogni caso non si può eliminare la ragione dai caratteri fondamentali che Hobbes assegna alla natura umana.

Anche lo Strauss tende ad emarginare dalla « nuova attitudine morale » dell'uomo hobbesiano il ruolo della ragione. Accentua in-

<sup>(92)</sup> M. OAKESHOTT, « Introduction to Leviathan », *op. cit.*, p. 34 ss. Ma in seguito l'autore si ricrede e dà maggior posto alla ragione nella morale hobbesiana, pur sottolineandone le incongruenze. M. OAKESHOTT, « Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », in *Rationalism in Politics*, London, 1962, p. 256.

vece la funzione determinante di due passioni fondamentali quali la vanità<sup>(93)</sup> e il timore della morte violenta<sup>(94)</sup>, collegando la ragione a quest'ultima. D'altronde, poiché — come è noto — Strauss privilegia l'infusso umanistico rispetto a quello meccanicistico nella formazione della visione morale di Hobbes, è inevitabilmente portato a sottovalutare proprio quella dimensione della natura umana che più risente delle influenze della nuova scienza. È invece evidente il tentativo di Hobbes di collegare ragione e passioni tanto che una trasformazione della prima non può non incidere sulle seconde. Si può sostenere sia che il timore della morte mette in moto la ragione sia che quest'ultima suscita il primo. V'è quindi un'appartenenza costitutiva della ragione alla natura umana, una coesistenzialità di cui lo Strauss avrebbe dovuto tenere più conto. Ciò avrebbe implicato però la rinuncia a servirsi della dicotomia tra modello umanistico e modello scientifico nell'interpretazione della morale di Hobbes<sup>(95)</sup>.

Vi sono poi coloro che sganciano la ragione dalla natura umana nell'intento di sottolineare l'autonomia della legge naturale, l'esistenza di un'obbligazione morale indipendente dalla teoria della motivazione, la presenza di una dimensione deontologica affrancata dal naturalismo<sup>(96)</sup>. Ma anche in quest'ottica abbiamo una separazione ingiustificata tra ragione e natura ed in più il misconoscimento del carattere strumentale della prima. Piuttosto che procedere per assunzioni di principio, in cui costringere il pensiero di Hobbes, credo che sia più corretto sul piano ermeneutico rispettare gli intenti dell'autore, anche se danno luogo a gravi incongruenze e contraddittorietà<sup>(97)</sup>. A questo proposito l'intento di Hobbes appare chiaro ed è quello di radicare la ragione all'interno stesso della dinamica della natura umana, così come avevano fatto Aristotele, gli stoici e la tradizione medioevale. Ma i suoi concetti di natura e di ragione non

<sup>(93)</sup> L. STRAUSS, *The political Philosophy of Hobbes*, cit., p. 11.

<sup>(94)</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>(95)</sup> Cfr. le critiche di M. OAKESHOTT, « Dr. Strauss on Hobbes », *op. cit.*, p. 143.

<sup>(96)</sup> È la nota interpretazione giusnaturalistica di Hobbes iniziata da A.E. TAYLOR, « The ethical doctrine of Hobbes », ora in *Hobbes-Studies*, Oxford, 1965, pp. 35-56 e proseguita da Warrender e da Hood.

<sup>(97)</sup> Oakeshott enuclea in dieci punti le principali ambiguità e contraddizioni latenti nella teoria morale di Hobbes. È significativo che la maggior parte di queste interessa direttamente la funzione della ragione. M. OAKESHOTT, « Moral Life in Writings of Thomas Hobbes », *op. cit.*, pp. 284-286.



sono più gli stessi e ciò suscita problemi, possibili contraddizioni ed in definitiva una radicale trasformazione della moralità umana.

La ragione è un artificio a servizio della natura. È un servitore che tende a farsi padrone. L'obiettivo di Hobbes è quello di nascondere quest'opera di radicale manipolazione della moralità ad opera della ragione, mostrando la naturalità della ragione artificiale. Questa mistificazione è attuata dalla teoria hobbesiana della legge naturale, che è il punto più oscuro della sua teoria morale<sup>(98)</sup>.

### 3. *La legge naturale.*

Partiamo dall'assunto che la teoria hobbesiana della legge naturale svolge una ben precisa funzione ideologica, che è quella di condurre la natura umana ad accettare come propria la morale imposta dallo Stato. Per attuare questo proposito Hobbes si sforza di dimostrare che la legge naturale è intrinsecamente radicata nella natura e la conduce necessariamente verso la società civile. Ancora una volta egli utilizza a questo scopo il modello aristotelico di moralità in un contesto non più privato ma pubblico. Tuttavia le sue premesse metafisiche rendono mistificatoria questa operazione culturale, il cui vero obiettivo è una totale trasformazione della natura umana ad opera dello Stato.

La legge naturale è definita da Hobbes come « un precetto o regola generale, ricavata dalla ragione, per cui ad un uomo è vietato di fare quello che distruggerebbe la sua vita o di togliersi i modi per preservarla, e di omettere quello, con cui egli pensa sarebbe meglio preservata »<sup>(99)</sup>. La legge naturale è quindi un atto della ragione nella sua funzione di guida dei comportamenti umani, ma non certo della ragione nel suo *uso individuale*, che per Hobbes si identifica con la prudenza. V'è infatti anche un *uso comune* della ragione, cioè quello che si acquista con metodo ordinato. A quest'ultimo si deve ricollegare la legge naturale. La ricerca metodica dell'utilità umana differisce da quel calcolo individuale condotto sotto l'incalzare delle situazioni, dei pericoli e delle passioni.

V'è la possibilità di elaborare una scienza dell'utilità umana proprio perché si può applicare alla natura umana il *principio di uni-*

<sup>(98)</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>(99)</sup> *E.W.*, III, pp. 116-117 (*Lev.*, I, XIV, p. 113); *E.W.*, II, p. 16 (*De Cive*, II, 1, p. 97). Per un'ottima esposizione della teoria hobbesiana della legge naturale cfr. M.M. GOLDSMITH, *op. cit.*, pp. 93-128.

*formità* <sup>(100)</sup>. È possibile cioè fare previsioni sui pensieri e sulle passioni altrui sulla base della conoscenza di sé. Quest'ultima ci dice che la nostra natura è essenzialmente egocentrica. « E in quanto che la necessità di natura induce gli uomini a volere e a desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi, e ad evitare ciò che è nocivo, ma soprattutto quel terribile nemico di natura, la morte, dalla quale ci aspettiamo la perdita di ogni potere, e anche la maggiore delle sofferenze corporali al momento del trapasso, non è contro ragione che l'uomo faccia tutto quel che può per preservare il proprio corpo e le membra, sia dalla morte che dalla sofferenza » <sup>(101)</sup>.

Il principio dell'*autoconservazione* non è solo il frutto di una constatazione empirica, ma è connesso logicamente al concetto stesso di natura, è la legge propria di ogni natura <sup>(102)</sup>.

Mediante questi due postulati di indubbio sapore metafisico <sup>(103)</sup> la scienza dell'utilità umana è già costituita. Il principio di autoconservazione ne fonda il fine e la legge direttiva. Il principio di uniformità ne fonda il metodo e la possibilità. Null'altro è richiesto perché si abbia una scienza, perché ci si elevi dalla sfera della prudenza e dell'esperienza individuale ad una conoscenza scientifica della natura umana, in cui ciò che è utile all'individuo si identifica con ciò che obiettivamente giova alla natura umana.

Tuttavia questa scienza ha dei limiti ben precisi. Innanzi tutto non consiste in una conoscenza oggettiva di ciò che è utile in sé alla natura umana, piuttosto che scienza di oggetti è scienza di soggetti. « Ogni uomo, dal canto suo, chiama ciò che gli piace ed è per lui dilettevole *bene* e *male* ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un altro nella costituzione fisica, così ci si differenzia l'uno dall'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male » <sup>(104)</sup>. Sono quindi le passioni a determinare il bene. Ma le passioni sono soggettive e mutevoli e quindi non possono fornire alcuna regola comune del bene estratta dalla natura degli oggetti stessi. È vero che vi sono passioni fondamentali, ma ciò non elimina il relativismo etico perché la passione per Hobbes non è determinata da un oggetto specifico, al contrario è essa che determina il suo

<sup>(100)</sup> E.W., III, p. XI (*Lev.*, introd., p. 4).

<sup>(101)</sup> E.W., IV, p. 83 (*El.*, I, XIV, 6, p. 111).

<sup>(102)</sup> E.W., II, pp. 8-9 (*De Cive*, I, 7, p. 86).

<sup>(103)</sup> J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, p. 80.

<sup>(104)</sup> E.W., IV, p. 32 (*El.*, I, VII, 3, p. 50).

oggetto. Si desidera infatti non ciò che è in sé desiderabile, ma ciò che *appare* desiderabile.

La regola comune del bene e del male deve quindi essere estratta dagli individui. La comunanza tra gli individui si istituisce in rapporto al bene fondamentale della vita e quindi alle passioni, che ne costituiscono il movimento. Affinché la legge naturale detti i criteri comuni d'azione, la ragione deve avere una sua universalità. Ma per Hobbes la ragione naturale è individuale. La *recta ratio* non è una misura comune esistente *in rerum natura* <sup>(105)</sup>. È possibile però usare di un criterio oggettivo di verità. L'atto di raziocinio è vero quando assicura la conservazione della vita <sup>(106)</sup>. Evidentemente Hobbes pensa che è possibile stabilire con certezza e in modo oggettivo quali siano le passioni che favoriscono la conservazione della vita e quali la danneggiano. I calcoli della ragione hanno un valore logico universale. Solo così può spiegarsi un'affermazione a prima vista contraddittoria: « niente è *rettamente* prodotto dal ragionamento che non sia l'universale, eterna e immutabile verità » <sup>(107)</sup>.

Individuale quanto alla natura, la ragione è universale quanto ad un uso ordinato e metodologico. Ma in fondo è pur sempre il principio metafisico dell'uniformità della natura che ne rende possibile l'universalità. In ciò Hobbes differisce ben poco da quell'Aristotele, che considerava il principe del sapere dogmatico. Egli in sostanza è costretto ad ammettere che l'universalità della ragione può essere fondata solo sull'universalità del suo oggetto. Le differenze tra Hobbes ed Aristotele si evidenziano invece proprio riguardo alla scelta dell'oggetto stesso della ragione. Poiché per Hobbes il bene e il male sono soggettivi e non hanno alcuna relazione oggettiva con le cose stesse, bisogna spostare l'oggetto della ragione dalle cose alle passioni e ai desideri umani. Non vi è quindi una *recta ratio in rerum natura*, ma vi può essere una conoscenza oggettiva e universale delle passioni umane. Per Aristotele ogni atto umano è specificato dal suo oggetto. Per Hobbes è proprio l'inverso: ogni oggetto è moralmente qualificato da una passione umana. È buono se è desiderato, cattivo se è temuto o odiato. Quindi il nuovo oggetto della scienza morale sono le passioni e la natura umana stessa. Con ciò la posizione aristotelica riceve una inaspettata conferma.

<sup>(105)</sup> E.W., IV, p. 225 (*El.*, II, X, 8, p. 261).

<sup>(106)</sup> E.W., II, pp. 15-16 (*De Cive*, II, 1, p. 97).

<sup>(107)</sup> E.W., III, p. 664 (*Lev.*, IV, XLVI, p. 614).

In più v'è da notare che Hobbes stesso si rende ben conto che la descrizione delle passioni non è sufficiente ad orientare nel bene e nel male. Non si può comprendere il pensiero di Hobbes se non si ammette che esso compie una valutazione delle passioni. Se una determinata situazione suscita il mio timore, è vero che essa è un male per me ma non sempre è vero che io la temo a ragione. Il timore, ad esempio, che incute il potere assoluto del sovrano è ritenuto benefico alla natura umana, anche se un uomo dalle corte vedute può essere colpito più dalle limitazioni, che questo potere gli arreca, che dai benefici, che gli promette. Le passioni non sono né buone né cattive in se stesse, ma ricevono un segno positivo o negativo dalla ragione che le valuta in funzione della conservazione della natura umana.

L'autoconservazione è quindi il valore supremo, la ragione è lo strumento al suo servizio, le passioni ne sono l'oggetto e la fonte del movimento verso il fine. Ma se si riflette che in fondo il punto focale si sposta dalle cose alle passioni e se si considera che l'autoconservazione è insieme un valore e un dato naturale, non si può non concludere che Hobbes è ritornato inavvertitamente alla teoria aristotelica per cui le passioni sono determinate dal loro oggetto, che in tal caso è la natura umana stessa e la sua conservazione<sup>(108)</sup>. V'è invero una differenza di grande rilievo: per Hobbes il bene della natura umana non deve essere raggiunto ma difeso, e quindi il compito della ragione nella veste di legge naturale non è quello di indicare i fini ultimi ma di apprestare i mezzi di protezione. Tuttavia questo estrinsecismo della ragione non impedisce ad Hobbes di erigerla a fattore determinante della moralità.

In conclusione, il fine della teoria hobbesiana della legge naturale è la conservazione della natura umana, ma questo obiettivo si può raggiungere solo acquistando il controllo delle passioni, cioè modificando la stessa natura. Questo controllo non è concepito al modo della teoria aristotelica del giusto mezzo, ma nel senso di un'azione esterna diretta ad opporre una passione all'altra per determinare il meccanismo della scelta. V'è quindi un'assoluta continuità tra i meccanismi individuali della vita morale e i meccanismi sociali della vita pubblica, tra morale e diritto. Così la legge naturale può essere

---

(108) Su Aristotele come precursore dell'antropologia di Hobbes cfr. E. WEIL, *L'anthropologie d'Aristotele*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1946, p. 23.

considerata come il modello morale della teoria giuridica e, nello stesso tempo, come una giuridicizzazione della vita morale.

a) *La legge naturale come comando.*

La ragione ovvero la legge naturale agisce secondo Hobbes in tre modi nel campo della moralità, cioè in veste di comando, di principio e di inclinazione. Tutte le definizioni hobbesiane di legge naturale possono raccogliersi in tre gruppi distinti ed essere disposte in tre livelli: 1) il livello imperativo, 2) quello propriamente razionale e 3) quello psicologico-morale.

Hobbes chiama in diversi luoghi le leggi naturali oltre che precetti o regole generali anche « dettami della ragione »<sup>(109)</sup>, « comandi divini », « leggi divine », « leggi morali »<sup>(110)</sup> e così via. Tuttavia — come è noto — Hobbes considera le leggi naturali anche come conclusioni della ragione<sup>(111)</sup>, « teoremi razionali »<sup>(112)</sup>, principi razionali diretti alla conservazione della vita o alla pace o alla difesa di se stessi<sup>(113)</sup>. Ed in questo senso non sono propriamente leggi cioè comandi<sup>(114)</sup>. Infine le leggi di natura sono anche definite come qualità che dispongono gli uomini all'obbedienza e alla pace<sup>(115)</sup>. E qui si aggiunge ai precedenti un significato psicologico e morale di legge naturale intesa come disposizione ad agire secondo quelle conclusioni della ragione e secondo i dettami di essa.

Come si nota, il concetto di legge naturale è in Hobbes molto più ricco e comprensivo di ciò che spesso intendono i suoi interpreti. Ancora una volta il riduzionismo ermeneutico ha prevalso sotto la pretestuosa ricerca della coerenza ed univocità di significati. Invece questa pluralità di funzioni della legge naturale è una conferma ulteriore dei forti legami con la tradizione giusnaturalista medioevale, per cui essa è al contempo un atto della volontà divina, un principio dell'intelletto e un'inclinazione dell'essere umano. Tuttavia proprio la configurazione, che quest'ultimo aspetto assume nel pensiero di

<sup>(109)</sup> E.W., II, p. 16 (*De Cive*, II, 1, p. 97).

<sup>(110)</sup> E.W., IV, p. 224 (*El.*, II, X, 7, p. 260).

<sup>(111)</sup> E.W., II, p. 49 (*De Cive*, III, 33, p. 131).

<sup>(112)</sup> E.W., III, p. 147 (*Lev.*, I, XV, p. 141).

<sup>(113)</sup> *Ibidem.*

<sup>(114)</sup> E.W., II, p. 49 (*De Cive*, III, 33, p. 131); E.W., IV, p. 109 (*El.*, I, XVII, 12, p. 145).

<sup>(115)</sup> E.W., III, p. 252 (*Lev.*, II, XXVI, p. 236).

Hobbes, è stata trascurata dalla critica, che ha invece rivolto la sua attenzione alla legge naturale come atto della volontà e come conclusione della ragione <sup>(116)</sup>.

Essendo il nostro intento quello di osservare il rapporto tra natura e ragione, e cioè se quest'ultima possa considerarsi in Hobbes principio intrinseco d'azione e non già solo una regola estrinseca di comportamento, rivolgeremo la nostra attenzione proprio al suo aspetto psicologico. Di per sé infatti la legge naturale né come comando né come conclusione della ragione può ritenersi radicata nella natura umana.

In quanto comando essa proviene dalla volontà divina e non già da quella umana <sup>(117)</sup>. Se ci chiediamo perché secondo Hobbes si è obbligati ad ubbidire ai comandi di Dio ovvero perché Dio abbia diritto all'obbedienza, la risposta è che il diritto, che ha Dio di regnare, deriva non dal fatto di avere creato gli uomini ma dalla sua onnipotenza, cioè dal suo « potere irresistibile » <sup>(118)</sup>. Dio non comanda per diritto di creazione, in quanto cioè la sua volontà è iscritta nella natura stessa della creatura, ma ci obbliga poiché sottrarsi al suo potere irresistibile significherebbe distruggere se stessi.

D'altronde il concetto hobbesiano di creazione è ben diverso da quello della filosofia cristiana. Soprattutto l'elemento che vi manca, e che mi sembra decisivo, è quello della partecipazione che Dio fa di se stesso alla sua creatura. Per Hobbes l'opera di Dio è un artificio, ha un carattere strumentale e direi quasi tecnologico. L'unico rapporto che v'è tra Dio e le sue creature è quello stesso che v'è tra l'uomo e le sue macchine. Per queste ragioni un'obbligazione fondata sul diritto di creazione potrebbe unicamente essere motivata dalla grati-

---

<sup>(116)</sup> È noto che gli interpreti della legge naturale hobbesiana si dividono in due schiere contrapposte, quella di coloro che vedono in essa un imperativo categorico e quella di coloro che ne sottolineano l'aspetto ipotetico e prudenziale. Non escludiamo la fondatezza dell'una o dell'altra prospettiva, ma contestiamo questo genere di approccio interpretativo alla teoria hobbesiana della legge naturale, il cui significato risiede piuttosto nella funzione che nella struttura.

<sup>(117)</sup> *E.W.*, IV, p. 109 (*El.*, I, XVII, 12, p. 145).

<sup>(118)</sup> *E.W.*, III, p. 345 (*Lev.*, II, XXXI, p. 320); *E.W.*, II, pp. 204-205 (*De Cive*, XV, 2, p. 289). Il Goldsmith misconosce questa distinzione e fa derivare il potere legislativo di Dio dalla sua qualità di causa prima dell'universo. Il che gli impedisce di evidenziare la dimensione politica e morale che assume l'obbligazione naturale per Hobbes. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *op. cit.*, pp. 109-112.

tudine per i benefici ricevuti da Dio <sup>(119)</sup>. Ma un beneficio può essere solo fonte di riconoscenza non già propriamente di obbligo.

Il modello dell'obbligo ai comandi divini viene quindi ricondotto a quello del vinto nei confronti del vincitore. Il vinto, pur essendo ormai in balia del vincitore, tuttavia si obbliga validamente se promette obbedienza a chi gli dà sufficienti garanzie di rispettare la sua vita <sup>(120)</sup>. Lo stesso avviene nei confronti di Dio. L'obbedienza ai dettami della ragione naturale è pur sempre fondata sulla loro adeguatezza al fine della conservazione.

Già questo modo d'intendere l'opera creativa di Dio allontana notevolmente Hobbes dal giusnaturalismo medioevale. Per quest'ultimo infatti la legge naturale non è altro che una derivazione da quella legge eterna con cui Dio governa l'universo. Dio dirige gli esseri creati secondo la loro natura: gli esseri animati e irrazionali sono guidati dall'istinto verso il loro fine, mentre gli essere razionali, essendo guidati dalla legge naturale, partecipano in certo modo direttamente a questo governo che Dio ha su tutte le cose <sup>(121)</sup>. La legge naturale ha nel pensiero medioevale, ed in quello tomistico in specie, il ruolo dell'autogoverno e nello stesso tempo implica una partecipazione consapevole all'opera di Dio. Ma Hobbes non può accettare evidentemente questa concezione della legge naturale, perché non condivide la nozione di natura che ne è il presupposto. Se il rapporto tra Dio e il mondo è lo stesso di quello tra l'uomo e le sue macchine, non è più possibile far differenza tra esseri razionali e esseri privi di ragione, perché tutti sono allo stesso modo soggetti al meccanicismo universale, con cui Dio governa questa grande macchina che è il mondo.

Il pensiero di Hobbes non conosce quindi il problema della derivazione della legge morale dal piano ontologico e con ciò anticipa la scissione moderna tra essere e dover essere, in quanto affranca la fonte dell'obbligatorietà da quella dell'essere, anche se entrambe si ritrovano in Dio. Per recuperare l'immanenza della legge morale nella natura umana dovrà quindi trasformare l'impostazione stessa del problema dell'obbligo e del dovere: « avere un obbligo » diventa così « essere (sentirsi) obbligati » <sup>(122)</sup>. L'obbligo di obbedire a Dio

<sup>(119)</sup> E.W., III, p. 345 (*Lev.*, II, XXXI, p. 320).

<sup>(120)</sup> E.W., IV, pp. 92-93 (*El.*, I, XV, 13, p. 124).

<sup>(121)</sup> S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>(122)</sup> Questa riduzione del problema dell'obbligo al piano psicologico sarà ripresa in campo giuridico da J. Austin e ritroverà una giustificazione meta-

e quindi alle leggi naturali è fondato sul *riconoscimento* di questo potere irresistibile. Dio governa effettivamente solo su coloro che sono in grado di riconoscere il suo potere e lo riconoscono di fatto, credendo nella sua esistenza e nella sua provvidenza <sup>(123)</sup>. Non è il riconoscimento di una ragione che vede in Dio la fonte prima di ogni cosa e il suo fine ultimo, ma di un calcolo messo in moto dalle passioni e teso alla conservazione della natura umana, cioè dal timore della punizione e dalla speranza della ricompensa <sup>(124)</sup>. È già questo un modello sufficientemente preciso di potere politico in chiave psicologica <sup>(125)</sup>.

Il potere politico per Hobbes è la capacità di modificare il comportamento altrui, suscitando appetiti e passioni che muovono alla azione nel senso voluto. Quanto più il potere politico possiede questa capacità tanto più obbliga. La considerazione della legge naturale come comando sfocia quindi non solo nel suo stradicamento dalla natura umana, ma anche nella riconversione in termini psicologici della sua obbligatorietà.

b) *La legge naturale come consiglio.*

Né ad un diverso esito si perviene seguendo gli sviluppi della legge naturale come teorema della ragione. Da questo punto di vista essa assume il carattere di una massima prudenziale, di un consiglio, di un imperativo ipotetico <sup>(126)</sup>.

La ragione per Hobbes non ha una vera e propria funzione normativa e ciò è l'ovvia conseguenza della sua estraneità nei confronti del mondo dei fini e del suo carattere strumentale. Non è la ragione a dettare i fini dell'essere umano, essa prescrive semplicemente i

---

fisica nel realismo scandinavo. Cfr. A. HÄGERSTRÖM, *Inquiries into the Nature of Laws and Morals*, Stockholm, 1953; H.L.A. HART, « Obbligazione morale e obbligazione giuridica », in *Contributi all'analisi del diritto*, trad. di V. Frosini, Milano, 1964, pp. 167-199; H.L.A. HART, *Scandinavian Realism*, in « The Cambridge Law Journal », 1959, pp. 233-240.

<sup>(123)</sup> E.W., III, p. 344 (*Lev.*, II, XXXI, p. 319).

<sup>(124)</sup> E.W., II, p. 209 (*De Cive*, XV, 7, p. 293). Cfr. H. WARRENDER, *op. cit.*, pp. 314-315.

<sup>(125)</sup> H. WARRENDER, *op. cit.*, p. 282.

<sup>(126)</sup> Questa linea interpretativa è sostenuta, oltre che dal Watkins, anche da T. NAGEL, *Hobbes's Concept of Obligation*, in « Philosophical Review », 1959, pp. 68-83; da C.B. MACPHERSON, *The political Theory of possessive Individualism*, Oxford, 1962, pp. 72-74 e da P. KING, *The Ideology of Order*, London, 1974, pp. 311-339.



mezzi. La legge naturale non è quindi necessariamente vincolata ad un determinato contenuto. Ciò che v'è di eterno e di immutabile in essa <sup>(127)</sup> è da una parte la volontà divina e dall'altra la ragione come potere di ragionare, cioè di trarre conclusioni su ciò che è utile o dannoso per la vita umana. In questo senso, e solo in questo, Hobbes afferma che la legge naturale è « quella che Dio ha manifestato a tutti gli uomini per mezzo della sua parola eterna, in loro innata, cioè per mezzo della ragione naturale » <sup>(128)</sup>. Eterna, immutabile, innata la legge naturale conserva dunque tutte quelle caratteristiche che ad essa tradizionalmente si attribuivano, tuttavia il suo contenuto è relativo, il suo criterio-guida è formale, la sua funzione puramente strumentale ed estrinseca.

L'aspetto propriamente razionale della legge naturale introduce al problema dei suoi contenuti. La legge naturale indica la pace come il mezzo necessario al raggiungimento del fine naturale dell'autoconservazione. Ed infatti tutte le leggi naturali sono chiamate da Hobbes « convenienti articoli di pace » <sup>(129)</sup>. Ma la pace non è soltanto un mezzo, ma anche un obiettivo morale. Per il Bobbio non vi è dubbio che la pace è secondo Hobbes il fine indicato dalla ragione. « Il fine della pace, per Hobbes, è ricavato dallo studio positivo della natura umana, il quale mostra che l'uomo, dominato dall'istinto della conservazione, considera la *vita* come valore supremo » <sup>(130)</sup>. L'autoconservazione è dunque un dato naturale che conduce ad una valutazione morale, da cui scaturisce l'indicazione della ragione sulla ricerca della pace come fine dell'azione sociale. Bobbio è quindi del parere che vi sia una necessaria inclusione della pace nella conservazione della vita tanto che in fondo sia la stessa cosa affermare che il fine è la conservazione della vita o la pace. Ciò non significa che Hobbes non abbia ben chiara la distinzione tra fine naturale e fine morale. La pace è il vero e proprio fine morale in quanto è il fine proposto dalla ragione. È la traduzione sul piano morale dell'istinto naturale dell'autoconservazione. La pace, pur essendo un mezzo nei confronti dell'autoconservazione, è dal punto di vista morale un vero e proprio fine ultimo. Su questa base viene costruita tutta la morale hobbesiana.

Anche a questo proposito dobbiamo notare la persistenza dello

<sup>(127)</sup> E.W., II, p. 46 (*De Cive*, II, 29, p. 128).

<sup>(128)</sup> E.W., II, p. 186 (*De Cive*, XIV, 4, p. 268).

<sup>(129)</sup> E.W., III, p. 116 (*Lev.*, I, XIII, p. 112).

<sup>(130)</sup> N. BOBBIO, « Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes », ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1965, p. 18.

schema morale aristotelico, pur se trasposto in chiave strumentale. È vero che Hobbes rivoluziona la visione stessa della vita morale, fondandola sui mezzi piuttosto che sui fini, e che si scaglia violentemente contro la nozione stessa di fine ultimo<sup>(131)</sup>, ma è pur sempre la ragione a dettare gli obiettivi della vita morale. Quando il bene proprio della natura, cioè la vita, viene minacciato dall'insicurezza sociale, allora entrano in azione i meccanismi razionali della morale e del diritto, messi in moto dalla valutazione razionale del fine naturale e dello stato di natura, cioè da una finalità morale. Proprio il carattere negativo che assume questo fine, cioè la pace intesa come eliminazione dello stato di guerra e di insicurezza<sup>(132)</sup>, ci dice che la ragione ha la funzione di proteggere, conservare e restaurare la natura.

Questo stato di pericolo non è solamente fisico, ma anche psichico in quanto il potere che un uomo può esercitare su di un altro è di entrambe le specie. Infatti nello stato naturale troviamo tre cause principali di lotta: la competizione (*divisive appetite*)<sup>(133)</sup>, la diffidenza (*fear or diffidence*)<sup>(134)</sup> e la gloria (*glory or precedence*)<sup>(135)</sup> in quanto l'uomo desidera appropriarsi quanto più può dei beni materiali, difenderli ed affermare la sua superiorità sugli altri. Perché si abbia la pace occorrerà allora eliminare queste cause della guerra, facendo leva su quelle passioni proprie della natura umana, che sono il naturale antidoto delle precedenti. Al desiderio di arricchirsi oltre misura si contrappone il desiderio di quelle cose che sono strettamente necessarie alla vita; al timore di perdere le proprie ricchezze si contrappone il timore di perdere la propria vita; al desiderio di superiorità e alla vanagloria si contrappone il desiderio di collaborare con gli altri per assicurarsi i beni necessari alla vita. Passioni che si contrappongono a passioni. Le prime dispongono gli uomini alla guerra, le seconde alla pace. Ciò ci fa comprendere in che modo secondo Hobbes la ragione governa la vita morale. Essa regola dall'esterno la vita emotiva, suscitando forze opposte che modificano il

<sup>(131)</sup> E.W., IV, p. 33 (*El.*, I, VII, 6, p. 51).

<sup>(132)</sup> E.W., III, p. 113 (*Lev.*, I, XIII, p. 109). Cfr. N. BOBBIO, *Pace*, in « Dizionario di politica », cit., pp. 687-688.

<sup>(133)</sup> E.W., IV, p. 82 (*El.*, I, XIV, 5, p. 111); E.W., II, p. 8 (*De Cive*, I, 6, p. 86).

<sup>(134)</sup> E.W., IV, p. 82 (*El.*, I, XIV, 3, p. 110); E.W., II, pp. 6-7 (*De Cive*, I, 3-4, pp. 84-85).

<sup>(135)</sup> E.W., IV, p. 82 (*El.*, I, XIV, 4, p. 110); E.W., II, pp. 7-8 (*De Cive*, I, 4-5, pp. 84-85); E.W., III, p. 112 (*Lev.*, I, XIII, p. 108).

gioco degli appetiti e spingono verso la prevalenza di quell'istinto favorevole alla socievolezza e alla pace. La passione non viene razionalizzata dall'interno, come avviene nella teoria aristotelica del giusto mezzo, ma controllata dalla passione opposta. L'attività morale è concepita alla stessa stregua di un'arte e di una tecnica.

Ciò allontana Hobbes da Aristotele e lo avvicina allo stoicismo. Per Aristotele le arti e le tecniche sono caratterizzate dal fatto che la loro opera è esteriore alla loro attività, mentre l'azione morale ha la sua perfezione e il suo fine in se stessa<sup>(136)</sup>. Platone ed Aristotele paragonano il saggio e il legislatore all'arciere che mira e colpisce il bersaglio<sup>(137)</sup>. Per gli stoici il saggio è quell'arciere che sa mirare con arte consumata il bersaglio. La sua virtù consiste tutta in questa attitudine, essendo invece irrilevante il fatto che il bersaglio venga effettivamente colpito<sup>(138)</sup>. Gli stoici hanno separato l'attività morale dal raggiungimento del fine, intendendo quest'ultimo come mero risultato esteriore. Nell'atto morale infatti è la sola disposizione che conta, non il risultato materiale o la riuscita<sup>(139)</sup>. La morale stoica dell'intenzione implica il possesso di abilità etiche e l'attitudine a servirsene. È una tecnica che ha in se stessa il proprio fine.

Questo primato dell'intenzione si ritrova nel pensiero morale di Hobbes<sup>(140)</sup>. Le virtù in quanto leggi di natura per Hobbes valgono sempre *in foro interno*, cioè si legano al desiderio della loro attuazione<sup>(141)</sup>. L'uomo virtuoso non è colui che compie atti giusti, ma colui che si sforza di compierli<sup>(142)</sup>. Le leggi naturali obbligano quindi allo sforzo di volontà di cercare in ogni situazione la pace e non pretesti per la guerra<sup>(143)</sup>. Di fatto nello stato di natura non sempre vi sono sufficienti garanzie per la pace e quindi non sempre si è obbligati dalla legge naturale anche *in foro esterno*<sup>(144)</sup>. La vita morale è ridotta alla sfera dell'intenzione ed esclusa dalla sfera dell'efficacia.

<sup>(136)</sup> *Etica Nicomachea*, X, 1174a - 1175 a.

<sup>(137)</sup> *Leggi*, III, 693 c; XI, 934 b; XII, 962 d; *Etica Nicomachea*, I, 1094 a; VIII, 1160 a.

<sup>(138)</sup> M.T. CICERONE, *De Finibus bonorum et malorum*, III, VI, 22.

<sup>(139)</sup> M.T. CICERONE, *Academia priora*, I, X, 38.

<sup>(140)</sup> « Intenzione » è resa con « voluntas » nel *Leviatano latino*. Cfr. R. POLIN, *op. cit.*, p. 170.

<sup>(141)</sup> *E.W.*, III, p. 145 (*Lev.*, I, XV, p. 139).

<sup>(142)</sup> *E.W.*, III, pp. 145-146 (*Lev.*, I, XV, p. 140).

<sup>(143)</sup> In ciò Hobbes sembra influenzato dalla tesi cartesiana della virtù come « constans et perpetua voluntas ». Cfr. R. POLIN, *op. cit.*, p. 170.

<sup>(144)</sup> *E.W.*, III, p. 145 (*Lev.*, I, XV, p. 139).

Essa di per sé non è sufficiente a trasformare lo stato di insicurezza in ordine civile.

Quindi, anche percorrendo la direzione della legge naturale come teorema della ragione, ci troviamo di fronte ad un bivio da cui si dipartono sia una concezione estrinsecista della ragione e una visione tecnologica della moralità, cioè una morale dell'attitudine e della abilità, sia una morale dell'intenzione completamente sganciata dall'effettivo raggiungimento del fine. La vita morale offre così ad Hobbes sia un complesso di disposizioni interiori, su cui il potere politico può far leva per assicurarsi l'obbedienza, che un modello tecnico di controllo delle passioni umane, modello da tradurre in chiave giuridica e da rendere efficace con l'uso della forza.

c) *La legge naturale come inclinazione.*

Abbiamo visto che i due aspetti fondamentali della legge naturale, quello volontaristico e quello razionalistico, convergono nel tentativo di radicare tale legge all'interno stesso della natura umana. Ciò significa — a nostro avviso — che l'obiettivo fondamentale del giusnaturalismo hobbesiano è quello di costruire una natura umana artificiale, la cui inclinazione 'naturale' si risolva tutta nella disposizione ad obbedire al potere civile. La legge naturale ha in questo contesto la funzione di garantire la continuità tra uomo naturale e uomo civile e di mostrare che le disposizioni morali di quest'ultimo si ritrovano nel primo a modo d'inclinazione.

In che senso la legge naturale, che è espressione della ragione, può essere considerata un'inclinazione della natura? Essa è una tendenza della natura umana ad agire conformemente alla legge divina, è un modo d'essere spontaneo del comportamento umano, che inconsciamente si conforma ai precetti della legge morale<sup>(145)</sup>. Da questo punto di vista essa è — come abbiamo visto — una qualità che dispone gli uomini all'obbedienza e alla pace, è una *virtù*.

Per designare questa inclinazione o disposizione Hobbes usa il termine 'spirito' (*wit*)<sup>(146)</sup>. Tale nozione ha per Hobbes due connotazioni strettamente collegate: una in chiave psicologica ed un'altra in chiave morale.

<sup>(145)</sup> M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1975, p. 687.

<sup>(146)</sup> Sull'uso metaforico del termine cfr. E.W., III, p. 380 ss. (*Lev.*, III, XXXIV, p. 352 ss.).

Il senso psicologico è stato ben messo in luce dalle indagini del Watkins sulla nozione hobbesiana di *conatus* o *endeavour* <sup>(147)</sup>. Il Watkins ha mostrato che il movimento per Hobbes non è puramente fisico, ma che v'è qualcosa di psichico in tutti i movimenti dei corpi. Hobbes ha così preparato il terreno a quella nuova distinzione tra spirito e materia che sarà sviluppata da Leibniz in opposizione al separatismo cartesiano.

Hobbes riconduce la nozione di inclinazione o appetito a quella di passione. La passione non è altro che il risultato dell'incontro tra il movimento provocato dall'azione degli oggetti esterni e il movimento vitale: quando lo asseconda, ne consegue il piacere (*delight, contentment, pleasure*); quando lo contrasta, il dolore <sup>(148)</sup>. Questo movimento, in cui consiste il piacere (o il dolore), è il *conatus* o l'inizio interno del *moto animale* (« the endeavour or internal beginning of animal motion ») <sup>(149)</sup>. Ed è chiamato appetito (o desiderio) o avversione. Già la più antica definizione hobbesiana di appetito è in questo senso: « the act of appetite is a motion of the animal spirits towards the object than moveth them » <sup>(150)</sup>. Ma in seguito egli precisa che l'appetito non è necessariamente un movimento attuale verso un oggetto, ma una tendenza verso di esso <sup>(151)</sup>. Evidentemente in tal modo Hobbes ha sostituito il concetto aristotelico di potenza, trasformando conseguentemente quello di inclinazione naturale. Per Hobbes il *conatus* è nello stesso tempo un atto e una tendenza. La tendenza si realizza proprio nell'espansione e nella persistenza di questo movimento animale iniziale e non già nel possesso del bene desiderato. Poiché non esiste né un bene assoluto né un fine ultimo, ogni piacere è un appetito, cioè non vi può essere contentezza se non nel continuare a desiderare il proprio bene. « La felicità, quindi, (con cui intendiamo un piacere continuo) consiste, non nell'aver prosperato, ma nel prosperare » <sup>(152)</sup>.

In conclusione, Hobbes riduce l'inclinazione naturale all'appe-

<sup>(147)</sup> J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, pp. 85-94.

<sup>(148)</sup> *E.W.*, IV, p. 31 (*El.*, I, VII, 1, p. 49).

<sup>(149)</sup> *E.W.*, IV, p. 31 (*El.*, I, VII, 2, p. 50).

<sup>(150)</sup> T. HOBBS, « Short Tract on First Principles », in *The Elements of Law natural and politic*, ed. by F. Tönnies, London, 1928, p. 166.

<sup>(151)</sup> *E.W.*, IV, p. 31 (*El.*, I, VII, 2, p. 50).

<sup>(152)</sup> *E.W.*, IV, p. 33 (*El.*, I, VII, 7, p. 52).

tito sensitivo, che a sua volta identifica con la passione<sup>(153)</sup>. Egli elimina l'idea di una tendenza naturale diretta a fini determinati, da cui si traggono i precetti della legge naturale, e portatrice di una razionalità intrinseca<sup>(154)</sup>. Nel pensiero di S. Tommaso è sempre la ragione che determina la bontà di ciò a cui l'inclinazione tende<sup>(155)</sup>. Ma nello stesso concetto di inclinazione naturale è insita una valenza assiologica, che la distingue nettamente dall'istinto<sup>(156)</sup>. Riducendo l'inclinazione alla passione, la potenza al movimento iniziale e misconoscendo l'esistenza di un appetito razionale, Hobbes elimina la possibilità di ricercare la presenza immanente della legge naturale in altro luogo che non nelle passioni. Quando egli afferma: «...Dio, nello stesso momento in cui ha fatto gli uomini razionali, ha loro dato, scolpendola nei cuori di tutti, anche la legge che nessuno facesse ad altri ciò che ritenesse iniquo fare a se stesso»<sup>(157)</sup>, in realtà vuol dire che nella natura umana vi sono, tra le altre, determinate passioni dette appunto «legali», perché favoriscono la pace<sup>(158)</sup>. Tra le passioni legali Hobbes elenca la giustizia, la gratitudine, la modestia, l'equità e così via<sup>(159)</sup>, cioè tutte quelle passioni corrispondenti alle leggi naturali. Queste passioni sono buone, perché assicurano la conservazione della natura umana e in questo senso sono vere e proprie virtù morali<sup>(160)</sup>. Hobbes perviene così ad un'assoluta identificazione tra certe passioni e le virtù<sup>(161)</sup>.

Ma non si ferma a questa identificazione; da essa anzi prende le mosse per un'attribuzione più specificatamente morale al termine 'spirito'. La valutazione delle passioni richiede un'attitudine a di-

<sup>(153)</sup> Sulla interpretazione hobbesiana del concetto aristotelico di appetito come chiave di volta del distacco da Aristotele cfr. C.A. VIANO, *op. cit.*, pp. 370-373.

<sup>(154)</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>(155)</sup> «... omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona». *Ibidem*, I-II, q. 94, a. 2 Resp.

<sup>(156)</sup> J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1969, pp. 365-386. Ove si sviluppa la distinzione tra «ragione ragionante» e «ragione informante».

<sup>(157)</sup> *O.L.*, II, p. 120 (*De Homine*, XIV, 5, p. 620).

<sup>(158)</sup> *E.W.*, III, p. 146 (*Lev.*, I, XV, pp. 140-141).

<sup>(159)</sup> Hobbes definisce anche la giustizia e l'ingiustizia come passioni dello spirito atte a produrre azioni giuste e ingiuste. Cfr. *E.W.*, IV, p. 97 (*El.*, I, XVI, 4, p. 129).

<sup>(160)</sup> *E.W.*, IV, p. 110 (*El.*, I, XVII, 14, p. 146).

<sup>(161)</sup> R. POLIN, *op. cit.*, p. 167.

scernere ciò che è veramente utile alla conservazione della vita e al raggiungimento della pace. Solo l'uso della ragione può sviluppare nell'uomo questa capacità di giudicare le passioni e di scegliere quelle favorevoli alla pace. Solo se la ragione si fa virtù, sarà possibile la costituzione di una morale sociale.

Questo tema viene sviluppato da Hobbes nell'attenzione che egli dedica alle virtù intellettuali. Queste da apice della perfezione morale del singolo, come le intendeva la tradizione platonica ed aristotelica, diventano le forme superiori di adattamento dell'individuo alla vita sociale.

Hobbes distingue le virtù intellettuali in naturali ed acquisite. Sono naturali quelle acquistate solo con l'esperienza e con l'uso senza metodo, cultura e istruzione. Ciò non significa che in esse sia assente l'opera della ragione, poiché la stessa prudenza è l'attitudine a servirsi dei propri poteri per il fine naturale della conservazione. È ciò che Hobbes chiama 'giudizio' ovvero il discernimento delle situazioni di fatto. « Sicché, dove lo spirito manca, non è la fantasia, che manca, ma la discrezione. Il giudizio senza fantasia è spirito, ma non così la fantasia senza giudizio »<sup>(162)</sup>.

Le virtù intellettuali acquisite sono quelle formate dal retto uso del linguaggio e delle scienze. « Per acquistare lo spirito — io intendo acquistarlo col metodo e con l'istruzione — non vi è che la ragione »<sup>(163)</sup>.

La teoria hobbesiana delle virtù ripercorre così quei tre livelli della natura umana da noi già evidenziati. L'uomo virtuoso è colui che ha recuperato sul piano morale quell'ordine e quella razionalità che è assente nella natura umana. Sia le passioni legali che le virtù intellettuali sono disposizioni ad agire ai fini dell'autoconservazione. Così Hobbes può ancora utilizzare, pur se in senso diverso, la definizione aristotelica di virtù: « l'abitudine di agire secondo queste e altre leggi di natura che tendono alla nostra conservazione »<sup>(164)</sup>. Per Aristotele la virtù è quella qualità stabile e permanente per cui si è ben disposti ad agire secondo la propria natura. La natura hobbesiana non ha fini da raggiungere, ma uno stato da conservare. Ciò è possibile solo nella società civile. Donde la virtù è l'attitudine ad obbedire ai comandi del sovrano. La vita morale conduce allo Stato

<sup>(162)</sup> E.W., III, p. 60 (*Lev.*, I, VIII, p. 60).

<sup>(163)</sup> E.W., III, p. 61 (*Lev.*, I, VIII, p. 61).

<sup>(164)</sup> E.W., IV, p. 110 (*El.*, I, XVII, 14, p. 146).

e si realizza pienamente solo in esso. Poiché i pericoli maggiori all'autoconservazione provengono dalle relazioni sociali, le virtù sociali (equità, giustizia, onore) comprendono tutta la vita morale<sup>(165)</sup>.

Così Hobbes, partendo da un individualismo metafisico, perviene ad una morale sociale. Quest'ultima ha — è vero — un carattere strumentale rispetto al primo. Ma non si tratta di uno strumento che resti estraneo all'opera che compie. Esso modifica i dati di fatto della condizione umana, compie un'opera di discriminazione delle passioni, introduce nella natura umana una direzione verso un fine ed, in definitiva, la trasforma in modo radicale. Tutto ciò può essere compiuto solo in quanto l'opera della ragione e della virtù prosegue quella della natura, solo in quanto l'artificio si fa natura, solo in quanto i meccanismi della legge civile trovano una risposta in alcune inclinazioni proprie della natura umana e in determinate passioni.

Il grande Leviatano è quindi l'uomo nuovo, quell'uomo che ha ricongiunto mediante la tecnica morale e politica quelle caratteristiche che erano alla base del concetto aristotelico di natura, cioè il movimento e l'ordine.

#### 4. *La teoria delle passioni.*

La nozione di passione si è evidenziata come il punto d'incontro e di fusione della legge naturale con la virtù. È quindi necessario soffermarsi sulla teoria hobbesiana delle passioni per rendersi conto in qual senso da essa scaturisce il grande Leviatano.

È significativa la constatazione che proprio a proposito della teoria delle passioni possiamo registrare una rilevante evoluzione nelle tre opere politiche principali di Hobbes. La qualcosa acquista un peso ancora più determinante ove si pensi che raramente Hobbes nel lungo arco della sua attività scientifica ha modificato le sue tesi fondamentali.

Secondo il McNeilly<sup>(166)</sup> Hobbes è passato da una teoria egoistica delle passioni, qual è quella esposta, oltre che nel *De Corpore*, negli *Elementi di legge naturale e politica* e nel *De Cive*, ad una teoria neutrale o avalutativa, qual è quella esposta nel *Leviatano*. Ed

<sup>(165)</sup> E.W., IV, p. 111 (*El.*, I, XVII, 15, p. 147).

<sup>(166)</sup> F.S. McNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*, New York, 1968, pp. 95-155.



effettivamente si può riscontrare nel pensiero di Hobbes un'evoluzione in tal senso, anche se non bisogna esagerarla perché la prospettiva degli *Elementi*, incentrata sui modelli di comportamento dei singoli, è ben diversa da quella del *Leviatano*, che ha presente modelli politici di comportamento ed è diretta a calcolare la possibilità di conflitto e di cooperazione tra gli uomini.

a) *La vita emotiva secondo gli «Elementi di legge naturale e politica».*

La morale degli *Elementi* è individuale, mentre nel *Leviatano* diventa sociale. Ma per ciò stesso si producono rilevanti modificazioni nell'etica hobbesiana. Queste variazioni interessano i due aspetti fondamentali della teoria delle passioni: la struttura generale della vita emotiva e l'individuazione dei contenuti delle singole passioni.

Per quanto riguarda la dinamica generale della vita emotiva Hobbes passa dall'accentuazione del piacere (o dolore) come passione originaria e fondamentale<sup>(167)</sup> alla maggiore rilevanza data al desiderio (appetito) nel *Leviatano*<sup>(168)</sup>. La morale degli *Elementi* è — come è noto — più condizionata dagli influssi aristotelici e quindi più attenta al problema del bene e del suo conseguimento. Il piacere implica una sorta di possesso del bene desiderato attraverso uno stato di accrescimento del movimento vitale<sup>(169)</sup>. Poiché nel piacere non v'è mai una perfetta quiete ma sempre movimento, ogni piacere è un desiderio continuo e infinito.

In ciò Hobbes è d'accordo con S. Tommaso<sup>(170)</sup>, che però attribuiva questa caratteristica solo ai piaceri del corpo ma non a quelli spirituali (*gaudia*)<sup>(171)</sup>. Per S. Tommaso, come per Aristotele, alla base della vita emotiva sta l'amore, che indica la convenienza che riscontriamo immediatamente nell'oggetto che ci attira («cooptatio appetitivae virtutis ad aliquod bonum»). Da questa consonanza prende inizio il movimento verso l'appetibile, cioè il desiderio, che, quando raggiunge il bene, si trasforma in piacere (o gioia). L'amore è

<sup>(167)</sup> E.W., IV, p. 31 (*El.*, I, VII, 1, p. 49).

<sup>(168)</sup> E.W., III, p. 39 (*Lev.*, I, VI, p. 42).

<sup>(169)</sup> E.W., IV, p. 31 (*El.*, I, VII, 1, p. 49).

<sup>(170)</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 2.

<sup>(171)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 31, a. 5.

quindi il principio di tutte le passioni, ma esso stesso è causato dal bene <sup>(172)</sup>.

Per Hobbes al contrario la vita emotiva prende inizio dal piacere sensibile, che si produce quando il movimento vitale viene assecondato. Esso diventa desiderio di continuo soddisfacimento e quindi, proiettandosi nel futuro, si trasforma in piacere della mente <sup>(173)</sup>. Tutto l'obiettivo della vita emotiva è il mantenimento e l'accrescimento di questa iniziale corroborazione del movimento vitale. La passione non è un mezzo, ma il fine stesso della vita morale. « Chiunque si aspetta un piacere futuro, deve concepire insieme qualche potere che egli abbia in se stesso, grazie al quale quel piacere possa essere conseguito » <sup>(174)</sup>. Il potere è un mezzo del piacere e ne è anche l'oggetto.

Hobbes equipara i poteri naturali (o facoltà del corpo e della mente) ai mezzi esteriori (ricchezze, amicizie, buona fortuna). Il potere è quindi un equipaggiamento della vita umana, che permette di ottenere un qualche vantaggio futuro. In questo senso è una virtù, cioè un'abilità e un'attitudine <sup>(175)</sup>.

In base a queste considerazioni Hobbes ci offre una classificazione dei piaceri della mente, classificazione che ha come criterio-base la valutazione del potere, poiché — come preciserà in seguito — « il valore di un uomo è il suo prezzo, cioè quanto vale il suo potere » <sup>(176)</sup>. La valutazione del potere si concretizza nell'onore, che è il riconoscimento pubblico del potere. Noi possiamo valutare un uomo in base ai segni di onore o disonore che gli sono tributati <sup>(177)</sup>. La nozione di potere introduce così nella morale di Hobbes la prospettiva sociale, poiché essa implica una relazione e una valutazione comparativa. Il potere infatti muta a seconda delle circostanze e delle situazioni e a seconda della mutevolezza della valutazione sociale. « Il potere assoluto non è altro che l'eccedenza del potere di uno sul potere di un altro » <sup>(178)</sup>. La consapevolezza di questa eccellenza o superiorità suscita la passione della *gloria*, che è l'aspirazione più alta

<sup>(172)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 27, a. 1.

<sup>(173)</sup> *E.W.*, IV, p. 37 (*El.*, I, VIII, 3, p. 58).

<sup>(174)</sup> *E.W.*, IV, p. 37 (*El.*, I, VIII, 3, p. 58).

<sup>(175)</sup> *E.W.*, III, p. 74 (*Lev.*, I, X, p. 71).

<sup>(176)</sup> *E.W.*, III, p. 76 (*Lev.*, I, X, p. 73).

<sup>(177)</sup> *E.W.*, IV, p. 40 (*El.*, I, VIII, 8, p. 61).

<sup>(178)</sup> *E.W.*, IV, p. 38 (*El.*, I, VIII, 4, p. 58).

della vita morale. Tutte le altre passioni non sono che variazioni dell'incontro o del conflitto dei poteri, tutte implicano un riferimento alla gloria <sup>(179)</sup>.

Da tutto il contesto appare evidente che Hobbes negli *Elementi* descrive la vita morale di uomini che si trovano nello stato di natura. È significativa a questo proposito l'inversione tra virtù e passione: qui la virtù è concepita come un mezzo nei confronti della passione. Si tratta ovviamente di una virtù naturale acquisita con l'uso e con l'esperienza. Hobbes affronta anche il tema delle virtù propriamente morali (prudenza, giustizia, equità, gratitudine, temperanza) in quanto disposizioni ad agire secondo la legge naturale <sup>(180)</sup>, ma esse non si integrano con il discorso precedente, ci offrono anzi una diversa configurazione della vita morale.

Coesistono quindi negli *Elementi* due tipi di moralità, due modelli di vita morale: una guerriera e naturale incentrata sulla virtù dell'onore e sulla passione della gloria, un'altra pacifica e sociale fondata sulle virtù della giustizia e dell'equità. Il *De Homine* riprenderà questa distinzione, opponendo le virtù del cittadino a quelle dell'uomo in quanto uomo <sup>(181)</sup>.

L'intento degli *Elementi* è prevalentemente descrittivo. Qui Hobbes non vuole tanto prescrivere regole morali o raccomandare un dato tipo di moralità quanto osservare come di fatto si comportano gli uomini. Questo atteggiamento avalutativo nasconde ovviamente una preferenza spiccata per un dato tipo d'umanità, che è il risultato dell'unione della magnanimità aristocratica con la borghese sete di potere. In sintesi la virtù di questo tipo d'uomo

---

<sup>(179)</sup> E.W., IV, p. 53 (*El.*, I, IX, 21, p. 75). Secondo il Macpherson con la trasformazione della definizione di potere da mezzo diretto ad ottenere un bene futuro all'eccellenza dei mezzi di un uomo in rapporto a quelli di un altro Hobbes ha introdotto nella sua antropologia un postulato di carattere sociale secondo cui i mezzi che ognuno ha a sua disposizione in vista di un bene futuro sono in conflitto con quelli di tutti gli altri. Quest'ultimo assunto richiede a sua volta la presupposizione di un determinato modello di società di tipo concorrenziale. Nel descrivere lo stato di natura come stato di guerra e di conflitto permanente Hobbes ha presente un modello di società, che permetta l'assalto continuo ai poteri naturali di ognuno da parte di altri, una società in cui ciascuno possa tentare ininterrottamente di trasferire a sé qualche potere altrui. Cfr. C.B. MACPHERSON, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>(180)</sup> E.W., IV, p. 110 (*El.*, I, XVII, 14, p. 146).

<sup>(181)</sup> O.L., II, pp. 116-118 (*De Homine*, XIII, 9, p. 616).

consiste nell'essere socievole con quelli che vogliono esserlo e insocievole con coloro che non vogliono esserlo<sup>(182)</sup>.

b) *La vita emotiva secondo il «Leviatano».*

Nel *De Cive* le passioni sono presentate come un impedimento alla vita sociale. La loro considerazione è prevalentemente in chiave negativa. Hobbes evidentemente ha presente la classificazione delle passioni elaborata negli *Elementi*. Infatti afferma che ogni piacere dell'animo consiste nella vanità<sup>(183)</sup> e che questo desiderio di gloria è asociale. «La speranza, la paura, l'ira, l'ambizione, l'avarizia, la vanagloria e le altre passioni ci impediscono di conoscere le leggi di natura per tutto il tempo in cui esse prevalgono in noi». Ma, se interviene la ragione, «allora quelle stesse passioni che lo istigavano ad una determinata azione, quasi passassero sull'altro piatto della bilancia, lo distoglieranno dal compierla»<sup>(184)</sup>. Dalla congerie delle varie passioni emerge il reciproco *timore* considerato come il sentimento sociale per antonomasia. Ma il timore è una passione strutturalmente legata alla ragione<sup>(185)</sup>. In realtà in tutto il *De Cive* Hobbes tende a svalutare e a strumentalizzare la vita emotiva, poiché il suo intento è quello di evidenziare le leggi naturali, cioè le condizioni necessarie a stabilire una società<sup>(186)</sup>. Questa prospettiva sociale deve ora coinvolgere l'intera vita emotiva, cioè la natura umana, ed è questo l'obiettivo del Leviatano.

A differenza che negli *Elementi* colpisce il fatto che nel *Leviatano* la classificazione delle passioni sia fondamentale sganciata dalla trattazione del potere. Il motivo ormai dovrebbe essere evidente. Nel *Leviatano* Hobbes intende non già descrivere un modello di moralità, ma prescrivere una moralità sociale. Inizia quindi con il fare l'inventario della diversità delle passioni umane, cercando di ordinarle in gruppi secondo criteri meramente classificatori e non già valutativi. La considerazione di una stessa passione lo spinge a delinearne le variazioni sia per quanto riguarda il rapporto con il fine, sia per quanto riguarda l'oggetto che per quanto riguarda la combinazione con le altre passioni e la variazione all'interno della

<sup>(182)</sup> E.W., IV, p. 110 (*El.*, I, XVII, 15, p. 146).

<sup>(183)</sup> E.W., II, p. 5 (*De Cive*, I, 2, p. 82).

<sup>(184)</sup> E.W., II, p. 45 (*De Cive*, III, 26, p. 125).

<sup>(185)</sup> E.W., II, p. 6 (*De Cive*, I, 2, p. 82).

<sup>(186)</sup> E.W., II, p. 1 (*De Cive*, I, 1, p. 78).

stessa <sup>(187)</sup>. In questa classificazione non vi è più una passione dominante (come la gloria degli *Elementi*) che fornisca una caratterizzazione contenutistica alla vita emotiva. Viene sempre più sottolineata l'importanza del timore come passione costantemente presente nella vita umana. « Perché non vi è la perpetua tranquillità dello spirito, mentre viviamo qua, la vita in sé non essendo che moto e non potendo sussistere senza timore, come non può sussistere senza il senso » <sup>(188)</sup>.

L'accentuazione della passione del timore ci induce a ricordare che nella tradizione filosofica si distingueva la potenza concupiscibile da quella irascibile. S. Tommaso ha ripreso questa distinzione, servendosi per classificare tutte le passioni fondamentali. Le passioni dell'irascibile sono ordinate a quelle del concupiscibile. Hanno il loro principio ed il loro termine in queste. L'irascibile è più vicino alla ragione e alla volontà, ma è ordinato al concupiscibile in quanto cerca di realizzare le condizioni affinché il possesso del bene sensibile sia assicurato e difeso <sup>(189)</sup>. Nelle passioni dell'irascibile non vi è niente di relativo alla quiete, ma tutto riguarda il movimento <sup>(190)</sup>. Tra esse le principali sono la speranza e il timore, perché portano a compimento il moto dell'appetito, che, per quanto riguarda il bene, prende inizio dall'amore, prosegue nel desiderio e termina nella speranza, mentre, per quanto riguarda il male, comincia nell'odio, prosegue nella fuga (*aversio*) e termina nel timore <sup>(191)</sup>. L'oggetto del timore è il male futuro, a cui è difficile resistere, ed in primo luogo la morte <sup>(192)</sup>. Il timore spinge a cercare consiglio, perché concerne mali così grandi che superano le nostre capacità individuali. Per altro verso, quando è eccessivo, paralizza l'azione <sup>(193)</sup>. Un timore moderato favorisce l'azione e l'uso della ragione <sup>(194)</sup>. Tutte osservazioni che concordano con le posizioni hobbesiane.

L'aspetto strumentale del timore, la sua maggiore vicinanza alla ragione, i suoi legami con il movimento, il suo riferimento al male

<sup>(187)</sup> E.W., III, p. 43 (*Lev.*, I, VI, p. 45).

<sup>(188)</sup> E.W., III, p. 51 (*Lev.*, I, VI, p. 52).

<sup>(189)</sup> S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 25, a. 2.

<sup>(190)</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 1.

<sup>(191)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 25, a. 4.

<sup>(192)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 42, a. 6.

<sup>(193)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 44, a. 2.

<sup>(194)</sup> *Ibidem*, I-II, q. 44, a. 4.

futuro evidenziano la preoccupazione di dare nel *Leviatano* la prevalenza alle passioni dell'irascibile e quindi di passare da una concezione finalistica della vita emotiva ad una concezione strumentale di essa. Ciò è un'ennesima conferma del carattere di conservazione che ha la morale hobbesiana. L'oggetto di questa morale non è il bene, ma il male. Hobbes si rifiuta di parlare di un sommo bene, ma ammette l'esistenza di un male sommo, cioè la morte e l'insicurezza della vita. L'eliminazione di questo male è l'obiettivo morale del *Leviatano*.

A questo punto la ragione prende energicamente il comando della vita emotiva. Opera un discernimento delle passioni, distinguendo le passioni favorevoli alla pace da quelle contrarie<sup>(195)</sup>. Di per sé la ragione non avrebbe alcuna forza pratica se non trovasse alleati nella stessa vita emotiva e, segnatamente, nella passione del timore. Per cui la possibilità di uscire dallo stato di natura risiede in parte nelle passioni e in parte nella ragione: nelle passioni che dispongono gli uomini alla pace e nella ragione che suggerisce convenienti argomenti di pace<sup>(196)</sup>.

La morale del *Leviatano* ritorna ad essere incentrata sulla ragione e sulla virtù come la morale classica. Ma queste non sono intese come gli obiettivi naturali dell'espansione della vita morale, ma come artifici per restaurare la natura umana, introducendo quel principio di ordine che è assente nello stato naturale.

La differenza tra la morale aristotelica e quella degli *Elementi* sta più nella struttura della vita emotiva che nella sua funzione, mentre nel *Leviatano* la morale viene sostituita da una tecnica che riproduce sul piano artificiale il concetto aristotelico di natura umana in tutta la sua completezza. Il modello morale di Hobbes resta pur sempre quello aristotelico, che, rifiutato come descrizione della natura umana, serve come strumento della sua conservazione. Ma, poiché Hobbes ha un concetto ben diverso di ragione umana, la morale diventa un'arte ed una tecnica e serve da prototipo al diritto.

In quest'opera di protezione della natura umana la morale e il diritto si dividono i compiti e si integrano vicendevolmente. La morale si occupa dell'aspetto interno, mentre il diritto dell'aspetto esterno dell'azione umana. Non è possibile infatti rendere pacifica la vita sociale senza che nella maggior parte dei sudditi vi siano dispo-

<sup>(195)</sup> E.W., III, p. 92 (*Lev.*, I, XI, p. 85).

<sup>(196)</sup> E.W., III, p. 116 (*Lev.*, I, XIII, p. 112).

sizioni interiori favorevoli al mantenimento della pace. Così la giustizia non consiste né nelle azioni né nelle cose, ma nella decisione che stabilisce un contratto e nell'intenzione che si forma nei confronti di esso <sup>(197)</sup>. L'intenzione è per Hobbes il solo criterio morale, poiché egli rifiuta l'esistenza di ogni principio morale obiettivo <sup>(198)</sup>. Tuttavia l'estrinsecismo della ragione nei confronti della natura umana rende la morale hobbesiana incapace a svolgere da sola quei compiti di difesa sociale a cui pure è destinata. Donde la necessità che ad essa si accompagni il diritto, in cui la ragione sociale utilizza la forza fisica e psichica per imporsi sulle passioni umane. Questa maggiore funzionalità del diritto al fine della conservazione sociale finisce per attrarre a sé anche il meccanismo della vita morale. Nel *Leviatano* la giustizia diviene una qualità che appartiene alla società e non alle facoltà del corpo o dell'anima. La tecnica giuridica di controllo sociale è modellata pienamente sulla tecnica morale di dominio delle passioni. Essa tenderà a controllare i comportamenti antisociali, contrapponendovi quelli dettati dall'obbedienza e dal timore della pena e facendo del potere politico un potere irresistibile. L'uso della forza supplisce nel diritto alla carenza normativa della ragione. Così concordiamo con la tesi del Villey, che sostiene il carattere morale della concezione hobbesiana del diritto <sup>(199)</sup>, mentre appare inaccettabile la tesi del Cattaneo, che vede in Hobbes un sostenitore della separazione tra morale e diritto <sup>(200)</sup>.

Nel *De Homine*, dove Hobbes espone per la terza volta la sua antropologia, le virtù non sono più presentate né come passioni né come intenzioni razionalmente calcolate. Sono divenute opinioni e comportamenti sociali completamente spogliati di valore morale intrinseco. La virtù diventa un fatto sociale. Se si considerano gli uomini in quanto tali, indipendentemente dalla loro partecipazione alla vita sociale, allora si deve affermare: « quot homines tot virtutis et vitii diversae regulae » <sup>(201)</sup>. Sul piano naturale non esiste dunque una scienza morale delle virtù e dei vizi. Bisognerà allora

<sup>(197)</sup> E.W., III, p. 134 (*Lev.*, I, XV, p. 129).

<sup>(198)</sup> L. STRAUSS, *The political Philosophy of Hobbes*, cit., pp. 54-55.

<sup>(199)</sup> M. VILLEY, « Le droit de l'individu chez Hobbes », in *Hobbes-Forschungen*, cit., pp. 173-197.

<sup>(200)</sup> M. CATTANEO, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, cit., p. 106 ss.

<sup>(201)</sup> O.L., II, p. 116 (*De Homine*, XIII, 8, p. 615).

mettere da parte le virtù cardinali tradizionali; esse non servono allo Stato<sup>(202)</sup>. Merita il nome di virtù solo ogni attività che tende ad assicurare la conservazione dello Stato<sup>(203)</sup>. Solo nella vita civile si trova una misura comune della virtù e del vizio. Questa misura è costituita dalla legge di ciascuna comunità. «Le leggi naturali, costituita la comunità, diventano parti delle leggi civili»<sup>(204)</sup>. Sono virtuose tutte le azioni e tutti i costumi favorevoli allo Stato. La virtù del cittadino risiederà allora nell'obbedienza alle leggi dello Stato<sup>(205)</sup>.

Questo progressivo allargamento ed annacquamento del concetto di virtù si manifesta più chiaramente nell'edizione latina del *Leviatano*, in cui la virtù significa solamente la maniera di comportarsi o la condotta<sup>(206)</sup>. Nello Stato si confonde con i precetti della legge civile: *mensura virtutum lex*<sup>(207)</sup>. Ridotte le virtù a costume e a opinione sociale, la vita morale trova nel diritto e nelle leggi dello Stato il suo criterio guida e il suo fine ultimo, e si riduce ad un complesso di comportamenti prodotti e determinati dal potere politico.

##### 5. *Libertà e obbligo.*

Ci soffermeremo ora brevemente sui concetti di libertà e di obbligo, che sono la proiezione etico-politica della nozione hobbesiana di natura umana, al solo fine di mostrare quanto tali derivazioni debbano alla loro matrice iniziale. Nella trattazione hobbesiana di questi temi affiorano alcune incongruenze e contraddizioni, che hanno affaticato gli interpreti troppo spesso condizionati dalla raffigurazione tradizionale di Hobbes come principe del sapere matematico. In realtà egli sa servirsi in forma persuasiva della nuova scienza e dei suoi metodi. Ha rifiutato la retorica aristotelica non già perché rigettasse l'uso retorico della ragione, di cui è maestro, ma perché non accettava la teoria aristotelica delle passioni.

Se teniamo presente che l'obiettivo di Hobbes è quello di trasformare la natura umana per conservarla, si comprende che egli abbia più a cuore un intento politico che uno schema puramente

<sup>(202)</sup> O.L., II, p. 117 (*De Homine*, XIII, 9, p. 616).

<sup>(203)</sup> R. POLIN, *op. cit.*, p. 172.

<sup>(204)</sup> O.L., II, p. 117 (*De Homine*, XIII, 9, p. 616).

<sup>(205)</sup> E.W., VI, p. 219 (*Behemoth*, I).

<sup>(206)</sup> O.L., III, XV, p. 115.

<sup>(207)</sup> R. POLIN, *op. cit.*, p. 174.



logico e coerente. D'altronde alcune incongruenze sono spiegabili, facendo appello alla pluralità di significati che egli dà alla libertà e all'obbligo.

È noto che secondo Hobbes la libertà e l'obbligo si escludono reciprocamente, per cui dove v'è l'una non può esservi l'altro. Ad un'intensificazione dell'obbligo corrisponderebbe una diminuzione della libertà. A questo proposito si citano le seguenti affermazioni di Hobbes: « l'obbligazione è una schiavitù »<sup>(208)</sup>; « l'obbligo incomincia, infatti, dove cessa la libertà »<sup>(209)</sup>; « lo stato naturale sta allo stato civile, cioè la libertà sta alla soggezione, come l'istinto alla ragione o la bestia all'uomo »<sup>(210)</sup> e così via. D'altra parte Hobbes sostiene che non v'è « nessuna obbligazione per un uomo la quale non derivi da un atto personale, poiché tutti gli uomini sono egualmente liberi per natura » e che quindi « nell'atto della nostra sottomissione è insieme la nostra obbligazione e la nostra libertà »<sup>(211)</sup>. Affermazioni palesemente inconciliabili con le precedenti. In realtà in queste espressioni Hobbes ha usato i termini di 'libertà' e di 'obbligo' in sensi differenti.

La definizione hobbesiana più importante e più nota di libertà è quella che la identifica con l'assenza di impedimenti esterni<sup>(212)</sup>. Per 'impedimenti esterni' si intende letteralmente quelli al di fuori del proprio corpo. Dunque i condizionamenti interni non limitano la libertà umana. Non v'è mancanza di libertà nel sottomettersi a chi ci tiene in suo potere, quando non si è fisicamente impediti nel fare ciò che si vuole, cioè evitare la minaccia che ci sovrasta<sup>(213)</sup>. In tali casi v'è una diminuzione del potere, ma non della libertà<sup>(214)</sup>.

Evidentemente questa definizione è stata costruita per rendere la libertà compatibile con la paura e con le pressioni di carattere psicologico<sup>(215)</sup> ed è tratta da quella visione della natura umana come

<sup>(208)</sup> E.W., III, p. 87 (*Lev.*, I, XI, p. 86).

<sup>(209)</sup> E.W., II, p. 21 (*De Cive*, II, 10, p. 102).

<sup>(210)</sup> E.W., II, p. 107 (*De Cive*, VIII, 18, p. 191).

<sup>(211)</sup> E.W., III, p. 203 (*Lev.*, II, XXI, p. 191).

<sup>(212)</sup> E.W., III, pp. 196-198 (*Lev.*, II, XXI, pp. 185-187).

<sup>(213)</sup> E.W., V, p. 352 (*Liberty, Necessity and Chance*, XXV).

<sup>(214)</sup> E.W., III, p. 196 (*Lev.*, II, XXI, p. 185); E.W., IV, p. 274 (*Of Liberty and Necessity*).

<sup>(215)</sup> J.R. PENNOCK, « Hobbes's confusing 'Clarity'. The case of 'Liberty' », in *Hobbes-Studies*, cit., p. 103.

puro movimento senza riposo, per cui ciò che ostacola questo movimento impedisce la conservazione della natura. A questo concetto di libertà si oppone la mera coercizione fisica e non già l'obbligazione in senso proprio.

Ma questo non è l'unico significato di libertà presente nelle opere di Hobbes. La libertà umana assume diversi sensi a seconda delle condizioni di fatto in cui si trova la natura umana. V'è così la libertà propria dello stato di natura e quella propria dello stato civile. Questi significati secondari del termine sono funzionali rispetto al significato primario.

Nello stato di natura il diritto viene definito come « la libertà, che ciascun uomo ha, di usare il suo potere, come egli vuole, per preservare la sua natura »<sup>(216)</sup>. La libertà naturale consiste in questa assolutezza ed incondizionatezza del diritto di usare il proprio potere. Hobbes distingue tra diritto e potere. Il diritto naturale è illimitato, mentre il potere è limitato. L'incondizionatezza di tale diritto esclude l'esistenza di obblighi. Quando Hobbes parla di radicale opposizione tra libertà e obbligo, si riferisce quindi a questa libertà naturale ed assoluta. L'assunzione dell'obbligo è la rinuncia alla incondizionatezza di tale diritto, cioè alla libertà naturale. Tale rinuncia è il contenuto del patto.

Nello stato civile la libertà sussiste solo nella sfera lasciata libera dalle leggi e dagli impedimenti esterni. Nello Stato, in cui il sovrano esercita un potere fisico e psichico di coercizione, la libertà del suddito è solo in quelle cose non regolate dalle leggi<sup>(217)</sup>. Lo stato civile è uno stato di soggezione volontaria, sorto dalla rinuncia all'assolutezza del diritto e dal trasferimento della libertà naturale al sovrano. Poiché non vi è in linea di principio alcuna materia sottratta al potere del sovrano e alla competenza della legge civile e poiché il suddito ha rinunciato alla propria ragione individuale ed ha assunto la coscienza pubblica, egli sarà libero solo nella misura in cui non è impedito fisicamente nell'azione.

Anche i significati di obbligo sono molteplici, ma ve ne è uno fondamentale che li riassume tutti ed è quello di *obbligo politico* (o *civile*)<sup>(218)</sup>. Questa è la forma piena e perfetta che assume l'obbli-

<sup>(216)</sup> E.W., III, p. 116 (*Lev.*, I, XIV, p. 112).

<sup>(217)</sup> E.W., III, p. 199 (*Lev.*, II, XXI, p. 188); E.W., II, p. 178 (*De Cive*, XIII, 15, p. 260).

<sup>(218)</sup> È noto che il Warrender non considera l'obbligazione politica un nuovo tipo di obbligazione, ma una vera e propria obbligazione morale dotata

gazione secondo Hobbes, anche se vi sono diverse vie che conducono ad essa <sup>(219)</sup>. A questo proposito la difficoltà da superare consiste nello stabilire se e in che senso per Hobbes possa parlarsi propriamente di obbligo al di fuori dello stato civile.

Noi siamo obbligati ad ubbidire alle leggi civili perché dobbiamo obbedienza all'autore di esse in ragione del patto e siamo obbligati a rispettare il patto in virtù della legge naturale. Hobbes deve quindi necessariamente ammettere l'esistenza di un'*obbligazione naturale* collegata alla legge di natura. Di questa obbligazione — come è noto — si sono date le più diverse e contrastanti interpretazioni collegate a quei tre livelli di legge naturale, di cui abbiamo già parlato.

L'obbligazione naturale è stata intesa nel senso di *obbligazione razionale*. Andare contro la legge di natura è contraddittorio e assurdo, significherebbe andare contro il proprio movimento e la propria conservazione <sup>(220)</sup>.

L'obbligazione naturale è considerata anche come *obbligazione morale* fondata sul dovere di obbedire ai comandi divini <sup>(221)</sup>. Ma i rapporti tra l'uomo e Dio vengono ricondotti da Hobbes al modello politico, per cui solo colui che riconosce il potere irresistibile di Dio ha il dovere di obbedirgli e questo dovere discende dal timore della punizione.

Infine, poiché la legge naturale è intesa anche come inclinazione, l'obbligazione naturale può essere considerata piuttosto che un complesso di doveri un insieme di *emozioni* che dispongono gli uomini ad obbligarsi. La causa in generale che induce un uomo ad obbligarsi è il timore <sup>(222)</sup>.

L'obbligazione razionale non è una vera e propria obbligazione, perché nessuno si può dire propriamente obbligato quando agisce nel proprio interesse. L'obbligazione morale non è universale, perché non tutti gli uomini si riconoscono sudditi del regno di Dio. Ciò che v'è di naturale è in fondo solo la tendenza ad obbligarsi. In particolare, il timore della morte violenta spinge l'uomo a rinun-

---

di un suo contenuto particolare, cioè l'obbedienza che il cittadino deve prestare ai comandi del sovrano. Ma così la priva di quel carattere artificiale, che indubbiamente ha per Hobbes. Cfr. H. WARRENDER, *op. cit.*, p. 12.

<sup>(219)</sup> H. OAKESHOTT, « Introduction to Leviathan », *op. cit.*, pp. 64-74.

<sup>(220)</sup> R. POLIN, « L'obligation morale et politique chez Thomas Hobbes », in *Hobbes-Forschungen*, cit., p. 139.

<sup>(221)</sup> H. WARRENDER, *op. cit.*, pp. 98-99, p. 102 ss.

<sup>(222)</sup> E.W., IV, p. 123 (*El.*, I, XIX, 11, p. 161).

ciare all'uso libero dei propri poteri limitati e ad ubbidire alle leggi naturali.

Tutte queste forme di obbligazione, proprio perché imperfette e dotate di valore strumentale, possono coesistere con la libertà dello stato di natura. Ma nello stato civile esse vengono assunte e trasformate dall'obbligazione politica, in cui l'obbligatorietà raggiunge tutta la sua pienezza ed efficacia. L'obbligazione politica ha tutte le caratteristiche delle precedenti, ma in più, poiché consiste nella rinuncia a governare se stessi con la propria ragione, è un'obbligazione artificiale e, poiché espropria sia i diritti che i poteri dei singoli, è un'obbligazione perfetta.

Così, mentre il modello principale di libertà è quello della libertà fisica, il modello fondamentale dell'obbligo è quello politico rafforzato in senso morale, razionale e psicologico. Hobbes si sforza di dimostrare che questi due modelli possono coesistere solo nello Stato. I risultati sono evidenziati da questa esemplificazione del Watkins<sup>(223)</sup>.

Supponiamo che *A* e *B*, membri di un'organizzazione sovversiva operante in un regime totalitario, siano catturati dalla polizia. Essi sanno bene che la polizia cercherà di conoscere da loro i nomi degli altri membri dell'organizzazione e sono decisi a non rivelarli. La polizia decide di usare metodi psicologici di tortura, il suo scopo cioè è quello di condurre i prigionieri a *desiderare* di rivelare quei nomi. Il metodo funziona nei confronti di *A*, ma non nei confronti di *B*. *A* si convince che è doveroso confessare tutto e viene addirittura premiato per la sua confessione, diventando un funzionario del controspionaggio. *B* invece resiste sia alla tortura psicologica che alla successiva tortura fisica e viene internato in un lager. Ebbene, se applichiamo la teoria hobbesiana della libertà e dell'obbligo, dobbiamo arrivare alla conclusione che *A* è libero perché ora può fare ciò che vuole, mentre *B* non lo è perché è chiuso in una prigione. In realtà *A* è diventato servo del regime e quindi ha perso la propria libertà, mentre *B*, sebbene fisicamente impedito, ha conservato la propria libertà interiore. Hobbes misconosce questa più profonda e più autentica dimensione della libertà politica. Se poi consideriamo il mo-

---

(223) J.W.N. WATKINS, *op. cit.*, pp. 128-129; per un confronto della teoria hobbesiana della libertà con le posizioni di S. Tommaso v. F. VIOLA, *La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme*, in « Nova et Vetera » 1976, pp. 116-131.

mento, in cui i due prigionieri si trovano nelle mani della polizia, dobbiamo arrivare all'assurda conclusione che sia *A* che *B* sono liberi: *A* in quanto confessa desiderando farlo, *B* in quanto riesce a mantenere il suo proposito iniziale di non confessare. Ognuno di loro segue dunque la propria tendenza. Questa assoluta identificazione tra desideri privati e direttive pubbliche è l'obiettivo centrale del totalitarismo.

#### 6. *Conclusioni.*

A conclusione di questa troppo lunga e insieme incompleta esposizione della teoria morale di Hobbes è necessario evidenziare quegli aspetti che sono per noi la premessa etica remota del totalitarismo e dell'irrazionalismo del nostro tempo. Abbiamo trascurato quasi del tutto la teoria politica hobbesiana, perché da questo punto di vista Hobbes non è né un totalitario né un irrazionalista. Vi sono fondati motivi per assolvere Hobbes dall'accusa di totalitarismo politico ed altrettanti che suffragano il suo razionalismo. Soprattutto, egli appartiene a quella tradizione di pensiero, che risale a Platone e che vede nella legge il limite della libertà individuale e la regola della vita sociale. Fonda lo Stato sul consenso dei cittadini e sul timore reciproco (non già sul terrore), e fissa precise condizioni all'esercizio del potere politico. Ma tutto ciò non è che una facciata che nasconde una realtà inquietante e densa di sviluppi futuri, che egli stesso non poteva prevedere, ma che sono già contenuti nella sua filosofia morale, e cioè l'intento di assegnare al potere politico il compito di trasformare la natura umana e di creare un mondo fittizio che si sostituisca al mondo reale.

Questo intento viene realizzato mediante una sapiente strategia ideologica diretta a mantenere e, al contempo, a smantellare la nozione di natura umana per salvare la continuità nella trasformazione. In sintesi egli perviene a questi risultati.

1) Elimina ogni finalità dal concetto di natura umana ridotta a puro movimento e considera l'artificio come lo sviluppo e la realizzazione della natura ad opera dell'energia tecnologica.

2) Elimina conseguentemente la ragione dal dinamismo interno della natura umana. Dà alla ragione il ruolo di controllo esterno della vita emotiva e quindi la rende uno strumento di potere nelle mani di chi nella società civile ha il monopolio di essa.

3) Utilizza la dottrina della legge naturale non solo per legittimare il potere assoluto, ma soprattutto al fine di penetrare all'interno dei meccanismi psicologici della natura umana sì da disporre gli uomini all'obbedienza, suscitando il sentimento dell'obbligatorietà.

4) Scinde la morale in due tronconi: la morale dell'intenzione e la morale dell'abilità. La prima è insufficiente a garantire l'ordine civile, ma è necessaria al processo d'interiorizzazione della legge civile e quindi al dominio politico sulle coscienze. La seconda, essendo puramente naturale, ha bisogno di essere incanalata dal potere politico mediante lo strumento del diritto. In quest'ultimo la morale raggiunge tutta la sua efficacia, servendosi delle disposizioni interiori e dei poteri individuali.

5) Afferma che il diritto ha una valenza morale in quanto introduce nella natura umana quel valore dell'ordine e della giustizia assente nello stato di natura. Moralità sociale e diritto si identificano.

6) Elimina ogni dimensione interiore della libertà politica e fa dell'obbedienza allo Stato il supremo dei doveri morali.

Tutto ciò spiana al strada al totalitarismo. Il regime totalitario tende a trasformare la natura umana, distruggendo le istituzioni che formano il tessuto delle relazioni private dell'uomo, estraniandolo dal mondo e privandolo del proprio io. Questo processo di atomizzazione dell'individuo è preliminare alla costituzione della massa, che è infatti il tipico prodotto di una società atomizzata<sup>(224)</sup>. Il totalitarismo tende a sradicare l'individuo dal plesso delle relazioni private, lo isola da tutto ciò che costituisce un ordine di rapporti (la famiglia, la classe e in genere le formazioni intermedie) che sono un limite alle pretese totalitarie del potere. Questo rapporto esclusivo e diretto tra l'uomo e lo Stato può anche essere surrettiziamente postulato in nome del recupero di un ordine naturale e razionale che la società civile ha smarrito, introducendo le differenze e le disuguaglianze. Con Rousseau l'idea etica dei diritti dell'uomo acquista il carattere di un ideale sociale originario<sup>(225)</sup>. Per Hobbes l'eguaglianza non è un obiettivo etico-politico, ma un dato di fatto che conduce allo stato di guerra ed è quindi un male da eliminare. In realtà l'eguagliamento dei poteri individuali nei confronti di un

(224) H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 439 e 448.

(225) J.L. TALMON, *op. cit.*, p. 342 ss.

potere politico irresistibile è l'attentico obiettivo politico e morale di Hobbes. Questo eguagliamento è compiuto per mezzo della rinuncia ai diritti naturali. Per cui l'obbligo politico è l'unica via per recuperare la dimensione morale dell'esistenza umana.

Evidentemente Hobbes non conosce i regimi di massa dei nostri tempi con tutto l'apparato che li caratterizza. Non conosce gli strumenti della propaganda, del terrore, del partito unico, della polizia segreta e così via. Ha a sua disposizione la morale classica e gli ideali della nuova scienza. Ma ciò gli basta per predisporre l'aggressione dello Stato ai poteri individuali. La distinzione tra aspetto metafisico e aspetto fattuale della natura umana, la sottrazione dell'ordine e della razionalità al primo e l'attribuzione del disordine al secondo sono i presupposti di quel processo di atomizzazione dell'individuo, che è preliminare alla formazione della massa.

Hobbes non conosce la « smania di moto perpetuo dei movimenti totalitari che rimangono al potere finché continuano a muoversi e a far muovere ogni cosa intorno a loro »<sup>(226)</sup>. Ma attribuisce questa caratteristica alla natura umana stessa affaticata da un infinito desiderio di potere, a cui lo Stato non offre né ideali né obiettivi ma solo limiti. Non conosce lo Stato totalitario, ma già ha sentore dell'uomo totalitario. Se la natura umana è questa, c'è da prevedere che prima o poi avrà il sopravvento su ogni controllo sociale e dilagherà nelle forme di una perpetua mobilitazione sociale, di una « rivoluzione permanente ».

Si è detto che nello Stato hobbesiano sono assenti gli ideali tipici del totalitarismo come il culto della razza, della nazione, della classe e così via. Ma è stato messo in luce anche quanto questi ideali abbiano un valore puramente strumentale e quanto tendano ad essere posti in ombra a vantaggio del movimento arbitrario e permanente. In realtà il regime totalitario non ha ideali, ma si può servire di ogni ideale. Esso è una nuova tecnica di gestione del potere politico (la « sindrome totalitaria »). Lo Stato borghese ha preparato questa indifferenza del potere politico per gli ideali, e la teoria morale di Hobbes contiene già questo collegamento tra assenza di ideali e coinvolgimento totale dell'uomo da parte dello Stato in nome della identificazione tra uomo e legge, tra legalità e giustizia<sup>(227)</sup>.

---

<sup>(226)</sup> H. ARENDT, *op. cit.*, p. 424.

<sup>(227)</sup> *Ibidem*, pp. 632-633.

Hobbes parte dalla struttura biologica dell'uomo e dalla sua particolare natura di animale *faber* e insieme *symbolicus*, che attraverso il lavoro e il linguaggio produce se stesso e il proprio mondo. Questa seconda natura di carattere artificiale, cioè la cultura <sup>(228)</sup>, comprende i progressi tecnici e scientifici, il sistema di valori, il complesso delle istituzioni civili e dei modelli normativi, e finisce per operare in senso repressivo sul dinamismo degli istinti. Le passioni naturali sono per Hobbes di per sé contrarie alla legge di natura <sup>(229)</sup>. Questa repressione è giustificata dall'esigenza di conservare il bene più grande che l'uomo possenga, cioè la vita. Ma, se la vita non è altro che il dinamismo degli istinti, l'autorità e le norme sociali mortificano la vita, producendo una « frustazione civile » <sup>(230)</sup>. Certamente in Hobbes i meccanismi della repressione sono ancora mantenuti nei limiti della legalità. Ma egli fa del diritto una tecnica sociale di trasformazione della natura umana, preparando un modello a quegli strumenti più raffinati, che il progresso tecnico e gli sviluppi della psicologia delle masse renderanno possibili, cioè l'uso organizzato del terrore e del condizionamento ideologico. Credo che non sia più necessario dimostrare quanto la concezione tecnologica del diritto, che si è sostituita a quella sapienziale, si presti a una manipolazione totalitaria.

Non è lecito spingersi più oltre in questa qualificazione del pensiero hobbesiano nel senso dell'irrazionalismo metafisico e del totalitarismo morale. Tuttavia è doveroso trarre da queste constatazioni gli insegnamenti che a nostro avviso ne derivano.

Per taluni Hobbes appartiene alla schiera dei precursori dello Stato di diritto e ciò è formalmente esatto. Ma lo Stato di diritto non è il toccasana del problema politico, se non è coniugato con una teoria morale adeguata fondata su un ripensamento del problema della natura umana. I difetti dello Stato 'borghese' non sono tanto di carattere politico quanto di carattere morale e metafisico. Hobbes non ha rigettato la metafisica, ma se ne è servito a fini politici. L'ha ridotta ad ideologia. La nostra insistenza sul raffronto con i modelli aristotelici e medioevali è stata diretta proprio a mostrare come la filosofia di Aristotele sia stata manipolata sul piano artificiale e tecnologico ed asservita a questa grande opera di trasformazione della natura umana da parte della macchina statale. Lo Stato produce ciò

<sup>(228)</sup> AA.VV., *Il concetto di cultura*, a cura di P. Rossi, Torino, 1970.

<sup>(229)</sup> E.W., III, p. 153 (*Lev.*, II, XVII, p. 147).

<sup>(230)</sup> S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Torino, 1971, p. 233.



che manca alla natura umana per ripristinare sul piano artificiale il modello aristotelico. Questo processo di ideologizzazione della metafisica ha ovviamente prodotto il disgusto nei suoi confronti. L'antimetafisica è apparsa preferibile ad una cattiva metafisica. Ma la totale sottrazione all'uomo di una propria natura lo espone ad un'illimitata manipolazione, per cui non vi sono rimedi sufficienti, quando si è dissolta la consistenza stessa della persona umana.

Nella considerazione delle varie teorie morali, che sottostanno ai diversi progetti politici e sociali, non dobbiamo solo fare attenzione al bene che propongono come proprio dell'uomo, ma anche al rapporto che istituiscono tra l'uomo e il suo bene. Da quest'ultimo punto di vista il bene umano può essere considerato come già presente in potenza a modo di fine ovvero come già posseduto in atto ovvero come il risultato di una prassi che agisce sulle condizioni materiali della esistenza umana ovvero come completamente cancellato dagli orizzonti morali dell'uomo. Così distingueremo una morale della realizzazione (Aristotele), una morale della conservazione (Hobbes), una morale della trasformazione (Marx), una morale della distruzione della natura umana (Nietzsche).

La specificità della teoria morale di Hobbes consiste nell'aver messo a servizio della conservazione una tecnica politica e giuridica che trasforma radicalmente le condizioni dello stato di natura. Egli tenta di realizzare a livello della società politica ciò che Marx teorizzerà nei confronti della società civile. Nel far ciò si serve del modello aristotelico di natura umana, che applica al grande Leviatano, al Dio mortale, all'uomo artificiale. Ne consegue la distruzione della natura umana individuale e l'esposizione dell'uomo all'aggressività dello Stato da una parte e delle pulsioni istintive dall'altra.