

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest.
Potere e diritto, democrazia e anarchia
nel *De Cive* di Hobbes

Power and Law, Democracy and Anarchy in Hobbes' *De Cive*

Francesco Toto

francesco.toto@uniroma3.it

Università di Roma Tre

ABSTRACT

Il presente articolo si concentra sugli interrogativi lasciati aperti dall'impossibilità di un trasferimento "naturale" delle forze dagli individui allo Stato. In questo senso, esso mostra come il discorso hobbesiano si articoli su almeno due livelli: uno dominante, che vede la forza o potenza come una conseguenza del diritto, e uno più defilato, quasi rimosso, che vede invece il diritto come una conseguenza di forza o potenza. Attraverso questo percorso esso mira a chiarire in che senso ed entro quali limiti la democrazia possa rappresentare, se non l'orizzonte ultimo della politica hobbesiana, almeno il rimosso che ne struttura invisibilmente il discorso.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Potere; Diritto; Democrazia; Anarchia.

This article focuses on the questions left open by the impossibility of a "natural" transfer of forces from individuals to the state. In this sense, it shows how Hobbesian discourse is articulated on at least two levels: a dominant level, which sees force or power as a consequence of law, and a more withdrawn, almost removed level, which sees law as a consequence of force or power. Through this path, it aims to clarify in what sense and within what limits democracy can represent, if not the ultimate horizon of Hobbesian politics, at least the void that invisibly structures its discourse.

KEYWORDS: Hobbes; Power; Law; Democracy; Anarchy.

1. *Democrazia e inalienabilità delle forze*

All'inizio del Capitolo VII del *De cive* la democrazia compare accanto all'aristocrazia e alla monarchia come una delle tre possibili forme statuali. Subito dopo viene affrontata l'opposizione canonica di monarchia e tirannia, aristocrazia e oligarchia, democrazia e anarchia. Da una parte il trattamento hobbesiano di queste tre coppie è senza dubbio simile. In tutti e tre i casi, infatti, il conflitto chiamato in causa non è quello tra opposte forme di governo, ma tra opposti pareri su una stessa forma: come si usa «il nome di *re* in segno di onore e di *tiranno* in segno di disprezzo» e di ottimati o magnati a seconda del giudizio positivo o negativo sui membri dell'élite, così i termini “democrazia” e “anarchia” si dovrebbero limitare a esprimere «*diversi pareri*» su chi ha il potere¹. Dall'altra parte non si può non notare una serie di differenze. In primo luogo, nei primi due casi Hobbes traduce l'opposizione apparente tra le forme di governo nell'opposizione reale tra i giudizi «dei cittadini» circa le persone dei governanti (*re* vs *tiranno*, ottimati vs magnati). Al contrario, l'opposizione tra democrazia e anarchia non nomina mai i soggetti sui quali verte il giudizio. Leggendo un paragrafo successivo, è vero, si intuisce che il “soggetto” della democrazia è senz'altro il *demos*, il popolo, mentre quello dell'anarchia, di quella libertà assoluta che è tutt'uno con la «confusione di tutte le cose» e lo «stato di guerra», dovrebbe essere la «dispersa moltitudine»². Altri passi permettono di supporre che il nome odioso del popolo sia quello di “volgo”, che può valere come sinonimo di moltitudine. Per diverse ragioni, però, questa opposizione, che è poi l'opposizione centrale di tutto il *De Cive*, non può comparire accanto a quella tra *re* e *tiranno*, o tra ottimati e oligarchi: “moltitudine” e “popolo” non appaiono mai in Hobbes come due modi, l'uno negativo e l'altro positivo, di indicare uno stesso soggetto, ma sempre come i nomi coi quali ci si riferisce in un caso a una pluralità di individui senza unità, nell'altro all'unificazione di questa pluralità in un soggetto unitario³. A questa prima differenza ne fa

¹ Per il testo del *De cive* vedi T. HOBBS, *Elementorum philosophiæ sectio tertia, De Cive*, in T. HOBBS, *Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, vol. 2, 1839; trad. ingl. *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*; in T. HOBBS, *The English Works*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, Vol. II, 1841; trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992, VII, 2 (abbrev. DC, seguito dal numero romano del capitolo e dal numero arabo del paragrafo). Inoltre, mi riferirò spesso alla traduzione inglese del 1651 perché, anche a prescindere dal problema dell'attribuzione, le scelte lessicali operate mi sembrano concettualmente significative. Sul tema della paternità della traduzione vedi P. MILTON, *Did Hobbes Translate “De Cive”?*, «History of Political Thought», 11, 4/1990, pp. 627-638.

² DC VII, 5.

³ Sulla distinzione tra moltitudine e popolo vedi O. ASTORGA, *Hobbes's Concept of Multitude*, «Hobbes Studies», 24, 1/2011, pp. 5-14. Astorga non nota, però, che in un famoso passo della *Prefazione ai lettori* Hobbes si impegna a considerare lo Stato come scomposto, a partire dalle cose che lo costituiscono, dalla sua materia, e che la “dispersa moltitudine” è appunto ciò che residua dalla scomposizione dello Stato. Se si tiene conto della discussione del principio di individuazione presente nel *De corpore* (nelle sue grandi linee già formulata nell'*Anti-White*) non si può però fare a meno di notare che, al pari della candela e della cera sciolta, popolo e moltitudine possono certo



seguito una seconda. Secondo Hobbes il re e il tiranno non si distinguono in ragione della grandezza del potere: la potenza di entrambi è ugualmente illimitata. Questo discorso, che si può applicare senza difficoltà anche all'opposizione tra aristocrazia e oligarchia, non ha però presa su quella tra democrazia e anarchia, perché se è vero che la democrazia costituisce una forma di potere tanto illimitato quanto la monarchia, è anche vero che l'anarchia dovrebbe rappresentare la condizione nella quale «non vi è affatto governo, cioè, [...] non vi è neppure lo Stato»⁴. Come la differenza tra il popolo e la moltitudine dovrebbe essere quella tra un soggetto e un non-soggetto, così la differenza tra democrazia e anarchia è la differenza tra una «specie dello Stato» e «il non Stato», o se si preferisce tra potere e non-potere. Questa impercettibile eterogeneità nel trattamento della democrazia rinvia a mio avviso a un problema più radicale. Sappiamo che ancora nel *De cive*, come negli *Elements*, la democrazia costituisce la forma di governo più originaria: «quelli che si riuniscono per erigere uno Stato sono, quasi per il fatto stesso di essersi riuniti, una *democrazia*», e tanto la monarchia quanto l'aristocrazia costituiscono il risultato di una cessione di potere da parte del popolo sovrano a un soggetto o gruppo di soggetti che si distinguono «per fama»⁵. In seguito, Hobbes impiega ogni energia per dimostrare la necessaria estinzione di questa fonte democratica dei poteri non democratici: poiché «il popolo [...] era una persona unica solo in virtù del *potere supremo*», non appena trasferisce questo potere a un solo uomo o consiglio «il popolo si dissolve», «non è più una persona unica, ma una moltitudine dispersa»⁶. Ci si può tuttavia domandare fino a che punto questa fonte sia davvero esaurita. Si pensi al fatto che il popolo che in certi passi appare come necessariamente dissolto all'interno delle aristocrazie e delle monarchie, in altri passi torna a ripresentarsi come soggetto anche all'interno dei poteri non democratici, al punto che Hobbes arriva ad affermare che «il *popolo* regna in ogni Stato, perché anche nelle *monarchie* [e nelle aristocrazie] il popolo comanda: infatti il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo*» o consiglio, ed è «un che di *uno*, che ha una *volontà unica*» solo in quanto le volontà di tutti i

essere considerate come cose diverse dal punto di vista della forma, ma non da quello della materia. Sul problema del *principium individuationis* vedi F. TOTO, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2015, Capitolo 1.1.

⁴ DC VII, 2.

⁵ DC VII, 5, VII, 7 e 9. Il carattere originario della democrazia è stato già rilevato in L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, Band III, Stuttgart, Metzler, 2008, vol. III, 2008, trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Urbino, Argalia, 1977, p. 214. Vedi anche A. APPERLEY, *Hobbes on Democracy*, «Politics», 19, 3/1999, pp. 165-171, pp. 166-167.

⁶ DC VII, 11. Sulle ragioni per le quali il popolo deve uscire di scena in quanto soggetto della democrazia vedi M. JAKONEN, *Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy*, *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/110>, 5, 9, 2016, pp. 89-118, letto il 25 marzo 2019.

cittadini sono comprese in quella di quell'uomo o consiglio⁷. Sebbene il fine manifesto di Hobbes sia qui di espropriare il popolo di ogni autonomia di fronte a quello che potremmo anacronisticamente chiamare il suo rappresentante, il passo rischia di dire tutt'altro. Se come Hobbes afferma in certi passi non si dà popolo se non in quanto dotato di potere sovrano, non si dovrebbe forse concludere che quella che appare come monarchia o aristocrazia è in realtà una democrazia, nella quale il re o il consiglio non sono sovrani, ma semplici ministri del popolo⁸? È vero che per Hobbes il popolo può conferire potere a un altro soggetto o «semplicemente, senza limiti di tempo, oppure per un tempo limitato», e che anzi lo conferisce «semplicemente» ogni volta che non si «riserva il *diritto* di riunirsi in luoghi o tempi determinati»: se non lo fa, infatti, «non è più una *persona*, ma una moltitudine dispersa»⁹. Non meno vero, però, è che ovunque il popolo non è dissolto, e secondo il passo che stiamo commentando non può mai esserlo, resta il detentore della potestà suprema, resta sempre in «potenza prossima e immediata di agire»: anche quando l'esercizio del potere è delegato cessano bensì «gli *atti* del comando, ma si conserva la potenza», in modo tale da poter privare il re o l'aristocrazia dell'amministrazione del potere non appena lo voglia¹⁰. Questa sequenza di passi lascia aperta una serie di interrogativi. La moltitudine rappresenta il contrario del popolo, come la pluralità lo è dell'unità, o ne costituisce l'altra faccia? Il popolo permane o è dissolto nelle forme nelle istituzioni non democratiche? È o non è possibile, in termini hobbesiani, che quella che da un certo punto di vista appare come «anarchia», la ribellione con la quale la «dispersa moltitudine» o il volgo abbattano il potere costituito, appaia da un altro punto di vista come l'atto con il quale il popolo destato dal sonno nel quale pareva confinato torna a esercitare la potestà e la potenza della quale aveva solo temporaneamente conferito l'amministrazione ad altri? Il popolo e la moltitudine che ne rappresenta al tempo stesso la negazione e il volto oscuro possono o non possono alienare il proprio potere? La democrazia costituisce solo l'origine delle forme non democratiche di potere o la forma inesausta di ogni politica?

⁷ DC XII, 8. Q. SKINNER, *Surveying the Foundations: a retrospect and reassessment*, in A. BRETT – J. TULLY (eds), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 2006, pp. 236-261, pp. 253-255, si concentra sul passo citato come esemplare del carattere «profondamente ironico» dell'argomentazione hobbesiana sulla democrazia, ma non estende questa ironia fino a negare che il popolo continui a esistere anche nelle forme di governo non democratiche.

⁸ La difficoltà generata dal carattere a un tempo evanescente e permanente del popolo nel *De cive* è segnalata da L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986, pp. 122-123.

⁹ DC VII, 15 e 16.

¹⁰ DC VII, 16. Un segno indiretto della consapevolezza del problema può essere rinvenuto ad esempio in R. DOUGLASS, *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, Oxford, Oxford UP, 2015, pp. 119-120. Affermando che il popolo si dissolve solo «in quanto corpo [...] sovrano» Douglass manipola impercettibilmente il testo hobbesiano, che invece parla della dissoluzione del popolo *tout court*.



Questa serie di interrogativi è al mio avviso strettamente legata a una tensione interna alla teoria della fondazione pattizia dello Stato esposta nel Capitolo V del *De cive*. In questo contesto il ragionamento hobbesiano prende l'avvio da una constatazione. «L'esercizio della legge naturale è necessario a conservare la pace», a questo esercizio è a sua volta «necessaria la *sicurezza*», e questa sicurezza richiede «qualcosa di più» del semplice «consenso», della spontanea cospirazione di «molte volontà a un medesimo fine» che presso i cosiddetti «animali politici» orienta le condotte al bene comune e rende quindi possibile una «società [...] senza una potestà comune»¹¹. Il superamento della naturale inclinazione degli uomini alla guerra richiede infatti quell'«UNIONE» di una moltitudine di individui in una «*persona unica*», lo Stato, che può verificarsi solo con la «*sottomissione delle volontà di tutti [...] alla volontà di un solo uomo o di un solo consiglio*», quando cioè «ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà di quell'uomo o di quel consiglio*», «a non rifiutargli l'uso delle proprie forze o ricchezze»¹². Il patto non può fare dello Stato una «*persona unica*», la cui volontà può essere considerata «come *volontà di tutti e di ciascuno*», senza dotarlo al tempo stesso di una forza o potere sufficiente a «conformare con il terrore [...] la volontà degli individui all'unità e alla concordia» e a farne quindi l'efficace custode della moralità e della pace¹³. Il punto culminante di tutta quest'argomentazione è costituito dal paragrafo che introduce il concetto di quella «POTESTÀ SUPREMA, o POTERE SUPREMO, o DOMINIO» di cui la società naturale degli «animali politici» poteva fare a meno, e che costituisce invece l'«anima» dello Stato e del «consenso [...] artificiale» da esso realizzato¹⁴. La tensione a mio avviso connessa con il problema della democrazia è situata proprio in questo momento strategico dell'argomentazione. Dapprima, infatti, il paragrafo in questione identifica la somma potestà con quella acquisita dall'uomo o consiglio al quale «ciascuno dei cittadini» trasferisce «ogni propria forza e potere». Subito dopo si affretta tuttavia a chiarire che in realtà «nessuno può trasferire ad altri la propria forza in modo naturale (*naturali modo/natural manner*)», e che l'aver ceduto le proprie, perciò,

¹¹ DC V, 3, 4, 5 e 6.

¹² DC V, 7. Sull'opposizione tra unione e consenso, e più in generale sul ripensamento del nesso tra individuo e Stato a partire dal dispositivo della rappresentanza consumato tra '40 e '51, cfr. F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 104 e sgg.; J. TERRELL, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, pp. 200-214; Y.C. ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 197-227; P. CRIGNON, *L'ontologie politique de Hobbes et son impact sur le droit public universel*, in J. BERTHIER ET AL. (éds), *Lectures de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2013, 249-280, pp. 262-271; F. IZZO, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Th. Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 153-187; A. DI BELLO, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Th. Hobbes*, Napoli, IISF, 2010, pp. 73-99.

¹³ DC V, 4 e 8. Vedi anche DC V, 4: «sia proibito con la paura di cadere nuovamente nel dissenso».

¹⁴ DC VI, 9 e V, 5.

«non è altro che aver abbandonato il proprio diritto di resistenza»¹⁵. A ben vedere, questa precisazione lascia abbastanza interdetti. Quando ci si domanda perché mai Hobbes sostenga che «nessuno può trasferire ad altri la propria forza per via naturale», la risposta, almeno in prima battuta, è abbastanza semplice. Le forze che non possono essere trasferite naturalmente, infatti, consistono innanzitutto in quelle «facoltà [...] naturali» del corpo e della mente che contribuiscono a definire la «natura umana» stessa: privarsene significherebbe non essere più uomo¹⁶. Ovviamente, il *naturali modo* non può essere l'unico nel quale un trasferimento di forze possa essere realizzato: se così fosse non ci sarebbe nessuno Stato, perché in assenza di forze non ci sarebbe il terrore delle pene, e dunque neppure il consenso artificiale da esso garantito, l'unione cioè delle volontà dei cittadini in quella del sovrano. Quando si cerca di capire meglio in cosa possa consistere un trasferimento «non naturale» ci si imbatte subito in una complicazione. Per Hobbes, è vero, non c'è differenza tra il trasferire a un altro la propria forza e il sottomettere la propria volontà alla sua¹⁷, e si potrebbe immaginare che il trasferimento «artificiale» delle forze consista proprio in questo: nel produrre una situazione nella quale ognuno, pur restando in possesso delle proprie forze e potendo quindi in linea di principio continuare ad utilizzarle a proprio piacimento, vorrà sempre farne un uso conforme alla volontà del sovrano. Questa sottomissione della volontà di tutti alla volontà di un solo uomo o consiglio, però, va incontro a difficoltà analoghe a quelle che affliggono il trasferimento naturale delle forze. Da un lato, infatti, «si possono concludere patti soltanto riguardo alle azioni che cadono sotto la deliberazione», alle «cose possibili»; dall'altro lato, «la *volontà* non [è] essa stessa volontaria», non è cioè in potere dell'uomo: sottomessa a una rigorosa necessità, essa «non cade sotto la deliberazione ed i patti»¹⁸. Come è impossibile trasferire

¹⁵ DC V, 11. Vedi anche T. HOBBS, *Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, London, Simpkin, Marshall & Co, 1889, II, XIX, 7, dove *naturali modo* era reso con «really». Sulla problematicità di questo trasferimento di forze o cessione di diritto vedi D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, Cambridge UP, 1988, pp. 26-27 e A. MARTINICH, *Hobbes*, New York, Routledge, 2005, pp. 110-111. R.E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Lenham, Rowman & Littlefield, 2002, p. 122, legge la sua impossibilità come il riflesso di una più generale opzione individualistica, che deve ridurre ogni compagine sociale a mero aggregato. Contro l'idea dell'individualismo hobbesiano vedi F. TOTO, *Individuo, potere e relazione in Thomas Hobbes*, «La società degli individui», 55, 1/2016, pp. 143-160.

¹⁶ T. HOBBS, *Elements of Law*, I, I, 4.

¹⁷ DC V, 6-9. Attribuendo a Hobbes in generale un'idea che è tipica di *Elements* e *De cive* ma non più del *Leviathan*, H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 113, afferma che nel patto non si trasferisce nulla se non il diritto di non-resistenza. Sottolineando al contrario le differenze tra le opere degli anni '40 e quella del '51, M.L. LUKAC DE STIER, *Hobbes on Authority. 'De Cive' and 'Leviathan': A Comparison*, «Hobbes Studies», 10, 1/1997, pp. 51-67 commenta il passo sull'impossibilità di trasferire naturalmente le proprie forze osservando a ragione che quello disegnato da Hobbes è un impegno di non-resistenza, e non, positivamente, di obbedienza. Da questo solo fatto conclude che nel *De cive* l'unione derivante dal patto non può essere efficiente e i suoi atti risultano privi di legittimità (*ivi*, p. 57). Nella sintassi hobbesiana non c'è però differenza tra impegnarsi a non resistere e impegnarsi a obbedire, o sottomettere la propria volontà.

¹⁸ DC II, 14 e DC V, 8.



naturalmente le proprie forze, insomma, così è impossibile pattuire di sottomettere la propria volontà, impegnarsi a volere ciò che vorrà un altro, e queste due impossibilità sono in realtà una sola. Se la sottomissione delle volontà e la cessione delle forze sono necessarie alla formazione della somma potestà che costituisce l'anima dello Stato, come è possibile lo Stato? Hobbes tenta di evitare questo vicolo cieco concettuale con una nuova identificazione. Il filosofo, infatti, sostiene sì che la sottomissione della propria volontà a quella di un altro, presa alla lettera, è impossibile, ma sostiene anche che questa sottomissione diviene possibile non appena la si intende come l'atto con il quale ci si obbliga, per patto, «a non resistere alla *volontà*» dell'altro. Nondimeno, anche questa nuova identificazione non incontrare degli ostacoli, che chiamano in causa il nesso tra potere e diritto e interrogano anzi la natura stessa di quella che siamo soliti chiamare sovranità¹⁹. In tutto questo contesto Hobbes ragiona come se la rinuncia al diritto di resistenza comportasse automaticamente quella alla resistenza stessa implicasse la e conferisse perciò allo Stato non solo il «*diritto* alle [...] forze e facoltà» dei cittadini, ma lo stesso uso «delle forze e delle facoltà dei singoli per la pace e la difesa comune»: forze sufficienti a piegare la loro volontà con «la paura», e in questo senso a sottometterle²⁰. Innanzitutto, ci si può chiedere se attraverso il patto si deponga un diritto o si trasferiscano delle forze. Queste due operazioni possono o non possono essere considerate come equivalenti? Inoltre, ci si può domandare se sia il patto a fondare il potere o il potere a fondare il patto. Senza il patto attraverso il quale i singoli sottomettono le loro volontà e trasferiscono le loro forze obbligandosi a non resistere non si dà potere, ma senza la sicurezza garantita dal potere non si dà obbligo di rispettare i patti. Analogamente, sorge il dubbio se sia la fedeltà degli uomini alla

¹⁹ Su queste difficoltà vedi D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 1969, pp. 103-112. Gauthier mette tra l'altro a fuoco la complessa relazione tra trasferimento di diritto e trasferimento di potere, o in altre parole tra obbligo di obbedienza, cessione delle forze, rinuncia al diritto di resistere (*ivi*, p. 114). A partire da questi elementi conclude che il tentativo hobbesiano di stabilire la supremazia assoluta del sovrano (*ivi*, p. 107) fallisce, perché i sudditi attribuiscono al sovrano il diritto di comandare quello che vuole senza farsi carico del dovere di obbedire (*ivi*, p. 110). Questa sfasatura aprirebbe una scissione tra la dimensione meramente negativa della non-resistenza e la positività dell'unione che dovrebbe essere realizzata dallo Stato (*ivi*, p. 112). Non mi pare che la categoria logico-morale del "fallimento", misurando l'argomentazione a partire dalla semplice adeguatezza dei mezzi argomentativi rispetto ai fini presunti, possa render conto della stratificazione del discorso hobbesiano.

²⁰ DC V, 8 e 9. Sul ruolo politico della paura vedi C. GALLI, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia politica», 1/2010, pp. 9-28, in particolare par. 2.2. Galli mette in rilievo la funzione pacificatrice della paura: il suo ruolo attivo nella genesi dello Stato, la sua conseguente transizione da una dimensione orizzontale, nella quale la paura è quella dell'uomo verso il proprio simile, a una verticale, nella quale la paura è quella di tutti verso l'istanza impersonale dello Stato e della pena. Per l'autore questa centralizzazione monopolistica della paura non può contribuire alla sicurezza, all'estinzione cioè delle fonti concorrenti di paura, senza contribuire schmittianamente alla costruzione di uno spazio artificiale spolitizzato, alla neutralizzazione di ogni possibile iniziativa politica diversa da quella statale. Come vedremo, però, questa opera di neutralizzazione è lontana dal risultare compiuta. Vedi anche tutto il primo capitolo di F. CERRATO, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2012.

parola data, la conformità delle loro volontà e azioni alla giustizia e la riottosità al torto, a dare forza alla somma potestà, a permettere cioè di passare senza mediazioni dal «diritto [...] alle forze» alle forze stesse, dall'obbligo di obbedire all'obbedienza, o se non sia invece la forza di cui la potestà è dotata a orientare le volontà e le condotte al rispetto dei patti e alla moralità delle azioni. Per ciò stesso, non è chiarissimo se il consenso costituisca la fonte del potere o un risultato della coercizione che esso esercita attraverso il terrore. Se le volontà non fossero conformi alla giustizia chi darebbe alla potestà la forza necessaria per incutere terrore? Ma se sono già conformi che bisogno c'è di conformarle con il terrore? Anche volendo ammettere con Hobbes che diritto e potenza siano comunque inseparabili²¹, resta infine da capire se sia il diritto a implicare la potenza o la potenza a implicare il diritto. E la sovranità è un diritto di comandare che non ammette nessuna resistenza legittima o un potere di costringere che sovrasta ogni resistenza efficace?

Si intuiscono i motivi per i quali può essere proficuo affrontare il problema della natura strutturalmente democratica del potere politico passando per i problemi legati all'intrasferibilità delle forze. Qui di seguito, è vero, mi concentrerò soprattutto sugli interrogativi lasciati aperti da questa impossibilità. In questo senso, cercherò di mostrare come il discorso hobbesiano si articoli su almeno due livelli: uno dominante, che vede la forza o potenza come una conseguenza del diritto, e uno più defilato, quasi rimosso, che vede invece il diritto come una conseguenza della forza o potenza. Attraverso questo percorso, però, dovrebbe risultare chiaro in che senso ed entro quali limiti la democrazia possa rappresentare, se non l'orizzonte ultimo della politica hobbesiana, almeno il rimosso che ne struttura invisibilmente il discorso.

²¹ Si può in tal senso osservare una stranezza terminologica. Il latino di Hobbes battezza quella che siamo ormai soliti chiamare sovranità con i nomi, presi in prestito dalla tradizione giuridica, di «*summa potestas*» e «*summum imperium*». Trascurando per semplicità la coeva traduzione francese di Sorbière, è interessante constatare che la traduzione inglese del 1651 (spesso attribuita a Hobbes) rende lo stesso termine latino con parole diverse e termini latini differenti con una stessa parola. Se «*potestas*» viene quasi costantemente tradotto con «*power*», «*imperium*» riceve invece una moltitudine di versioni: (*chief command, dominion, rule, government, authority, sovereignty, (supreme) power*). «*Power*», a sua volta, traduce non solo i concetti giuridici di «*potestas*» e «*imperium*», ma anche «*potentia*», spesso utilizzato come sinonimo di «*vis*», di «*forza*». Si può dubitare se quella realizzata dalla traduzione inglese sia una confusione di tre concetti distinti (*potestas, imperium e potentia*) all'interno di un unico concetto (*power*), o se non riveli invece l'unità del concetto designato dai tre termini latini. È certo, però, che il *qui pro quo* realizzato dalla traduzione inglese è in qualche misura autorizzato dal latino stesso, che usa spesso i termini come intercambiabili, connettendo intimamente la dimensione giuridica della *potestas* e dello *jus imperandi* e quella fattuale della *potentia*. Sull'intercambiabilità dei concetti vedi da C. ALTINI, '*Potentia*' as '*potestas*': An Interpretation of Modern Politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt, «*Philosophy and Social Criticism*», 36/2010, pp. 231-252, p. 234. Vedi anche L. FOISNEAU, *Hobbes. La Vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, pp. 83-85, dove da un lato si nega che il potere statale possa essere ridotto a *potentia*, ma dall'altro si parla di un rapporto "metonimico" tra i due, riconoscendo che chi possiede la *potentia* (come forza armata) possiede la *potestas*, dove questo rapporto sembra escludere ogni eccedenza della dimensione giuridica rispetto a quella fattuale.



2. *La giusta obbedienza come trait d'union di diritto e potenza*

Il primo e più appariscente livello dell'argomentazione, noto a tutti i lettori di Hobbes, può essere ricostruito a partire dal modo di ragionare di Hobbes attorno al tema della pena. Il diritto di punire è uno dei "diritti essenziali" dello Stato: uno Stato privo di tale diritto rappresenta una contraddizione in termini, perché l'incapacità di proteggere i cittadini dalla violenza e di garantirne la sicurezza invaliderebbe il patto e dissolverebbe l'obbligo di obbedienza²². Nel *De cive*, questo diritto è caricato di una responsabilità se possibile anche maggiore che negli altri scritti: la stessa indivisibilità o assolutezza della *summa potestas* dipendono infatti in buona parte dalla sua capacità di imporsi quale condizione necessaria di ognuno degli altri diritti essenziali dello Stato. In quanto *jus imperandi*, diritto di comandare, la somma potestà è tutt'uno col diritto di dare le leggi, perché il comando è un precetto «in cui la ragione di obbedire si desume dalla volontà di chi prescrive», e la legge è appunto il «comando di quella persona [...] il cui precetto contiene la ragione dell'obbedienza»²³. A sua volta, però, il diritto di dare le leggi è inseparabile da quello di punire, dalla «*spada della giustizia*»: «una legge» è infatti «inutile se non contiene entrambe le parti, quella che proibisce di commettere torti e quella che punisce chi li commette»²⁴. Inoltre, il diritto di punire è inseparabile tanto dalla «*potestà di giudicare*», perché chi fosse sprovvisto del «diritto della spada» non potrebbe rendere esecutivi i propri giudizi, quanto dal «*diritto di guerra e di pace*», perché «nessuno può di diritto costringere (*jure cogere*) i cittadini alle armi e a sostenere le spese di guerra, se non può di diritto punire chi non obbedisce»²⁵. Il modo in cui all'interno del discorso sulla punizione Hobbes passa impercettibilmente dalla sfera dell'*imperium* e della *potestas* a quella della *potentia* è palese. Stando a un primo passo l'uomo o consiglio che detiene «il *diritto* di usare della *spada*» necessario a garantire attraverso la pena la sicurezza dei singoli e la pace comune ha al tempo stesso «di diritto il potere supremo sullo Stato (*summum in civitate imperium jure habent/have by right the supreme power in the city*)»: «chi di diritto infligge le pene a suo arbitrio, di diritto costringe tutti a fare tutto ciò che vuole (*jure omnes cogit ad omnia/by right compels*)», «e non si può pensare un potere superiore (*imperium majus/greater command*)»²⁶. Come ribadisce un secondo passo, infatti, chi ha «la potestà di

²² Sulla centralità del diritto di punire vedi J. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1988, pp. 176-186 e C. COVELL, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 45-46, che ne parla come «a core right of sovereignty in commonwealths».

²³ DC XIV, 1.

²⁴ DC VI, 5 e XIV, 7.

²⁵ DC VI, 8 e 7.

²⁶ DC VI, 6.

punire (*potestas puniendi/power left to punish*) coloro che trasgrediscono le leggi» non può essere privo della «potestà assoluta (*potestas absoluta/absolute power*)», e questo perché «chi *di diritto* ha ricevuto forze sufficienti a costringere un qualsiasi numero di cittadini con le pene (*qui jure tantum sibi concessum virium habet ut possit quotlibet cives poenis coercere/he that by right hath this might given, by punishments to restrain what citizens he pleaseth*), ha la maggior potenza (*potentiam/power*) che possa venir concessa dai cittadini»²⁷. L'inglese traduce qui tre termini diversi (*imperium, potestas e potentia*) con un solo termine (*power*). Inoltre, Hobbes non si limita a connettere e quasi identificare il diritto o la potestà di usare la spada alla somma potestà o sommo impero, ma identifica il soggetto che ha «di diritto» il sommo *imperium* con quello che «di diritto ha [...] forze sufficienti a costringere» o più semplicemente che «di diritto costringe», e infine a quello che ha la «maggiore potenza»: chi ha il diritto di costringere ha anche la forza di costringere²⁸. L'apparente immediatezza della transizione dal diritto al fatto risulta ancora più chiara quando si considera un altro aspetto della teoria della pena, vale a dire la strutturale impunità del sovrano. Poiché la punizione implica un torto, ma il sommo potere non può commettere torti o ingiustizie verso i cittadini²⁹, il sovrano «non può essere punito»³⁰. Questa impunità è utilizzata da Hobbes per definire il potere sovrano. Secondo un passo chi ha «sottoposto la sua volontà a quella dello Stato, così che questo può fare qualsiasi cosa impunemente, fare leggi, giudicare liti, infliggere pene, usare a suo arbitrio delle forze e ricchezze di tutti (*viribus et opibus/the strength, and wealth*), e tutto ciò con diritto, gli ha concesso proprio il maggior potere (*imperium/dominion*) che possa concedere»³¹. Subito dopo, però, si ricorda che chiunque a parole sembri contestare questa «potenza assoluta (*potentia absoluta/absolute power*)» sta in

²⁷ DC VI, 17.

²⁸ Si è molto discusso della fondazione hobbesiana del diritto di punire. In particolare, T.S. SCHROCK, *The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan*, «The Western Political Quarterly», 44, 4/1991, pp. 853-890, analizza tre possibili letture: il diritto di punire si fonda sull'autorizzazione della persona accusata, o su quella di una persona diversa, o sul diritto naturale del sovrano. Schrock identifica quella hobbesiana con questa terza fondazione e ammette dunque la compatibilità tra diritto di punire e diritto di resistere. Ciò nonostante, l'autore (*ivi*, pp. 874-875) critica quanto sostenuto in J. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, pp. 174 e 190-191: Hampton passerebbe a suo avviso surrettiziamente dal piano della *potestas* a quello della *potentia*. In questo modo, però, Schrock non nota che il radicamento del diritto di punire nel diritto naturale (in una parola: il diritto del più forte) rende inaggirabile la questione della potenza.

²⁹ Hobbes mobilita una folla di argomenti in favore di questa tesi. In primo luogo, l'ingiustizia del sovrano è inconcepibile perché la giustizia o ingiustizia di un'azione «deriva dal diritto di chi comanda (*a jure imperantis*)», che rende «giuste le cose che comanda con il comandarle, e ingiuste le cose che vieta con il vietarle» (DC XII, 1). In secondo luogo, questa ingiustizia è inconcepibile perché «coloro che hanno il potere supremo (*supremum imperium/supreme command*) non sono obbligati da nessun patto», né possono quindi «commettere alcun torto» verso coloro con i quali non si sono impegnati (DC XV, 1 e VII, 4). In terzo luogo quell'ingiustizia è impossibile perché se lo volessero i cittadini potrebbero comunque liberare il sovrano da ogni obbligo nei loro confronti, ma avendo sottomesso le loro volontà a quelle del sovrano lo vogliono «appena lo Stato stesso lo voglia» (DC VI, 14).

³⁰ DC VI, 12.

³¹ DC VI, 13.



realtà tentando di trasferirla ad altri, perché «abolita questa potenza (*potentia/power*), lo Stato viene meno [...] e ritorna la confusione di tutte le cose»³². Ancora una volta, Hobbes passa senza spiegazioni dall'*imperium* alla *potentia*, e ragiona come se l'assolutezza del diritto sovrano escludesse non solo ogni «giusta opposizione (*justa molestia*)», ogni «giusta resistenza» in grado di affermarsi come punizione di un torto³³, ma, più alla radice, ogni resistenza capace di porre la «potenza assoluta» dello Stato di fronte ai propri limiti: come se poter «fare qualsiasi cosa *impunemente*», senza rischio di una punizione propriamente detta, equivalesse a poter fare qualunque cosa. Quali sono allora le condizioni di sensatezza di questa assimilazione di diritto e potenza? Qual è l'anello di connessione tra il potere inteso come diritto assoluto e il potere inteso come potenza ugualmente assoluta?

A questo livello, il presupposto latente del ragionamento hobbesiano è rappresentato dall'adesione alle istituzioni, assicurata a sua volta da quella che potremmo chiamare la volontà "morale" degli individui. Che le volontà individuali costituiscano l'origine del potere inteso come diritto sovrano correlato all'obbligo dei sudditi è ben noto. Inteso come *jus imperandi*, infatti, «il *potere supremo (imperium summum/supreme command)*» è costituito «in forza dei patti (*vi pactorum/by virtue of the compacts*) che ciascun cittadino o suddito ha stretto con ciascuno degli altri» in vista della pace³⁴. Attraverso il patto è pur sempre l'individuo a «volere che non gli sia lecito resistere quando [il sovrano] compirà una certa azione, cui prima poteva *legittimamente* opporsi»; a trasferire in virtù di questa sua volontà il «diritto [...] di usare delle sue forze a proprio beneficio a un solo uomo o consiglio»; a rinunciare attraverso questo trasferimento a ogni «giusta opposizione»; a imporre a sé stesso l'obbligo di «prestare allo Stato [o] a chi ha il potere supremo (*summo imperanti/sovereign power*) [...] un'obbedienza assoluta e universale»; a fondare così «il diritto assoluto di chi ha il potere (*jure absoluto summi imperantis/the absolute right of the chief ruler*)»³⁵. L'*imperium* è veramente *summum*, il «diritto [...] di chi ha il potere» è cioè veramente «tale che gli uomini non possono legittimamente (*jure*) conferirne uno maggiore», o «assoluto», perché l'obbedienza che i cittadini si sono obbligati a prestargli sottomettendogli la loro volontà è un'obbedienza «semplice», incondizionata³⁶. Il fatto che la volontà "morale" degli individui costituisca il punto di connessione tra *potestas* e *potentia*, o tra legittimità ed efficacia, può sembrare meno evidente. Per Hobbes, però, «qualsiasi atto

³² VI, 17 e 13.

³³ DC II, 4.

³⁴ DC VI, 20.

³⁵ DC II, 4, VI, 20, XIV, 20, VI, 13.

³⁶ DC VI, 13.

volontario [...] è compiuto per qualche *bene* di *chi lo vuole*³⁷. Se «tutti i patti [...] derivano la loro forza (*vim/force*) dalla volontà dei contraenti»³⁸, allora non possono non derivarla dalla loro utilità, dal fatto cioè che gli uomini siano determinati a volerli non solo stringere, ma anche rispettare, in vista dei vantaggi legati alla pace: chi vuole realizzare la pace attraverso un patto non può, senza contraddire sé stesso e privarsi da solo del fine desiderato, tradire la parola data, non può cioè agire ingiustamente. Si scorge allora come la riconciliazione tra diritto e potenza possa essere garantita dal sia pur strumentale orientamento delle volontà individuali alla giustizia, al rispetto dei patti e dei diritti o doveri da essi istituiti³⁹. Da una parte, infatti, il patto da cui è istituito lo Stato connette al «diritto assoluto di chi ha il potere (*jure absoluto summi imperantis/the absolute right of the chief ruler*) [...] tanta obbedienza [...] quanta [...] non rende inutile la concessione di quel diritto» e «vano» il potere stesso⁴⁰. Dall'altra, «fuori dallo Stato siamo protetti soltanto dalle nostre forze (*propriis tantum viribus*)», mentre «nello Stato dalle forze di tutti»: «chi è comandato» può quindi usare «delle forze di tutti insieme i cittadini per la difesa della sua vita» e godere così di questo che costituisce «il primo e massimo vantaggio» dell'unione delle forze, «la pace e la difesa»⁴¹. Il potere sovrano è uguale alla somma dei poteri di tutti i membri della comunità proprio perché costituisce un vantaggio per ognuno: se è vero che la disobbedienza lo vanifica e lo rende «inutile», deve essere allora anche vero che proprio la giusta obbedienza promossa dalla ricerca dell'utile fornisce all'*imperium* le forze di cui ha bisogno per piegare i riottosi. È in altre parole solo grazie all'obbedienza che «la potenza dello Stato (*potentia civitatis/power of the city*), cioè di colui che nello Stato ha il potere supremo (*summum imperium/his that bears the chief rule in any state*)», è davvero identica alla «potenza dei cittadini (*potentia civium/power of the citizens*)», all'unificazione delle loro forze⁴². Nonostante le apparenze, questa conclusione non contraddice né l'importanza attribuita alla pena e alla coercizione né la differenza tra l'«unione» realizzata dallo Stato e il semplice

³⁷ DC II, 8.

³⁸ DC VI, 20.

³⁹ Sul valore essenzialmente prudenziale delle leggi di natura in generale vedi A. AMENDOLA, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 144-180. Mi pare tuttavia difficile concordare con l'autore quando sostiene che il carattere prudenziale svuoterebbe le leggi naturali di ogni valore morale. Come afferma C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 44, «le leggi naturali sono l'impulso universale a limitare il diritto particolare, perché sia possibile la sopravvivenza del particolare», dove la dimensione prudenziale non esclude l'universalità tipica del dovere intersoggettivamente valido (*ivi*, p. 47). Inoltre, Hobbes stesso distinguerà con chiarezza la bontà naturale dalla bontà morale: al netto di ogni polemica sul libero arbitrio «all the real good, which we call honest and morally virtuous, is that which is not repugnant to the law, civil or natural; for the law is all the right reason we have, and [...] is the infallible rule of moral goodness» (T. HOBBS, *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, in T. HOBBS, *English Works*, vol. V, London, John Bohm, 1841, p. 194).

⁴⁰ DC VI, 13.

⁴¹ DC X, 1.

⁴² DC XIII, 2.



consenso. Hobbes, è vero, assimila spesso la pena a una forma di coercizione legittima, e afferma che non c'è «alcuno Stato senza potere e diritto di coercizione (*sine imperio et jure coercendi/command and a restraining right*)»⁴³. La coercizione esercitata dalla pena, o piuttosto dalla minaccia della pena, non va intesa tuttavia come un «impedimento [...] esterno e assoluto», simile a quello subito dallo schiavo messo in catene, ma come un limite che accettiamo «per nostra scelta»⁴⁴. L'obbedienza determinata dalla paura della pena è comunque libera⁴⁵, e la coercizione esercitata dalla pena non nega dunque il ruolo della volontà, ma lo presuppone: «il fine della punizione non è costringere la volontà degli uomini, ma darle forma (*non cogere, sed formare/not to compel, but to fashion*)», non è cioè rendere superfluo il consenso, ma incentivarlo⁴⁶. «Nessuno», è vero, «può trasferire ad altri la propria forza per via naturale», perché nessuno può sottomettere la propria volontà a quella di un altro, ma la pratica penale autorizzata dal patto rende possibile una forma artificiale di questo trasferimento e di questa sottomissione. Dove non arriva il consenso spontaneo legato alla speranza dei vantaggi della pace, il vantaggio di evitare il male della pena interviene a orientare le volontà nella direzione voluta dal sovrano e traduce l'abbandono del diritto di resistenza in un'obbedienza e in una cessione di forze effettive. Contribuendo a uniformare la volontà alle regole della vita comune e a normalizzare l'obbedienza, realizza il «consenso artificiale» richiesto dall'«unione» dello Stato⁴⁷.

Concludendo, questo primo livello del discorso hobbesiano sembra sfociare in una conseguenza indesiderata. Tutta l'argomentazione hobbesiana è tesa a dimostrare che il patto di soggezione istituisce una somma potestà la cui volontà sussume in sé la volontà di tutti i cittadini, il cui potere è quindi la somma dei poteri individuali, e che grazie al diritto di punire e alla potenza a esso associata riesce ad arginare il dissenso reprimendo le deviazioni dall'ordine costituito legate agli interessi particolari o alle opinioni private sul bene e sul male. Per quella che appare come una strana eterogenesi dei fini, però, questo

⁴³ DC IX, 9.

⁴⁴ DC IX, 9.

⁴⁵ L'obbedienza è comunque l'esito di una deliberazione, e «chi delibera è ancora libero» (DC II, 8).

⁴⁶ DC XIII, 16. Si è molto discusso sul rapporto tra pena e consenso in Hobbes, talvolta in rapporto analogico o differenziale con la teoria russoiana della pena. Tendenzialmente, ci si domanda a quale titolo Hobbes possa giustificare la pena, laddove all'interno del suo sistema da un lato non c'è legittimità senza consenso, ma dall'altro è impossibile, pare, consentire alla pena. Vedi in questo senso A. RISTROPH, *Respect and Resistance in Punishment Theory*, «California Law Review», 97/2009, pp. 601-632 e A. RISTROPH, *The Imperfect Legitimacy of Punishment*, in S.A. LLOYD (ed), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge, Cambridge UP, 2012, pp. 190-208. Quello che vorrei ricordare, qui, è non tanto il modo in cui per Hobbes il condannato può quasi russoianamente consentire alla propria condanna (chi vuole il fine vuole anche i mezzi, e il cittadino vuole senz'altro la pace assicurata dallo Stato e resa possibile dalla punizione), quanto la capacità della minaccia della pena di *produrre* consenso.

⁴⁷ DC V, 5.

argomento sembra finire col sottomettere la somma potestà a quel consenso che la sua istituzione era tesa a superare: al fatto cioè che gli individui vedano veramente il loro interesse tutelato dallo Stato o quanto meno considerino la violazione un male peggiore dell'obbedienza. Come abbiamo visto, infatti, la potenza coesistente al *summum imperium* o alla *summa potestas* viene subordinata all'effettivo orientamento morale delle volontà degli individui: alla capacità dei vantaggi della pace o della paura delle pene di indirizzarne le volontà al rispetto dei patti, alla giustizia, all'obbedienza. La forza dello Stato e la paura della pena non potrebbero imporre la giusta obbedienza se la speranza dei vantaggi e l'obbedienza che questa speranza riesce autonomamente a promuovere non avessero già conferito allo Stato la forza che di cui ha bisogno: la paura della pena spinge a obbedire ai comandi, ma se nessuno fosse disposto a obbedire al comando e ad assumere il ruolo del carceriere o del boia che terrore potrebbe suscitare la pena? Occorre allora domandarsi se la tesi secondo la quale il potere statale non esiste al di fuori delle forze che riesce a cooptare, e quindi degli interessi che riesce a favorire, del consenso che riesce a intercettare o produrre, a promuovere o a forzare, possa davvero essere considerata come una conseguenza imprevista delle argomentazioni contenute nel *De cive*. Per rispondere a questo interrogativo occorre passare ad analizzare quello che ho chiamato il secondo livello del ragionamento hobbesiano.

3. *La resistenza possibile e l'inalienabilità dello "jus in omnia"*

Per evitare fraintendimenti, prima di inoltrarmi in questa analisi voglio precisare che quando parlo di un secondo e più nascosto livello del discorso hobbesiano non intendo affatto negare la consistenza del primo livello, ridurlo a un miraggio interpretativo, al risultato di un difetto di comprensione dei testi. Semplicemente, desidero richiamare l'attenzione sul fatto che il primo e senz'altro dominante livello dell'argomentazione non riesce a esaurirne la complessità e appianarne le tensioni, perché una serie di dettagli strettamente connessi tendono a incalzarne e contestarne il primato. Per mettere in luce questa corrente sotterranea del pensiero hobbesiano è possibile partire ancora una volta da un aspetto del discorso sulla pena. Come abbiamo visto, «dal fatto che ciascuno dei cittadini sottomette la sua volontà alla volontà di colui che ha il *potere supremo* sullo Stato [...] segue evidentemente che qualunque cosa costui faccia non può essere punito», e chi «può *fare* qualsiasi cosa *impunemente*» detiene quindi «il maggior potere (*imperium/dominion*) che possa concedere»⁴⁸. Per spiegare questa tesi, però, Hobbes afferma che «come non può punire naturalmente (*naturaliter punire*)» il sovrano «nessuno che non

⁴⁸ DC VI, 12.



abbia forze sufficienti (*satis virium*), così non lo può punire legittimamente (*jure punire/punish by right*) chi non ha [per diritto] forza sufficiente (*qui satis virium non habet/who by right hath not sufficient power*)⁴⁹. Il *De cive* non riprende più il concetto di una punizione naturale, al quale il *Leviathan* attribuirà invece una certa importanza quando affermerà che «l'ingiustizia [è punita naturalmente] dalla violenza [...], l'orgoglio dalla rovina, [...] la negligenza dei principi di governo dalla ribellione»⁵⁰. Ciò nonostante, Hobbes non solo lascia chiaramente intendere che il possesso di «forze sufficienti» costituirebbe una condizione sufficiente della «punizione naturale» del sovrano, ma afferma inoltre – almeno se si segue il testo latino, che diverge da quello inglese – che il possesso di quelle forze permette una sua punizione legittima. In questo modo ci suggerisce che colui che detiene il potere sovrano può certo «fare qualsiasi cosa impunemente», ma per ciò stesso chiunque fosse oggetto di punizione naturale o legittima non potrebbe essere sovrano. In questo senso, ci spinge innanzitutto domandarci se sia o non sia possibile che qualcuno abbia «forze sufficienti» a punire il sovrano, e se quindi il diritto sovrano sia o non sia separabile dalla potenza. Quella della punizione naturale è o non è un'ipotesi puramente speculativa? In questo stesso senso ci spinge inoltre a tornare da un punto di vista particolare su un problema che è stato denunciato già dai contemporanei del filosofo e che non ha mancato di suscitare l'attenzione di studi recenti, relativo al rapporto tra diritto e fatto, o se si vuole tra validità ed efficacia⁵¹, indagando più da vicino la divergenza tra il testo latino e quello

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Il fatto che le rivolte possano essere imputate al sovrano come «punizioni naturali» delle sue colpe è stato notato da G. BURGESS, *On Hobbesian Resistance Theory*; «Political Studies», 42, 1/1994, pp. 62-83 nel contesto di una discussione sul diritto di resistenza che sottolinea i limiti dell'autorizzazione del sovrano e la possibile contrarietà delle sue azioni rispetto alla legge naturale. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 1992, pp. 157-60 mobilita questa nozione a conferma di una fondazione teologica della naturale in generale e del patto in particolare: la paura della punizione divina costituirebbe in questo senso la condizione sufficiente della loro obbligatorietà.

⁵¹ Penso in particolare all'ampio dibattito pro e contro la possibilità di affiancare Hobbes ai teorici della sovranità «de facto», motivata dal non sempre limpido o costante rapporto del filosofo verso monarchia, parlamento e protettorato, come anche dalla contrastata ricezione delle sue tesi da parte dei contemporanei e da effettive tensioni testuali. Vedi tra gli altri Q. SKINNER, *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in M. CRANSTON – R. PETERS (eds), *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972, pp. 109-142, che è poi tornato sui propri passi (cfr. Q. SKINNER, *Visions of Politics*, vol. III, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge UP, 2012, p. 232); H. WARRENDER, *Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes*, «The Historical Journal», 22, 4/1979, pp. 931-940; K. HOEKSTRA, *The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy*, in T. SORELL – L. FOISNEAU (eds), *Leviathan' After 350 Years*, Oxford, Oxford UP, 2004, pp. 33-73; L. FOISNEAU, *Hobbes*, pp. 59-67. Diversamente da quanto spesso è stato sostenuto, non credo che il *Leviathan*, o anche solo la *Review and Conclusion*, esprima un riposizionamento, una transizione tattica da un approccio realista a uno più favorevole al nuovo ordine, o addirittura un vero e proprio «voltafaccia». Credo infatti che la *Review* palesi nodi teorici già presenti nei testi degli anni '40. Vedi ad esempio la prefazione di Tönnies alla sua edizione degli *Elements* (T. HOBBS, *Elements of Law, Natural and Politic*, p. XI, n. 1); l'introduzione di R. TUCK a T. HOBBS, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. IX); D. BAUMGOLD, *When Hobbes needed History*, in G.A.J. ROGERS – T. SORELL (eds), *Hobbes and History*, London, Routledge, 2000, pp. 24-42.

inglese: affinché quella inflitta al sovrano sia una «punizione legittima» basta che il soggetto che la infligge sia dotato di «forze sufficienti», come si legge in latino, o deve essere dotato «*di diritto* di forze sufficienti», come invece richiede l'inglese? Nel primo caso come si distingue la punizione «legittima» da quella «naturale»? E nel secondo chi può mai avere il diritto a quelle forze?

Riguardo al primo punto va notato che quando afferma che «i patti [...] derivano la loro forza dalla volontà dei contraenti» Hobbes si affretta subito a domandarsi se, per questa ragione, gli stessi patti possano perdere la loro forza per consenso dei contraenti, e se il sommo potere sia quindi destinato a essere soppresso non appena perda tale consenso⁵². Per sventare questa eventualità, però, non afferma che questa soppressione è impossibile. Afferma, al contrario, che anche qualora fosse possibile non si vedrebbe «che pericolo potrebbe derivarne, sul piano del *diritto*», e che «chi ha il *potere supremo* (*summus imperantibus*) non corre dunque il rischio di essere *legittimamente* privato della sua autorità»⁵³. Il rischio al quale il potere supremo può di fatto, anche se non di diritto, trovarsi esposto, stride col presupposto della sussunzione delle volontà individuali alla volontà del sovrano: se «la *volontà* di tutti» è veramente «*unica*»⁵⁴, e coincide con quella dell'autorità sovrana, come potranno i cittadini agire contro quell'autorità? Nondimeno, Hobbes insiste sul fatto che la subordinazione della volontà è piuttosto dell'ordine della rappresentazione che di quello della realtà. Nella misura in cui lo Stato è una persona unica, è vero, la sua volontà «va ritenuta» – o «sta per» – la volontà dei sudditi, e ciò che è deciso dal sovrano deve essere «considerato come volontà di tutti»⁵⁵. Lo iato che disgiunge rappresentazione e realtà, però, è testimoniato dallo sdoppiamento del concetto di volontà. Abbiamo già visto che quello realizzato dallo Stato è un «consenso artificiale». Scopriamo ora che ad essere sussunta a quella del sovrano è bensì la «volontà politica (*voluntas civilis*)» dei cittadini, «che è artificiale», ma questa unione artificiale non arriva a coinvolgere la «volontà naturale»⁵⁶. Lo stesso sdoppiamento può del resto essere riscontrato anche in rapporto ad altri concetti. La «ragione dello Stato (*ratio civitatis*)» deve esser tenuta per *recta ratio* e adottata come criterio di giudizio da tutti i cittadini, che

⁵² DC VI, 20.

⁵³ *Ibidem*. Sull'impossibilità pratica di una revoca legittima della sovranità vedi L. FOISNEAU, *La Démocratie à rebours. Hobbes et la question de la règle de majorité*, «Le philosophoire», 1/2013, pp. 147-162, p. 159.

⁵⁴ DC V, 6.

⁵⁵ DC V, 9 e 6. Si afferma spesso che nel *De cive* è ancora assente la teoria della rappresentanza sviluppata nel *Leviathan*. Vedi ad es. Q. SKINNER, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's 'Leviathan'*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 157-180, p. 157; L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, pp. 123-124, dove quell'assenza rende «insuperabile» la democrazia originaria; M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 71-86. I passi del *De cive* citati mostrano però che l'idea è pur embrionalmente già presente.

⁵⁶ DC VII, 14.



tuttavia non perdono la loro «ragione naturale»⁵⁷. La limitazione della «libertà civile» da parte della legge statale non implica quella della «libertà naturale» o «corporea», che deve anzi restare «così ampia» da permettere a chi è sottoposto alla legge, se lo volesse, «non solo [di] fuggire, ma anche [di] togliere la vita al *signore*» o sovrano⁵⁸. La direzione in cui puntano questi sdoppiamenti è univoca: attraverso il patto di soggezione il cittadino si limita a «volere che non gli sia lecito resistere», «si obbliga [...] a non resistere», depone quindi «il diritto [...] di usare delle sue forze» a suo arbitrio e con esso ogni «giusta resistenza», ma la resistenza, per quanto illecita, per quanto ingiusta, resta comunque una possibilità⁵⁹. Poiché «tutti gli uomini scelgono per necessità quello che *appare come il loro bene*», è evidente che i patti e i comandi saranno obbediti finché dalla loro violazione «risulta chiaramente un male peggiore», e che però, per ciò stesso, saranno violati «ogni volta che sembra che dalla violazione [...] derivi un *bene maggiore* o un *male minore* che dall'osservanza»⁶⁰. Non mi è possibile soffermarmi qui sulle opinioni che per Hobbes possono spingere non solo i singoli cittadini, nella forma del crimine, ma anche interi gruppi, nella forma della sedizione, ad assumere la disobbedienza come un male minore. Sia sufficiente osservare che l'eccedenza della ragione e della volontà naturali rispetto alla ragion di Stato e alla volontà politica lascia apparire, assieme alla possibile disgiunzione tra realtà e rappresentazione, o tra natura e artificio, il vuoto che disarticola diritto e potere, *imperium* o *potestas* e *vis* o *potentia*. Questa eccedenza, inoltre, non solo conferma il rischio implicito nell'accenno alla «punizione naturale» rendendo visibile la possibilità di una resistenza individuale o collettiva, e anzi di una resistenza vittoriosa, ma comincia a rendere palese il lato oscuro del ragionamento hobbesiano. Se è vero che la potenza dello Stato non esiste al di fuori del consenso che è in grado di intercettare od estorcere e dell'obbedienza che è in grado di suscitare, allora la disobbedienza e la resistenza efficace possono forse non privare il sovrano dello *jus imperandi* che gli appartiene in ragione del patto, ma lo privano senz'altro della potenza coesistente all'*imperium*, e quindi dell'*imperium* stesso. Per Hobbes, del resto, «anche se un altro ti sottrae quello che hai preso, ciò non toglie che sia ancora

⁵⁷ DC XIV, 20 e XIII, 15.

⁵⁸ DC IX, 9, VIII, 2 e XIV, 3, VIII, 2 e 3.

⁵⁹ DC II, 4, V, 7, VI, 20. Non credo che in questo senso si possa sostenere che per Hobbes «lo stato è onnipotente in quanto è la potenza [...] di fronte alla quale nessuno – né dal basso (i cittadini) né dall'alto (Dio) – può resistere» (C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012, p. 135). Se la resistenza fosse impossibile non sarebbe possibile nessuna sedizione. La dualità di naturale e civile, parzialmente sovrapponibile a quella di privato e pubblico, costituisce la fonte nella quale «si perpetua un'inquietante *riserva di anarchia* che minaccia l'ordine civile» (M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, p. 78). Sull'idea di sedizione in Hobbes vedi F. PIROLA, *The Dissolution of the Commonwealth in Thomas Hobbes*, «Historia philosophica», 13/2015, pp. 33-50.

⁶⁰ DC VI, 4, V, 1.

tuo», e non è quindi impossibile immaginare un sovrano legittimo i cui comandi siano disattesi da tutti⁶¹. La possibilità di una sovranità disarmata, privata di ogni potenza efficace, finisce in questo modo per dare un senso quasi sinistro alla tesi secondo la quale essa rappresenta l'«anima» dello Stato⁶². Cosa si può intendere per «anima» in un sistema materialistico come quello hobbesiano? Quando il *Leviathan* riprenderà la tesi secondo la quale «la sovranità è l'anima dello Stato», «l'anima pubblica che dà vita e moto allo Stato», affermerà che essa espira quando «i membri non sono governati da essa più di quanto la carcassa di un uomo dalla sua anima dipartita, benché immortale»⁶³. Un altro passo assimilerà però «l'anima di un uomo» separata dal corpo a quei fantasmi che gli uomini scambiano per reali, ma che in verità sono semplici creature della fantasia, costituite «della stessa sostanza che appare in un sogno [...] o in uno specchio»⁶⁴. La sovranità separata dal consenso, e con esso dall'obbedienza e dalla potenza che pure le sono essenziali, appare quindi essa stessa come una «creatura della fantasia»: un fantasma, un'impossibile anima separata dal corpo ridotto a cadavere. Questa conclusione ci permette ora di scavare ulteriormente nella stratificata argomentazione di Hobbes e di tentare di rispondere al secondo interrogativo sopra menzionato: è davvero possibile che una «forza sufficiente» a sovrastare l'irresistibile potenza sovrana costituisca una condizione sufficiente della sola «punizione naturale», e non della «punizione legittima»⁶⁵? Come è compatibile il fantasma della sovranità, di uno *jus imperandi* sprovvisto dell'*imperium* stesso e della potenza da esso implicata, con la tesi secondo la quale «il *potere supremo (imperium maximum/chief command)* [...] esiste sempre»⁶⁶, dove questa esistenza va intesa come un'esistenza vitale, e non come quella di un'anima separata dalle *disiecta membra* del corpo politico?

Questi interrogativi possono forse destare stupore. Nella *Praefatio ad lectores* Hobbes afferma infatti che, per sbarrare i «sentieri oscuri e tenebrosi della sedizione», occorre tener fermo che «non vi sono dottrine autentiche del

⁶¹ DC XIV, 7.

⁶² DC VI, 19.

⁶³ Sulla sovranità come forma, essenza o anima dello Stato vedi T. HOBBS, *Leviathan. The English and the Latin Texts*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Oxford UP, 2012, trad. it. *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, con la collaborazione di Agostino Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 266, 271-272, 162. Su questo tema vedi K. BOOTLE ATTIE, *Re-Membering the Body Politic: Hobbes and the Construction of Civic Immortality*, «ELH», 75, 3/2008, pp. 497-530, in particolare pp. 504-505. Sebbene sia vero che l'eternità artificiale dello Stato dipende anche dal rispetto delle leggi naturali, mi sembra che l'identificazione proposta dall'autrice tra l'anima «immortale» dello Stato e il rispetto della legge naturale da parte del sovrano (*ivi*, pp. 509-510) rimanga una forzatura. Vedi anche D.W. BATES, *States of War: Enlightenment Origins of the Political*, New York, Columbia UP, 2012, p. 77, dove si identifica l'anima artificiale dello Stato con una funzione di unità o stabilità analoga a quella presente in quello specifico tipo di automi che sono i corpi viventi.

⁶⁴ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 88.

⁶⁵ Si tratta, come si vede, di discutere la tesi secondo la quale in Hobbes si consumerebbe la «neutralizzazione di ogni forza altra da quella del sovrano» (M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, p. 77).

⁶⁶ DC VI, 13.



giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno Stato». Se col patto i cittadini si impegnano a un'obbedienza «semplice»; se in questo modo conferiscono al sovrano un «diritto assoluto»; se questo diritto fa sì che il sovrano renda «giuste le cose che comanda con il comandarle» e non possa dunque commettere alcun torto, allora l'idea di una punizione legittima del sovrano rientra, chiaramente, tra le «opinioni sediziose» incompatibili con l'essenza dello Stato, la cui circolazione viene denunciata dal Capitolo XII come la principale tra le «cause interne che dissolvono lo Stato», unico argine alla guerra di tutti contro tutti. La costruzione hobbesiana del concetto di sovranità, del resto, riconosce al singolo il diritto di resistere agli attentati alla propria incolumità fisica, ma esclude ogni diritto di resistenza collettivo, ogni diritto alla rivoluzione. Come ho mostrato altrove⁶⁷, tuttavia, il trattamento della sedizione e del diritto di resistenza è in Hobbes tutt'altro che lineare e univoco. Anche a prescindere da quanto si leggerà nella *Review, and conclusion* del *Leviathan*, dove si insinua l'ipotesi che ogni Stato nasca da «ribellioni riuscite», già nel *De cive* è possibile radunare dei passi che, presi assieme, conducono a un esito inatteso e altamente problematico, costringendo ad ammettere che qualcosa come una resistenza efficace sia non solo possibile, ma anche legittima. In questa direzione occorre cogliere la massiccia estensione del diritto di resistenza imposta dalla logica del discorso hobbesiano e mettere in luce i passi che confermano questa estensione. L'inalienabilità del diritto di resistere al rischio di morte violenta è esplicitamente dimostrata a partire dalla teoria della deliberazione. Per un verso, «nessuno è tenuto all'impossibile», perché si può deliberare e pattuire solo circa il possibile⁶⁸. Per altro verso, non solo «è impossibile non scegliere il male minore», ma la morte è «il supremo male naturale», e come tale rappresenta quindi sempre «un male maggiore della lotta»: «ciascuno», in altre parole, «è portato a [...] fuggire ciò che per lui è male, soprattutto il massimo dei mali naturali, [...] e questo con una necessità naturale non minore a quella per cui una pietra va verso il basso»⁶⁹. L'aspetto più interessante di questo argomento non è il modo in cui viene esplicitamente utilizzato per estendere il diritto di resistenza al di là della semplice fuga della morte violenta, come succede quando Hobbes parla del diritto di resistere al rischio di «ferite o altri danni fisici» o quando sostiene che «nessuno può essere tenuto [...] a ciò che è più gravoso della morte»⁷⁰. Piuttosto, l'aspetto più interessante dell'argomento è il modo in cui assume la resistenza contro «il supremo dei

⁶⁷ Vedi ad esempio F. TOTO, *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*, «Isonomia», 2015, pp. 1-34 e F. TOTO, *Fazioni e sedizioni. Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, «Studi Filosofici», 41/2018, pp. 49-70.

⁶⁸ DC II, 18.

⁶⁹ DC II, 18 e I, 7.

⁷⁰ DC II, 18 e VI, 13.

mali naturali» unicamente in qualità di esempio di una più generale tendenza a «fuggire [...] il male», e in cui costringere quindi ad ammettere l'inalienabilità del diritto naturale nella sua interezza, come diritto la cui sola «misura» è l'utilità, come *jus in omnia*: ad assumere cioè che non solo «nessuno può trasferire ad altri la propria forza in modo naturale»⁷¹, ma l'impossibilità, più alla radice, di qualunque non revocabile trasferimento di potere o sottomissione della volontà⁷². Se è vero che nessuno è obbligato all'impossibile, e se però è «impossibile non scegliere il male minore», si è allora spinti da una «necessità naturale», e quindi con pieno diritto, ad agire in vista di ciò che appare bene e contro ciò che appare male. Se agire diversamente da come si agisce è impossibile, bisogna infatti concludere che ognuno conserva intatto il suo naturale diritto a «fare legittimamente qualsiasi cosa», a tutto ciò che vuole e che può, e che nessun trasferimento si è mai consumato⁷³. Come abbiamo visto, la «forza» dei patti e degli obblighi da essi originati è vincolata alla loro utilità. Un patto che si è violato, un obbligo che è cioè parso inutile rispettare, non è allora per ciò stesso un patto o obbligo privo di «forza», e quindi di validità? Questa conclusione, in realtà, non viene esplicitamente mai tratta. Ciò nonostante, non bisogna affrettarsi a ridurla a una conseguenza indesiderata del ragionamento hobbesiano, a un incidente di percorso. L'inalienabilità dello *jus in omnia* costituisce in effetti il correlato di diverse tesi rilevanti del *De cive*. Subito dopo aver detto che il fine della punizione è dare forma alla volontà degli uomini, infatti, il filosofo ricorda che nella deliberazione si pesano i vantaggi e gli svantaggi di un atto «come su una bilancia, che di necessità inclina dove il peso è maggiore»⁷⁴. A partire da questa premessa afferma inoltre che «se il legislatore ha fissato per un delitto una pena troppo lieve perché il timore abbia un peso maggiore del desiderio, l'eccedenza del desiderio sul timore della pena, a causa della quale viene compiuto il delitto, deve essere attribuita [...] a chi ha il potere supremo»⁷⁵. Ci troviamo con ciò in una situazione concettuale nella quale non

⁷¹ DC I, 10.

⁷² Questo punto è messo in evidenza, a partire però da un esame del *Leviathan*, in J. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, pp. 197-207. L'autrice sostiene che Hobbes non può assicurare al cittadino il residuo diritto di autodifesa senza concedergli l'interezza del suo diritto naturale (*ivi*, p. 201). Implicando quello a giudicare del pericolo cui si è esposti, infatti, il diritto di autodifesa scivola impercettibilmente nel diritto a disobbedire ogni volta che paia utile e anzi a deporre il sovrano da cui non ci si senta adeguatamente protetti: i cittadini non cedono nulla, e «il sovrano assoluto regna a piacimento dei suoi sudditi» (*ivi*, p. 202), ricevendo la sovranità più come un prestito che come un dono (*ivi*, p. 203) e governando solo nella misura in cui venga lasciato governare (*ivi*, p. 205). Perde in questo senso di pregnanza la distinzione canonica tra diritti alienabili e inalienabili (sulla quale vedi ad es. Y.C. ZARKA, *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, pp. 321-322).

⁷³ DC I, 10. B. GERT, *Le Droit de nature*, in L. ROUX – F. TRICAUD (eds), *Le Pouvoir et le droit: Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1992, pp. 27-48, intravede il problema quando afferma che l'argomentazione hobbesiana rischia di risolversi in un «paralogismo naturalista», superato solo nel *Leviathan*, e di identificare la naturalità delle condotte con la loro razionalità (o liceità).

⁷⁴ DC XIII, 6.

⁷⁵ DC XIII, 16.



solo la violazione della legge è impossibile quando il terrore della pena è maggiore del vantaggio del crimine e necessaria non appena il male che ne consegue appare minore del bene, ma nella quale l'agente si trova per ciò stesso riconsegnato a un'integrale innocenza, ogni responsabilità del crimine essendo attribuita al sovrano. Il problema è però ancora più radicale. Il diritto di natura compare obliquamente come insopprimibile anche in un secondo contesto, nella trattazione cioè del nesso tra disobbedienza e crisi del potere statale. Secondo Hobbes, come sappiamo, «senza obbedienza il diritto del potere sarebbero, e di conseguenza lo Stato non sarebbe stato affatto costituito»⁷⁶. Coloro che «agiscono contro il diritto», perciò, «sopprimono per quanto sta in loro la società umana e la vita civile»⁷⁷. Poiché la «potenza coattiva» appartiene all'«essenza dello Stato», si deve ritenere che dove la disobbedienza si diffonde lo Stato è dissolto, smette di istanziare la propria essenza, contraddice assurdamente sé stesso divenendo semplice *flatus vocis*⁷⁸. A queste condizioni, ammettere con Hobbes che in «mancanza della sicurezza» garantita dallo Stato «ciascuno recupera il diritto di difendersi a proprio arbitrio»⁷⁹, significa ammettere che una disobbedienza diffusa, in grado di sfidare la potenza dello Stato e di minarne le fondamenta, legittima retrospettivamente sé stessa. In assenza di un «potere supremo in grado di esercitare coercizione» le leggi «non sono leggi», «*non obbligano* nessuno»: se un precetto è legge solo quando il cittadino «è tenuto» a rispettarlo, e cioè «è costretto (*cogit*) alla prestazione dal timore della pena prevista», allora una legge emanata da un potere sprovvisto di forza sufficiente a costringere all'obbedienza è una contraddizione in termini⁸⁰. «Tolte le *leggi*», però, «la *libertà* è totale», e la dissoluzione dello Stato lascia riemergere l'anarchia della guerra, si torna cioè all'illimitatezza della «libertà naturale» o dello *jus in omnia*⁸¹. Si scorge allora l'approdo ineluttabile di tutto questo secondo livello del ragionamento hobbesiano, e il modo in cui esso entra in collisione con il primo rischiando di eroderne le fondamenta. La disobbedienza e la resistenza efficace annullano la validità della legge civile perché spogliano il sovrano della sua potenza: dove non c'è potenza non c'è sovranità, né

⁷⁶ DC VI, 13.

⁷⁷ DC XII, 2.

⁷⁸ DC XII, 4.

⁷⁹ DC VII, 6.

⁸⁰ DC XIV, 2. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, p. 73, afferma giustamente che «la forza di colui verso cui si attua l'atto di sottomissione, il suo *potere*, non precede l'atto stesso, o almeno non ne è affatto la condizione necessaria»: nelle forme di governo non democratiche la stima della sua potenza condiziona la scelta del soggetto che occupa il luogo del potere, ma la tesi dell'uguaglianza impone di sconnettere signoria ed eccellenza delle qualità naturali. Ciò nonostante, occorre anche notare che il rapporto tra potere e sottomissione è circolare, e che se è la sottomissione a determinare il potere, è al tempo stesso il potere a determinare la durata della sottomissione.

⁸¹ DC XIV, 3.

legge intesa come comando sovrano. Se questo è vero, però, il diritto di natura, come diritto di guerra o diritto del più forte, non può essere inteso come quello che si limita a riaffiorare nell'istante della crisi dello Stato, dovendo essere al tempo stesso che dello Stato costituisce, già prima della crisi, l'invisibile fondamento: il potere può essere veramente «sommò» o sovrano solo in quanto sia al contempo effettivamente in grado di imporre l'obbedienza e sovrastare quindi ogni opposizione. È in fondo proprio questo il senso della tesi secondo la quale «lo Stato conserva nei confronti di chi dissente il proprio diritto originario, cioè il *diritto di guerra*, come nei confronti di un nemico», e «i *ribelli*, i *traditori*, e gli altri rei di *lesa maestà* sono puniti non per *diritto civile*, ma *naturale*; cioè non come *cattivi cittadini*, ma come *nemici dello Stato*; e non per *diritto di potere* o di dominio (*jure imperii sive domini* / *right of sovereignty and dominion*), ma per *diritto di guerra*»⁸². Il diritto di natura che autorizza la punizione dei ribelli è lo stesso che autorizza la punizione dei criminali, e la differenza tra i primi e i secondi non è che i primi sono puniti secondo il diritto di guerra e i secondi secondo diritto civile, ma solo che la ribellione, per la sua dimensione collettiva, costituisce una minaccia ben più seria del crimine individuale. Se il rapporto tra Stato e dissidenti, in generale, è un rapporto di forza regolato dal diritto naturale o diritto di guerra, allora deve essere in maniera del tutto legittima che i ribelli strapperanno il potere al sovrano non appena ne avranno la forza. Dilegua, così, la possibilità di distinguere la «punizione naturale», dotata di forze sufficienti, dalla «punizione legittima» comminata da chi «di diritto [...] ha forze sufficienti».

4. *Riconoscimento e "democrazia"*

Il percorso testuale che ha preso l'avvio dalla distinzione tra punizione naturale e punizione legittima ha lasciato emergere la tensione che corre tra il primo livello della teoria hobbesiana, nel quale la sovranità si afferma come assoluta e irresistibile, e un secondo livello nel quale si affaccia al contrario la possibilità di una resistenza efficace e legittima. In linea di principio, una conciliazione tra queste due opposte polarità non sarebbe impossibile. Ci siamo in effetti già imbattuti in alcuni passi che sembravano attribuire alla democrazia un carattere strutturale, insuperabile, e alludere alla possibilità che quella che da un punto di vista appare come l'anarchia che fa seguito alla crisi sediziosa dell'assetto dei poteri appaia da un altro punto di vista come riaffermazione della sovranità popolare. Certo, anche questa possibilità, al pari di quella di una resistenza collettiva vittoriosa e legittima ad essa strettamente connessa, può essere presente nel testo solo allo stadio gassoso, nella forma di un rimosso, di

⁸² DC VI, 2 e XIV, 22.



tracce disperse nelle periferie del sistema. Spinoza e Rousseau potranno valorizzare queste tracce giocando elementi hobbesiani contro Hobbes stesso, ma Hobbes non è né Spinoza né Rousseau. Il discorso sarebbe lungo, ma a costo di qualche semplificazione si può affermare che la rimozione dell'opzione radicalmente democratica è imposta in Hobbes dal primato della pace e dalla fermezza con la quale si nega conseguentemente ogni ruolo politico positivo al conflitto. Diversamente da quanto accade in Spinoza o Rousseau, in primo luogo, la caratterizzazione della democrazia come la forma di potere più naturale, la più vicina allo stato di natura, non costituisce un argomento a suo favore, ma il segnale di un pericolo, della facilità con la quale sotto la pressione dei demagoghi essa tende a degenerare nella guerra di tutti contro tutti. È chiaro, in secondo luogo, che Hobbes mira a definire il nucleo di razionalità delle istituzioni vigenti senz'altro nell'intenzione di promuoverne il perfezionamento, l'adeguamento all'«essenza dello Stato», ma prima ancora di favorire la solidità delle «istituzioni imperfette». La teoria del patto è bensì una teoria normativa, e non descrittiva, ma a differenza di quanto accade ad esempio in alcuni passi del *Contratto sociale* questa normatività non va intesa come un ideale distaccato dalla realtà, da realizzare anche a costo di un bagno di sangue, ma come immanente alle stesse istituzioni date⁸³. Anche se il *Leviathan* sarà accusato di essere un “catechismo dei ribelli”, e se nel *Behemoth* i leader della rivolta sembrano criticati meno per l'ingiustizia della ribellione che per la sua incapacità di andare fino in fondo⁸⁴, lo Stato e le sue leggi restano qualcosa da rispettare prima che da riformare, il popolo un soggetto da educare piuttosto che da emancipare. Ad ogni modo, la marginalizzazione di cui sono oggetto non diminuisce affatto l'interesse, in ordine a una più articolata comprensione sia di Hobbes stesso che della sua posizione nella storia del pensiero politico e della possibilità di un paradossale “hobbesismo di sinistra”, dei passi che inclinano a identificare la democrazia con l'orizzonte ultimo di ogni politica. Per concludere, vorrei allora riconnettere il problema del diritto di resistenza a quello

⁸³ Vedi ad esempio J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politiques*, texte établi et annoté par R. Derathé in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, trad. it. *Il contratto sociale, o principi del diritto politico*, in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1971, IV, 8, dove si parla delle «epoche violente» grazie alle quali lo «Stato incendiato dalle guerre civili rinasce, per così dire, dalle sue ceneri e ritrova il vigore della gioventù uscendo dalle braccia della morte».

⁸⁴ Hobbes rimprovera i ribelli non tanto di essere giunti al punto di «cambiare il governo e abbattere la monarchia», ma di averlo fatto senza avere «abbastanza spirito per erigere al suo posto un'altra forma di governo»: non di aver demolito l'istituzione monarchica, ma di non essere riusciti a mettere «al suo posto qualcosa di meglio»; non di aver voluto «istituire la democrazia», ma di averlo fatto senza disporre di «un esercito per mantenerla» (T. HOBBS, *Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by P. Seaward, Oxford, Clarendon Press, 2010, pp. pp. 209 e 318, trad. it. *Behemoth*, a cura di Onofrio Nicastro, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 91-92 e 180.

della democrazia mettendo in luce come il secondo livello del discorso hobbesiano sul nesso tra diritto e potere contribuisca a delineare un paradigma politico eterogeneo rispetto a quello del patto: un paradigma più originario e più generale, capace di unificare il problema teologico del regno naturale di Dio e il problema politico della sovranità⁸⁵.

Questo paradigma è particolarmente chiaro sul piano teologico. Da un lato, Hobbes afferma che «Dio riceve il diritto di regnare dalla sua onnipotenza (*omnipotentia/his power*)», da quella «potenza irresistibile» in forza della quale nessuno può fare nulla che Dio non voglia sia fatto, ed è dunque «evidente che l'*obbligo* di obbedirgli incombe sugli uomini a causa della loro debolezza»⁸⁶. Dall'altro lato, sostiene che in senso proprio «si dice che regna chi governa non *agendo*, ma *parlando*, cioè con *prescrizioni e minacce*», e che per questo motivo il regno naturale di Dio non include tutti coloro che sono sottomessi alla sua potenza, ma solo quanti ne «riconoscono la potenza (*potentiam/power*)», comprendono le prescrizioni che ha comunicato agli uomini «mediante i dettami della retta ragione» e le rispettano per paura delle pene connesse alla trasgressione⁸⁷. L'«*obbligo naturale*» correlato al diritto/potenza non è infatti quello in forza del quale «la libertà è tolta da impedimenti corporei», al quale si corrisponde allo stesso modo in cui si dice che il cielo o la terra obbediscono alle leggi della natura, ma quello nel quale «la libertà è tolta dalla speranza e dal timore, per cui il più debole non può non obbedire al più forte, cui dispera di poter resistere»⁸⁸. Il valore sia pure limitatamente paradigmatico del regno naturale di Dio è messo in evidenza da Hobbes stesso in una molteplicità di passi. Come «all'onnipotenza [...] è congiunto essenzialmente e immediatamente il diritto di fare ogni cosa», così «nello stato naturale degli uomini *una potenza certa e irresistibile conferisce il diritto di governare e comandare coloro che non possono resistere (potentiam certam et irresistibilem jus conferre regendi imperandique in eos, qui resistere non possunt/sure and irresistible power confers the right of dominion and ruling over those who cannot resist)*»⁸⁹. È vero

⁸⁵ L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, pp. 142-143 ricorda lo iato che per Hobbes separa potere divino e potere umano, compreso il potere sovrano civile: il potere divino è naturalmente irresistibile, mentre l'uguaglianza naturale esclude dal mondo umano qualunque simile potere. Come ricorda lo stesso Foisneau, tuttavia, non si può negare che «la théologie fournit à Hobbes un modèle théorique pour penser la puissance absolue du souverain» (*ivi*, p. 265). Mentre Foisneau sottolinea allora soprattutto l'eterogeneità tra l'onore reso a Dio e quello tributato agli uomini (*ivi*, pp. 157-158), a me pare opportuno non perderne di vista la continuità. In questo senso si può senz'altro affermare, come fa C. ALTINI, *Potenza come potere*, p. 79, che «il regno di Dio per natura riposa su un fondamento giuridico che è tale solo in senso metaforico» o analogico: a differenza della sovranità terrena, infatti, esso è indipendente da patti o convenzioni. Come ricorda subito dopo Altini stesso, però, la pregnanza di questa analogia è confermata dal fatto che «l'onnipotenza non costituisce titolo legittimo per regnare, se non condizionatamente al riconoscimento volontario da parte dell'uomo», dove ovviamente la legittimità fa riferimento al diritto e il riconoscimento della potenza è tutt'uno con l'onore (*ivi*, p. 80).

⁸⁶ DC XV, 7 e 5.

⁸⁷ DC XV, 2 e 4.

⁸⁸ DC XV, 7.

⁸⁹ DC I, 14.



che «l'uguaglianza degli uomini [...] in rapporto alle forze e alle potenze naturali (*vires et potentias naturales/strength and natural powers*)» esclude la possibilità di una simile «superiorità della [...] potenza (*potentiae excessum/excess of power*)», la possibilità che qualcuno superi «gli altri in potenza al punto che non avrebbero potuto resistergli neppure unendo tutti le loro forze (*conjunctis viribus/joined forces*)»⁹⁰. Ciò nonostante, «la forza e la potenza naturale» non solo permettono di conquistare un diritto sugli «animali privi di ragione» e sulle «*persone* degli uomini», ma possono costituire l'«origine naturale» dello Stato⁹¹. La discussione sulla distinzione tra consiglio e comando offre anzi uno spunto di più ampio respiro, secondo il quale «i precetti di Dio nei confronti degli uomini, dello Stato nei confronti dei cittadini, e in generale di tutti i potenti (*omnium potentium/all the powerful*) nei confronti di coloro che non possono resistere loro, devono essere detti leggi»⁹². Il punto essenziale, in tutti questi passi, è che il diritto appare inseparabile dalla potenza, ma il valore politico di questa connessione dipende a sua volta dal nesso tra potenza e riconoscimento: il riconoscimento da parte del credente è essenziale al potere di Dio sui sudditi del suo regno, il riconoscimento da parte del cittadino al potere del sovrano, il riconoscimento da parte del servo cui viene lasciata la libertà di movimento al potere del signore, ma non è necessario a quello del rapporto tra Dio e le cose inanimate, tra l'uomo e l'animale, tra il signore e lo schiavo tenuto in catene. Questa concezione pre- o extra-contrattuale del rapporto tra diritto, potenza e riconoscimento si manifesta in tutta la sua portata nel discorso sull'onore.

L'ONORE, parlando propriamente, non è altro che l'opinione della potenza altrui (*alienae potentiae/another's power*), congiunta con la *bontà*. [...] All'*onore*, consistente nell'opinione, seguono di necessità tre passioni: l'*amore*, che si riferisce alla bontà; e la *speranza* e il *timore*, che si riferiscono alla potenza (*potentiam/power*). Da esse derivano le azioni esterne, con cui si è soliti blandire i potenti e rendersi propizi (*potenti placari et propitii fieri/the powerful are appeased and become propitious*); che sono effetti, e perciò segni naturali, dell'onore⁹³.

Tra le azioni che costituiscono un segno naturale di onore si trovano tutte quelle che «sottintendono sempre il riconoscimento della potenza e della virtù (*agnitio potentiae et virtutis/acknowledgment of virtue and power*)», e tra queste non solo il ringraziamento o la preghiera, ma anche l'obbedienza⁹⁴. Come si vede, questo paradigma mobilita almeno in parte gli stessi elementi chiamati in causa dal discorso politico basato sul patto: la potenza e l'obbedienza, le passioni dalle quali le volontà possono essere inclinate a obbedire (la speranza e la

⁹⁰ DC XV, 5.

⁹¹ DC VIII, 10 e V, 12.

⁹² DC XIV, 1.

⁹³ DC XV, 9.

⁹⁴ DC XV, 11.

paura), l'utilità. Il rapporto tra questi elementi, però, appare stravolto: all'origine della potenza non c'è il patto, il trasferimento di forze o diritti, la sottomissione delle volontà, ma il riconoscimento connesso alla stima e alle passioni. Tra questi elementi, inoltre, viene eliminato quello dell'*imperium* e dello *jus* ad esso connesso: il potere può fare a meno del riferimento a un diritto che ne costituisce ormai l'inseparabile doppio. Coerentemente con l'impostazione dell'antropologia del *De cive* e col primato assegnato all'utilità si aggiunge invece il riferimento alla bontà e alla virtù: il riconoscimento della potenza e la testimonianza dell'onore attraverso azioni esterne quali l'obbedienza costituisce pur sempre un mezzo di rendersi propizi i potenti, di ottenere quindi un vantaggio o evitare un danno. Poiché la potenza non esiste al di fuori dell'obbedienza che è in grado di suscitare, e che sappiamo esser prestata a titolo di onore in vista di un vantaggio, bisogna concludere che non solo «grazie alla stima della potenza» si può acquisire «una potenza vera», ma che a differenza di quella divina la potenza umana, e in particolare la potenza politica, non esiste al di fuori della stima di cui è oggetto, e del «servizio o aiuto» di cui questo riconoscimento permette di disporre⁹⁵.

In conclusione, si scorge il modo in cui all'interno del secondo e più nascosto livello del discorso hobbesiano il paradigma politico del riconoscimento viene a saldarsi con l'ipotesi di un carattere strutturalmente democratico del potere. Innanzitutto, la democrazia costituisce non solo, esplicitamente, l'origine dei poteri non democratici, ma anche, in un certo senso, il presupposto del loro fisiologico funzionamento. Abbiamo visto che l'impossibilità di ogni trasferimento delle forze o di sottomissione delle volontà subordina il potere del sovrano alla speranza di vantaggi e alla paura delle pene che riesce a suscitare, al riconoscimento di cui la sua potenza o virtù sono oggetto, all'obbedienza derivante da questo riconoscimento. La ragione per la quale in una situazione

⁹⁵ DC XV, 13. Come si vede, è impossibile sottoscrivere la lettura secondo la quale la teoria hobbesiana sarebbe focalizzata «su un solo aspetto del bisogno di riconoscimento, quello in cui si esprime la competizione per il potere e la superiorità di *status*» (B. CARNEVALI, *'Glory'. La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», 93/2013, pp. 49-67, p. 55). È vero, come ha mostrato Dimitri D'Andrea, che in *Elements* e *De cive*, a differenza di quanto succederà nel *Leviathan*, il desiderio di gloria è inseparabile da un desiderio di superiorità (D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in T. Hobbes*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 92-102). In questo stesso senso si può anche affermare che, almeno nei primi scritti, la gloria «non può essere acquisita se non a spese degli altri», perché «condividerla è distruggerla» (G.B. HERBERT, *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific & Moral Wisdom*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1989, pp. 147-148). Già in *Elements* e *De cive*, tuttavia, i rapporti di riconoscimento mediati dall'onore funzionano in maniera molto diversa: come notava CH. LAZZERI, *Droit pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, pp. 66-70, infatti, in questo contesto il potere dei partner dell'interazione è accresciuto dal riconoscimento e dalla cooperazione da esso veicolata. Sul tema del riconoscimento in Hobbes vedi anche D. D'ANDREA, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, «Lo sguardo», 3/2010, <http://www.losguardo.net/wp-content/uploads/2016/06/LoSguardo-n3-1.pdf>, letto il 20 aprile 2019; F. TOTO, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio rerum», 1/2016, pp. 9-32. Sull'evoluzione del concetto di onore vedi il primo capitolo di L.M.J. BAGBY, *Thomas Hobbes: Turning Point for Honor*, Lahnam, Lexington Books, 2009.



normale «il *popolo* regna» anche nelle monarchie o nelle aristocrazie, e «vuole attraverso la volontà» dell'uomo o consiglio che ha scelto come proprio “rappresentante” non risiede nel meccanismo contrattuale dell'obbligazione, in forza del quale gli individui si spoglierebbero di ogni forza e autonomia nell'istante stesso in cui depongono il loro originario *jus in omnia* accettando di non resistere alla volontà del sovrano. Risiede, al contrario, nel fatto che l'autorità di ogni soggetto distinto dal popolo è subordinata alla sua reale capacità di rimanere all'altezza della «fama» per la quale è stato investito del compito di amministrare il potere sovrano: alla sua capacità di intercettare o forzare il consenso dei cittadini, di esserne percepito come re o aristocrazia piuttosto che come tiranno od oligarchia. La natura intrinsecamente democratica che in questa prospettiva Hobbes sia pure indirettamente attribuisce alla politica risulta tuttavia non meno evidente nel momento patologico della crisi delle istituzioni. In un passo, Hobbes afferma che «chi ha una potenza limitata», un potere minore di quello supremo, «non è *re*, ma *suddito* di chi gli pone dei limiti», e dunque non sovrano, ma solo ministro del sovrano⁹⁶. Subito dopo, però, sostiene che «se un cittadino si impadronisce [...] *del potere supremo*, qualora ottenga il consenso dei cittadini diviene *monarca* legittimo», con un ragionamento che si estende ovviamente anche a ogni passaggio di potere⁹⁷. Poiché gli individui non sono chiamati in causa nella loro veste naturale di uomini dotati di una volontà e di una libertà naturali, ma in quella giuridico-politica di cittadini, il loro consenso sta per il consenso del popolo, e la capacità del consenso popolare di legittimare il passaggio di mano del potere implica che il popolo non ha mai ceduto il potere sovrano. Al potere popolare si deve quindi poter applicare quello che Hobbes sostiene a proposito della sovranità in generale: se il popolo «ha fatto una promessa a un cittadino o a più cittadini insieme, da cui segue che non può esercitare il potere supremo, tale *promessa* [...] non è valida»⁹⁸. L'inalienabilità delle forze e dello *jus in omnia* si traduce così, a questo livello del ragionamento, nell'inalienabilità della sovranità popolare. La stessa crisi dei poteri costituiti, che da un certo punto di vista appare come anarchia, dissoluzione del popolo in «dispersa moltitudine» e ritorno all'atomismo della condizione pre-politica, dello stato di natura, può in questa prospettiva essere vista come manifestazione dell'inalienabile potenza del popolo, il riaffiorare del principio democratico di tutti i poteri⁹⁹. L'anarchia rappresenta così non più

⁹⁶ DC VII, 3.

⁹⁷ DC VII, 3.

⁹⁸ DC VII, 17.

⁹⁹ Matheron sostiene che le teorie politiche di Hobbes e Spinoza sono segnate da un'evoluzione parallela ma inversa: Hobbes passerebbe da una concezione delle forme di governo non democratiche come derivanti dalla democrazia e ad essa debitrice della propria assolutezza a una in cui non ne derivano e sono dotate di autonoma assolutezza; Spinoza passerebbe invece da questa seconda

semplicemente l'abisso nel quale lo Stato rischia di sprofondare, ma l'altra faccia della politica, il nome terribile della politica considerata non più come potere istituito, ma come potere istituente, la forma nella quale l'assolutezza del potere popolare torna a manifestarsi attraverso la punizione legittima del ministro che rivendica a sé il nome di sovrano, ma proprio per questo finisce con l'essere identificato come tiranno¹⁰⁰.

concezione a una terza, nella quale per il fatto stesso di derivare dalla democrazia le forme di governo non democratiche perdono ogni assolutezza (A. MATHERON, *La Fonction théorique de la démocratie chez Hobbes et Spinoza*, in A. MATHERON, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Édition, 2011, pp. 154-165). Quello che Matheron non vede è che questa terza opzione teorica era già latente nel *De cive*, e che Spinoza si situa perciò in continuità, se non con Hobbes, almeno con una tendenza già presente nel filosofo di Malmesbury. Come ha notato Tuck, nel *De cive* l'*imperium* si distingue dall'*administratio gubernandi*, lo *jus imperandi* dall'*exercitio imperii*, e il primo termine di entrambe le coppie resta sempre nelle mani del popolo, anche quando amministrazione o esercizio vengono provvisoriamente ceduti ad altri (R. TUCK, *Hobbes and Democracy*, in A. BRETT - J. TULLY (eds), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, pp. 171-190 (in particolare pp. 186-190). Come si vede, inoltre, la mia lettura converge almeno in parte con quella proposta da J.R. MARTEL, *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*, New York, Columbia UP, 2007, dove tra le «implicazioni radicalmente democratiche» del pensiero hobbesiano viene indicata la possibilità di una politica «anarchica», senza sovranità (*ivi*, pp. 226-227 e 246). A differenza di Martel non ritengo che democrazia radicale e sovranità siano da leggere necessariamente come mutualmente esclusive.

¹⁰⁰ È in questo senso quanto meno parziale la lettura proposta da T. NEGRI in *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002, che situa Hobbes sullo stesso asse di Rousseau e Kant in quanto pensatori "trascendentali" del potere costituito, opposto all'asse Machiavelli-Spinoza-Marx identificati come pensatori del potere costituente.