

Università degli Studi di Roma La Sapienza  
Facoltà di Filosofia

Tesi di laurea triennale

Hobbes fra giusnaturalismo e giuspositivismo

di

Giancarlo Doria

-----

Relatore prof. Giuseppe Bedeschi

Correlatore prof. Marco Armandi

Anno accademico 2001-2002

## 1. Introduzione.

Se Hobbes sia da considerarsi parte della tradizione giusnaturalistica, o l'iniziatore della tradizione giuspositivistica, è questione lungamente dibattuta e sulla quale non è forse né probabile né possibile che si ponga un giorno un punto conclusivo. Infatti non solo il corpus del pensiero hobbesiano è vasto e – come sottolineano tanto Norberto Bobbio (*Thomas Hobbes*, Einaudi 1989) quanto Howard Warrender (*The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon Press, 1957), che come vedremo rappresentano due punti di vista radicalmente divergenti sull'argomento – per certi versi meno rigoroso e coerente di quanto non si sia creduto in passato<sup>1</sup>; ma sono anche i nostri concetti di lettori del testo hobbesiano che sono a volte fumosi, a volte mal definiti, a volte definiti molto bene, ma in modi diversi da ciascuno. È quindi facendo lavorare il criterio di chiarire al meglio i concetti che usiamo, rendendo esplicite tutte le idee che li compongono, nella lettura e nel confronto con l'Hobbes del *De Cive* che – pare – potremo meglio se non risolvere la questione, per lo meno porla nella maniera più chiara.

Perché scegliere il *De Cive* piuttosto che non il *Leviatano*, la più corposa e celebre fra le opere hobbesiane, possiamo lasciarlo ben spiegare proprio a Bobbio. Che nella sua introduzione all'opera<sup>2</sup> chiarisce: “Il *De Cive* è fra le opere politiche dello Hobbes la più organica ed omogenea: [...] nelle tre parti in cui è diviso non svolge altra materia che quella strettamente attinente allo stato visto nella sua origine, nella sua struttura e nei suoi rapporti con la Chiesa. [...] Il *Leviathan* è opera di gran lunga più ricca e più vigorosa; ma il *De Cive* nei suoi confronti quel che perde in complessità ed in vigore acquista in precisione ed in rigore”<sup>3</sup>. Perché si dia questa differenza, Bobbio lo chiarisce poco sotto: “Nella stessa intenzione dell'autore, il *De Cive*, essendo parte di un sistema filosofico, era diretto ai dotti di tutti i paesi, il *Leviathan* ai suoi concittadini”.

<sup>1</sup> Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 153.

<sup>2</sup> T. Hobbes, *Il leviatano* (1651), Utet, Torino 1948.

<sup>3</sup> ora in N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit, p. 103.

Quanto al metodo che qui ci si propone di seguire: si tratterà di affrontare il problema attraverso l'ottica più modesta possibile, che consiste – sembra – nel seguire quanto già è stato scritto su questo tema. E per semplicità si prenderanno per emblematici due autori, Norberto Bobbio e Howard Warrender: non già perché essi presentino due punti di vista assolutamente opposti, ma perché hanno compiuto due analisi di Hobbes particolarmente rigorose e rilevanti, nonché particolarmente attuali. Due analisi che pur divergendo radicalmente, possono per certi versi essere considerate complementari, poiché affrontano l'una problemi e tematiche lasciate scoperte dall'altra.

Ciononostante la scelta di una simile impostazione non significa necessariamente precludersi la possibilità di una analisi critica dei due testi. Si cercherà invece di tenere presenti due esigenze fondamentali: 1. quella di cogliere la specificità del pensiero hobbesiano rispetto tanto al giusnaturalismo quanto al giuspositivismo – specificità che su piani diversi entrambi gli autori tendono a sminuire, Bobbio per la sua peculiare (e minimale) definizione di giusnaturalismo, Warrender per la grande rilevanza che attribuisce all'obbligazione morale nello stato di natura e soprattutto alla sua origine divina; 2. quella di comprendere quale sia il rapporto di Hobbes con il pensiero liberale e in particolar modo col pensiero liberale contemporaneo: che con von Hayek gli muove oggi una critica molto più radicale che non quella che si ferma al dibattito giusnaturalismo/giuspositivismo – una critica rivolta a sottolineare gli esiti più distruttivi del razionalismo (inquadrando così Hobbes in una linea Cartesio-Rousseau)<sup>4</sup>.

Ecco perché anche qui si affronterà il problema dell'alternativa giusnaturalismo/giuspositivismo prestando particolare attenzione alle due grandi spinte propulsive del pensiero hobbesiano, lo sforzo di razionalizzazione e il terrore per la guerra civile; e soprattutto al modo in cui questi due motivi umani e culturali si intreccino e si combinino fino a creare quella che Bobbio chiama – con espressione che non può non far rabbrivire di paura il liberale contemporaneo – “la prima moderna teoria dello stato moderno”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> F. A. von Hayek, *Legge legislazione e libertà* (1982), Est, Milano 2000, pag. 15.

<sup>5</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit, p. 73.

## 2. “Thomas Hobbes” di Norberto Bobbio

Il testo che racchiude i più importanti saggi di Norberto Bobbio sul pensiero hobbesiano (scritti separatamente fra il 1948 e il 1988) s'intitola significativamente “Thomas Hobbes”, a rassomigliarlo ad un ritratto, disegnato da ciascuno dei saggi, brevi ma essenziali, come da tanti tratti di pennello.

Un ritratto la cui tinta dominante viene però alla luce sin dalla prima occhiata, sin dalla Premessa (scritta per ultima nel 1989): quello di Bobbio è un Hobbes che si è scrollato ormai la fama di scrittore maledetto, ma che neppure si vuol far inclinare ad un liberalismo nascosto; un Hobbes che coniuga giuspositivismo e giusnaturalismo (la stoccata è a Taylor e Warrender), ma guarda senza tentennamenti ad un modello di stato lontanissimo da quello cui guardano quasi tutti i giusnaturalisti e in fondo anche parte dei giuspositivisti; è un Hobbes che – se è vero che “il pensiero politico di tutti i tempi è dominato da due grandi antitesi, oppressione/libertà e anarchia/unità”<sup>6</sup> – certo guarda alla seconda e non alla prima. È infine, ma soprattutto, un Hobbes il cui contributo probabilmente più rilevante è quello di aver guardato allo stato *sub specie rationis*, introducendo un modo nuovo di fare filosofia politica. Che è poi quanto gli riconoscono anche critici importanti che – distinguendosi dalla massa di coloro che accantonano il pensiero hobbesiano come reitivamente conservatore – ne colgono invece lo sforzo razionalistico, e contro questo – contro le sue più temibili conseguenze – alzano le loro spade.

Nonostante i saggi siano stati composti in tempi e per esigenze diversi, si può utilizzarli come se costituissero un tutto unico: in particolare i primi cinque formano nell'insieme un quadro completo. Secondo questa prospettiva:

- il saggio I, “Il modello giusnaturalistico”, ci fornisce – Bobbio acutamente nota questa esigenza come fondamentale – una precisa definizione dei termini della questione, e massime dei concetti del “modello giusnaturalistico” e di quello che Bobbio chiama – con scelta che può forse

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 30.

apparire discutibile – il “modello aristotelico”; particolare approfondimento viene poi dedicato al tema della concezione della famiglia nei due modelli.

– il saggio II, “La teoria politica di Hobbes”, serve a ben delineare l’impostazione generalissima del pensiero hobbesiano, il suo punto di partenza, le sue idee fondamentali (dallo stato di natura, al patto sociale, alle leggi naturali), lo scopo principe; ma grande rilevanza è attribuita al tema del metodo, e delle sue implicazioni.

– il saggio III, “Introduzione al *De Cive*”, ripercorre il pensiero hobbesiano sottolineandone il contesto storico-politico e i punti centrali del percorso mentale. Emerge in particolare in questo saggio l’interpretazione di Bobbio degli esiti del sistema.

– il saggio IV, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, è quello che affronta più esplicitamente la questione, definita “paradossale” da Bobbio, dell’appartenenza di Hobbes tanto alla tradizione del giusnaturalismo quanto a quella del giuspositivismo; con una particolare disamina degli ambiti di applicazione della legge naturale e di quella civile, e del concetto hobbesiano di ragione.

– il saggio V, “Hobbes e il giusnaturalismo”, affronta nuovamente il tema della definizione attribuibile al pensiero hobbesiano, muovendo però dal concetto kelseniano della duplice modalità della superiorità di un diritto rispetto ad un altro (nel senso che il diritto inferiore trae dal superiore il proprio contenuto oppure la propria validità).

### 3. Definizione dei termini.

È dunque da una più rigorosa definizione dei termini della questione che Bobbio avvia idealmente il proprio discorso su Hobbes.

Va detto sin d'ora, però, che la definizione di Bobbio non sembra potersi considerare realmente *neutra* rispetto alla questione: ecco perché si muoveranno qui ad essa talune obiezioni, pur nel riconoscimento del suo indubitabile valore scientifico. Obiezioni che s'ispirano alla più generale critica della concezione del giusnaturalismo di Bobbio, critica secondo la quale tale concezione sembra puntare troppo sui temi della contrapposizione stato di natura/stato politico e legge naturale/legge civile, trascurando un tema che ci pare almeno altrettanto importante, che è quello dei diritti naturali.

Per andare con ordine, l'attenzione di Bobbio è in questo saggio catturata dal tema del rapporto stato di natura/stato civile (o politico), che egli fa centrale nella caratterizzazione del modello giusnaturalistico rispetto al modello che definisce "aristotelico"<sup>7</sup>.

Il modello giusnaturalistico viene definito attraverso una serie di elementi:

1. il punto di partenza dell'analisi dell'origine e del fondamento dello Stato è lo stato di natura;
2. tra lo stato di natura e lo stato politico c'è un rapporto di contrapposizione;
3. gli elementi costitutivi dello stato di natura sono gli individui singoli, non associati, se pure associabili;
4. gli individui sono considerati liberi ed eguali;
5. il passaggio dallo stato di natura allo stato civile non avviene necessariamente ma mediante una o più convenzioni;
6. il principio di legittimazione della società politica è il consenso.

---

<sup>7</sup> Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 7.

Sono queste in realtà – come viene chiarito poco oltre – sei grandi opzioni che vengono adottate dai fautori del modello giusnaturalistico, in una serie di sei alternative: l'adozione dei loro sei opposti costituisce quindi la caratteristica centrale di quello che viene definito “modello aristotelico”.

Ma si tratta anche di sei grandi schemi mentali al cui interno si può poi compiere un gran numero di diverse scelte che, variamente combinate, costituiscono la causa della grande varietà di pensieri politici definibili genericamente giusnaturalistici, nonché della fumosità del concetto stesso di giusnaturalismo.

Tralasciando il resto del capitolo – che analizza con perizia il tema centrale del ruolo della famiglia nell'uno e nell'altro modello, e affronta poi quello del carattere borghese del giusnaturalismo – pare opportuno qui andare al nocciolo della questione e riflettere sui motivi che inducono Bobbio ad adottare una simile concezione del giusnaturalismo. È da questa analisi che si tenterà di muovere – più oltre nel testo – per delineare una possibile critica alle conclusioni cui il “*Thomas Hobbes*” giunge.

L'elemento sul quale giova soffermarsi è – pare – quello che costituisce anche il nodo certo più problematico del saggio: la scelta cioè di definire “modello aristotelico” il modello opposto a quello giusnaturalistico. Non si può infatti negare che il lettore – una volta avvistata l'entrata in scena di un tale modello – si aspetta di trovarsi di fronte un modello *lato sensu* giuspositivistico: né si può negare che c'è un certo sobbalzo nello scoprire invece che si fa riferimento ad un presunto modello derivato da Aristotele. Quello stesso Aristotele che fornisce le prime formulazioni di una dottrina volta a distinguere fra *diritto naturale* e *diritto positivo*, come regolanti due tipi di azioni assolutamente differenti, e con la chiara presa di posizione per la superiorità del primo sul secondo.

Questa scelta culturale deve condurci ad una riflessione. Sembra infatti potersi affermare come Bobbio focalizzi la propria definizione del giusnaturalismo – a partire da qui ma in buona sostanza per tutta l'opera – sugli elementi del contrasto stato naturale/stato civile e del patto sociale, trascurando pressoché completamente il tema dei diritti naturali: ovvero i diritti posti in essere dalla legge naturale, nel momento in cui essa comporta, per il singolo e per l'istituzione, oltre che determi-

nati obblighi, anche determinati spazi di libertà, che risultano riservati proprio per l'imposizione di tali obblighi agli altri eventuali agenti.

In effetti, se si presta attenzione al modo di intendere l'origine dello Stato, l'analisi presentata è certo condivisibile. Giova in questo senso riportare il passo che Bobbio considera la quintessenza del modello "aristotelico", tratto dalle prime pagine della *Politica*:

“La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia [...]. La prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio [...]. La comunità perfetta di più villaggi costituisce ormai la città, che ha raggiunto quello che si chiama livello dell'autosufficienza e che sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza”<sup>8</sup>.

È chiaro che questa impostazione può condurre a delineare le caratteristiche di un modello aristotelico anti-giusnaturalistico solo ove si definisca il giusnaturalismo guardando principalmente al tema della nascita dello stato, e del rapporto stato naturale/stato civile. Solo ove si oscuri completamente, insomma, il tema dei diritti naturali.

---

<sup>8</sup> Aristotele, *Politica*, 1252 a.

#### 4. L'ispirazione

Dell'ispirazione della riflessione di Hobbes, di quale sia il 'perché' del suo filosofare, si occupano in maniera magistrale i saggi II e III del testo di Bobbio: che senza tentennamenti di sorta, riconoscono che la matrice umana e culturale di questa riflessione va ricercata nelle vicende politiche dell'Inghilterra del XVII secolo.

È infatti dalla riflessione sulla condizione dell'Inghilterra post-elisabettiana (e in particolare dell'Inghilterra della fine degli anni '30 e degli anni '40 e '50) che Hobbes mutua quello che è per lui il tema ricorrente, il nemico da battere, il movente umano e culturale che lo spinge al lavoro intellettuale che compie: gli orrori della guerra civile.

È sin dalle prime sue pagine che il *De Cive* risuona di questo tema; ma anche fin da queste pagine che la causa della guerra civile è rintracciata senz'altro negli errori dei filosofi. "Quanti re e quanti galantuomini non ha fatto morire un solo errore, che cioè un suddito abbia diritto di uccidere il tiranno?"<sup>9</sup> scrive Hobbes nella Prefazione.

Ma è stato giustamente notato come la stessa concezione hobbesiana dello stato di natura – che come si vedrà<sup>10</sup> ha vaste implicazioni nella teoria – è ampiamente debitrice alla sovrapposizione ad essa dei caratteri della guerra civile; "la condizione umana al di fuori della società civile (condizione che si può chiamare 'stato naturale') altro non è che una guerra di tutti contro tutti"<sup>11</sup> scrive ancora Hobbes nella Prefazione. E che parli di una condizione 'fuori' della società civile piuttosto che non "prima" di essa, è proprio l'elemento che ci fa comprendere come egli si riferisca piuttosto ad un rischio concreto per i suoi giorni piuttosto che ad un'ipotesi sul passato.

L'ispirazione della filosofia hobbesiana, dunque: "la costruzione di uno stato saldo, eretto a difesa contro il più grande tra i mali, che non è l'oppressione, che

---

<sup>9</sup> T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino o De Cive*, Tea, Torino 1988, p. 62.

<sup>10</sup> Cfr. sotto pag. 17.

<sup>11</sup> Ivi, p. 67.

deriva dall'eccesso di potere, ma l'insicurezza, che deriva al contrario, se mai, dal difetto di potere"<sup>12</sup>.

Questo tema – che Bobbio affronta parallelamente nei saggi II e III – non deve però rischiare di mettere in ombra l'altra fondamentale ispirazione del sistema di Hobbes: il razionalismo.

Bobbio ha premura di sottolineare con forza questo punto (nella sua ottica questo rilievo è poi funzionale al recupero della filosofia hobbesiana, condannata per i suoi esiti assolutistici, come primo concreto tentativo di razionalizzazione della filosofia politica e del suo massimo oggetto, lo Stato), che d'altra parte occupa un posto di grande importanza nello stesso *De Cive*, sin dalla Lettera Dedicatoria e dalla Prefazione.

“Hobbes si era convinto – scrive Bobbio – che le uniche scienze progredite tanto da aver trasformato radicalmente la concezione del cosmo erano quelle che avevano applicato il procedimento rigorosamente dimostrativo della geometria"<sup>13</sup>. Dietro quest'impostazione non si cela un atto di accusa o di sfiducia nei confronti della filosofia, tutt'altro: la filosofia costituisce la più alta fra le servitrici dell'umanità, ma fra le sue branche solo la geometria è riuscita nel proprio compito, mentre le altre due, la fisica e la morale, non hanno raggiunto lo stesso grado di sicurezza. Quella propugnata da Hobbes è dunque una rifondazione della filosofia morale sulla base del metodo della geometria.

Come questo sia possibile è problema che interviene a risolvere “una concezione nominalistica della conoscenza”. Hobbes ritiene che, “tra le varie forme di sapere, la politica sia proprio quella più affine alla geometria”: infatti “la geometria è dimostrabile perché noi stessi creiamo le figure, mentre non è dimostrabile la fisica perché le cause delle cose naturali non sono in nostro potere, bensì [derivano] dalla volontà divina"<sup>14</sup>. Come la geometria, sono dimostrabili l'etica e la politica, “in quanto i principi grazie ai quali si conosce cosa siano il giusto e l'equo, e per contro l'ingiusto e l'iniquo, cioè le cause della giustizia, e precisamente le leggi e i

---

<sup>12</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 30.

<sup>13</sup> Ivi, p. 33.

<sup>14</sup> Ivi, p. 36.

patti, li abbiamo fatti noi”<sup>15</sup> – così Hobbes nel *De nomine*, con una argomentazione che ha naturalmente portato molti a osservare un’assonanza con la tesi che sarebbe stata del Vico.

Ecco qual è dunque l’altro grande motivo ispiratore della filosofia hobbesiana, lo sforzo di razionalizzazione.

---

<sup>15</sup> T. Hobbes, *De nomine*, X 5.

## 5. Il punto di partenza

D'altra parte per Hobbes "ratiocinatio est computatio"<sup>16</sup>. Ne deriva che alla base del percorso intrapreso dev'essere posto un principio "universalmente noto, in cui ciascuno possa convenire e al di là del quale non occorra spingere lo sguardo"<sup>17</sup>. Arriviamo in questo modo al punto di partenza della filosofia hobbesiana: non più le sue premesse storiche o culturali, ma i suoi assunti filosofici.

Gli assunti della filosofia hobbesiana sono genericamente ricondotti sotto le categorie di una antropologia pessimistica. In realtà sia seguendo il testo di Bobbio – e in particolare il saggio III – sia stando alla lettera del *De Cive*, la situazione è relativamente più complessa.

Seguiamo quel che dei principi della riflessione di Hobbes dice Bobbio: "Questo principio [...] è che gli uomini sono naturalmente diffidenti l'uno verso l'altro e quindi disposti, allorché lo possano, a nuocersi reciprocamente. È il principio che si può riassumere nel celebre motto: *homo homini lupus*. Ma a questo principio bisogna affiancarne per lo meno un altro: l'uomo, quello stesso uomo che è ostilmente atteggiato nei confronti del suo simile, tende per istinto naturale a conservare la propria vita, o per meglio dire, ad evitare la morte". E poco oltre: "Vera-mente, perché gli uomini possano volere tutto questo (il superamento dello stato di natura tramite il contratto sociale), bisogna presupporre come dato di fatto un terzo principio della natura umana: [...] bisogna ammettere cioè che gli uomini siano es-seri ragionevoli"<sup>18</sup>.

Il testo del *De Cive* ci fornisce una definizione più rigorosa dei primi due principi, che Hobbes chiama correttamente (secondo lo stile euclideo) *postulati*: "Il nome stesso di giustizia, che significa volontà costante di attribuire a ciascuno ciò che è suo, mi ha spinto a cercare per prima cosa perché uno dica una cosa sua piuttosto che d'altri. Essendomi risultato che ciò proveniva non dalla natura ma da un

<sup>16</sup> Cfr. T. Hobbes, *De corpore*, I 2.

<sup>17</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 87.

<sup>18</sup> *Ibid.*

accordo degli uomini, sono passato ad un'altra questione, cioè da quale vantaggio o necessità siano stati spinti gli uomini a preferir di possedere in proprio quello che prima era di tutti. Così ho notato che dall'esser tutto in comune deriva di necessità la guerra. Ho trovato dunque due postulati sicurissimi della natura umana: 1) il desiderio naturale, per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune; 2) la ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di evitare una morte violenta come il più grande dei mali naturali<sup>19</sup>.

L'assenza del terzo tra i principi elencati da Bobbio – che è significativa nel senso di ribadire come il razionalismo (che per avere potenzialità euristica deve pretendere almeno un certo livello di razionalità nell'agente umano) sia in Hobbes molto più un'impostazione mentale che non un postulato – ci consente di soffermarci sui primi due per alcune brevi note aggiuntive rispetto al testo di Bobbio.

In particolare si deve comprendere come il primo postulato costituisca il principio psicologico alla base di quella che è stata definita l'*antropologia negativa* di Hobbes: un elemento di importanza capitale nel suo sistema, cui vien dedicato un gran numero di pagine sia nel *De Cive* che nel *Leviatano* (pagine peraltro di notevole livello letterario), che viene qui esposto in maniera magistralmente sintetica. Il punto di maggior rilievo è che Hobbes sente il bisogno di postulare l'antropologia negativa, poiché correttamente comprende come essa non possa venir derivata in alcun modo dal principio di ragione (per cui l'uomo deliberando razionalmente ha come scopo l'autoconservazione).

Hobbes postula qui insomma l'esistenza delle passioni al fianco della ragione, ma anche contro di essa. Questo non deve però spingere ad un'interpretazione – del tutto estranea al pensiero hobbesiano – per cui la ragione costituisca una sorta di tramite con il mondo morale, che dovrebbe imporsi sulle passioni nel senso di imporsi sulla parte brutta dell'uomo: ben diversamente, istinti e ragione mirano entrambi senz'altro all'utile egoistico; ma mentre la seconda, che ha la facoltà di conoscere *per causas*, muove la deliberazione in vista di un utile più lontano, le prime invece tendono direttamente all'appropriazione immediata. Che può però con tale utile ultimo a volte essere in contrasto.

---

<sup>19</sup> T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 59.

È quindi a questo livello che l'analisi hobbesiana dell'uomo pone la coniugazione fra due impostazioni all'apparenza irrimediabilmente divergenti: quella che analizza l'uomo come agente razionale, e quella che analizza l'uomo come essere soggetto a molteplici stimoli e pressioni, interne ed esterne. Ma questa operazione è per l'appunto una coniugazione a livello di principi, una giustapposizione quasi, non una reale soluzione che integri le due prospettive: di qui una serie di problemi importanti del testo hobbesiano, primo fra tutti quello posto acutamente dallo stesso Bobbio circa la difficoltà di comprendere il motivo per cui ad un determinato momento, quello della decisione di stipulare il patto sociale, la ragione prende il sopravvento sulle passioni che l'hanno fino a quel punto dominata<sup>20</sup>. Un problema che però perde probabilmente il suo carattere decisivo ove si ponga mente al carattere prettamente euristico-speculativo piuttosto che non storico-descrittivo che lo strumento 'stato di natura' presenta in Hobbes.

Quanto al secondo postulato merita rilievo il fatto che Hobbes inserisce qui un'affermazione tutt'altro che neutra, e comunque basata, almeno per come egli la presenta, sull'osservazione empirica: non c'è un principio precedente in base al quale si possa dimostrare che la ragione si muove in una linea il cui scopo principale è di evitare la morte.

Questi quindi i due punti di partenza del percorso di Hobbes: che l'uomo è fatto di passioni e ragione; che le sue passioni sono tendenzialmente antisociali; che la sua ragione mira all'autoconservazione sopra ogni altra cosa. Di qui Hobbes dovrà partire per formulare una teoria che sia adeguata rispetto alla sua esigenza fondamentale, al suo motivo ispiratore, cioè alla creazione razionale di uno stato solido contro gli orrori della guerra civile.

---

<sup>20</sup> Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 93 nota.

## 6. Gli strumenti concettuali

Se ispirazione fondamentale e punti di partenza del sistema hobbesiano sono relativamente facili da riconoscere, va detto che è al livello degli strumenti concettuali che Hobbes adopera che si colloca la difficoltà interpretativa di questo pensiero. Se non altro perché – va notato chiaramente fin dal principio – si tratta di strumenti concettuali la cui nomenclatura è tratta *tout court* dalla tradizione giusnaturalistica. Di qui la questione di comprendere per qual ragione: 1. Hobbes adopera gli strumenti del giusnaturalismo per servire una causa che è ben lontana, e anzi opposta, rispetto a quella tendenzialmente servita dal giusnaturalismo; 2. Hobbes adopera una nomenclatura giusnaturalistica per indicare strumenti concettuali che a volte si allontanano in maniera radicale dai loro corrispettivi nella tradizione giusnaturalistica.

Inutile dire che Bobbio e Warrender, che prendiamo qui a campioni di due impostazioni mentali notevolmente differenti, interpretano la cosa in maniera divergente. Concentriamoci qui su Bobbio. Secondo il quale Hobbes adotta il canone espressivo del giusnaturalismo da un lato come strumento per depotenziare il giusnaturalismo stesso, dall'altro per la sua impostazione razionalistica che lo spinge a ricerche basate piuttosto su strumenti quali il patto sociale, la legge naturale e il consenso, che non sul ricorso all'autorità (che pure non disdegna a volte come controprova) o su analogie con enti a-razionali come la famiglia (come fa invece Filmer) o il potere divino. Scrive a questo proposito Bobbio: “Val la pena di osservare che l'uso delle categorie degli avversari per dimostrare proprio l'opposto di quello che gli avversari intendono, fa parte delle più caratteristiche astuzie hobbesiane, è un aspetto fra i più brillanti ed attraenti della sua vocazione di polemista”<sup>21</sup>.

Par dunque opportuna una analisi specifica degli strumenti concettuali utilizzati da Hobbes come fossero tanti passi che servono a giungere dai postulati al *demonstrandum*. Per far questo seguiamo i saggi centrali del testo di Bobbio, il se-

---

<sup>21</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 120.

condo, il terzo e il quarto. Essi non si distinguono in maniera precisa dal punto di vista del contenuto (il motivo è comprensibile se si tenga presente ciò che s'è detto sul modo di formazione dell'opera), ma presentano ciascuno – in base alle esigenze specifiche cui sono giunti in risposta – uno o più elementi che sono affrontati meglio che negli altri. Questi gli strumenti concettuali dei quali si tratterà:

- lo stato di natura;
- la legge naturale;
- il contratto sociale.

In ultimo si aggiungerà un paragrafo che affronti la tematica dei diritti naturali e del motivo per cui, tanto nel *De Cive* quanto nell'analisi che di esso troviamo nel *Thomas Hobbes* di Bobbio, tale tematica venga mantenuta assolutamente ai margini del percorso concettuale.

## 7. Lo stato di natura

Si è già detto<sup>22</sup> che la concezione che dello stato di natura ha Hobbes risulta fortemente influenzata dal fatto che ad essa vengano sovrapposte le caratteristiche di una guerra civile: ne discende evidentemente che lo stato di natura hobbesiano, ben diversamente da quello lockiano, si configura immediatamente come un male da cui fuggire, come un'età dell'uomo-bruto cui deve seguire l'età dell'uomo-ragione. Ed è in effetti proprio all'intervento della ragione sopra la mera espressione degli istinti che si deve ricondurre la possibilità del superamento di questo stadio.

Lasciando da parte la disamina più strettamente testuale dello stato di natura, soffermiamoci su quel che Bobbio afferma circa questo tema.

Tanto per cominciare viene sottolineato come in Hobbes – conformemente a quello che Bobbio ha definito il canone del modello giusnaturalistico – lo stato di natura sia caratterizzato da libertà ed eguaglianza. Questo però ad un livello che oserei dire quasi solamente lessicale; poiché – chiarisce bene Bobbio – se si scende ad un livello più profondo si deve convenire come eguaglianza e libertà nello stato di natura costituiscano in Hobbes concetti assolutamente peculiari rispetto alla tradizione giusnaturalistica.

Innanzitutto, l'eguaglianza non è qui una condizione ideale che deriva all'uomo da una sua qualche caratteristica primigenia: è invece un dato di fatto, che si configura espressamente come eguaglianza nel pericolo, e sommamente nel pericolo più grande, che è il pericolo di vita.

Dal canto suo anche la libertà non viene presentata come un ideale o un valore, bensì come la descrizione di un mero stato di fatto: e cioè quello per cui l'uomo si trova, in assenza di obbligazioni di sorta (si chiarirà poi meglio cosa questo significhi), a poter disporre a proprio piacimento di qualsiasi strumento la natura o la ragione gli metta a disposizione.

---

<sup>22</sup> Cfr. sopra pag. 9.

Il combinato disposto di queste due caratteristiche dello stato di natura evidenzia un quadro ben più fosco di quello che emerge da Locke (almeno nella prima fase) o da Rousseau; ma se a questo si aggiunge quanto deriva dal primo postulato presentato da Hobbes nella prefazione (“il desiderio naturale, per cui ciascuno richiede per sé l’uso di cose che sono in comune”), e il fatto della scarsità dei beni, si arriva senz’altro a quella che è forse insieme la più semplice ma anche la più significativa fra le definizioni hobbesiane dello stato di natura: un “*bellum omnium contra omnes*”<sup>23</sup>.

Che non significa – Bobbio tiene a sottolineare per difendere il carattere realistico-descrittivo di questa definizione – una situazione di costante belligeranza attiva, ma anche quella in cui “la quiete è precaria ed è assicurata esclusivamente dal timore reciproco o, come si direbbe oggi, dalla ‘dissuasione’”<sup>24</sup>. E si noti la scelta di un termine che non a caso deriva dal campo delle relazioni internazionali: verso il quale, ritiene Bobbio, Hobbes può ottimamente venir speso come interprete.

Questa la caratterizzazione dello stato di natura in Hobbes secondo Bobbio: che naturalmente – ma non è il caso di addentrarsi qui nell’argomento – affronta anche a questo proposito il tema del carattere di ipotesi euristica o di reale fase storica che questo concetto rivestirebbe nel pensiero hobbesiano, propendendo con decisione per la prima opzione.

---

<sup>23</sup> T. Hobbes, *De Cive*, I 12.

<sup>24</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 43.

## 8. La legge naturale

8.1 *Il dettame della retta ragione.* Definite le caratteristiche dello stato di natura, il tema successivo non può che essere quello della legge naturale. Che costituisce senz'altro nello schema dell'analisi di Bobbio il punto nodale: cui difatti vengono dedicati tanto parti dei saggi II e III quanto l'intero saggio IV.

Questa particolare attenzione deriva dall'impostazione di cui si è detto già nell'introdurre i termini entro cui si muove la riflessione di Bobbio: termini che tendono ad evidenziare col massimo rilievo l'esistenza della legge naturale come principale elemento definitorio di un sistema giusnaturalistico. Un'impostazione che come anche si è detto appare forse per certi versi discutibile, ma che cionondimeno consente a Bobbio una peculiare capacità di analizzare questo concetto nell'ambito del pensiero di Hobbes.

Com'è noto la definizione che Hobbes dà della legge naturale non differisce in alcun modo da quella che può essere considerata canonica nella tradizione giusnaturalistica. La legge naturale è infatti “dictamen rectae rationis”<sup>25</sup>. Ma – com'è altrettanto noto – è nella particolare accezione hobbesiana del termine ragione che si misura tutta la differenza che rispetto a quella tradizione sussiste: “ratiocinatio est calculatio”<sup>26</sup> sostiene infatti Hobbes nel *De Corpore*; ovvero, in altri termini, “la ragione di Hobbes non ha un significato ontologico ma metodologico”<sup>27</sup>. Se vogliamo leggere a questo proposito il *De Cive* noteremo che è premura di Hobbes annotare, al momento stesso della presentazione della legge naturale: “Per retta ragione nello stato naturale dell'umanità, diversamente dalla maggior parte degli scrittori, che la considerano una facoltà infallibile, intendo l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio a ciascun uomo e vero, nei riguardi delle azioni che possono portare utilità o danno agli altri uomini”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 1.

<sup>26</sup> T. Hobbes, *De corpore*, I 2

<sup>27</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 115.

<sup>28</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 1.

Ci troviamo dunque di fronte non ad una legge naturale che prescrive norme valide in assoluto in base ad una ragione universale; bensì di fronte ad una serie di norme a carattere prudenziale che vengono determinate dalla nostra ragione tramite un calcolo sulla base di un fine che è altro rispetto ad essa. Che questo fine sia la salvaguardia della vita, o meglio il fatto di “evitare una morte violenta come il più grande dei mali”, come si è già visto è il contenuto del secondo postulato alla base della costruzione hobbesiana.

Ne risulta una concezione della legge naturale assolutamente peculiare: al punto che Hobbes, in un celebre passo che ha dato filo da torcere all’interpretazione di Bobbio (che tende ad espungere la figura di Dio come elemento centrale del sistema, simmetricamente a come Warrender invece la rivitalizza e tematizza), sostiene che “strettamente parlando le leggi naturali non sono leggi, in quanto procedono dalla natura; possono però essere chiamate leggi con tutto rigore, in quanto sono state promulgate da Dio nelle Sacre Scritture”<sup>29</sup>.

Si deve però sottolineare – senza voler anticipare il tema della trattazione su Warrender che segue – che questo passo (ma la critica – si deve confessarlo – non vale egualmente per altri) fa entrare la figura di Dio in una maniera che appare al lettore moderno quasi strumentale, e comunque *ex post*; tanto più che il riferimento alle Sacre Scritture sminuisce in un certo senso la portata dell’affermazione (le Sacre Scritture – lo stesso Hobbes ammette con franchezza – vedono una estensione minore nella loro conoscenza ed applicazione di quella della legge naturale), e sembra piuttosto configurare l’affermazione (cui peraltro segue un capitolo che ricostruisce le leggi naturali a partire da passi biblici) come uno di quei casi di cui s’è detto, in cui Hobbes utilizza il ricorso all’autorità per suffragare con prove ulteriori una costruzione che vale per sé sola, senza il riferimento ad essa. Vale insomma quel che sostiene Arrigo Pacchi nella sua *Introduzione ad Hobbes*<sup>30</sup>, e cioè che “lo sforzo di razionalizzazione hobbesiano non è evidentemente riducibile ad una sorta di tentativo apologetico”: una affermazione sulla quale d’altra parte lo stesso Warrender si sentirebbe forse di convenire.

---

<sup>29</sup> Ivi, III 33.

<sup>30</sup> A. Pacchi, *Introduzione ad Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1971.

8.2 *Le altre caratteristiche.* Una volta posta come centrale questa visione della legge naturale come il dettame che la retta ragione impone all'uomo di seguire in vista del fine della conservazione della vita, tutte le altre caratteristiche della legge naturale in Hobbes – e la sua stessa formulazione – risultano implicazioni prevedibili.

È infatti sulla base dell'assunto che alla conservazione della vita è massimamente necessaria la pace, che Hobbes giunge alla formulazione della prima legge di natura, che impone, com'è noto, che “si debba tendere alla pace”<sup>31</sup>. Che ci troviamo di fronte ad una legge di natura che non prescrive un bene assoluto, ma regole in vista di un fine, risulta ancora più comprensibile se si pone attenzione alla formulazione nel suo complesso, e cioè che “si debba tendere alla pace, sinchè luccica qualche speranza di poterla ottenere; e quando non la si possa più ottenere, si debba cercare soccorsi per la guerra”<sup>32</sup>.

Si noti che in questo modo Hobbes ha mosso il primo passo del lungo percorso concettuale che lo porta dalle premesse (la razionalità dell'uomo, il desiderio di tutti verso tutte le cose, il fine della conservazione della vita) alla realizzazione della sua aspirazione (la costruzione razionale di uno stato saldo contro gli orrori della guerra civile): ha infatti ancorato alla salvaguardia della vita la ricerca della pace. È il primo anello della catena.

Ma anche le altre caratteristiche della legge naturale in Hobbes derivano dalla definizione della ragione come strumentale e non ontologica. E massime la caratteristica che segna secondo molte interpretazioni – compresa quella di Bobbio – l'atto di morte della legge naturale stessa, a pochi passi dalla sua nascita: quella per cui – torniamo a Bobbio – “ogni uomo è tenuto ad osservarla soltanto se, osservandola, è ben sicuro di raggiungere il fine voluto”<sup>33</sup>.

Leggiamo il passo di Hobbes che esprime esplicitamente questa posizione: “Siccome però moltissimi uomini per un malvagio desiderio di un qualche utile immediato, non sono affatto disposti ad osservare, pur riconoscendole, le suddette

---

<sup>31</sup> T. Hobbes, *De Cive*, I 15.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 45.

leggi, accade che coloro che, più discreti degli altri, esercitano quella equità e quell'arrendevolezza che la ragione detta, non agiscono secondo ragione se tutti gli altri non fanno altrettanto. Infatti, non si procurerebbero la pace, ma una certa e rapida rovina, e osservando le leggi cadrebbero in balia di quelli che non le osservano. Dunque non bisogna pensare che per natura, cioè secondo ragione, gli uomini siano obbligati all'osservanza di tutte le suddette leggi in quello stato dell'umanità in cui queste non sono osservate anche dagli altri. Siamo tuttavia tenuti ad essere ben disposti ad osservarle ogni qual volta la osservanza di esse ci sembri condurre al fine per cui sono stabilite. Per questo dobbiamo concludere che la legge di natura obbliga sempre e dovunque nel foro interiore, ossia in coscienza; non sempre nel foro esteriore, cioè soltanto quando lo si possa fare al riparo da eventuali danni"<sup>34</sup>. E in nota, ancora: "Anzi, tra queste leggi ne esistono alcune la cui trasgressione nello stato di natura (purché ne sia causa la conservazione della pace o di noi stessi) sembra più un ossequio alle leggi naturali, che non una violazione".

Siamo giunti al tema centrale circa la disamina di Bobbio della legge di natura. Ma anche – viene da dire – a quello che appare definitivamente il punto nodale rispetto al problema della attribuzione di Hobbes al giusnaturalismo o al giuspositivismo. Si tengano dunque presenti alcune annotazioni a questo passo e in generale a questo problema:

1. la ragione per cui accade che a volte alcuni uomini non seguano i dettami della legge naturale viene rintracciata senz'altro nella ricerca di "un qualche utile immediato", il che richiama evidentemente la formulazione del "desiderio naturale". Questo costituisce dunque un motivo in più per sottolineare l'importanza di quel primo postulato, nell'assenza del quale non si potrebbe comprendere per quale ragione uomini definiti come razionali non dovrebbero poi seguire le regole imposte dalla ragione.

2. viene qui definito, oltre al fatto che non è possibile pretendere dagli uomini l'osservanza della legge naturale quando questo venga loro a danno, anche il fatto che tale situazione si viene a creare (direi principalmente ma forse non esclusivamente) quando non si abbia la ragionevole certezza che anche gli altri uomini

---

<sup>34</sup> T. Hobbes, *De Cive*, III 27.

facciano altrettanto (è rilevante che la certezza sia definita “ragionevole”). E subito oltre si chiarisce che tale situazione è quella consuetamente vigente nello stato di natura: si pongono insomma le premesse per cogliere il motivo per cui *l'uomo vuole e deve superare lo stato di natura*, in cui desiderio naturale proprio e ragione naturale altrui (ovvero viceversa) si scontrano senza che sia possibile subordinarsi a quel principio, che le sintetizza e le compone, che è la legge naturale.

3. l'impostazione qui presentata è talmente importante che si deve arrivare a sostenere che quando l'osservanza da parte di qualcuno della legge naturale nella sua formulazione standard gli venga a danno, per quel qualcuno esiste in realtà in quella condizione una legge naturale diversa, che impone cioè di non seguire la legge standard.

4. questo principio rispecchia quasi alla lettera un altro principio che viene espresso al livello dell'applicazione pratica delle leggi naturali derivate – e in particolare della legge per cui *pacta sunt servanda*: infatti altrove si chiarisce che “I patti fondati sulla reciproca fiducia, e che nessuno eseguisce subito, allo stato naturale non sono validi se dall'una o dall'altra parte insorge un giustificato timore. Infatti [...] non è ragionevole che qualcuno eseguisca il contratto per primo, se non è verosimile che l'altro lo eseguirà dopo”<sup>35</sup>. Anche in questo passo emerge l'argomento per cui la mancanza della sicurezza della reciprocità dell'impegno è caratteristica dello stato di natura.

5. il fatto che la legge di natura continui ad obbligare in foro interno non costituisce bensì una sorta di limite parziale rispetto al principio esposto nel testo citato, ma ne è anzi una diretta conseguenza: infatti non è immaginabile alcun contesto in cui il fatto di desiderare la pace ed avere l'animo predisposto verso di essa possa mai contrastare con lo scopo della salvaguardia della vita; il che impedisce che si venga a creare quella situazione che invece – nei casi detti – sospende l'obbligazione nel foro esterno.

L'introduzione di questo principio per cui l'obbligazione della legge naturale viene sospesa quando la sua osservanza condurrebbe a un danno per l'agente, dunque, deriva direttamente dal concetto hobbesiano di ragione strumentale, che si

---

<sup>35</sup> Ivi, II 11.

riconferma cardinale nel sistema. Esso conduce Hobbes ad aggiungere un nuovo anello alla sua catena argomentativa: se infatti è vero che è solo la legge naturale a poter comporre la contraddizione fra desiderio naturale e ragione naturale che è propria dell'uomo, ed è anche vero che la legge naturale bensì sussiste, ma non opera, nello stato di natura; si pone di conseguenza l'immediata necessità per gli uomini di superare questo stato di natura. E lo strumento per farlo è il patto sociale.

Ma prima di passare alla disamina del patto sociale, va notato che tralasciamo qui consapevolmente le tematiche relative alle leggi di natura derivate e tanto più quelle relative al rapporto che sussiste fra legge di natura e legge civile, e in generale all'ambito di applicazione della legge di natura; tematiche che pure Bobbio affronta (nel saggio IV in particolare). Ci sembra infatti più opportuno rilevarle in sede di discussione del testo di Warrender, la cui intera prima sezione è dedicata all'argomento: riprendendo in quell'occasione la diversa interpretazione di Bobbio.

## 9. Il patto sociale

9.1 *Affinchè i cittadini non possano voler rompere il patto.* Rispetto al tema del patto sociale il maggiore contributo offerto dall'analisi di Bobbio riguarda il raffronto tra come esso si configura in Hobbes e come invece si era andato configurando (e come si sarebbe andato configurando) nella tradizione giusnaturalistica.

Che fra le due posizioni vi debba essere qui una distanza ragguardevole, maggiore che non rispetto agli altri strumenti concettuali giusnaturalistici adoperati da Hobbes, è comprensibile se si ponga attenzione al diverso scopo che in questo e in quella tale strumento deve servire: la tradizione giusnaturalistica lo utilizza al fine di definire una serie di limiti, di vario genere, al potere monarchico e statale; Hobbes ne fa la base per la costruzione di un potere statale assoluto.

La riflessione di Bobbio – condotta in particolare nel saggio III – parte dalla constatazione della presenza tra i giusnaturalisti di due distinti patti a fondamento dello stato: il *pactum unionis* e il *pactum subiectionis*. I due patti, scanditi da fasi concettuali (e, in alcuni interpreti, temporali) successive, hanno due diverse funzioni. Il patto di unione è infatti quel patto che viene stipulato fra tutti i membri di una moltitudine per costituirsi in popolo; mentre il patto di sottomissione è quello tramite il quale il popolo trasferisce (volontaristicamente) il potere da sé ad una persona o ad una assemblea, sottoponendola, se del caso, al rispetto di determinate norme, pena il decadimento del patto stesso.

In Hobbes questa impostazione viene completamente stravolta. Qui *pactum unionis* e *pactum subiectionis* vengono ad essere sovrapposti in un unico accordo che deriva dal primo la forma, dal secondo il contenuto. Seguiamo il testo di Bobbio (si tenga presente che la terminologia utilizzata da Bobbio definisce quelli della tradizione giusnaturalistica *pactum societatis* e *pactum subiectionis*, e quello di Hobbes *pactum unionis*; qui si è preferito adottare una terminologia differente, che

ritroviamo in G. Bedeschi, *Storia del Pensiero Liberale*<sup>36</sup>): “Hobbes chiama questo accordo ‘patto d’unione’, e ne enuncia la formula in questo modo: ‘Io autorizzo e cedo il diritto di governare a quest’uomo o a quest’assemblea di uomini a questa condizione: che anche tu ceda il tuo diritto a lui e autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo’<sup>37</sup>. A differenza del *pactum societatis* il patto d’unione hobbesiano è un patto di sottomissione; ma a differenza del *pactum subiectionis*, i cui contraenti sono da un lato il popolo nel suo complesso e dall’altro il sovrano, è – come il *pactum societatis* – un patto i cui contraenti sono i singoli soci tra loro che s’impegnano reciprocamente a sottomettersi ad un terzo non contraente’<sup>38</sup>.

Per quale ragione Hobbes modifica così radicalmente la struttura consueta del giusnaturalismo, che pure in tante altre occasioni si sforza di preservare il più possibile, se non altro da un punto di vista terminologico e spesso anche concettuale? In realtà – com’è chiaro – la motivazione non risiede in una divergenza tecnica, ma nella divergenza di principio che separa l’Hobbes teorico di uno Stato assoluto dal giusnaturalismo come teoria per i limiti dello Stato.

Vediamo perché: il giusnaturalismo – prendiamo per esso la figura emblematica di Locke – adoperava la distinzione fra i due patti come primo elemento – formale – per segnalare i limiti del potere sovrano (l’altro elemento è invece contenutistico, e lo affronteremo subito poi). Infatti se è vero che la sovranità viene costituita in quanto tale con il primo dei due patti, e che solo in un secondo momento viene concessa ad una determinata persona (fisica o giuridica), ne risulta che l’eventuale rottura del patto (per esempio con la rivolta) non fa retrocedere la società fino al livello dello stato di natura: la fa invece tornare al livello originario di un popolo che deve attribuire il diritto di comandare a qualcuno; il che significa che vi è pur sempre un popolo, cioè un insieme di persone nel quale esiste una forma di sovranità collettiva esprimibile a maggioranza.

Il che non vale assolutamente per Hobbes: e si capisce bene il motivo. Se Hobbes imposta il sistema nel senso che la rescissione del patto che fonda lo Stato porta direttamente allo stato di natura; avendo dimostrato già che il ritorno allo stato

<sup>36</sup> Cfr. G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 60.

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 112.

<sup>38</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 48.

di natura è il peggiore dei mali che possano capitare ad un uomo (in quanto non assicura la sopravvivenza, anzi conduce al *bellum omnium contra omnes*); ne consegue che al di là dei contenuti del patto, qualsiasi male venga compiuto da chi detiene il potere non sarà mai così grande che possa accadere che i sudditi preferiscano ad esso la rescissione del patto.

9.2 *Affinché i cittadini non possano rompere il patto. Clausola “di fatto”*. A questo motivo – che direi essere quello centrale – si affianca una serie di considerazioni che riguardano il contenuto del patto e la possibilità di una sua rescissione (non già la possibilità che i sudditi vogliano rescindere il patto; ma il fatto che – se lo vogliano – possano farlo).

In primo luogo, si dica che l’istituto del patto di sottomissione, nella tradizione giusnaturalistica, riveste la funzione fondamentale di determinare che fra popolo e sovrano intercorre una situazione originaria di sostanziale parità, a partire dalla quale il popolo decide di conferire al sovrano diritti che sono suoi soli: e lo fa consuetamente ponendo delle clausole che lo salvaguardino, come ad esempio l’obbligo per il sovrano detentore del potere esecutivo di non sovvertire il potere legislativo (Locke).

In Hobbes questo non può assolutamente accadere. Il patto infatti viene inteso come stipulato dai cittadini e fra i cittadini: il sovrano non vi è parte se non come beneficiario. Questo comporta che tale patto introduce una obbligazione a senso unico: i singoli cittadini sono obbligati fra di loro e verso il sovrano; ma il sovrano non può essere obbligato in alcun modo verso i cittadini o verso il popolo, poiché egli semplicemente non è parte di alcun contratto. In questo modo Hobbes impedisce che si possa anche solo pensare di imporre obblighi al sovrano.

In secondo luogo, va notato che, al di là dell’impostazione generale del discorso hobbesiano, che fa sì che i cittadini non *vogliano* distruggere il patto, vi sono due considerazioni più specifiche che servono la causa di definire che anche se lo volessero i cittadini non potrebbero farlo.

La prima considerazione è una considerazione di fatto: Hobbes sostiene infatti che essendo il patto di unione stipulato da tutti i cittadini fra loro, occorrerebbe

l'unanimità fra di essi perché si possa rescinderlo. E l'unanimità è pressoché impossibile da raggiungere.

La seconda considerazione è di diritto: essendo il sovrano beneficiario del patto – ma non suo contraente – egli non contrae bensì alcuna obbligazione nei confronti dei cittadini, ma pure può accampare pretese rispetto ad essi, che hanno invece verso di lui contratto obbligazione. Alla luce di ciò, la rescissione del patto non richiede solo l'assenso di tutti i contraenti, ma anche del destinatario dell'obbligazione, ovvero del beneficiario del patto, che è appunto il sovrano.

Va detto che Bobbio considera decisamente più stringente la seconda argomentazione piuttosto che non la prima. Si tenga infatti presente anche la nota di Bobbio a *De Cive*, VI 19: “Si badi però che per sostenere questo argomento [Hobbes] è costretto a cadere in una grave contraddizione con quel che ha affermato al §2 [stesso capitolo], dove ammette che l'assemblea costituente originaria agisce in base al principio di maggioranza, mentre qui nega che la maggioranza possa essere qualificata a rappresentare la totalità dei cittadini, affermando fra l'altro che il principio della maggioranza non può derivare dalla natura, ma unicamente dalla costituzione dello Stato [...]. L'impossibilità di diritto è assai più interessante ed è quella veramente decisiva: il contratto costitutivo dello Stato può essere giuridicamente qualificato come un accordo a favore di un terzo, dove per la natura stessa dell'accordo il promettente contrae un obbligo non solo verso lo stipulante ma anche verso il terzo a favore del quale è intercorsa la stipulazione”<sup>39</sup>.

Cionondimeno sembra che questa accusa di Bobbio muova da una interpretazione che direi poco plausibile del testo hobbesiano.

Senza dover affrontare qui un lungo discorso sul tema dell'assemblea costituente originaria, giova riportare il passo cui Bobbio fa riferimento: “Bisogna considerare poi che ogni elemento di una moltitudine (da cui s'inizia la costituzione di uno Stato) deve essersi accordato con gli altri, affinché nelle questioni proposte da chiunque di essi all'esame della moltitudine stessa, sia considerata come volontà di tutti quella della maggioranza. Altrimenti sarebbe completamente inesistente la volontà di una moltitudine di uomini, così differenti fra loro per le tendenze e i deside-

---

<sup>39</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 173.

ri”<sup>40</sup>. In nota Bobbio introduce il fortunato concetto di assemblea costituente originaria: “Il principale presupposto della fondazione dello Stato è un’assemblea costituente originaria, la quale agisce in base al principio della maggioranza che forma oggetto dell’accordo iniziale degli individui costituenti. Questa assemblea, come rileva il Tonnies, ha un mandato determinato e limitato, quello di creare lo Stato, cioè di istituire una persona sovrana, la quale da quel momento riceve un mandato illimitato [...] mentre l’assemblea nel momento stesso in cui ha esaurito il suo mandato con la nomina del sovrano, cessa di esistere”<sup>41</sup>.

Il punto è che l’introduzione del concetto di assemblea costituente originaria, pure letterariamente e simbolisticamente notevole, conduce Bobbio probabilmente su una strada diversa da quella di Hobbes, poiché lo porta a credere che il disposto dell’assemblea sia effettivamente valido in assoluto per la “moltitudine”. Cosa che non è. Così infatti Hobbes, subito dopo il passo citato: “Che se poi qualcuno non vuole acconsentire, gli altri potranno ugualmente senza di lui costituire tra loro uno Stato. Da questo risulta pure che uno Stato conserva contro i dissenzienti il suo diritto primitivo, cioè il diritto di guerra, come contro un nemico”<sup>42</sup>. È pur vero che Hobbes, per la sua impostazione mentale radicalmente ostile a ogni forma di dissenso, struttura il passo in modo da catturare l’attenzione del lettore su ciò che lo Stato può contro gli oppositori; cionondimeno egli ammette coerentemente e senza tentennamenti che il dissenso rispetto a quello che la maggioranza stabilisce è comprensibile ed ammissibile.

Quindi se è pur vero che l’assemblea costituente originaria delibera a maggioranza i termini del patto, è altresì vero che il patto stesso è cogente per tutti in quanto abbiano acconsentito a contrarlo. Dunque, così come viene richiesta per la stipula, così anche per la rescissione deve essere richiesta l’unanimità, e non la semplice maggioranza. Il che mi pare confuti l’obiezione di Bobbio e riassicuri valore all’argomentazione hobbesiana.

---

<sup>40</sup> T. Hobbes, *De Cive*, VI 2.

<sup>41</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 154.

<sup>42</sup> T. Hobbes, *De Cive*, VI 2.

### 9.3 Affinchè i cittadini non possano rompere il patto. Clausola “di diritto”.

Rispetto invece alla seconda delle motivazioni per cui il patto non è rescissibile, quella “di diritto”, giova prendere in considerazione qui il discorso di Warrender.

Del quale comunque – va detto – è difficile accogliere in pieno l’impostazione rispetto al tema della non partecipazione del sovrano al patto sociale, che egli tende a sminuire radicalmente. Leggiamo il passo centrale a questo proposito: “Gli studiosi hanno fatto proprio il rilievo che Hobbes dà a questo elemento, fino al punto che l’interpretazione tradizionale del suo pensiero individua nella teoria del patto sociale, in termini di patto tra cittadino e cittadino (anziché tra sovrano e cittadini presi individualmente o come collettività), uno dei contributi più importanti che egli abbia dato alla filosofia politica. Che sia errato dare eccessiva importanza a tale elemento è però dimostrato chiaramente dal fatto che, quando dalla teoria della sovranità per istituzione passa a trattare della sovranità per acquisizione, Hobbes sostiene decisamente che il patto interviene tra sovrano e sudditi”<sup>43</sup>. Al di là di quanto Warrender sostiene, e che ora si vedrà, una troppo minuziosa analisi concettuale della scelta hobbesiana trascura che certo dovette contribuire ad essa una grande dose di senso pratico, che suggeriva comunque ad Hobbes di non porre mai sullo stesso piano sudditi e sovrano, indipendentemente dai cavilli, e per non dare una sensazione di parità fra di essi.

Quanto comunque Warrender sostiene è che la stipula di un patto introduce un obbligo dei contraenti solo fra loro, e non anche verso un eventuale beneficiario: quindi la rescissione del patto non richiede l’assenso del beneficiario, ma solo dei contraenti. Tant’è che verso il beneficiario la rottura del patto comporta esclusivamente un danno e non già un torto. Che è quanto Hobbes stesso sostenerrebbe altrove: “L’ingiustizia di un’azione – cioè il torto – suppone una particolare persona offesa, vale a dire colui col quale si era concluso un patto. Perciò molte volte il torto è ricevuto da un uomo, mentre il danno ridonda su un altro: come, quando un padrone comanda al suo servo di dare del denaro ad un estraneo, se egli non lo fa, il torto è arrecato al padrone, che quello ha prima accettato di obbedire (con contratto), ma il

---

<sup>43</sup> H Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957 (trad. It. *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 138).

danno ridonda sull'estraneo, verso il quale non aveva alcun obbligo, e cui perciò non poteva fare torto"<sup>44</sup>. Valga sol la pena di aggiungere che Warrender rileva una serie di altre strade che servano la causa di impedire la rescissibilità del patto da parte dei cittadini.

*9.4 Conclusioni.* Quanto detto basti a delineare quelle che sono secondo Bobbio le caratteristiche principali (con le loro conseguenze) dell'impostazione hobbesiana del patto sociale. Ciononostante, prima di affrontare il tema del diritto naturale – che pare quello centrale rispetto al problema della definizione di Bobbio a proposito della collocazione di Hobbes nell'alternativa tra giusnaturalismo e giuspositivismo – sembra opportuno porsi una domanda ulteriore rispetto a quel che si è già fatto. Una domanda che dovrebbe aiutarci a ripercorrere il cammino sin qui svolto e trarne delle prime conclusioni.

Avrebbe potuto Hobbes, se lo avesse voluto e in base alle premesse del sistema, evitare di sovrapporre i due patti, e – ancor di più – evitare di costruire uno stato assoluto?

Si è infatti detto che Hobbes principia il suo percorso in base ad un'ispirazione che – nel desiderio di debellare i mali dell'anarchia e della guerra civile – mira alla costruzione di uno stato saldo, indistruttibile; e che connessa a questa stessa ispirazione vi è una matrice fortemente razionalistica che grande rilevanza ha per il suo pensiero.

Si è aggiunto che, per giungere a questo scopo, Hobbes parte da una duplice considerazione sull'uomo, come animale tendenzialmente antisocievole e come essere razionale che mira precipuamente alla conservazione della vita.

Si è stabilito che il percorso procede per il tramite del passaggio obbligato della legge naturale – che interviene a comporre queste due tensioni nell'uomo e negli uomini; ma anche che il razionalismo di Hobbes, caratterizzato da una concezione metodologica e non ontologica della ragione, lo induce a riconoscere che il (presunto) carattere normativo della legge naturale nello stato di natura rimane sospeso, restando valido piuttosto in termini descrittivi. Infatti solo la sufficiente sicurezza sulle intenzioni altrui fa sì che nella dicotomia inerente alla legge di natura

---

<sup>44</sup> T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Laterza, Bari 1974, p. 131.

fondamentale (cerca la pace / ma se non puoi, fa' al meglio la guerra) gli uomini non scelgono perennemente la seconda opzione; ma la sufficiente sicurezza è data solo da un potere irresistibile, poiché il desiderio naturale di appropriazione e quindi di nocimento è sempre presente, ed è superato solo dalla paura della morte (ragione naturale).

D'altra parte perché si fondi un potere irresistibile è necessario che un patto fra gli uomini imponga che ciascuno di essi rinunci al proprio diritto a resistere (a qualsiasi comando fuorché a quello che prescrive la morte, poiché il potere è un bene per l'individuo proprio per evitare la morte: e non vi è quindi alcun motivo per cui egli dovrebbe trovare conveniente obbedire al potere quando questo comporti per lui proprio quella conseguenza). Ma perché gli uomini dovrebbero rispettare questo patto? Non certo – nell'impostazione hobbesiana – per un fatto morale; piuttosto perché conviene loro, perché questo consente loro la pace, e con la pace la salvaguardia della vita. Quindi se per essi fosse più conveniente qualcos'altro, opporsi al patto per esempio, non esiterebbero a farlo. E il motivo per cui non lo fanno, il presupposto che faccia sì che l'idea del patto sociale in Hobbes abbia senso, è che non sia mai, in alcun caso (fuorché quello suddetto), conveniente disobbedire al potere: il che si ha solo in presenza di un potere assoluto.

È quindi l'impostazione stessa di Hobbes nel momento in cui esclude il fatto morale come obbligante *in abstracto*, che lo porta a dover introdurre un potere assoluto: che – solo – può assicurare che tutti rispettino i patti sottoscritti, primo fra tutti il patto sociale.

D'altra parte – e si conclude così questo breve excursus – se il patto sociale fosse diviso, come nella tradizione, in due patti distinti, dei quali solo il secondo fondasse il potere:

1. se quel potere non fosse assoluto e irresistibile, non vi sarebbe alcun motivo per osservare il patto, e lo stato di natura non sarebbe affatto superato, se non nell'apparenza (caso, ad esempio, degli stati con divisione dei poteri).

2. se anche quel potere fosse assoluto, comunque la costruzione crollerebbe su se stessa nel passaggio fra il primo e il secondo passo: infatti il primo contratto non sarebbe "valido", nel senso che nessuno lo eseguirebbe, non avendo ancora la

sicurezza che ciascun altro farebbe altrettanto. E questo Hobbes non potrebbe accettarlo.

È quindi l'assenza dell'obbligazione morale, l'assenza di una legge naturale realmente normativa e non meramente scientifico-descrittiva, che spinge Hobbes a teorizzare la necessità del potere assoluto. Se non vi fosse quella, non vi sarebbe questo: e dal momento che l'ispirazione fondamentale di Hobbes a quello mira, necessariamente da questa deve passare. Il discorso tornerà rilevante quando si tratterà della concezione di Warrender.

## 10. Il diritto naturale

Come si è detto già più volte, rispetto al tema del diritto naturale l'analisi di Bobbio risulta nettamente meno doviziosa. Il che d'altra parte corrisponde perfettamente al fatto che anche nell'opera di Hobbes questo tema non vede assolutamente quella rilevanza che hanno temi diversi, come la legge naturale o il patto sociale, o quella che lo stesso tema ha per esempio in Locke. Questo però non deve affatto spingerci a trascurarlo: al contrario sembra assolutamente centrale determinare quali siano le ragioni di questa irrilevanza, e quali le conseguenze che possiamo trarne.

A questo proposito pare opportuno lavorare proprio tramite un confronto con il pensiero lockiano relativo a questo tema. Per semplicità teniamo a mente lo schema seguente.

	Locke	Hobbes
Legge naturale	“Essendo tutti [gli uomini] uguali ed indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi” <sup>45</sup>	“Che si debba tendere alla pace, sinchè luccica qualche speranza di poterla ottenere; e quando non la si possa più ottenere, si debba cercare soccorsi per la guerra, è il primo dettame della retta ragione, cioè è la prima legge di natura” <sup>46</sup>
Diritto naturale	“Occorre considerare quale sia lo stato in cui tutti gli uomini si trovano naturalmente, vale a dire uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e persone come meglio credono, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro” <sup>47</sup>	“Il nome di diritto non significa null'altro che la libertà, che ciascuno ha, di usare secondo la retta ragione delle proprie facoltà naturali. Di conseguenza il primo fondamento del diritto naturale è che ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere”. “Ciascuno, avendo il diritto alla propria con-

<sup>45</sup> J. Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, II 6.

<sup>46</sup> T. Hobbes, *De Cive*, I 15.

<sup>47</sup> J. Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, II 4.

		<p>servazione, deve avere anche il diritto di usare tutti i mezzi e di compiere tutte le azioni, senza le quali non potrebbe conseguire il fine della propria conservazione”.</p> <p>“La natura ha dato a ciascuno il diritto su ogni cosa. [...] Era lecito a chiunque fare qualunque cosa e contro che volesse, e possedere, usare, godere di qualunque cosa egli volesse e potesse”<sup>48</sup></p>
--	--	---

All'apparenza la concezione di Hobbes sembra essere più ampia e comprensiva di quella di Locke: il primo teorizza un diritto naturale che pone nelle mani dell'uomo *tutto*; il secondo lo limita invece ad un ambito di non nocimento ad altri, ed essendo il non nocimento il principio della legge naturale, lo limita fondamentalmente al diritto di operare liberamente quando la legge di natura tace. Il che d'altra parte ritorna nella splendida formulazione che troviamo nel Secondo Trattato, in cui si parla esplicitamente di una *libertà naturale* e della *libertà dell'uomo in società*: e dal momento che è proprio su questo tema che si consuma il confronto con Hobbes, giova riportare interamente il passo. “La libertà naturale dell'uomo consiste nell'essere libero da ogni superiore potere sulla terra, e nel non essere subordinato alla altrui volontà o autorità legislativa ma nell'avere per propria norma la sola legge di natura. La libertà dell'uomo in società consiste nel non essere soggetto a nessun altro potere legislativo che non sia quello stabilito per comune consenso nello Stato; nel non essere soggetto a nessun altro dominio di alcuna volontà o alla limitazione di alcuna legge che non sia quella che il legislativo promulgherà, conformemente al mandato affidatogli. La libertà non è dunque ciò che Sir R. F. (Robert Filmer) ci dice, ovvero ‘la libertà per ciascuno di fare ciò che gli pare, di vivere come gli piace, e non essere vincolato da alcuna legge’; al contrario, la libertà degli uomini sotto un governo consiste nell'avere una stabile norma in conformità alla quale vivere, comune a tutti i membri di quella società e fatta dal potere legislativo ivi istituito; è la libertà di seguire la mia volontà in tutti i casi in cui la norma non dà

<sup>48</sup> T. Hobbes, *De Cive*, I 7-8-10.

prescrizioni, senza essere mai soggetto all'incostante, incerta imponderabile, arbitraria volontà di un altro uomo. Così come la libertà di natura consiste nel non essere soggetto ad altro vincolo che la legge di natura<sup>49</sup>.

Questa splendida e limpida formulazione della libertà liberale ci consente di misurare tutta la distanza che separa Hobbes da questo tipo di concezione: una concezione che – allo scopo innegabile di esaltare la libertà – la pone senz'altro sin dal primo momento sotto l'ala protettiva della legge (ma – come sottolineano con forza autori come von Hayek – si tratta in ultima analisi di una concezione della legge tutt'altro che neutra; e che ha delle implicazioni forti anche contenutistiche, il che serve a tenere lontana questa idea di libertà da quella democratico-rousseauiana). Ma questo ci consente anche di scoprire l'inaspettata vicinanza del testo hobbesiano a quello del *Patriarca* di Filmer, da cui per altri versi esso è radicalmente divergente.

Ma perché questa accezione così ampia del diritto naturale, che viene esteso fino a coprire ogni cosa? È in fin dei conti innegabile che – come sostiene Bobbio – “tutto il sistema [di Hobbes], checchè se ne dica, è fondato sulla sfiducia nella libertà<sup>50</sup>”.

In realtà va detto che quello hobbesiano è un diritto che ha per certi versi maggiori somiglianze con un fatto. Il che non significa accogliere le critiche inconsistenti mosse a Hobbes per aver “confuso il diritto con la forza”, critiche che Bobbio giustamente respinge in un passo che costituisce uno dei momenti centrali in cui Bobbio affronta il tema del diritto naturale. Leggiamo: “Questa celebre definizione del diritto è uno dei punti più controversi e mal compresi della dottrina di Hobbes. L'obiezione più comune è che egli abbia qui confuso il diritto con la forza, cioè col mero fatto. Ma l'obiezione è infondata. Anche per Hobbes il diritto è la facoltà di agire nei limiti di una regola; solo che la regola fondamentale prescrive di fare quanto giova alla propria conservazione. Di qui segue che il diritto che l'uomo ha nello stato naturale e che perciò si chiama diritto naturale, è il diritto di fare tutto ciò che serve alla propria conservazione. La differenza fra il diritto naturale secondo

---

<sup>49</sup> J Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, IV 22.

<sup>50</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p 69.

Hobbes e il diritto naturale secondo il pensiero tradizionale non sta nel fatto che questo soltanto sia vero e proprio diritto e quello, invece, mero fatto, ma nella diversa prescrizione della regola fondamentale, che là concerne il bene comune, qui il bene individuale. In particolare, anche qui sembra che Hobbes contrapponga la propria tesi a quella di Grozio, il quale, negata la dottrina utilitaristica di Carneade, pone a fondamento del diritto naturale la conservazione della società, cioè non l'utile dell'individuo ma il bene comune<sup>51</sup>.

La tesi di Bobbio è senz'altro convincente, ma sembra piuttosto rivolta contro un tentativo di svalutazione del pensiero di Hobbes che non contro un tentativo di analisi: giustamente infatti Bobbio fa capire come non si possa negare che la formulazione del diritto naturale trova piena giustificazione nell'impostazione basilare del sistema stesso di Hobbes, per cui la legge naturale (in quanto dettame di una ragione calcolatoria, metodologica) non prescrive il bene in sé ma l'utile per il singolo (cioè la conservazione della vita). Questo però non impedisce di sostenere, e anzi riprova, che nel pensiero di Hobbes, al di là della contrapposizione di superficie (per cui la prima legge derivata dispone proprio di deporre lo *ius in omnia*), diritto naturale e legge naturale si sovrappongono: e se la legge naturale è – come lo stesso Bobbio sostiene (“Le leggi naturali per Hobbes non sono leggi ma teoremi, o meglio non sono norme giuridiche, ma principi scientifici”<sup>52</sup>) – molto più un fatto scientifico-descrittivo che un fatto morale-normativo, ne consegue che lo stesso diritto naturale, al di là della forma, si spinge molto più su un piano ontologico (fatto) che non deontologico (diritto).

Possiamo infatti definire diritto naturale e legge naturale l'uno come la semplice facoltà, inscritta nelle cose, di utilizzare la ragione nel nostro agire – e dunque di servirci degli strumenti che essa ritiene validi per raggiungere lo scopo della conservazione; l'altra – la legge naturale – come il contenuto della ragione stessa, che ci impone, in presenza di condizioni tali per cui la nostra conservazione non riesce ad essere garantita, di interagire con gli altri per raggiungerla, deponendo progressivamente l'originario *ius in omnia*.

---

<sup>51</sup> T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 84.

<sup>52</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 142.

Questa deposizione non può quindi essere interpretata come una reale limitazione: non accade che la ragione si imponga sugli istinti o le passioni costringendoli a deporre lo *ius in omnia*; poiché anche lo *ius in omnia* deriva dalla ragione, non dagli istinti. Piuttosto possiamo dire che: se il diritto naturale è diritto a utilizzare gli strumenti che la ragione richiede, laddove in un primo momento questi strumenti sono *tutte le cose* (quindi: *ius in omnia* e contrapposizione con la legge di natura), in un secondo diventano i *dettami della legge naturale*: il diritto naturale si risolve completamente nella legge naturale.

Il che ci consente di comprendere la ragione per cui il diritto naturale riveste un ruolo così secondario nel prosieguo della riflessione hobbesiana. Che è fra l'altro riuscita nel suo scopo principale: ha infatti ottenuto che un diritto naturale sconfinato, all'apparenza la più grande concessione ai giusnaturalisti, non solo sia dimostrato essere incapace di operare; ma divenga poi infine diritto-legge naturale ad obbedire senza riserve al sovrano. Il sistema ha prodotto il suo frutto.

## 11. Hobbes fra giusnaturalismo e giuspositivismo nel saggio IV

Conclusa questa disamina dell'ispirazione, dei punti di partenza e degli strumenti concettuali hobbesiani, rimane da affrontare il problema della precisa definizione che Bobbio dà del pensiero hobbesiano nell'alternativa giusnaturalismo/giuspositivismo.

La tematica occupa quasi per intero il saggio IV del testo di Bobbio, ed è senz'altro una tematica centrale. Ciononostante essa è già stata nel suo nucleo centrale esposta nel paragrafo dedicato alla legge naturale: si tratta del problema della legge naturale come dettame di una ragione metodologica e non ontologica, e delle conseguenze che ciò ha sul sistema; il resto del testo affronta più specificamente il problema degli eventuali ambiti di applicabilità della legge naturale nel contesto della società politica: una tematica che qui viene soltanto abbozzata, ma risulta di molto maggiore importanza in sede di discussione delle tesi di Warrender sull'effettiva applicazione della legge naturale nell'ambito della società civile.

Quel che vi è dunque da fare qui è seguire Bobbio nelle sue conclusioni sulla definizione del pensiero hobbesiano fra giusnaturalismo e giuspositivismo. Il tema emerge in particolare nelle parti iniziale e finale del saggio IV e – con un certo slittamento sia negli esiti che nell'impostazione – nel saggio V. Pare opportuno, per far ritornare al meglio il giudizio di Bobbio sul tema, seguirne da vicino il testo.

Il saggio IV si apre con parole molto note.

“Thomas Hobbes appartiene, *di fatto*, alla storia del diritto naturale: non vi è trattazione intorno alla storia del pensiero giuridico e politico che non menzioni ed esamini la sua filosofia, come una delle espressioni tipiche della corrente giusnaturalistica. D'altra parte Hobbes appartiene, *di diritto*, alla storia del positivismo giuridico: la sua concezione della legge e dello stato è un'anticipazione, davvero sorprendente, delle teorie positivistiche del secolo scorso, nelle quali culmina la tendenza antigiusnaturalistica iniziata dallo storicismo romantico.

“[...] Il problema si può porre brevemente in questi termini: Hobbes ha espresso nel suo sistema una delle concezioni più caratteristiche e rigorose della *giustizia formale* che mai siano state sostenute. Per concezione della giustizia formale s'intende quella concezione in base alla quale la giustizia consiste nell'adempimento degli obblighi quale che sia il contenuto dell'obbligo. [...] In tal modo, come si vede, la concezione legalistica della giustizia è l'ideologia del positivismo giuridico. [...] Eppure tutto il sistema giuridico hobbesiano riposa sopra il riconoscimento dell'esistenza delle leggi naturali.

“[...] La stessa difficoltà si affaccia se affrontiamo la questione in quest'altro modo. Il fine e il risultato del sistema hobbesiano è la teoria dello stato assoluto, [...] attraverso l'accurata eliminazione di tutte le fonti giuridiche che non siano la legge o la volontà del sovrano. [...] Orbene, il monopolio giuridico dello stato non potrà dirsi completo se accanto al diritto positivo, alle varie forme in cui può attuare una normatività positiva, si lasci sopravvivere la legge naturale”<sup>53</sup>.

Questo il problema che Bobbio si pone. Segue una analisi serrata, che abbiamo ripreso principalmente in uno dei due elementi che la caratterizzavano (l'altro, come si diceva, emergerà più chiaramente in sede di disamina del testo di Warrender). La riportiamo brevemente; Bobbio ha dimostrato che:

1. la legge di natura è legge in senso scientifico-descrittivo e non morale-normativo (ed è il punto su cui finora ci siamo concentrati);

2. la legge di natura non ha mai una applicazione pratica, poiché: a. nello stato di natura essa sussiste ma da un lato obbliga solo in foro interno, dall'altro viene liberamente interpretata da ciascuno; b. nella società civile essa viene completamente inglobata dalle leggi civili, e sebbene operi laddove esse tacciono<sup>54</sup>, opera secondo l'interpretazione insindacabilmente resa dal sovrano; c. come obbligo per il sovrano essa bensì sussiste, anche se sempre e solo in foro interno, ma non può mai essere invocata dai cittadini per giudicare i suoi comandi.

---

<sup>53</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 111-114.

<sup>54</sup> È l'interessante caso del *vacuum legis*, per cui cfr. sotto pag. 65.

Com'è chiaro una simile analisi conduce ad un definitivo rigetto della possibilità che Hobbes sia da considerarsi un giusnaturalista. E in effetti così termina il saggio:

“Dalla tesi che la norma o le norme fondamentali del sistema siano leggi naturali non deriva alcun argomento decisivo contro il positivismo giuridico hobbesiano, anzi, se mai, tale positivismo viene rafforzato. [...] La legge naturale hobbesiana, per quanto paradossale possa sembrare tale affermazione, non ha altra funzione che quella di convincere gli uomini che non vi può essere altro diritto che quello positivo”<sup>55</sup>.

Si sostiene insomma che è pur vero che la legge naturale è la norma che fonda il diritto, ma che è altresì da riconoscersi che essa non trova alcuna altra applicazione che questa, facendo sì che il sistema hobbesiano sia giusnaturalistico solo nel momento iniziale (o – con altra terminologia – nel momento formale), ma sia pienamente *giuspositivistico* nel momento finale (o contenutistico).

Bisogna a questo proposito però notare che vi sono due critiche, da due ottiche opposte, che si possono muovere a questa conclusione, che pure nella sua generalità potrebbe dirsi condivisibile. Due critiche che prescindono da quella più astratta, di cui s'è detto in principio e che tornerà alla fine del presente testo, per cui piuttosto discutibile è la stessa definizione di Bobbio del giusnaturalismo.

1. Bobbio appare trascurare il fatto – sul quale pure egli ha speso molte parole – che la legge naturale in Hobbes, in realtà e strettamente parlando, non esiste neppure. O meglio: a. non esiste in quanto legge morale-normativa ma solo in quanto legge scientifico-descrittiva (poiché la ragione non è ontologica ma metodologica, per dirla con Bobbio); b. non ha comunque carattere di universalità, e dunque di necessità, neppure in quanto legge scientifico-descrittiva, se non in base ad un assunto che Hobbes non giustifica se non con dati empirici (e anche così, in maniera direi piuttosto dubbia), e cioè che l'uomo mira alla conservazione della vita.

Ne consegue che il sistema di Hobbes, se si accetti questa impostazione (e non le si voglia porre rimedio in qualche altro modo, cosa che Bobbio non fa), non si basa affatto sulla legge naturale. E in questo senso davvero esso non può dirsi

---

<sup>55</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 144.

giusnaturalistico, ma sembra anzi proprio rientrare completamente in quella idea di giuspositivismo che Bobbio esprime quando sostiene, a proposito della “norma suprema di un sistema”, che “un positivista moderno si limiterebbe a dire che tale norma suprema è la norma fondamentale di quel determinato ordinamento giuridico e preciserebbe che la norma fondamentale non è più una norma assolutamente valida, ma è una norma ipotetica la quale permette di costruire una scienza obiettiva del diritto positivo”<sup>56</sup>.

2. Se è viceversa assunto che una legge naturale esiste, ne consegue che quello di Hobbes è un sistema che partendo da una premessa giusnaturalistica, si muove su un terreno giuspositivistico, ma poi va ben oltre quello che si può chiamare il giuspositivismo. Stando infatti anche solo a quanto a questo riguardo si riporta sopra, ne risulta che il giuspositivismo non sembra poter riuscire ad avere quella carica totalizzante che avrebbe invece il sistema hobbesiano (nel caso appunto in cui lo si interpreti in questo senso), nel quale l’obbedienza assoluta e completa è fondata su un obbligo (sul piano deontologico), non su un fatto (sul piano ontologico)<sup>57</sup>.

E tanto più a partire da questo si potrebbe notare che è in generale l’ispirazione stessa di Hobbes, per come Bobbio la riconosce, che contrasta radicalmente con lo spirito del giuspositivismo, per il fatto di consistere di una impostazione fortemente razionalistica.

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 139.

<sup>57</sup> Cfr. sotto pag. 65.

## 12. Hobbes fra giuspositivismo e giusnaturalismo nel saggio V

Quella riportata nel paragrafo precedente è comunque la posizione sostenuta da Bobbio nel 1954, anno di composizione del saggio IV.

Eppure se si sfogliano poche pagine e si affronta il saggio V, del 1962, si trova che la prospettiva di Bobbio ha subito un certo slittamento, che – se non ha conseguenze rilevanti sul giudizio complessivo e *di fatto* sul sistema hobbesiano – comporta però una notevole divergenza agli occhi del lettore nei termini di una scelta secca fra l’Hobbes *giusnaturalista* e l’Hobbes *giuspositivista*.

Artefice di questo slittamento è un concetto che Bobbio mutua dal pensiero di Hans Kelsen: “Un diritto (per diritto qui intendo tanto la singola norma quanto l’intero ordinamento) può essere detto superiore ad un altro o nel senso del sistema statico o nel senso del sistema dinamico, secondo la nota terminologia kelseniana, cioè o in quanto il diritto inferiore trae da esso il proprio contenuto (come una conclusione logica di una premessa evidente) oppure in quanto il diritto inferiore trae da esso la propria validità”<sup>58</sup>.

A partire da questa concezione, Bobbio configura il giusnaturalismo come potenzialmente diviso in tre grandi tipologie: “1. in San Tommaso, il diritto umano, concepito come una *conclusio* tratta dalle massime generalissime del diritto naturale, trae dal diritto naturale e il contenuto e il fondamento della propria validità. 2. in un sistema in cui al diritto positivo venga attribuita la funzione di garantire l’efficacia delle norme di diritto naturale (si può considerare sistema di questo tipo, seppur con una certa approssimazione, quello lockiano), le singole norme del diritto positivo derivano dalle leggi naturali il loro contenuto ma non il loro fondamento di validità. 3. infine in un sistema in cui il diritto naturale costituisca il fondamento di validità dell’ordinamento giuridico nel suo complesso, la superiorità del diritto na-

---

<sup>58</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit, p. 155.

turale sul diritto positivo consiste, all'inverso, nel fatto che il diritto positivo dipende dal diritto naturale non quanto al contenuto, bensì quanto alla validità"<sup>59</sup>.

A parte la discutibile scelta di classificare (seppur con un certo tentennamento) Locke nel giusnaturalismo del secondo tipo, appare evidente che a questo livello Bobbio porta al massimo grado quella tendenza che gli si è qui riconosciuta sin dal primo saggio (edito fra l'altro nel 1973, cioè dopo il V e ben dopo il IV, che come si è detto presenta una prospettiva piuttosto diversa): la tendenza a definire il giusnaturalismo da un punto di vista assolutamente formale, minimale. Tanto da poter arrivare a racchiudervi tutto; ma anche tanto da far perdere completamente ad esso quel vincolo storico – che mi pare si possa dire indubitabile – con la tradizione liberale. Su tutto questo Bobbio pone una pietra tombale.

Il che si riscontra nella definizione davvero ridotta ai termini minimi (così piccoli che però – si direbbe con metafora scientifica – non conservano le proprietà della materia), che troviamo in questo saggio V: “Chiamo giusnaturalistici quei sistemi di idee in cui ricorrono almeno queste due affermazioni: a. oltre il diritto positivo esiste il diritto naturale; b. il diritto naturale è superiore (nel senso che precisremo) al diritto positivo”<sup>60</sup>.

È inutile dire che alla luce di una simile impostazione Hobbes viene senz'altro classificato fra i giusnaturalisti. Tanto più risolutamente per la forza con cui Bobbio rigetta una divergente attribuzione del filosofo al giuspositivismo: “Al positivismo giuridico si possono assegnare tutte quelle teorie che non riconoscono l'esistenza di un diritto naturale accanto al diritto positivo [...]. Hobbes, come si è visto, pone una legge naturale a fondamento del diritto positivo: dunque non è un positivista. Se un positivista moderno risale alla norma fondamentale del sistema giuridico positivo, questa non è una legge naturale, ma un'ipotesi o una premessa convenzionale”<sup>61</sup>.

Ciononostante questa scelta non deve in alcun modo farci pensare ad una sorta di convergenza di Bobbio con le tesi di Warrender, che giungono anch'esse a

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 154-155.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 164.

parlare di un Hobbes giusnaturalista; ma con giusnaturalismo intendono qualcosa che ha ormai ben poco a che fare con quel che intende Bobbio.

Il che d'altra parte è riconosciuto dallo stesso Bobbio, che termina il saggio – in maniera che può apparire forse leggermente incoerente con lo spirito del resto del testo – sostenendo che Hobbes appartiene senz'altro da un punto di vista degli strumenti concettuali al giusnaturalismo; ma anche che egli utilizza questi ingredienti per costruire una gigantesca macchina dell'obbedienza, cui guarderanno ammirati più i giuspositivisti che i giusnaturalisti successivi.

### 13. La concezione di Bobbio del giusnaturalismo

Le conclusioni di Bobbio sembrano dimostrare un punto indubitabile, rispetto al tema che qui si sta affrontando. E cioè che l'appartenenza di Hobbes a questa o a quella tradizione è precipuamente un fatto di definizioni: lo stesso Bobbio infatti a seconda delle definizioni che dà del giusnaturalismo, dei punti che qui o lì vengono maggiormente evidenziati, attribuisce Hobbes al giusnaturalismo in maniera più o meno perentoria.

Ciononostante lo attribuisce al giusnaturalismo, senz'altro, per i concetti di cui si serve, per la terminologia che adotta, e – va sottolineato – per lo sforzo razionalistico che compie. Mai per gli scopi cui mira in tutto il suo sistema.

Si potrebbe in questo senso dire che Bobbio guarda ad Hobbes e vede una cornice giusnaturalistica con dentro un quadro giuspositivistico, dipinto con una tavolozza ancora giusnaturalistica. Giusnaturalisti gli strumenti; giuspositivista il fine; giusnaturalista ancora l'impostazione mentale.

Eppure – viene da dire riprendendo le tematiche qui affrontate, e cercando di condurle a conclusione – Bobbio guarda al giusnaturalismo di Hobbes come ad una cornice (e ad una tavolozza), perché quando guarda al giusnaturalismo vede una cornice. Fuor di metafora: è in grado di definire Hobbes giusnaturalista perché ha ritagliato la definizione di giusnaturalismo su misura per Hobbes.

Ha sottolineato che il giusnaturalismo prevede una legge naturale e uno stato di natura: e rintracciando questi in Hobbes, ha visto Hobbes come un giusnaturalista. Ha interpretato il giusnaturalismo prima di tutto come uno sforzo razionalizzatore (la tavolozza): ed essendo questa l'impostazione di Hobbes, lo ha visto come un giusnaturalista. Eppure ammette che il giusnaturalismo mira ad uno Stato limitato: e così non fa Hobbes. Ed ecco che tutto il percorso compie una brusca virata, al punto che Bobbio può arrivare a sostenere che Hobbes è *giusnaturalista e giuspositivista*.

Ma durante questa analisi compie tre passi la cui correttezza è tutta da dimostrare, ed è soffermandoci su questi passi che concludiamo la sezione di questo testo dedicata in particolare all'interpretazione di Bobbio.

Per prima cosa, sostiene la necessità della presenza della legge naturale in un sistema per classificarlo come giusnaturalista. Eppure ammette che nel sistema hobbesiano la legge naturale è solo esteriormente simile alla legge naturale com'è nella tradizione giusnaturalistica; poiché in profondità se ne differenzia al punto che lo stesso Bobbio è costretto ad affermare che quella di Hobbes non è veramente legge nel senso normativo, ma solo nel senso descrittivo. Questo solo elemento – cui si può ovviare, o almeno così sembra, solo introducendo il fatto divino come tende a fare Warrender – dovrebbe condurre Hobbes a porte spalancate fuori dalla tradizione giusnaturalistica.

Secondo poi, definisce il giusnaturalismo sulla base del solo elemento dell'esistenza della legge naturale: e abbandona completamente il tema del diritto naturale. Che – come si è visto sopra – costituisce fra tutti gli strumenti giusnaturalistici che Hobbes adopera, quello col quale egli meno riesce a rapportarsi: al punto che lo fa entrare nel sistema ma lo risolve immediatamente nella legge naturale. E allora ecco che la definizione di Bobbio calza a pennello su Hobbes perché tralascia anch'essa il tema dei diritti naturali, costringendosi però a una forzatura (che presenta come effetto collaterale quello di costringere Bobbio a definire il modello alternativo a quello giusnaturalistico come modello “aristotelico”).

Infine, sostiene la piena corrispondenza fra impostazione giusnaturalistica e sforzo razionalizzatore, e anzi sembra fare del secondo un elemento fondamentale della prima: ma fa questo sovrapponendo al giusnaturalismo *lato sensu* quella che può essere al massimo una determinata versione del giusnaturalismo. Poiché se è vero che il giusnaturalismo compie uno sforzo concettuale per porre i principi della convivenza civile, e lo fa senza il ricorso all'autorità ma tramite la ragione, è anche vero che esso è mosso da esigenze e giunge a principi primi che non vengono sottoposti al giudizio della ragione, ma vengono assunti. Quella liberale, insomma, è una scelta primigenia rispetto alla ricomprensione razionale della società: una scelta che, è inutile negarlo, Hobbes non compie.

#### 14. “Il pensiero politico di Hobbes” di Howard Warrender

“Il pensiero politico di Hobbes”<sup>62</sup> – titolo che traduce l’originale “The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation” – è un’opera per tanti versi differente da quella di Bobbio: ha un piglio dimostrativo e filologico, mentre l’altra è prettamente espositiva; è dedicata ad una tematica specifica, la teoria dell’obbligazione, mentre l’altra tratteggia molti dei temi centrali del pensiero hobbesiano. Ma notevole è la diversità anche sotto il profilo contenutistico: se Bobbio finisce col presentare un Hobbes che può essere inquadrato tanto nel giusnaturalismo (o meglio in quella idea minimale che del giusnaturalismo Bobbio fornisce) quanto nel giuspositivismo, Warrender mira allo scopo espresso di evidenziare come la forza e la robustezza del sistema hobbesiano siano proprio nel suo essere un sistema potentemente ed esclusivamente giusnaturalistico.

Che un’opera che tratta prettamente della teoria dell’obbligazione svolga un ruolo così importante nel dibattito sull’appartenenza di Hobbes al giusnaturalismo o al giuspositivismo, ci spinge a porre il problema sotto un’ottica diversa rispetto a quella fin qui tenuta; la domanda centrale diventa infatti: qual è il fondamento dell’obbligazione politica? Ovvero: qual è il fondamento del dovere di obbedienza al sovrano (dovere che indiscutibilmente Hobbes pone)? Un buon percorso introduttivo può essere quello di tentar di mostrare le risposte che un pensiero giusnaturalistico o giuspositivistico rispettivamente forniscono.

Il pensiero giusnaturalistico risponde al quesito sulla sovranità, sul fondamento del diritto positivo, richiamandosi al contratto sociale e prima di questo alla legge naturale: lo stesso Bobbio – come abbiamo visto – affronta spesso questo punto e lo risolve in questo senso.

Quanto al pensiero giuspositivistico in genere, la questione è decisamente più complicata: in effetti – lo sostiene, pur con spirito di parte, lo stesso Warrender

---

<sup>62</sup> H Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Bari 1974, trad. it. di H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957.

– “tale teoria manifesta la sua massima debolezza [proprio in questo, cioè] se si ricerca una spiegazione al fatto che il suddito debba obbedire ad una legge che procede da un’ autorità il cui diritto ad essere definita tale è tutt’altro che chiaro”<sup>63</sup>. D’altra parte, come chiarisce Warrender poco prima, è lo stesso concetto di legge che è proprio del giuspositivismo che pone questo problema: infatti “la legge è definita come comando di una determinata autorità sovrana, concepita come individuo o corpo di individui, e ciò che la distingue è esclusivamente il fatto di avere la sua fonte nella volontà dichiarata del sovrano, a prescindere completamente dal contenuto”<sup>64</sup>.

Il che in effetti richiama quanto sostiene anche Bobbio rispetto al fondamento giuspositivistico di un sistema giuridico: “un positivista moderno si limiterebbe a dire che tale norma suprema è la norma fondamentale di quel determinato ordinamento giuridico e preciserebbe che la norma fondamentale non è più una norma assolutamente valida, ma è una norma ipotetica la quale permette di costruire una scienza obiettiva del diritto positivo”<sup>65</sup>.

Si vede bene come per un Warrender che voglia includere *tout court* Hobbes nel giusnaturalismo si ponga la necessità di una vigorosa presa di distanza da quelle posizioni di Bobbio che abbiamo in questo testo già esposte: quelle posizioni cioè che sostengono il carattere non normativo ma descrittivo della legge naturale. D’altra parte, come si è notato, lo stesso Bobbio non spende grande energia su questo tema, ma si trova ad esser confortato da vari passi dell’opera di Hobbes; mentre grande energia è quella che deve investire sul problema Warrender.

Ed è in effetti proprio nella definizione della legge naturale come valida in assoluto – e la cui obbligazione è casomai sospesa in determinate condizioni – che si risolve in gran parte l’analisi di Warrender della teoria hobbesiana dell’obbligazione. Sotto questo profilo due sono le tematiche del testo di Warrender che rivestono la maggiore importanza:

1. la legge naturale, diversamente da quanto sostiene ad esempio Bobbio, conosce un ambito di applicazione molto ampio; in particolare non è vero a. che es-

<sup>63</sup> H Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 333.

<sup>64</sup> Ivi, p. 332.

<sup>65</sup> Ivi, p. 139.

sa nello stato di natura bensì sussiste, ma non opera (se non in foro interno, e in base alla interpretazione personale che ciascuno ne dà); b. che essa nella società politica viene completamente inglobata dalle leggi civili, e comunque vale solo nella interpretazione insindacabile che ne dà il sovrano; c. che essa obbliga il sovrano solo in foro interno, senza alcuna conseguenza in termini di diritti di resistenza da parte dei sudditi.

2. la legge naturale, diversamente da quanto si è sostenuto finora in questo testo, è legge in senso normativo e non solo descrittivo: ovverosia essa è legge in senso normativo non solo (come più precisamente qui si è sostenuto) nei confronti di chi si ponga come scopo la salvaguardia della vita, e in quanto si ponga come scopo la salvaguardia della vita, ma per tutti. È per ottenere questo scopo che Warrender è costretto a modificare completamente il quadro teorico fin qui esposto con l'introduzione dell'elemento della volontà divina.

È sulla base del riconoscimento di questi due elementi concettuali fondamentali come dei due massimi contributi di Warrender al problema qui in esame, che si sceglie di dividere l'analisi della sua interpretazione in paragrafi distinti.

### 15. L'applicazione della legge di natura nello stato di natura

Nonostante possa apparire strano, Warrender si occupa, nel corso della sua opera, prima della dimostrazione del primo fra i punti su citati, e solo in seguito del secondo: può apparire strano poiché, da un punto di vista rigorosamente logico, la dimostrazione della reale esistenza della legge naturale in quanto legge sembrerebbe dover precedere la dimostrazione della sua effettiva applicazione.

Vi è però una ragione che milita a favore di una simile ripartizione del materiale argomentativo: Warrender si avvede infatti bene di come la sua discussione, al momento dell'ingresso della figura divina, entri in un campo minato. Ben difficile è infatti uscire, testi alla mano, dal dilemma se la figura di Dio nel pensiero di Hobbes sia una sorta di giustificazione *ex post* di un sistema valido per conto proprio, o ne sia invece – come Warrender vuole sostenere – un fondamento ineliminabile. Ecco il motivo della scelta di principiare con la dimostrazione che la legge morale nel sistema hobbesiano ha effettivamente applicazione, dunque: una volta posto questo, infatti, risulta secondo Warrender decisamente più agevole affrontare il problema di come interpretare una legge naturale che però, se abbiamo accettato che operi, dobbiamo certo accettare anche che esista.

La stessa sezione dedicata al problema della effettiva applicazione della legge di natura può essere a sua volta divisa – come si accennava sopra – in tre grandi tematiche: la sua applicazione nello stato di natura; nella società civile con riguardo ai sudditi; nella società civile con riguardo al sovrano.

Al primo di questi temi è dedicata quasi per intero la prima sezione del testo di Warrender, che s'intitola appunto: "L'obbligazione nello stato di natura". Lo scopo di questa sezione è dimostrare che non è vera la tesi per cui nello stato di natura non si può riscontrare alcuna obbligazione. Tesi che – per ridurre l'argomentazione all'osso, ma anche ai suoi contributi più rilevanti – viene suffragata da due assunti filosofici determinanti: 1. uno, più generico, per cui si distingue fra uno stato di *vuoto morale* e uno stato di *sospensione dell'obbligazione*, il che a

sua volta postula e chiama in causa una distinzione fra i *fondamenti dell'obbligazione* e le sue *condizioni di validità*; 2. uno più legato al pensiero di Hobbes, per cui i casi in cui la formulazione standard della legge di natura viene messa a tacere dai limiti che ad essa sono posti, sono molto meno numerosi di quanto generalmente (pensiamo a Bobbio) non si creda.

Per quel che riguarda il primo argomento, seguiamo Warrender in una delle esposizioni più lucide sul tema:

“Tre sono gli aspetti fondamentali che vanno evidenziati [contenuti nel tipo di obbligazione morale che Hobbes teorizza]: 1. i fondamenti dell'obbligazione; 2. le condizioni della sua validità; 3. gli strumenti che ne consentono l'attuazione.

“Le condizioni generali dell'obbligazione morale sono semplicemente le condizioni che devono essere soddisfatte [...] perché l'individuo possa divenire soggetto ad obbligazione. [...] Alcune condizioni *sono costitutive* dell'obbligazione, nel senso che un'azione è obbligatoria *in ragione del fatto* che soddisfa a quella o questa condizione: [...] in tal caso la condizione o il fattore in questione diventa il fondamento dell'obbligazione. [...]

“Esistono tuttavia altre condizioni dell'obbligazione che non possiamo chiamare ‘fondamenti’. Esse non sono costitutive dell'obbligazione, ma rappresentano le condizioni che devono essere soddisfatte perché un fondamento dell'obbligazione divenga operante. [...] Esse possono venir definite *condizioni di validità* dell'obbligazione. [...] In quasi tutti i sistemi di etica esse, siano esplicite o implicite, si riferiscono a una condizione di sanità mentale e di maturità”<sup>66</sup>.

È proprio quest'ultima notazione – per cui la maggior parte dei sistemi di etica inseriscono condizioni di validità relative a sanità mentale e maturità – che serve alla tesi di Warrender: il punto è infatti che il pensiero di Hobbes, e qui starebbe la sua grandezza e novità, pone tipi di condizioni completamente diversi.

Seguiamo ancora il testo di Warrender, fino al paragrafo centrale a questo proposito:

“Quando il fondamento è presente ma mancano una o più delle relative condizioni di validità si può parlare di una *sospensione* dell'obbligazione. Quando poi

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 16.

sussiste il fondamento dell'obbligazione ma non è specificato se esistano o no le relative condizioni di validità, si potrà parlare di obbligazione *prima facie*. [...] Se viceversa vengono addirittura a mancare i fondamenti dell'obbligazione, la situazione può essere descritta come un *vuoto morale*<sup>67</sup>.

L'analisi di Warrender tende dunque a contrastare radicalmente le tesi di coloro che sostenevano la pura e semplice assenza, nello stato di natura hobbesiano, di ogni obbligazione, caratterizzandolo così come un *vuoto morale*: egli sottolinea invece come esso sia uno stato in cui l'obbligazione esiste *prima facie*, e solo in determinate condizioni viene sospesa.

Va da sé che il nucleo dell'analisi debba poi concentrarsi su quali siano queste determinate condizioni: il che ci porta al secondo dei nodi di cui si parlava.

Le condizioni di validità cui deve soggiacere l'obbligazione nello stato di natura per essere tale vengono analizzate ed esposte da Warrender con grande perizia, e facendo riferimento – oltre all'obbligazione derivante dalla legge di natura – anche all'obbligazione derivante dal patto. Perché questo?

In effetti si vede bene come i due temi siano strettamente connessi fra loro – e d'altra parte è noto che la formulazione della seconda legge naturale derivata recita proprio che i patti validi debbono essere rispettati<sup>68</sup>. Ma anche come siano entrambi connessi al tema dell'obbligazione politica, cioè quella introdotta dal patto sociale, che è ad un tempo quella su cui Warrender concentra la propria attenzione, e quella maggiormente rilevante ai fini del nostro discorso. In terzo luogo va notato come il parallelo espositivo fra le due tematiche riveli un più profondo parallelismo mentale dello stesso Hobbes nell'affrontare le due fattispecie.

Vediamo dunque quali sono secondo Warrender le condizioni di validità dei patti, o per lo meno quelle più importanti per i nostri fini. Esse si dividono in due gruppi: quelle che invalidano un patto *ab initio*; e quelle che lo invalidano in un momento successivo.

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 28.

<sup>68</sup> Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, III 1.

I patti non sono validi *ab initio* principalmente: 1. “quando vanno contro la legge”<sup>69</sup>; 2. “se esigono dall’individuo un’azione che non gli è possibile compiere”<sup>70</sup>; 3. “se tendono a sottrarre all’individuo il diritto di difendersi *in extremis*”<sup>71</sup>.

I patti vengono invece invalidati in un momento successivo alla loro stipulazione principalmente: “quando una delle parti in causa abbia motivo, plausibile o fondato, di temere che l’altra parte non adempirà il suo impegno”<sup>72</sup>.

A queste condizioni si aggiungono quelle definite “consuete” dallo stesso Warrender, e cioè la maturità e la sanità mentale del contraente, più una serie di altre che possono in questa sede venir trascurate – pur essendo rilevanti in generale per cogliere l’impostazione profonda del pensiero hobbesiano.

Queste condizioni esauriscono effettivamente quelli che anche Bobbio converrebbe essere i casi in cui un patto può venir sciolto (o già lo è sin dalla sua stipula). È su di un passo successivo che l’analisi di Bobbio e quella del presente testo divergono da quella di Warrender. Vediamo in che senso.

L’impostazione che qui si è seguita (e che è quella anche di Bobbio) conduce da questa casistica ad una riflessione più generale: che cioè i patti sono intesi da Hobbes come uno scambio razionale, una manifestazione delle rispettive razionalità di due contraenti che si incontrano e traggono vantaggio l’una dall’altra; e dunque quella a rispettare i patti è un’obbligazione fondata su una legge piuttosto razionale che non morale (ovvero di una legge piuttosto descrittiva che non normativa). Una simile concezione spiega:

1. perché taluni patti non possano essere stipulati: in particolare quelli che prescrivano la rinuncia al diritto alla “difesa *in extremis*”, per dirla con Warrender – in quanto Hobbes, col secondo postulato<sup>73</sup>, determina che non può mai essere razionale accettare la morte; quelli che prescrivano una azione impossibile (e si badi che in un certo senso il caso sopra esposto si riduce in realtà a questo).

---

<sup>69</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 34.

<sup>70</sup> Ivi, p. 35.

<sup>71</sup> Ivi, p. 36.

<sup>72</sup> Ivi, p. 41.

<sup>73</sup> Cfr. sopra pag. 13.

2. perché perdano validità patti in cui un contraente presenti il giustificato – a suo avviso<sup>74</sup> – timore che l'altra parte non adempirà al suo impegno<sup>75</sup>. Infatti non è razionale che un individuo continui a rispettare un obbligo dal quale non gli venga che danno.

3. perché siano considerati validi e obbliganti da Hobbes anche patti contratti sotto timore della morte. “È universalmente vero che i patti obbligano quando si è già ricevuto un qualche vantaggio, e quando sono leciti sia la promessa sia l'oggetto della promessa: certamente mi è lecito fare una promessa per aver salva la vita, e dare una qualunque delle cose mie a chiunque, anche un assassino”<sup>76</sup>. Si vede bene qui come Hobbes prescindendo da ogni valutazione sulla ‘moralità’ di una situazione del genere, valutazione che si potrebbe dire del tutto estranea al suo pensiero. E anzi si deve sottolineare come sia proprio contro la possibilità di una valutazione universale di tipo morale che Hobbes scaglia i propri strali con la maggior forza.

4. e soprattutto perché Hobbes, in una celebre affermazione, equipari il ‘torto’ giuridico all’ ‘assurdo’ filosofico: “infatti chi si impegna per il futuro ad un'azione, vuole che questa accada; ma non facendola, vuole che non accada: il che significa volere e non volere nello stesso tempo, cioè commettere una contraddizione”<sup>77</sup>.

Da questa strada Warrender bada a tenersi ben lontano. Seguiamo una delle sue pagine più riuscite, in cui i due elementi centrali della sezione vengono ad integrarsi:

“Si può però affermare in linea generale che, se un motivo plausibile di timore invalida retrospettivamente i patti, e ognuno può giudicare della ragionevolezza dei propri timori, non sussiste più nessun patto che sia necessariamente vincolante. Gli studiosi sono stati però inclini a scivolare dall'asserzione che non ci sono patti validi nello stato di natura (che, per il momento, prendiamo per vera, in senso complessivo) all'affermazione che nello stato di natura non vi sia obbligo di tener fede ai patti validi; e a considerare pertanto lo stato di natura come uno stato mo-

---

<sup>74</sup> Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, I 9.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, II 11.

<sup>76</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 16.

<sup>77</sup> *Ivi*, III 3.

ralmente vuoto, e il sovrano come il *creatore* dell'obbligazione di tener fede ai patti validi. Questa posizione è totalmente erronea. Se non sussistesse l'obbligazione ad adempiere ai patti *validi* anteriormente all'istituzione dello Stato, l'intera teoria hobbesiana dell'obbligazione politica sarebbe priva di senso.[... Viceversa] il sovrano non fonda l'obbligazione a tener fede ai patti validi; egli crea invece le condizioni che consentono ai patti validi di esistere<sup>78</sup>.

Fin qui il primo elemento: Warrender ha effettivamente dimostrato che *se* la legge morale esiste come obbligante, i limiti che ad essa sono imposti nello stato di natura e che vengono eliminati con la fondazione dello Stato, non consentono comunque di farci parlare del sovrano come del fondatore dell'obbligazione. Segue il momento di tirare le fila della seconda argomentazione:

“Anche così, tuttavia, viene sottovalutata la funzione dei patti nello stato di natura; non è vero infatti che in quello stato non vi siano patti validi. I patti fatti contro la legge (di natura) o i patti di rinuncia all'autodifesa etc., sono invalidi *ab initio*, e non ci pongono quindi nessun problema. Ma quello che potremmo chiamare il *principio di invalidità retrospettiva* (il dubbio di non adempimento), non agisce altrettanto automaticamente nei confronti di tutti i patti<sup>79</sup>. In particolare:

1. tale principio non può mai agire contro quei patti in cui una parte abbia già (subito) adempiuto al proprio impegno. Infatti lo stesso Hobbes sostiene che “i patti fondati sulla reciproca fiducia, *e che nessuno eseguisce subito*, allo stato naturale non sono validi se dall'una o dall'altra parte insorge un giustificato timore<sup>80</sup>.”

2. il timore o il sospetto devono trarre origine da un fatto successivo al momento dell'accordo. Hobbes infatti sostiene che: “Se non insorge una qualche causa di timore a un fatto nuovo, o a un altro segno di non volontà, da parte dell'altro contraente, di eseguire il pattuito, non vi può essere nessuna giusta ragione di timore<sup>81</sup>.”

3. l'individuo deve essere in grado di giustificare i fronte alla propria coscienza la rottura del patto come realmente dovuta a un giustificato timore.

---

<sup>78</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 44.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 11, corsivo nostro.

<sup>81</sup> *Ivi*, II 11 nota 'a'.

Da questa analisi, che conclude la trattazione sull'obbligazione derivante dal patto nello stato di natura (prima di passare all'obbligatorietà della legge naturale – sulla quale qui ci si soffermerà meno, poiché le argomentazioni utilizzate sono sostanzialmente analoghe), Warrender trae alcune prime importanti conclusioni:

“La funzione del sovrano non sarà allora quella di rendere valido un patto che in precedenza non lo era, bensì di impedire (precludendo nuovi motivi di timore) che un patto già di per sé valido possa venir invalidato. È superfluo insistere sulla differenza tra rendere valido un patto invalido e salvare un patto valido dalla rovina”<sup>82</sup>.

In realtà quel che Warrender definisce superfluo appare forse ad un osservatore critico tutt'altro che tale. Non si può insomma negare che la conclusione del discorso o comporti una pura precisazione terminologica, senza alcun effetto rispetto agli esiti del sistema, o implichi una rilevante svalutazione della figura e del ruolo del sovrano. Svalutazione che certo è completamente estranea al pensiero e all'impostazione di Hobbes.

E perché l'obiezione non suoni troppo *ex auctoritate*, si tenga presente questo: il sovrano tiene stretto nelle propri mani il patto contratto fra più individui con una forza enormemente maggiore di quanto il passo di Warrender non voglia lasciar intendere. Ciò sotto due profili:

1. per prima cosa, si deve ricordare che il sovrano può, emanando con la sua volontà una legge, invalidare *ex post* qualsiasi patto (facendolo cioè divenire illegale).

2. ma soprattutto si deve tener presente un elemento che Warrender trascura, e che viene alla luce se si prenda in considerazione il celebre paragrafo 11 del capitolo II del *De Cive*: “I patti fondati sulla reciproca fiducia, e che nessuno eseguisce subito, allo stato naturale non sono validi se dall'una o dall'altra parte insorge un giustificato timore”. Perché Hobbes scrive “allo stato naturale”? Non dovrebbero forse essere invalidi anche patti contratti nello stato civile, quando insorga un giustificato timore? Certo dovrebbero, anche se è noto che il timore non può insorgere per l'esistenza di un potere assoluto che tutela contro di esso. Senonchè la notazione

---

<sup>82</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 47.

di Hobbes – a meno che non la si voglia intendere come meramente ridondante – ci induce a considerare che vi è anche un altro elemento: infatti nello stato civile il timore non deve essere giustificato nel senso di esserlo per l'individuo, poiché – com'è noto – in esso l'interpretazione della legge di natura è demandata non più alla coscienza individuale, ma all'autorità sovrana. Pertanto spetta proprio al sovrano stabilire se esiste o meno un timore giustificato: il che di nuovo gli restituisce una completa arbitrarietà – come d'altra parte Hobbes desidera con forza – sopra ogni forma di patto.

E anzi alla luce di quanto detto si può sostenere che vi è un unico limite alla libertà del potere sovrano, un unico patto che esso non può rompere: si tratta del patto sociale. Ma se è vero, come è vero, che il patto sociale comanda proprio l'esistenza del potere assoluto e l'obbligatorietà per i cittadini dell'obbedienza ad esso; è proprio l'assolutezza del potere sovrano che il potere sovrano non può impedire. È una argomentazione – su cui si tornerà più sotto<sup>83</sup> – che consente dunque ad Hobbes di impedire che possa sussistere mai una sovranità che non presenti tutte le caratteristiche di assolutezza che egli nel *De Cive* le attribuisce.

Ma se dunque l'esito dell'argomentazione è – così almeno appare – piuttosto lontano dalla impostazione di Hobbes, occorre senz'altro notare quali possano essere le piccole falle che essa presenta. E in effetti rispetto ai tre grandi casi per cui non varrebbe mai – cosa che Warrender dimostra certo con perizia – il *principio di invalidità retrospettiva* (quello basato sul *giustificato timore*), sembra potersi muovere una critica generale: e cioè che l'esistenza di questi tre casi non pone alcun problema rilevante all'altra interpretazione, quella di Bobbio e seguita in questo testo, per cui la legge naturale fonda (in quanto dettame di una ragione metodologica e non ontologica) una obbligazione razionale-descrittiva, piuttosto che non morale-normativa.

Infatti è del tutto congruo rispetto a quella impostazione che – come scrive Hobbes – “una causa che non aveva impedito di stipulare il patto, non può esser tale da impedirne l'esecuzione”<sup>84</sup>; ma anche che un patto eseguito subito dall'una parte

---

<sup>83</sup> Cfr. sotto pag. 72.

<sup>84</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 11 nota 'a'.

‘obbliga’ necessariamente l’altra; e infine che il timore va giustificato in buona fede rispetto alla propria coscienza. E tutto questo perché permane la concezione – che si fa esplicita ad esempio nel celebre passo che equipara torto e assurdo – per cui il patto è l’incontro fruttifero fra due razionalità: ne risulta infatti evidentemente che non ha senso che uno dei due contraenti desideri rescinderlo, poiché esso è già stato definito razionale per lui, salvo che non intervenga un fatto nuovo che muti il suo quadro della realtà, e di conseguenza il suo giudizio – cosa che non può certo aversi se l’altra parte l’abbia eseguito da subito. Non si dà insomma l’eventualità di un ‘mutamento di opinioni’.

Il che d’altra parte giustifica il richiamo ad un concetto all’apparenza soggettivo ed evanescente qual è quello di *bona fides*: un concetto che in effetti calza molto meglio in un sistema che prevede agenti tendenzialmente razionali e di essi descrive l’agire, piuttosto che in un sistema che voglia essere morale-normativo.

Con questo pare si possa chiudere in maniera soddisfacente sul tema dell’obbligatorietà dei patti nello stato di natura.

Si deve trattare quindi dell’obbligatorietà della legge di natura: cui – come si accennava – si dedica qui meno spazio, poiché le tesi e le argomentazioni che rispetto ad esso vengono adottate costituiscono fondamentalmente una ripresa di quelle viste circa i patti.

In effetti nei confronti dell’obbligazione derivante dalla legge naturale, si può ben dire che sussista un limite speculare rispetto a quello contenuto nel *principio di invalidità retrospettiva*. È il celebre limite, di cui però in questo testo s’è già lungamente discusso, imposto dalla *condizione di sufficiente sicurezza* – questa la denominazione che gli attribuisce Warrender<sup>85</sup>; riportiamo per maggior chiarezza il celebre passo hobbesiano:

“Siccome però moltissimi uomini per un malvagio desiderio di un qualche utile immediato, non sono affatto disposti ad osservare, pur riconoscendole, le suddette leggi, accade che coloro che, più discreti degli altri, esercitano quella equità e quell’arrendevolezza che la ragione detta, non agiscano secondo ragione se tutti gli altri non fanno altrettanto. Infatti, non si procurerebbero la pace, ma una certa e ra-

---

<sup>85</sup> Cfr. H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 67.

vida rovina, e osservando le leggi cadrebbero in balia di quelli che non le osservano. Dunque non bisogna pensare che per natura, cioè secondo ragione, gli uomini siano obbligati all'osservanza di tutte le suddette leggi in quello stato dell'umanità in cui queste non sono osservate anche dagli altri. Siamo tuttavia tenuti ad essere ben disposti ad osservarle ogni qual volta la osservanza di esse ci sembri condurre al fine per cui sono stabilite. Per questo dobbiamo concludere che la legge di natura obbliga sempre e dovunque nel foro interiore, ossia in coscienza; non sempre nel foro esteriore, cioè soltanto quando lo si possa fare al riparo da eventuali danni”<sup>86</sup>.

La *condizione di sufficiente sicurezza* si configura dunque come una condizione di validità dell'obbligazione fondata dalla legge di natura, così come il *principio di invalidità retrospettiva* comportava una condizione invalidante rispetto all'obbligatorietà di un patto.

Il parallelismo però finisce qui – ed entra così il motivo più interessante di questa breve disamina (per cui cfr. in generale il cap. V del testo di Warrender) – poiché la innegabile superiorità della legge naturale rispetto al patto valido (per cui l'obbligatorietà del secondo si fonda senz'altro sull'obbligatorietà della prima) spinge Hobbes a teorizzare la nota *obbligatorietà della legge di natura nel solo foro interno*, che si ha quando non venga soddisfatta la condizione di sufficiente sicurezza.

Rispetto alla disamina che si è fatta di questo tema nel paragrafo relativo (cui si rimanda), l'analisi di Warrender introduce un solo elemento di novità – che però appare nuovamente poco decisivo rispetto alla dimostrazione della sua tesi. E cioè che vi sono determinate leggi di natura, in ispecie quelle che vietano la crudeltà e l'ubriachezza, le quali non tacciono neppure ‘in tempo di guerra’, ovvero nello stato di natura.

Lungi però dal rafforzare l'impostazione di Warrender che mira a sottolineare il ruolo della legge di natura, questo elemento sembra contribuire proprio a chiarire la caratteristica di obbligazione razionale e non morale che essa fonda.

Poiché in effetti distinguere da un punto di vista morale fra omicidio e ubriachezza, e spiegare quindi la ragione per cui la seconda è sempre vietata, men-

---

<sup>86</sup> T. Hobbes, *De Cive*, III 27.

tre il primo viene in taluni casi ammesso, appare una via decisamente poco percorribile.

Viceversa la cosa risulta spiegabile in maniera chiara e comprensibile alla luce della prospettiva di Bobbio o di questo testo: se è vero infatti che la legge naturale è normativa solo rispetto al fine della salvaguardia della vita (cioè solo in quanto l'individuo si ponga quel fine); ovvero sia che essa è descrittiva rispetto agli individui che si pongano quel fine – definito razionale – e quindi è razionale; se è vero questo, e vi si aggiunge il dato empirico (che Hobbes fa prova di assumere) per cui mai l'ubriachezza o la crudeltà possono essere funzionali ad essa salvaguardia – mentre l'omicidio, o quant'altro, possono in determinate condizioni esserlo; ne deriva che la legge di natura proibisce risolutamente e in tutti i casi quelle, ma non proibisce necessariamente questo. Poiché infatti se lo proibisse in termini assoluti, rischierebbe di condannare l'individuo a ciò da cui essa mira a farlo sfuggire, cioè la morte.

Si può concludere così sul tema dell'obbligatorietà della legge naturale nello stato di natura, evidenziando come gli argomenti di Warrender, ancorché ricchi, non sembrano in grado di condurre ad una posizione indubitabile, ma anzi lasciano continuamente aperta la porta ad un rientro dell'interpretazione che Warrender cerca con tutte le forze di rigettare.

## 16. La legge di natura nella società civile

### *16.1 La legge di natura nella società civile: applicazione rispetto ai sudditi.*

Conclusa la disamina del ruolo e della effettiva applicazione della legge di natura nello stato di natura, Warrender dedica ampio spazio alla medesima questione nel quadro però della società civile.

La parte seconda dell'opera, intitolata per l'appunto "L'obbligazione nella società civile", sembra invero piuttosto meno innovativa e rilevante delle altre due rispetto agli scopi di questo testo: che se anzi v'è un motivo particolarmente interessante, esso riguarda piuttosto la teoria per cui l'accento che si è posto negli anni sulla non partecipazione del sovrano al patto sociale non rispecchia in realtà un punto da considerarsi essenziale nel pensiero hobbesiano; ma su questa teoria – cui già sopra si è fatto brevemente riferimento<sup>87</sup> – e in generale sulla analisi warrenderiana del patto, qui si preferisce non soffermarsi oltre.

Si è già detto che l'analisi di Warrender dell'obbligazione nella società civile deve in realtà muoversi su due piani connessi ma niente affatto eguali: da un lato infatti si deve dimostrare che non è vero che la legge di natura – nei confronti dei cittadini – viene completamente inglobata dalle leggi civili, e che anche quando essa opera vale solo nella interpretazione insindacabilmente fornita dal sovrano; e dall'altro si deve dimostrare che non è vero che essa obbliga il sovrano solo in foro interno, senza alcuna conseguenza in termini di diritti di resistenza da parte dei sudditi.

Cerchiamo brevemente di rilevare quali sono le affermazioni teoriche di maggior interesse (per gli scopi che ci proponiamo qui) rispetto al primo di questi argomenti di discussione.

La tesi di Warrender rispetto a questo problema si fonda su una distinzione di una certa rilevanza: egli afferma come si possano riscontrare due distinti modi

---

<sup>87</sup> Cfr. sopra pag. 30.

secondo cui la legge di natura opera nella società civile nei confronti dei sudditi, una cosiddetta “vecchia maniera” e una cosiddetta “nuova maniera”.

Per applicazione alla vecchia maniera della legge di natura si intende l’insieme di obbligazioni che, già esistenti – e casomai sospese – nello stato di natura, continuano ad operare anche nella società civile. Leggiamo cosa dice al proposito Warrender: “In questo caso la legge di natura opera alla stessa guisa che nello stato di natura, se non per il fatto che l’accresciuta sicurezza creata dalla società civile rende meno ragionevoli alcuni sospetti di pericolo. Saranno comunque ancora una volta la coscienza e la buona fede individuali a deciderne”<sup>88</sup>. Si sottolinea in questo passaggio come la legge di natura che opera “alla vecchia maniera” conosce tutte quelle caratteristiche – ivi compresi i limiti – che conosceva nello stato di natura: anche se il limite imposto dalla “condizione di sufficiente sicurezza”, ancorché teoricamente esistente, vede una applicazione empirica minore.

Per applicazione alla nuova maniera della legge di natura si intende invece un’obbligazione di tipo diverso: essa – scrive Warrender – “come parte della legge civile sarà interpretata dal sovrano, e riguardo al suddito la sua estensione coinciderà con l’ambito della legge civile”<sup>89</sup>.

Per cominciare con la legge di natura alla vecchia maniera, Warrender distingue tre casi in cui essa opera. Affrontiamo di seguito per ciascuno le problematiche che sembra opportuno sollevare:

1. Il primo e più importante caso è quello dell’obbligazione politica stessa, nel senso che la legge di natura alla vecchia maniera obbliga i cittadini al rispetto del patto sociale: si tratta in realtà di una mera ripetizione di quella che è poi la tesi centrale di tutta l’opera, per cui una obbligazione politica esiste ed ha tutte le caratteristiche che Warrender le ha attribuito nel corso della prima parte del libro, e quelle che le attribuirà nel corso della terza.

In realtà va aggiunto che con questa affermazione, Warrender viene incontro a quanto emerge da un importante passo dell’opera hobbesiana, che giova riportare:

---

<sup>88</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 152.

<sup>89</sup> *Ibid.*

“Il peccato che, per legge naturale, costituisce delitto di lesa maestà, è una trasgressione della legge naturale stessa, non di quella civile. Poiché l’obbligo di obbedienza verso lo Stato, in forza di cui le leggi civili sono valide, è anteriore ad ogni legge civile, e per sua natura il delitto di lesa maestà non è altro che la violazione di questo obbligo, ne consegue che con tale delitto si trasgredisce una legge anteriore ad ogni legge civile, cioè la legge naturale che ci vieta di violare i patti e la parola data. Non servirebbe a nulla che un sovrano formulasse una legge civile del seguente tenore: è vietato ribellarsi, perché se i cittadini non si obbligano prima all’obbedienza, cioè a non ribellarsi, nessuna legge ha più alcun valore”<sup>90</sup>.

In questo senso si può ben cogliere l’importanza dell’analisi warrenderiana dell’obbligazione, e di questa sezione in particolare: è infatti certo che – come Warrender ripete ad ogni spron battuto – se in Hobbes vi è obbligazione nei confronti della sovranità, e un’obbligazione di tal fatta vi deve essere, ne consegue che essa non può essere fondata dal sovrano ma deve affondare le proprie radici nella legge naturale.

D’altro canto si deve anche considerare che questa importante affermazione di Warrender non consente tuttavia di uscire dall’aporia che rimane sullo sfondo di tutta la sua opera, e che qui si è lungamente sottolineata, e cioè se però questa legge naturale comporti realmente una obbligazione morale, o meramente descriva il comportamento di un agente razionale in vista della conservazione della vita.

2. La legge naturale continua ad avere applicazione alla vecchia maniera nell’ambito del *foro interno*. Scrive Warrender a questo proposito: “Nel regno interiore delle intenzioni e della coscienza la legge civile non può avere efficacia, poiché un giudice umano può a giusto titolo mettere sotto accusa solo quanto è reso manifesto da azioni esterne o parole. Il cittadino rimane sempre responsabile delle proprie intenzioni in base alla legge di natura, ma solo di fronte a Dio”<sup>91</sup>.

Per il vero anche questo secondo ambito d’applicazione non pone problemi di sorta: del resto non si vedrebbe come qualcuno possa sostenere che l’obbligazione in foro interno – che, tanto in base all’interpretazione di Warrender

---

<sup>90</sup> T Hobbes, *De Cive*, XIV 21.

<sup>91</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 155.

quanto in base a quella qui seguita, non conosce né può conoscere limiti di sorta – cada con la stipula del patto sociale.

Si noti però che – come già si è rilevato in questo testo<sup>92</sup> – in questa esistenza di una obbligazione (tanto più se intesa in senso morale-normativo) si attua quello che può esser definito il superamento da parte di Hobbes anche di una eventuale posizione giuspositivistica: è infatti evidente che nell’ambito del giuspositivismo non si può riscontrare una simile obbligazione. È la critica – che è fatta a glossa delle conclusioni di Bobbio – per cui sembra potersi dire che piuttosto che giusnaturalista e giuspositivista, Hobbes appare essere *né* giusnaturalista *né* giuspositivista.

3. “Aldilà dell’ambito delle intenzioni che la legge civile non può raggiungere, la legge di natura viene a integrare la legge civile anche riguardo alle azioni *esterne* nei casi in cui quest’ultima di fatto tace”<sup>93</sup>. Questa la caratterizzazione di Warrender del terzo – ed ultimo, dal momento che si tralascia qui per ora la disamina che riguardi l’obbligazione per il sovrano – ambito di applicazione della legge di natura ‘alla vecchia maniera’; cioè, come si è detto, secondo l’interpretazione del singolo.

Si tratta, evidentemente, del caso del *vacuum legis*, fondamentale in ogni sistema del diritto: come già qui si è accennato<sup>94</sup>, su questo terreno si coglie senz’altro la differenza fra il pensiero di Hobbes e un pensiero giuspositivistico, dal momento che chiaramente un pensiero giuspositivistico risolve le lacune dell’ordinamento in base al ricorso all’analogia, non certo in base alla legge naturale. Leggiamo in questo senso nel testo di Bobbio: “[Secondo il positivismo giuridico] la lacuna dell’ordinamento giuridico deve venir colmata senza che si esca dal sistema giuridico positivo, onde i metodi da seguire sono quelli ben noti dell’analogia e del ricorso ai principi generali del diritto vigente (metodo cosiddetto dell’*autointegrazione*)”<sup>95</sup>

Ciononostante, e si vedrà più chiaramente fra breve, questo caso è quello che più di tutti solleva obiezioni: e per la precisione a sollevar dubbi è il fatto che si

<sup>92</sup> Cfr. sopra pag. 42.

<sup>93</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 156.

<sup>94</sup> Cfr. sopra pag. 40.

<sup>95</sup> N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 129.

sostenga che la legge di natura obbliga, nei casi di *vacuum legis*, in base all'interpretazione che ne dà la coscienza del singolo. È infatti lo stesso Warrender – che poco sotto il passo citato ammette: “Tuttavia il pensiero di Hobbes sulla posizione in cui il cittadino viene a trovarsi di fronte al silenzio della legge civile non è esente da ambiguità”<sup>96</sup> – ad affermare che secondo Hobbes la legge di natura necessita di un'interpretazione autentica, che viene fornita dal sovrano, e che è poi quella che Warrender chiama l'obbligazione ‘alla nuova maniera’.

Si giunge così a parlare della ‘nuova maniera’ secondo cui troverebbe applicazione la legge di natura nello stato civile. Infatti: “L'obbligazione del cittadino ad obbedire alla legge di natura, nella misura in cui quest'ultima si riferisce ad ‘azioni esterne’ è modificata dall'istituzione di un potere sovrano, nel senso che la protezione garantita da tale potere elimina su un piano generale la giustificazione dell'insicurezza, e le sanzioni imposte dal sovrano forniscono un motivo ulteriore per obbedire alla legge. L'operatività della legge di natura nella società civile è comunque ulteriormente modificata dall'interpretazione che il sovrano dà dei suoi comandi. Non meno della legge civile, la legge di natura esige un'interpretazione”<sup>97</sup>.

Leggiamo il passo hobbesiano che meglio esprime questa posizione:

“Le leggi di natura proibiscono il furto, l'omicidio, l'adulterio e tutte le varie specie di torti. Però si deve determinare per mezzo della legge civile, e non della naturale, quel che si debba intendere fra i cittadini per furto, omicidio, adulterio, torto”<sup>98</sup>.

È evidente che Warrender mira a sminuire per quanto possibile questa affermazione: l'arma fra le più importanti che gli permette di inquadrare il pensiero hobbesiano nell'ambito del giusnaturalismo – per l'appunto l'applicazione della legge di natura nei casi di *vacuum legis* – è un'arma spuntata se si chiarisca che si fa riferimento in questo caso alla legge di natura secondo l'interpretazione autentica insindacabilmente fornita dal sovrano, che assurge al ruolo di una vera e propria ‘coscienza collettiva’.

---

<sup>96</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, p. 157.

<sup>97</sup> Ivi, p. 164.

<sup>98</sup> T. Hobbes, *De Cive*, VI 16.

Ed ecco che si torna al problema avanzato sopra, nella discussione del terzo caso dell'applicazione 'alla vecchia maniera' della legge di natura: come è infatti possibile conciliare quanto emerge da questo importante passo hobbesiano, per cui sembra che ogni applicazione della legge di natura *in foro externo* necessita di interpretazione, con la tesi per cui la legge di natura opera in base all'interpretazione del singolo nei casi di *vacuum legis*?

Una soluzione appare semmai dato trovarla: ma non è certo una soluzione che rafforzi le tesi di Warrender. Sembra infatti che il pensiero di Hobbes sia da interpretarsi in questo senso: la legge di natura continua ad operare anche nello stato civile, ed essendo una legge della ragione prescrive l'agire razionale; essa inoltre opera per il singolo – oltre che nel foro interno – sempre anche nel foro esterno, nel senso di imporgli l'obbedienza alla legge civile; quando però la legge civile tace essa gli impone di obbedire alla propria formulazione standard. Ciononostante uno degli imperativi più importanti che derivano all'uomo dalla legge di natura è la rinuncia allo *ius in omnia* e il rispetto dei patti validi, e in primo luogo del patto sociale: infatti il sistema hobbesiano fa sì che per il singolo sia massimamente necessario non già il rispetto di questo o quel criterio della legge morale, quanto la fondazione di una sovranità irresistibile. Ma irresistibile è la sovranità che ha pieno controllo anche sulla legge di natura: essa investe il sovrano, ma poi se ne fa suddito.

Da ciò deriva che: se per il singolo è razionale obbedire ai dettami della formulazione standard della legge di natura nei casi di *vacuum legis*, è ancor più razionale per tutti i singoli che anche in questi casi la massima autorità spetti al sovrano, cui anzi – rispetto ai sistemi giuspositivistici – viene fatto l'importante dono di poter giudicare (lui o i suoi rappresentanti) anche in tali casi di *vacuum legis*, proprio perché egli ha il diritto di giudicare l'azione del singolo sulla base della propria interpretazione della legge di natura.

È evidente che il tentativo di Warrender di presentare una versione impallidita della potestà del sovrano e della legge civile è destinato a fallire.

È destinato a fallire quando afferma:

“In un certo senso, tuttavia, il cittadino può effettivamente opporre dei diritti all’autorità sovrana. Il sovrano può legiferare validamente su tutti gli oggetti cui la legislazione umana può applicarsi, ma dove di fatto non ha legiferato il cittadino mantiene un diritto, nel senso di libertà dalla legge civile. Il silenzio della legge, finché non cessa, dà dunque luogo a determinate libertà”<sup>99</sup>.

E fallisce perché proprio nell’esser riuscito a distruggere questo ambito di libertà – difeso con strenue forze dal pensiero liberale – e proprio per il tramite del ricorso alla legge di natura e agli altri strumenti del giusnaturalismo: in questo sta la grande – ma spaventosa – portata teorica del pensiero hobbesiano. E non riconoscere questo vuol dire quella “mancanza di senso storico” di cui l’analisi di Warrender è stata a volte accusata.

Ma possiamo assistere alla rotta del tentativo warrenderiano anche su un altro piano: quello del rapporto che sussisterebbe concretamente fra legge di natura e legge civile. Leggiamo il passo:

“Nonostante l’affermazione che legge di natura e legge civile si contengono a vicenda, Hobbes non tralascia di sollevare il problema di una eventuale incompatibilità fra loro; un passo del *De Cive* dà una esposizione riassuntiva dei loro rapporti:

‘Quel che la legge divina proibisce non può venir permesso dalla legge civile e quel che la legge divina comanda non può venir proibito dalla legge civile. Però, quel che è permesso dal diritto divino, cioè quel che si può fare per diritto divino, è possibile che venga proibito dalla legge civile, perché una legge inferiore può restringere la libertà lasciata dalla legge superiore, per quanto non la possa ampliare. Ora il diritto è appunto la libertà naturale, non contemplata da leggi e quindi non regolata. Se non ci fossero le leggi, infatti, la libertà sarebbe completa. La prima limitazione della libertà viene dalla legge naturale o da quella divina; la libertà che rimane viene poi a sua volta limitata dalle leggi civili; e la rimanente può venire nuovamente limitata dagli statuti particolari delle città e delle associazioni’<sup>100</sup>.

Abbiamo perciò due ordini di casi:

<sup>99</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 259.

<sup>100</sup> T. Hobbes, *De Cive*, XIV 3.

1. La legge civile può sopprimere una libertà concessa dalla legge di natura. Non può essere infatti altrimenti, se la legge civile non si limita ad una semplice promulgazione della ‘versione ufficiale’ della legge naturale. Questo punto non dà luogo a nessun problema particolare.

2. La legge civile non può comandare ciò che la legge di natura proibisce, né proibire ciò che essa comanda”<sup>101</sup>.

Anche senza introdurre la distinzione – che pure Hobbes introduce<sup>102</sup> – fra legge naturale e legge divina, resta che ad una simile impostazione si possono muovere due obiezioni fondamentali:

1. Se è vero che la legge di natura per essere obbligatoria nel foro esterno deve essere interpretata dal sovrano, che è la medesima fonte delle leggi civili, non si vede come possano le leggi civili entrare in contrasto con le leggi di natura: in questo caso il divieto non sembra quindi da intendersi nel senso di un imperativo morale al sovrano – troppo a lungo si è detto quanto estranea all’impostazione di Hobbes una simile idea sia – ma nel senso di una impossibilità di fatto che si verifichi tale condizione.

Ma se anche si trascura questo elemento, si deve comunque tener presente l’altro: la legge di natura obbliga (razionalmente) l’individuo per prima cosa alla costituzione di un potere irresistibile, cui obbedire in tutto; ecco perché è impossibile che si dia contrasto tra la legge di natura e la legge civile. Che se mai contrasto vi deve essere, esso riguarda ordini come l’omicidio del sovrano: a un simile ordine – lo chiarisce Hobbes in *De Cive* VI 13 – non è possibile obbedire, poiché “non si può intendere di essere stati a ciò obbligati dal patto”.

E se infine si volesse accettare l’implicazione di posizioni che a volte Hobbes sostiene (per esempio nello stesso *De Cive* VI 13) per cui esistono determinati comandi cui si può non obbedire, e in particolare quelli “tali che io possa preferire di essere ucciso piuttosto che di eseguirli”; anche in questo caso ciò non si tramuta in una forma di limitazione del potere del sovrano: infatti – si premura di chiarire

---

<sup>101</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, p. 174.

<sup>102</sup> Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, XIV 4.

subito Hobbes – “in nessun caso [al sovrano] si toglie il diritto di uccidere quelli che non gli obbediranno”<sup>103</sup>.

2. Per quel che riguarda poi l’applicazione nel foro interno della legge di natura, anche qui assistiamo ad un divieto che è piuttosto una impossibilità di fatto che non una obbligazione morale nei confronti del sovrano: che infatti la legge civile non possa spingersi fino a determinare le intenzioni e le disposizioni d’animo è affermazione che sostiene Hobbes quanto ogni persona di buon senso. Ma se la legge di natura in foro interno obbliga appunto alla disposizione d’animo, ne risulta che è impossibile che quanto viene comandato dalla legge di natura sia vietato dalla legge civile.

Per concludere sul tema, pare opportuno lasciare la parola ad Hobbes stesso, a mettere un punto chiaro sulla questione della reale portata della legge di natura nella società civile.

“La legge di natura e la legge civile si contengono a vicenda e sono di eguale estensione, perché le leggi di natura [...] non sono propriamente leggi nel puro stato di natura [...], ma qualità che dispongono gli uomini alla pace e all’obbedienza. Stabilito che è lo Stato, allora esse divengono effettivamente leggi, e non prima, poiché allora vi sono comandi in uno Stato, e perciò anche leggi civili, perché il potere sovrano obbliga gli uomini ad obbedire a quelle. Infatti, in mezzo alle contese dei privati, per dichiarare che cosa sia equità, che cosa giustizia [...], e per renderle obbligatorie, v’è bisogno degli ordini del potere sovrano e delle punizioni da imporre ai trasgressori: i quali ordini sono per ciò da parte della legge civile. La legge di natura è quindi una parte della legge civile in tutti gli Stati del mondo, e a sua volta la legge civile è una parte della legge dei dettami della natura, perché la giustizia, cioè a dire il mantenimento dei patti e dare a ognuno il proprio, è un dettame della legge di natura. Ma ogni suddito in uno Stato ha pattuito di obbedire alla legge civile [...]; e perciò l’obbedienza alla legge civile è parte anche della legge di natura”<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Ivi, VI 13.

<sup>104</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 236-237.

16.2 *La legge di natura nella società civile: applicazione rispetto al sovrano.* Completa e conclude la trattazione la riflessione warrenderiana sul tema dell'applicazione della legge di natura rispetto al sovrano. Si tratta comunque di un passaggio rapido, e che non contiene concetti particolarmente rilevanti da un punto di vista teorico, per i fini che ci si è qui proposti.

Naturalmente – sostiene Warrender cominciando ad affrontare la questione – “i doveri del sovrano sono interamente determinati dalla leggi di natura secondo la vecchia maniera”<sup>105</sup>. Ne deriva che l'obbligazione cui il sovrano è sottoposto presenta le medesime caratteristiche – e i medesimi limiti – che sono dell'obbligazione operante allo stato di natura: ciononostante evidentemente la situazione del tutto peculiare in cui si viene a trovare il sovrano modifica in parte questi limiti.

Al di là della trattazione – breve, per il vero – che segue, va detto subito che in ogni caso Warrender non può negare che tale obbligazione del sovrano non trova in alcun modo come corrispettivo un diritto da parte del cittadino a che queste obbligazioni siano rispettate: e in questo senso si può ben dire che ancorché tali obblighi sussistano, essi non rivestono importanza alcuna ai fini della teoria politica di Hobbes. Non è però di questo parere Warrender: che utilizza il richiamo che nell'ambito di questa tematica – affrontata nel *De Cive* nel capitolo XIII, “Dei doveri del sovrano” – Hobbes fa a Dio, per utilizzarla come testa di ponte verso l'ultima sezione del suo testo, quella che discute il problema del fondamento dell'obbligazione naturale, ovverosia della sua vera e propria esistenza nei termini posti da Warrender.

Tornando comunque alle caratteristiche dell'obbligazione nei confronti del sovrano, e trascurando quali siano i contenuti di questa obbligazione (per cui cfr. il capitolo XIII del *De Cive*); la caratteristica principale dell'obbligazione è che essa soggiace alla condizione di sufficiente sicurezza: sotto questo profilo effettivamente la situazione in cui si viene a trovare il sovrano è decisamente più favorevole. Ne consegue, sostiene Warrender, che: “le sue obbligazioni *in foro externo* si avvicineranno di conseguenza in misura maggiore a quelle *in foro interno*”<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 160.

<sup>106</sup> Ivi, p. 161.

Si deve però aggiungere che se è vero che nel capitolo sui doveri dei cittadini il tono di Hobbes, sulla scorta del principio per cui anche il sovrano è obbligato dalla legge naturale, assume a tratti perfino un sapore liberale – “il bene del popolo è la legge suprema”; “lo Stato [...] non è fine a se stesso ma è stato istituito in funzione dei cittadini”; “per bene dei cittadini non si deve intendere soltanto la conservazione, comunque, della vita, ma di una vita per quanto possibile felice”<sup>107</sup>; se è vero questo è anche vero che non si può dimenticare come la legge di natura – se si badi al quadro complessivo del sistema che qui si è ampiamente descritto – impone al sovrano, oltre che varie norme per migliorare la vita dei sudditi, anche un principio fondamentale: quello cioè di essere un sovrano assoluto e irresistibile.

Si può quasi dire, in questo senso, che Hobbes, al di là del merito che gli viene dall’aver adottato una prospettiva estremamente realistica, che lo spinge a suggerire al sovrano in ogni caso equità e giustizia, si sia premunito – tramite la soggezione del sovrano alla legge di natura – contro due pericoli insieme: per prima cosa, l’eventualità, ad esempio, di un monarca sprovvisto, che con la propria ingordigia, disonestà o ingiustizia, mini le fondamenta di uno Stato solido, rischiando di gettarlo nelle braccia della guerra civile; ma anche, secondo poi, l’eventualità di un monarca liberale<sup>108</sup>, che cercasse di spingere lo Stato verso il costituzionalismo, anch’esso anticamera della guerra civile. Ne risulta insomma che la legge di natura applicata al sovrano è una sorta di briglia che Hobbes stende sul capo di questi, per costringerlo a guardare nella sola direzione del bene dello Stato: se necessario, questo riprova una volta di più che Hobbes non fu meramente un monarchico reazionario, né un *laudator temporis acti* (al di là di quel che può sembrare da passi come quello, molto celebre, sulla cacciata di Saturno dal trono degli dèi); egli fu invece un moderno fautore della dottrina dello Stato sopra ogni cosa (come si premura di sottolineare continuamente Bobbio).

Ma, per procedere con la seconda importante caratteristica della legge di natura applicata al sovrano: essa, com’è noto, per prima cosa agisce nell’interpretazione che la sua sola coscienza ne dà, secondo poi, comporta una ob-

---

<sup>107</sup> T. Hobbes, *De Cive*, XIV 2-3-4.

<sup>108</sup> Cfr. sopra pag. 58.

bligazione verso Dio. È su questo secondo punto che l'analisi di Warrender concentra la propria attenzione: dal momento che, se un'impostazione come quella di Bobbio tende a relegare ai margini del sistema hobbesiano la figura di Dio, quella invece di Warrender la inserisce nel centro, e su di essa fonda l'intero sistema. Ecco perché il fatto che il sovrano sia obbligato nei confronti di Dio costituisce per Bobbio un segno della fragilità e dell'inimportanza pratica di questa obbligazione, mentre costituisce per Warrender il motivo e la causa della forza e rilevanza di questa obbligazione.

## 17. Perché la legge di natura è obbligatoria. L'ingresso di Dio. Conclusioni

È dunque all'ultima sezione dell'opera di Warrender che dedichiamo queste pagine conclusive. Rispetto a questa sezione, e di conseguenza all'analisi che qui se ne svolge, vanno fatte due notazioni, all'apparenza contraddittorie, ma in realtà strettamente connesse l'una all'altra. Si deve infatti dire senz'altro che questa sezione costituisce per molti versi il nucleo centrale dell'opera: come s'è detto viene affrontata qui la questione decisiva della possibilità o meno dell'esistenza di una vera obbligazione morale nel sistema di Hobbes; tesi che impostazioni quali quella di Bobbio – o quella qui seguita – tendono in vario modo a rigettare. D'altra parte però si vedrà subito come il piglio e il rigore filologico che costituiscono senz'altro dei pregi indiscutibili delle precedenti sezioni, lasciano qui il posto ad argomentazioni meno stringenti e a dichiarazioni di principio circa la necessità di allontanarsi dal testo hobbesiano. Questa debolezza è spiegabile alla luce di due distinte considerazioni: l'una riguarda la evidente difficoltà che si riscontra allorché dall'analisi di un sistema rispetto ai suoi passaggi argomentativi ultimi, si retroceda all'analisi dei suoi fondamenti, che è quanto qui Warrender cerca lodevolmente di fare; l'altra considerazione riguarda invece più strettamente l'argomentazione di Warrender, che introduce qui come determinante un tema certo difficile da affrontare, quello cioè del ruolo della figura divina nel sistema hobbesiano.

È infatti in Dio che – come si è ormai più volte accennato – Warrender rintraccia quel “Fondamento dell'Obbligazione” che dà il titolo alla Parte Terza dell'opera. Ma, come anche si è detto, con questa scelta – scelta che si configura per il vero piuttosto come una necessità, viste le enormi questioni lasciate aperte nelle precedenti parti Seconda e soprattutto Prima – Warrender si addentra in un terreno minato. La reale possibilità di porre la figura divina a fondamento dell'intero sistema, infatti, dipende da una alternativa di fondo, per la quale non sembrano poter sussistere argomentazioni decisive: se cioè il richiamo a Dio costituisca una sorta di

*captatio benevolentiae* cui Hobbes deve sottomettersi perché il suo sistema sia accettato (una sorta di giustificazione *ex post*), o se esso sia invece un momento argomentativo forte e sinceramente sentito come tale dall'autore.

D'altra parte l'ingresso di Dio nel sistema, con tutte le difficoltà che esso comporta, appare l'unica possibilità per Warrender di risolvere – ma vedremo meglio che piuttosto di un nascondere si tratta – la questione centrale rispetto al tema dell'obbligazione, questione che fin qui l'opera ha lasciato da parte: se cioè l'obbligazione possa effettivamente esistere. Rimane inoltre una difficoltà aggiuntiva dovuta al fatto che – ma anche questo lo si vedrà in conclusione – la strategia argomentativa di Warrender si muove, oltre che troppo vicina al Cariddi di risolvere ogni problema insoluto in un mistero della fede, anche a volte vicina allo Scilla di imporre come dimostrativa la semplice assunzione che la ragione hobbesiana è ontologica e non metodologica: fra questi due pericoli Warrender si destreggia con perizia, ma sembra non aver del tutto chiaro a quale cedere; e finisce così per lasciare il problema, al termine della sezione, piuttosto maggiormente complicato che non risolto.

È pur vero, però, che di queste difficoltà Warrender si dimostra spesso – dolorosamente – consapevole. Al punto che nell'apertura del capitolo nodale rispetto alla risoluzione della questione, scrive: “Se si ammette la possibilità di interpretare alcune affermazioni di Hobbes in modo meno letterale di quanto si sia fatto finora, sarà anche possibile dare maggior rilievo, all'interno della sua teoria, al rapporto tra obbligazione e volontà di un agente superiore, o tra obbligazione e legge”<sup>109</sup>.

Il tragitto argomentativo che si deve affrontare è piuttosto tortuoso, e sembra di conseguenza opportuno seguirlo il più possibile da vicino. Esso si dipana – per sommi capi e per quel che ci più riguarda – attraverso tre passaggi:

1. Il primo punto dell'argomentazione – che occupa quasi per intero il capitolo XII, “Volontà, motivazione e armonia degli interessi” – mira alla riconsiderazione della tesi che l'obbligazione naturale ha un carattere piuttosto scientifico-descrittivo che non morale-normativo, con la conseguenza di necessitare di una revisione del concetto hobbesiano di ragione.

---

<sup>109</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 307.

2. Il secondo punto – che sulla scorta del capitolo XII si dipana attraverso il XIII, intitolato “L’obbligazione fondata sulla salvezza” – presenta due teorie alternative sul fondamento dell’obbligazione naturale, entrambe però facenti riferimento alla figura divina: una lo rintraccia nei premi e nelle punizioni che Dio attribuisce agli uomini per le loro azioni; l’altra nel semplice configurarsi della legge di natura, in quanto volontà divina, come volontà di un potere irresistibile, cui l’obbedienza è dovuta in termini assoluti.

3. Il terzo punto – che viene alla luce attraverso le brevi pagine del capitolo XIV, intitolato “L’obbligazione fondata sul comando e sulla legge” – affronta il problema sotto un’ottica diversa: a rendere obbligante la legge naturale non è né il sistema di premi e punizioni certi che essa comporta, né l’irresistibilità del potere che la comanda, ma il mero fatto che a comandarla sia Dio. E questo perché il ‘vocabolario mentale’ di Hobbes, in quanto mira al rafforzamento della forza normativa della persona sovrana piuttosto che dell’ordinamento giuridico statale, lo spinge ad un sistema il cui fondamento è nella potestà normativa autogiustificantesi – ma in fin dei conti misteriosa – della figura divina, piuttosto che non in una legge naturale.

*17.1 Una ragione ontologica.* Del fatto che la legge di natura non possa configurarsi, com’è secondo l’interpretazione di Bobbio e quella qui seguita, come una norma prudenziale, priva di valore assoluto, Warrender è convinto oltre ogni ragionevole dubbio. Se tesi del genere vengono accolte – scrive – l’opera di Hobbes “diventa essenzialmente un manuale di carattere economico, il cui scopo consisterebbe nel delineare il nesso che sussiste tra obbedienza e salvezza per chi eventualmente vi fosse interessato”<sup>110</sup>. E subito dopo aggiunge, a mo’ di spiegazione: “Una valutazione del genere attribuisce [...] alla dottrina di Hobbes un atteggiamento di eccessiva neutralità rispetto alla scelta dei fini. I doveri costituiscono una classe di azioni di prudenza, ma pur sempre una classe particolare, e la salvezza differisce dagli altri eventuali fini che gli uomini possono proporsi”<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 294.

<sup>111</sup> *Ibid.*

Ma Warrender comprende bene che una simile ricasazione necessita prima che d'altro d'una completa revisione del concetto hobbesiano di ragione, quale queste tesi lo intendono, e quale lungamente – per tutto il corso dell'opera – Warrender ha dato prova di accettare, seppur con riserva.

Ed è infatti sul tema della ragione che l'autore deve soffermarsi in un passaggio sacrificato per la posizione, ma centrale nel sistema argomentativo dell'opera:

“Nell'analisi della ragione, Hobbes parte da una valutazione minimale della sua funzione, che è poi costretto ad ampliare via via che procede. [...] A questo stadio, la ragione ha a che fare con le proposizioni analitiche che si possono derivare dalle definizioni dei termini e con le proposizioni deduttive della matematica. Tuttavia, pur giudicando che le proposizioni generali di cui la ragione si occupa siano tali che la loro eventuale falsità ne rende inconcepibile l'esistenza, e che in questo contesto l'errore possa essere a buon diritto definito come un'assurdità, è chiaro che Hobbes non riduce la funzione della ragione alla manipolazione del rapporto logico presupposto-conseguenza. Altrove sostiene che la ragione è la facoltà di ricercare le cause e che può fornire proposizioni causali necessariamente vere. [...]

“[Quindi] in quanto facoltà di scoprire proposizioni causali necessarie, la ragione va distinta dalla prudenza: quest'ultima si fonda infatti semplicemente sull'esperienza e la memoria di una successione di eventi trascorsi”<sup>112</sup>.

Si potrebbe dire qui, usando il linguaggio di Bobbio, che Warrender nega il carattere meramente metodologico della ragione, e anzi ne riconosce senz'altro il carattere ontologico: è il passo decisivo verso l'universalizzazione e la normativizzazione/moralizzazione della legge di natura. Che d'altra parte per far questo sia necessaria una precedente universalizzazione e normativizzazione/moralizzazione della ragione, si evince dalla stessa celebre definizione hobbesiana della legge di natura come *dictamen recate rationis*.

Il passo successivo consiste nell'identificare nel principio di evitare la morte la norma universale che da questa ragione deriverebbe. “Hobbes sostiene che ciascuno agisce per cercare di assicurarsi quello che gli appare il bene più grande o il

---

<sup>112</sup> Ivi, pp. 275-276.

minore dei mali che gli si offrano al momento dell'azione. [...] Gli uomini differiscono tra loro in ciò che reputano bene e male a seconda dei loro diversi appetiti, ma Hobbes ritiene che ciascuno guardi la morte come il peggiore dei mali che può capitargli”<sup>113</sup>.

Giunti a questo punto, assistiamo ad uno stacco argomentativo nel testo di Warrender: quanto infatti è stato posto sopra viene accantonato, e si prosegue su un binario completamente diverso. Verrebbe da chiedersi come mai. E probabilmente la risposta sta nel fatto che Warrender appare poco propenso a basarsi su quella che è chiaramente una mera *petitio principii*, dal momento che di questo slittamento del concetto di ragione egli stesso non è in grado di fornire una reale dimostrazione. Ciononostante questo primo passaggio argomentativo non è affatto accantonato definitivamente, e anzi torna in una delle pagine conclusive dell'opera, in cui viene a essere presentata nuovamente come l'argomentazione fondamentale rispetto alla questione. Nel frattempo, ci si muove verso il secondo passaggio argomentativo: all'ingresso, nell'ambito dello studio di quel gigantesco Dio terreno che è lo Stato, della figura del Dio celeste.

*17.2 Fondamento e motivazione dell'obbligazione.* Come si accennava, questo secondo momento vede la presentazione successiva di due teorie alternative rispetto al fondamento dell'obbligazione, entrambe le quali lasciano da parte gli assunti posti nel corso del primo passaggio, e si rivolgono invece alla figura divina.

Tale figura entra in queste teorie in due modi distinti, ma conserva in entrambe un ruolo centrale: infatti in entrambe, in ossequio a quanto effettivamente taluni passi del *De Cive* affermano – ma vedremo più oltre la critica a questo elemento – la legge di natura è intesa come legge voluta e promulgata da Dio.

La prima teoria è quella che vede il ritorno in termini più pronunciati ad una concezione meramente calcolatoria della ragione: infatti il fondamento dell'obbligazione morale è rintracciato nei premi e nelle punizioni in cui incorre l'uomo quando non rispetta il volere divino. Seguiamo il testo:

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 279.

“Il maggiore dei mali, la morte, o il maggiore dei beni, la protezione, si presentano però sotto due forme diverse a seconda che si tenga conto o meno delle ricompense o punizioni divine. Se delibera adeguatamente, chi crede in quelle sanzioni giudicherà il bene eterno preferibile al bene temporale: [...] tali sanzioni possono indurre l’individuo perfino alla scelta della morte fisica”<sup>114</sup>.

È il passaggio centrale per comprendere questa teoria: ampliando il concetto di morte e vita alla sfera ultraterrena, infatti, Warrender riesce con facilità a fondare sull’ottenimento della vita eterna e sulla fuga dalla perdizione eterna l’obbligazione che si deve a Dio.

La teoria, però, può essere oggetto di numerose critiche.

Innanzitutto, va detto che se è vero che questa interpretazione rende giustizia a passi come quello celebre per cui “strettamente parlando le leggi naturali non sono leggi, in quanto procedono dalla natura; possono però essere chiamate leggi con tutto rigore, in quanto sono state promulgate da Dio nelle Sacre Scritture”<sup>115</sup>; se è vero questo – ma è stato già sopra notato<sup>116</sup> come la portata di simili passi del testo hobbesiano sia probabilmente da circoscrivere – pure è vero che essa tradisce senz’altro l’impostazione che Hobbes introduce nella legge di natura sin dalla sua prima presentazione, e cioè che essa è “un dettame della retta ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo possibile”<sup>117</sup>. Come conciliare l’impostazione tutta laica e fisica di queste parole con la concezione per cui in realtà la legge di natura prescriverrebbe la salvaguardia della vita eterna, e quindi l’obbedienza a Dio, non sembra potersi dire.

Si aggiunga un altro elemento: se si credesse che l’impostazione tutta fisica fosse una sorta di elemento accessorio del pensiero hobbesiano, una sorta di ‘svista’ cui l’interpretazione di Warrender porrebbe rimedio, si compirebbe probabilmente un errore grave. Al di là infatti di notazioni quali quelle di Bobbio, già riportate<sup>118</sup>, che sottolineano come proprio nell’aver guardato all’utile terreno e individuale dell’uomo – piuttosto che non all’utile ultramondano o collettivo – sia la grandezza

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 281

<sup>115</sup> T. Hobbes, *De Cive*, III 33.

<sup>116</sup> Cfr. sopra pag. 20.

<sup>117</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 1.

<sup>118</sup> Cfr. sopra pag. 37.

e la novità del pensiero di Hobbes; al di là di queste, si deve dire che Hobbes non avrebbe probabilmente mai voluto sostituire, come scopo per l'uomo nel suo sistema, alla salvaguardia della vita la salvaguardia della vita eterna.

Se infatti si accetta – come pare indubitabile – che quello hobbesiano è un pensiero la cui ispirazione guarda in primo luogo al superamento del rischio della guerra civile, tramite la fondazione di un potere statale assoluto su basi razionali; se si accetta questo, e si fa propria l'impostazione razionalistica ma anche la concezione metodologica della ragione; ne consegue che solo l'attribuzione all'uomo di uno scopo tutto terreno consente, date le premesse, di giungere alle conclusioni desiderate.

Un popolo infatti che tema sopra tutto la morte, e posto di fronte ad un potere politico che abbia i mezzi di punir la disobbedienza con la morte: questo lo scopo principale di Hobbes. Poiché questa è la situazione in cui realmente il potere politico assume quei caratteri di forza che Hobbes desidera attribuire ad esso. Non servirebbe certo allo scopo un popolo di asceti, intento a coltivare le sole virtù dell'anima, e sprezzanti dei pericoli corporali fino al punto da abbandonarsi con rassegnazione ad essi.

E se si obietta che in taluni passi Hobbes introduce questo elemento, affermando la possibilità di rigettare un comando alla cui obbedienza si preferisca la morte, il che è vero, si consideri che si fa in tali passi riferimento a casi limite, come l'uccisione del proprio padre, per dirne uno. Casi limite dai quali sembra assolutamente inopportuno trarre una regola diametralmente opposta a quella stabilita da Hobbes.

Ma a questa posizione si può muovere anche un'ulteriore critica, che per il vero Warrender sembra a tratti aver presente. Essa viene alla luce se si consideri il duplice carattere che la legge di natura assume secondo questa impostazione: la legge di natura è infatti da un lato il comando all'uomo di obbedire a Dio, in quanto Egli è in grado di punirlo con la perdizione eterna, da cui tale legge gli comanda di fuggire; ma dall'altro anche il contenuto della volontà divina, il suo disposto cioè. Ne deriva una giustificazione circolare della legge di natura: infatti il disposto della

volontà divina impone una legge che è proprio quella che a sua volta impone agli uomini di obbedire a tale disposto.

Da questo circolo vizioso l'analisi di Warrender consente una via d'uscita, che si attua attraverso una rigida distinzione fra il problema della motivazione e quello del fondamento dell'obbligazione. Senza addentrarci in un ambito estraneo alle tematiche qui affrontate, giova qualche parola su tale distinzione, decisiva per cogliere il motivo per cui Warrender introduce la seconda argomentazione sul fondamento dell'obbligazione. Si dica dunque che secondo Hobbes per essere obbligati ad una determinata azione, deve esservi una motivazione che spinga ad essa (che è il motivo per cui azioni verso cui non può spingere alcuna motivazione si ritiene non possano mai essere oggetto di obbligazione); ne segue che, oltre che una teoria del perché la legge naturale deve essere obbedita, Warrender deve introdurre anche una teoria sul perché essa viene obbedita, nel senso della motivazione: ed è in questo senso che viene spesa la teoria basata sui premi e sulle punizioni divine.

Occorre dunque ricorrere ad una teoria diversa per risolvere il problema del fondamento dell'obbligazione della legge naturale: e per giungere a formulare questa teoria si torna a muovere da quella interpretazione ontologica della ragione che poco sopra è stata formulata.

Leggiamo i passi in cui ci si allontana nuovamente dal concetto di ragione calcolatoria. “Fin qui – si dice – sembrerebbe dunque che Hobbes usi a buon diritto il termine ‘dovere’ nello stesso senso in cui si dice che [...] chi vuole risparmiare ‘deve’ comperare nel negozio meno costoso”.

E, poco sotto: “Una valutazione del genere attribuisce però alla dottrina di Hobbes un atteggiamento di eccessiva neutralità riguardo alla scelta dei fini. I doveri costituiscono una classe di azioni di prudenza, ma pur sempre una classe particolare, e la salvezza differisce dagli altri eventuali fini che gli uomini possono proporsi”.

Di qui si passa a teorizzare che il fondamento dell'obbligazione sia nell'irresistibilità del potere – quello divino – che la prescrive.

“L'individuo che crede in Dio, e che crede in lui come governatore del mondo che amministra pene e ricompense in uno stato futuro dell'umanità, non sarà

semplicemente indotto all'azione dal pensiero di quelle sanzioni, ma lo sarà necessariamente, ammesso che raggiunga un grado sufficiente di deliberazione”.

La ragione – questo il percorso – impone all'agire una norma razionale dotata di un carattere di imprescindibile necessità: ne risulta l'impossibilità per una deliberazione adeguata di opporsi a tale norma. In questo senso – scrive Warrender – “l'asserzione che il potere irresistibile obbliga diventerà una proposizione analitica”<sup>119</sup>.

Ma se leggiamo uno dei passi più espliciti riferiti a questa interpretazione possiamo ben cogliere una grave difficoltà inerente al fondare l'obbligazione sul carattere irresistibile del potere che la impone: “Il potere di Dio è irresistibile, né si può sfuggire alla sua punizione, e l'individuo *non può* scegliere razionalmente di peccare a proprio rischio e pericolo”<sup>120</sup>.

È infatti chiaro che una simile impostazione può arrivare ad istituire una obbligazione naturale, ma certo non una obbligazione morale. A meno, naturalmente, che si ponga come assioma il fatto che il disposto di Dio è morale in quanto tale. E si tratterebbe, per l'appunto, di un assioma.

Ma questo elemento ci può condurre utilmente a dire, già a questo punto, prima ancora di addentrarsi nell'ultimo passaggio dell'argomentazione warrenderiana, che la figura divina entra nel sistema al modo in cui entrava nella scena del teatro classico: per eliminare qualsiasi falla, qualsiasi aporia, qualsiasi contraddizione; ma in grado di farlo solo in quanto si risolvano in essa – velandole di un alone misterico – tutte quelle falle, quelle aporie, quelle contraddizioni.

Insomma l'ingresso del *Deus ex machina* sembra lasciare all'analisi di Warrender più problematiche da risolvere di quelle che non appaiano risolte.

*17.3 La volontà divina come fondamento misterioso dell'obbligazione.* Questo alone misterico si infittisce nel terzo ed ultimo momento argomentativo dell'analisi di Warrender: leggiamo alcuni passi centrali rispetto a questo tema, per trar poi delle conclusioni sull'intera sezione.

---

<sup>119</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 324.

<sup>120</sup> Ivi, p. 294

“Sebbene l’asserzione che un potere irresistibile obbliga sembri dunque suggerire immediatamente una teoria dell’obbligazione fondata sulla sanzione, è possibile trascurare questa associazione ove si tenga conto del fatto che tale nozione ha senso solo se riferita a Dio.

[...] Il sistema di doveri morali e politici che Hobbes stabilisce sarebbe allora riconducibile, tramite la legge di natura, alla volontà divina, e la loro obbligatorietà scaturirebbe dal semplice fatto che essi rappresentano quella volontà”<sup>121</sup>.

Questo è dunque il passaggio conclusivo dell’argomentazione di Warrender, un passaggio che radica il fondamento dell’obbligazione della legge di natura nel mero suo essere oggetto della volontà divina.

Ma l’analisi di Warrender – va detto chiaramente – in questo lungo tentativo di risolvere il problema del fondamento dell’obbligazione, giunge qui ad un punto morto: la caratteristica insondabile del volere divino distrugge infatti qualunque potenziale argomentazione, e la risolve nel più grande interrogativo sulla divinità.

Leggiamo il passo in cui questo elemento raggiunge il culmine:

“Dalla prospettiva di un’obbligazione fondata sulla volontà divina consegue anche che il diritto di Dio all’obbedienza non richiede ulteriori spiegazioni; va invece reputato un dato assiomatico e, in ultima analisi, misterioso. La discussione del ruolo delle sanzioni divine connessa alla salvezza, quale è stata proposta nel capitolo precedente [il tredicesimo] viene così a costituire un’esposizione ampliata della psicologia hobbesiana dell’obbligazione, ma non una trattazione del fondamento dell’obbligazione stessa. In altre parole, quelle sanzioni aiutano a spiegare come l’individuo possa essere indotto a compiere il suo dovere, ma non il perché debba farlo: la risposta a questo problema sarebbe infatti semplicemente che il dovere rappresenta la volontà di Dio, cui si deve obbedire”<sup>122</sup>.

Ma se dunque questa soluzione si configura come un mero abiurare della ricerca dalle proprie potenzialità, è comunque possibile analizzarla alla luce delle critiche che si son cominciate a muovere sopra; e appare inoltre opportuno considerare come mai si debba arrivare – o si sia scelto di arrivare – ad un simile risultato.

---

<sup>121</sup> Ivi, pp. 307-308.

<sup>122</sup> Ivi, p. 309.

Possiamo muovere da una obiezione che è lo stesso Warrender a presentare: “[Infatti] se l’individuo è tenuto ad obbedire al volere di Dio semplicemente perché è il suo volere, è una fortuna che tale volere imponga massime di salvezza e di conservazione, che riguardano perciò i massimi valori dell’individuo, prescrivendo in tal modo principi cui questi ha motivo di attenersi. Una teoria in cui l’individuo sia essenzialmente tenuto ad obbedire alla volontà di Dio piuttosto che a rispettarne le sanzioni, e sia essenzialmente indotto a salvaguardare se stesso in questo mondo e nel mondo a venire, non è inconcepibile, ma presuppone in qualche modo una coincidenza”<sup>123</sup>.

L’utilizzo di termini come “fortuna” e “coincidenza” rivela come l’obiezione sia in realtà generalizzabile fino ad assumere la forma di quella critica che qui si è posta poco sopra: e cioè che le difficoltà e le aporie che la teoria di Warrender lascia aperte nelle sezioni precedenti non sono state risolte, ma solo spostate di grado e messe al sicuro in un ambito, quello del divino, in cui interrogativi e difficoltà appaiono pressoché naturali. Ma in questo modo si è dimostrato poco o nulla.

Ed è forse per la consapevolezza di questa possibile critica che Warrender subito oltre si sforza di utilizzare il risultato raggiunto in un senso diverso da quello in cui sembrava doversi spendere: esso viene inteso come una sorta di elemento aggiuntivo rispetto al sistema, cui Hobbes si sentirebbe obbligato a causa della sua ispirazione. Si spiega infatti nella breve digressione che compare nel capitolo XIV, sullo “Status della legge di natura”, che ogni sistema di filosofia del diritto che si ponga il problema del fondamento dell’autorità, risale sulla scala di tale fondamento incontrando alternativamente persone e norme (soldati – statuti – re/parlamento – costituzione – popolo – legge naturale – Dio); la scelta di fermarsi con uno piuttosto che un altro di questi momenti, secondo Warrender, sarebbe direttamente conseguente dall’elemento cui si sceglie di attribuire il maggior ruolo, cioè ad una norma o una persona. Nel caso di Hobbes quindi l’ispirazione tendente a far risaltare il ruolo del re (persona) lo spingerebbe a fondare anche l’autorità della legge di natura su di una persona, e cioè sulla figura divina.

---

<sup>123</sup> Ivi, pp. 309-310.

Non si può negare che questa breve digressione sembra piuttosto sminuire la portata dell'argomentazione warrenderiana che non convalidarla circostanziandola.

D'altra parte si può considerare a questo punto del discorso che se tante difficoltà sorgono dalla scelta di interpretare la legge di natura risolvendola nella legge divina, probabilmente è perché è l'impostazione di fondo a contenere un certo scarto rispetto alla linea di pensiero di Hobbes: scarto che, con tutta la perizia che pure dimostra, Warrender non sembra poter essere in grado di colmare.

In questo senso è dunque utile presentare due obiezioni a carattere più generale rispetto all'impostazione sottesa da questa sezione:

1. La legge di natura che Hobbes ci presenta, in tutte le sue molteplici formulazioni, palesemente non nasce 'fatta' per essere identificata col volere divino: e se non sono sufficienti a dimostrarlo affermazioni quali quelle sopra citate, per cui scopo della legge naturale è "conservare la vita e le membra quanto più a lungo possibile"<sup>124</sup>, ci deve – pare definitivamente – indurre a crederlo una considerazione sulla formulazione completa della prima fra le leggi di natura. Tale formulazione – troppo spesso trascurata qui – suona che "si deve ricercare la pace quando la si può ottenere; quando non si può, bisogna cercar aiuti per la guerra"<sup>125</sup>. Sembra evidente che, nello spostare la legge di natura dal suo ruolo di norma prudenziale a quello diversissimo di legge divina, la possibilità di spiegare una simile formulazione risulta completamente compromessa.

2. L'intera sezione trascura un elemento centrale, su cui Hobbes torna ripetutamente e con convinzione: e cioè il ruolo di unico ministro di Dio che spetta al sovrano. Nell'ambito delle norme divine infatti – ivi comprese tanto le norme della legge naturale eventualmente intesa come legge divina; quanto le norme della legge divina positiva, che regolano il modo del culto e quant'altro concerne ad obblighi più strettamente religiosi – vale quel che Hobbes sostiene a proposito della legge naturale in generale: essa cioè necessita di interpretazione, e a doverla interpretare è il sovrano. Ne risulta, dunque, che al di là di ogni eventuale conquista teorica sui

---

<sup>124</sup> T. Hobbes, *De Cive*, II 1

<sup>125</sup> *Ivi*, II 2.

caratteri della legge di natura, comunque essa anche intesa come legge divina sarebbe completamente soggetta alla discrezione del sovrano.

Inutile chiarire poi che a queste critiche si aggiungono quelle già sopra mosse al tentativo di interpretare la legge di natura come legge morale.

*17.4 Conclusioni.* Per trarre dunque le conclusioni rispetto a questa tematica e all'opera in generale, va detto che di tutte queste difficoltà lo stesso Warrender sembra avvedersi: esse pesano sulla sua costruzione teorica in maniera si potrebbe dire esiziale.

Ecco che allora egli conclude la sezione ritornando a sottolineare quello che è il reale elemento centrale dell'intera argomentazione, e cioè il passaggio ad una interpretazione della ragione hobbesiana come ontologica:

“Si può ora riassumere in breve la discussione sui fondamenti dell'obbligazione. Si è affermato che la risposta di Hobbes alla questione del perché l'individuo sia tenuto a obbedire alla legge è suscettibile di due diverse interpretazioni, che possono essere entrambe ragionevolmente difese. Si può sostenere, per un verso, che l'individuo è tenuto all'obbedienza a causa delle ricompense e punizioni divine conseguenti all'osservanza o alla trascuranza della legge. Alternativamente, si può proporre una seconda interpretazione che faccia derivare il fondamento dell'obbligazione dal semplice fatto che la legge rappresenta la volontà divina e deve pertanto essere obbedita.

“Se però si considera la teoria di Hobbes esclusivamente nella misura in cui fornisce una difesa su basi razionali dell'obbligazione politica, tutta la discussione che queste due interpretazioni propongono del fondamento dell'obbligazione acquista un carattere puramente formale. La ragione ci dice soltanto che Dio esiste come causa prima onnipotente, ma la sua volontà non è assimilabile alla volontà umana, e ci è preclusa qualsiasi conoscenza razionale sia della sua natura sia dello stato degli uomini dopo la morte. Le due interpretazioni che abbiamo esaminato vengono perciò private di qualsiasi conseguenza significativa circa la deduzione dei doveri dell'uomo, se non in quanto forniscono un termine formale alla scala dell'autorità. Da questo punto di vista si può dire che esse servano da supporto all'uso generale

che Hobbes fa di un vocabolario in cui la legge è sempre lo strumento di una qualche autorità personale di cui incarna il comando, dal momento che la legge di natura può essere definita come il comando di Dio.

“E tuttavia, sotto molti aspetti, l’argomentazione fondamentale in favore dell’obbligazione politica prende le mosse dalla legge di natura. Le leggi di natura forniscono un contenuto da cui è possibile desumere tanto i doveri dell’uomo quanto il potere della società civile. Pur obbligando in quanto comandi di Dio, sono eterne e immutabili, e tutti le possono conoscere attraverso la retta ragione. Fin qui, dunque, i teorici tradizionali della legge di natura non avrebbero avuto eccessivamente da protestare per questo modo di concepirle; e sebbene il vocabolario di Hobbes non vi si presti, si può affermare che esse abbiano una qualche autorità intrinseca.

“Sia comunque che l’obbligazione sia fondata sulla salvezza, o sulla volontà divina, o su un corpo di leggi di natura dotato di una propria evidenza, non ne viene in alcun modo modificata la deduzione del dovere civile dalla legge naturale che abbiamo proposta nelle prime due parti di questo libro”<sup>126</sup>.

Risulta da queste parole evidente che la vera ispirazione dell’opera, che consiste in una interpretazione della filosofia di Hobbes tale da sostenere l’esistenza in essa di una obbligazione morale vera, attiva e rilevante sia prima che dopo la stipula del patto sociale; risulta evidente che questa ispirazione spinge Warrender necessariamente sui binari di una completa rifondazione del concetto hobbesiano di ragione, e insieme – o in alternativa – sull’intromissione a fondamento di un sistema razionalistico di un elemento assolutamente a-razionale qual è quello divino. Eppure l’uno e l’altro elemento non sembrano sufficientemente dimostrati, e anzi appaiono condurre a maggiori difficoltà di quelle che non risolverebbero.

Non sembra dunque che – al di là dei pregi di chiarezza e rigore filologico che certo l’opera può vantare, soprattutto nelle parti Prima e Seconda – essa costituisca realmente quell’atteso punto fermo rispetto alla questione dell’appartenenza di Hobbes al giusnaturalismo, come Warrender sembra intendere che sia.

---

<sup>126</sup> H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., pp. 318-319.

Si tratta piuttosto di un'opera la cui importanza risiede proprio nella perizia argomentativa e filologica che discutendo tematiche così centrali da un punto di vista nuovo e diverso rispetto a quella della tradizione, consente al lettore che si appresti ad un confronto fra essa ed altre opere, di gettare su quelle tematiche nuova luce – anche se non sempre, probabilmente, nel senso cui essa mira.

Sembra dunque potersi così chiudere l'analisi dell'interpretazione elaborata da Howard Warrender. E, con essa, questa breve esposizione delle attuali teorie sulla applicabilità al pensiero di Thomas Hobbes delle definizioni di giusnaturalismo e giuspositivismo.

Si dica, per finire, che se rispetto a questa questione si è scelto di non prendere le parti in maniera conclusiva per l'una piuttosto che per l'altra opzione, questo non stupisca: è parso infatti più opportuno seguire il criterio di lasciar parlare interpreti illustri del pensiero hobbesiano, muovendo ad essi ove pareva necessario critiche e osservazioni, e facendoli lavorare l'uno sull'altro.

Se dunque al termine di questa trattazione la questione iniziale risulti ora posta in termini più precisi e con qualche piccolo passo avanti, lo scopo di questo testo – pare – è raggiunto.

### Bibliografia essenziale

- T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino o De Cive* (1642) Tea, Torino 1988
- T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Utet, Torino 1948
- N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989
- H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Bari 1974
- G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992
- A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari 1971
- F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1994

## Indice

1.	Introduzione.....	2
2.	“Thomas Hobbes” di Norberto Bobbio .....	4
3.	Definizione dei termini.....	6
4.	L’ispirazione .....	9
5.	Il punto di partenza .....	12
6.	Gli strumenti concettuali .....	15
7.	Lo stato di natura .....	17
8.	La legge naturale.....	19
	8.1 <i>Il dettame della retta ragione</i> .....	19
	8.2 <i>Le altre caratteristiche</i> .....	21
9.	Il patto sociale.....	25
	9.1 <i>Affinchè i cittadini non possano voler rompere il patto</i> .....	25
	9.2 <i>Affinchè i cittadini non possano rompere il patto. Clausola “di fatto”</i> .....	27
	9.3 <i>Affinchè i cittadini non possano rompere il patto. Clausola “di diritto”</i> .....	30
	9.4 <i>Conclusioni</i> .....	31
10.	Il diritto naturale.....	34
11.	Hobbes fra giusnaturalismo e giuspositivismo nel saggio IV.....	39
12.	Hobbes fra giuspositivismo e giusnaturalismo nel saggio V.....	43
13.	La concezione di Bobbio del giusnaturalismo.....	46
14.	“Il pensiero politico di Hobbes” di Howard Warrender .....	48
15.	L’applicazione della legge di natura nello stato di natura .....	51
16.	La legge di natura nella società civile.....	62
	16.1 <i>La legge di natura nella società civile: applicazione rispetto ai sudditi</i> .....	62
	16.2 <i>La legge di natura nella società civile: applicazione rispetto al sovrano</i> .....	71
17.	Perché la legge di natura è obbligatoria. L’ingresso di Dio. Conclusioni .....	74
	17.1 <i>Una ragione ontologica</i> .....	76
	17.2 <i>Fondamento e motivazione dell’obbligazione</i> .....	78
	17.3 <i>La volontà divina come fondamento misterioso dell’obbligazione</i> .....	82
	17.4 <i>Conclusioni</i> .....	86
	Bibliografia essenziale.....	89