

## “PAURA RECIPROCA” E “PAURA COMUNE” IN HOBBS

DINO FASINI,  
professore nella Università di  
Giurisprudenza di Napoli,  
Italia.

Nella storia della filosofia, in genere, e nella storia della filosofia della politica, in particolare, nessun filosofo, più di Hobbes, ha avvertito con tanta sensibilità, talvolta morbosa ed ossessiva, la presenza immanente della paura in tutta la vita umana e ha espresso, con tanto rilievo, così a fondo e diffusamente, l'importanza della paura, quale momento fondamentale, costitutivo della esistenza individuale e sociale.

Che a questa caratteristica peculiare del suo pensiero filosofico abbiano contribuito, in grado maggiore o minore, direttamente o indirettamente, i drammatici eventi storici che, dalla nascita alla morte, Hobbes ha intensamente vissuto, che ha osservati con continua, acuta attenzione e sui quali ha così a lungo e in modo così penetrante riflettuto, non ci sono di certo dubbi. Ed è quanto mai indicativo e significativo che sia lo stesso Hobbes a dichiarare: “La paura ed io siamo gemelli”.

Basti, infatti, pensare alla sua nascita prematura, avvenuta il 5 aprile 1588, mentre tutto il popolo inglese viveva uno dei momenti più critici e difficili della sua storia, quale è stato quello rappresentato dai giganteschi preparativi e dal tentativo della “Invincibile Armata” di Filippo II di Spagna, affacciatisi davanti alle bianche scogliere di Dover, con la sua schiacciatrice e possente forza navale e militare, di invadere l’Inghilterra di Elisabetta.

È sufficiente ancora accennare ai tragici eventi della lunga e spietata guerra dei Trent’anni (1618-1648), che sconvolsero, come nessuna altra guerra religiosa, quasi tutta l’Europa continentale e la stessa Inghilterra, ponendo in una situazione di gravissima crisi la sovranità interna ed internazionale degli Stati, cioè la loro unità e la loro indipendenza, tanto faticosamente e dolorosamente conquistate.

Basti pensare alle vicende, altrettanto drammatiche, vissute dal popolo inglese con la tragica esperienza della guerra religiosa-civile, la unica rivoluzione violenta che abbia conosciuto e che, dal 1640 al 1649, ha diviso la nazione inglese politicamente, religiosamente, socialmente e che ha coinvolto, nelle lotte feroci, nelle sangue versato, nelle vendette, nell’odio, nelle rovine, tutti gli individui, tutte le famiglie, tutte le terre d’Inghilterra.

E ancora: l'esilio volontario, durato undici anni, di Hobbes in Francia, a Parigi, la sua aspra polemica con Cartesio; la tragica conclusione del Regno di Carlo I Stuart che, nella sua lotta armata con il Parlamento, in maggioranza puritano, con la vittoria dell'armata parlamentare di Cromwell e con la decapitazione del sovrano, ha segnato il fallimento cruento, decisivo di ogni tentativo, nella storia di Inghilterra, di un ritorno e di una restaurazione di una forma ormai anacronistica di governo, come quella della monarchia assoluta.

Tutti questi furiosi dissensi religiosi tra cattolici e protestanti, tra puritani ed anglicani; tutte queste violente passioni e lotte politiche; tutte queste ed altre vicende drammatiche, spietate, vissute ed osservate direttamente da Hobbes, di certo sono state oggetto della sua attenzione, acuta e profonda riflessione. E, al tempo stesso, non possono non avergli rivelato quanto sia misera e miserabile la natura umana; quanto la paura sia sempre presente, anzi compresente nelle vicende dell'uomo, di ogni uomo; quanto sia sempre immanente ed attuale la condizione naturale dell'umanità, lo "stato di natura", cioè la "guerra di ciascuno contro tutti"; quanto spesso siano violenti ed infidi gli uomini e quanto siano fragili i loro patti; insomma, quanto sia presente e massiccia, nelle situazioni di crisi politica, di vuoto del potere politico, di guerra civile o sociale o religiosa, di anarchia, la paura tra gli uomini, tra i gruppi e tra gli Stati.

Di qui allora la penetrante riflessione di Hobbes, tutta rivolta ed impegnata alla ricerca della istituzione e della giustificazione di una "società civile", di uno Stato così forte, fornito di tanto potere coercitivo e punitivo da garantire ai consociati la pace e la sicurezza, ponendo fine a quella condizione naturale dell'umanità, la cui caratteristica peculiare è "la guerra di tutti contro tutti" e la cui essenza è, appunto, la "paura reciproca" tra gli uomini "naturali". Così Hobbes pone in rilievo la profonda, radicale antinomia ma, al tempo stesso, la stretta interdipendenza esistente tra la condizione naturale dell'umanità e lo stato sociale, tra lo stato di guerra e di pace. Questa instaurazione e conservazione della pace —come si vedrà— è la risultante della rinuncia, da parte di ogni uomo "naturale" al "diritto su tutto" e la investitura "di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza a un uomo o a una assemblea che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà".<sup>1</sup>

Ma se, con la fondazione e la instaurazione dello Stato, la "paura reciproca" tra gli uomini "naturali" è sconfitta ed è instaurata ed assicurata la pace, proprio dalle ceneri della "paura reciproca", la paura rinascerebbe in una nuova forma e si ripresenta in una nuova ma, con questo, non di certo minore massiccia presenza, come "paura comune" dei sudditi di fronte al potere

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiastic and civil*; trad. it. *Il Leviatano* di R. Giannuccio, Torino, ristampa, 1965, sulla IV ristampa (1947) dell'ediz. critica di W. G. Pogson Smith del testo del 1651, At the Clarendon Press. Oxford, parte seconda-Dello Stato-cap. xvii, p. 209.

sovrano, assoluto, del quale non si può pensare uno maggiore, qual'è, appunto, il potere di quel meccanismo, oggetto della "scienza politica", che è lo Stato, il Leviatano.

Così gli uomini "naturali", sfuggiti e liberatisi, con il patto fondamentale, dalla "paura reciproca", dalla "paura anarchica", caratteristica della condizione naturale dell'umanità, si trovano ora, nello stato sociale, in presenza di una nuova, ancora più massiccia e dura forma di paura: in presenza della "paura comune", della "paura organizzata" di fronte al "grande Leviatano", al "Dio mortale", al quale noi uomini dobbiamo "con l'aiuto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra protezione".<sup>2</sup>

Risulta, pertanto, evidente sin d'ora come la fine dello "stato di natura", dello "stato di guerra" e il correlato instaurarsi dello "stato sociale", della pace non implichi affatto la liberazione dalla paura, la fine della paura, ma solo la metamorfosi della "paura reciproca", "anarchica" degli uomini "naturali", viventi in solitudine nella condizione naturale dell'umanità, nella "paura comune" dei sudditi, viventi nello stato sociale, nella società civile.

Così, dalla nascita alla morte, dalla condizione naturale dell'umanità allo stato sociale, la paura segue, quasi come un'ombra, ed accompagna in ogni momento e in ogni fase della loro esistenza, sia ogni singolo individuo che tutti gli individui, sia ogni singolo stato sociale che tutti gli Stati. Pertanto, per Hobbes, la paura è non solo la essenza così della condizione naturale dell'umanità come dello stato sociale ma è la essenza della stessa esistenza umana, individuale e sociale.

Questa è la ragione per cui riteniamo che il complesso, a volte, oscuro e contraddittorio pensiero di Hobbes<sup>3</sup> sulla paura e la sua acuta e coerente riflessione su questa "passione fondamentale" degli uomini, meritino, in particolare, di essere colti, analizzati e posti in rilievo.

Il punto di partenza, il presupposto di tutta la filosofia politica di Hobbes —a nostro avviso—<sup>4</sup> è dato dalla sua riflessione sulle tante, infinite miserie

<sup>2</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 210.

<sup>3</sup> Per Bobbio, in "Hobbes e il giusnaturalismo", in *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, 2<sup>a</sup> ediz., 1971, p. 60, il pensiero di Hobbes è "tutt'altro che semplice, anzi pieno di asprezze sotto una superficie levigata". Anche M. Cattaneo, in *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milano, 1962, pp. 119 s., osserva che il pensiero di Hobbes è "così complesso, e contiene alcune contraddizioni di fondo —quale, soprattutto, il conflitto tra il diritto naturale all'autoconservazione e la sovranità, entrambi tendenti all'assolutesza— che non è possibile trarne delle conclusioni estreme e troppo unilaterali". V., inoltre, tra altri, J. J. Ruiz-Rico, *Sobre una lectura posible del capítulo XIII del Leviathan*, in "Anales de la Cátedra Francisco Suárez", nº 14, 1974, fascicolo unico dedicato a "Hobbes", p. 161: "No parece demasiado sensato negar ahora la complejidad y oscuridad del pensamiento de Hobbes".

<sup>4</sup> *Contra*, v., p. es., H. Warrender, che in *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, 1957; trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Bari, 1974, isola l'obbligazione da ogni motivazione antropologica e psicologica. V. pure F. S. McNeilly, per il quale, in *The Anatomy of*

della condizione umana: “La causa finale, il fine, il propòsito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà e il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga soggetti, così come li si vede trovarsi nell’ambito dello Stato”, è “la preoccupazione di trarsi fuori da quel miserevole stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza delle passioni degli uomini quando marca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo e di far loro seguire i precetti” della “legge di natura”, come la giustizia, la equità, la modestia, la compassione, insomma “il fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi”. E queste leggi di natura, per se stesse, “senza il timore di qualche potere, che ne impone l’osservanza, sono “contrarie alle nostre naturali passioni”, che ci spingono alla “parzialità”, all’“orgoglio”, alla “vendetta e simili”.<sup>5</sup>

Ora, Hobbes, seguendo il suo metodo di introspezione, in base al quale, “se si conoscono gli elementi di cui un oggetto è costituito, si conosce benissimo anche l’oggetto stesso”, scrive che, nello studiare “il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbano accordarsi”. Ed è proprio seguendo questo suo metodo che Hobbes pone, in primo luogo, come principio “noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto”, che “la indole degli uomini è tale che se non vengono frenati dal timore di una potenza comune, diffidano e temono l’uno dell’altro, e che, se ciascuno ha il diritto di provvedere alla propria difesa con le sue proprie forze, ne ha pure necessariamente la volontà”.<sup>6</sup>

Hobbes, inoltre, osserva che tutti gli uomini, per natura, sono provvisti di “considerevoli lenti di ingrandimento”, ossia di passioni e di amor proprio per cui “ogni piccolo contributo” sembra loro “una imposizione insostenibile”. Ma gli uomini sono, invece, privi di quei “binoccoli”, ossia della scienza morale e civile, che li rende capaci di vedere le “disgrazie” che li sovrastano

*Leviathan*, London, 1968, Hobbes sarebbe finalmente riuscito, nel *Leviatano*, a purificare la teoria politica da ogni indebita contaminazione antropologica e psicologica. Sull’argomento, v. anche M. Kriele, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates*, Neuwied u. Berlin, 1970, pp. 44-53: “Der Mensch ist böse” oder: “Die Verwechslung von Rechtsstaat und Anarchie”. Invece, A. Facchi, nella sua “Introduzione” al *Leviatano*, Bari, 1974, vol. I, pp. xxxvii s., sottolineato che dai contributi critici più diversi si può “approfondire in misura sempre più pregnante ‘un pensiero’ quanto mai complesso e avviluppato” e soprattutto di scoprire un *Leviatano* “sempre più ricco, articolato e talora imprevisto”, scrive che “è strettamente collegato alla metafisica materialistica ed all’antropologia naturalistica che gli fanno da sfondo o contesto, eppure è anche isolabile nel suo ristretto ambito di scienza deduttiva, a patto di considerare come suo fondamento e principio la legge civile e non la naturale”.

<sup>5</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 205.

<sup>6</sup> De Gove, trad. it. “Elementi filosofici sul cittadino”, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, vol. I, II, ediz. riv., Torino, 1959, pp. 66 s.

o che “non si possono evitare, senza pagare quel tributo”. E, per Hobbes, la natura umana è “quella che è”, cioè piena di passioni e di debolezze.<sup>7</sup>

La vita dominata dalle passioni è, dunque, la specifica natura umana e questa natura dev'essere studiata in termini di passioni umane, anche se gli oggetti delle passioni non possono legittimamente costituire oggetto della ricerca.<sup>8</sup> In tale modo —secondo il Voegelin—<sup>9</sup> si perviene al “totale rovesciamento della filosofia morale classica e cristiana”. Infatti, mentre l'etica di Aristotele parte dai fini dell'azione ed analizza l'ordine dell'esistenza umana in relazione all'ordinazione di tutte le azioni a uno scopo supremo, al *summum bonum*, Hobbes invece insiste nell'affermare che non esiste alcun *summum bonum*, “come quello di cui si parla nei trattati di filosofia morale”.<sup>10</sup> E, per il Voegelin, con la scomparsa del *summum bonum*, scompare anche la fonte dell'ordine della vita umana, non solo dei singoli individui ma anche della vita della società perché l'ordine della vita della società dipende dalla *homonoia*, nel significato aristotelico e cristiano, cioè della partecipazione al *nous* comune. Quindi, Hobbes, di fronte al problema della costruzione di un ordine della società, parte da individui isolati, che vivono in solitudine, in stato di guerra e che, invece di essere orientati verso un fine comune, sono solo sollecitati e spinti dalle loro passioni private.

Ora, per Hobbes, proprio nelle passioni ci sono le cause della differenza di spiriti (*wits*), che sono le qualità essenziali degli uomini, e la differenza delle passioni “deriva in parte dalla differente costituzione del corpo, in parte dalla differente educazione”. E le passioni che più di tutte generano le differenze di spirito, sono proprio e principalmente: “il maggiore o minore desiderio di potere, di ricchezze, di conoscenze, di onori”, desideri che, secondo Hobbes, possono ridursi tutti al “desiderio di potere perché le ricchezze, la conoscenza, gli onori non sono che diverse specie di potere”. Pertanto, un uomo che non abbia una grande passione per qualcuna di queste cose ma che sia indifferente, “per quanto possa essere un bravo uomo ed alieno dall'offendere altrui”, pure, non è possibile, per Hobbes, che abbia “grande fantasia o molto giudizio”. Infatti, è solo lo sforzo verso gli oggetti desiderati che rende intelligenti gli uomini “perché i pensieri stanno ai desideri come le vedette e le spie, per spingere fuori e trovare la via alle cose desiderate”.<sup>11</sup> Risulta, dunque, evidente come il progresso umano si realizzi con lo sviluppo delle passioni e di conseguenza con un conflitto sempre crescente tra gli individui. E Hobbes manifesta, in tutto il suo pensiero politico, di essere indubbiamente un individualista.

<sup>7</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xxiv, cit., p. 289.

<sup>8</sup> *Leviatano*, “Introduzione”, cit., p. 42.

<sup>9</sup> E. Voegelin, *The new science of politics*, Chicago, 1952; trad. it., *La nuova scienza politica*, con un saggio di A. del Noce su “E. Voegelin e la critica dell'idea di modernità”, 1968, Torino, pp. 261 ss.

<sup>10</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. xi, cit., pp. 129 s.

<sup>11</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. viii, cit., pp. 106 s.

Una delle testimonianze e, al tempo stesso, delle cause di questa miseria esistenziale degli uomini, aventi carattere solitario, mancanti di ogni forma di solidarietà e di responsabilità reciproca, sta, appunto, nella loro volontà reciproca di nuocersi. Invero —come si è visto—, per Hobbes, è un principio “noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto” che l’indole degli uomini per natura è tale che, se non vengono frenati dal “timore di una potenza comune”, diffidano e temono l’uno dell’altro e che “se ciascuno ha il diritto di provvedere alla propria difesa con le sue proprie forze, ne ha pure necessariamente la volontà”.<sup>12</sup> La causa della ‘generale diffidenza’ e del ‘timore reciproco’ tra gli uomini consiste in parte nella loro uguaglianza —che è principio fondamentale del diritto di natura— in parte nel loro “scambievole desiderio di nuocersi”,<sup>13</sup> che dipende sia dal “contrasto di opinioni”, come le aspre lotte fra sette diverse di una stessa religione, e tra i partiti di uno stesso Stato, quando si tratta di lotte che vertono sulle “ideologie” o sul “modo di governare”,<sup>14</sup> sia dall’ “aspirazione di molti a una stessa cosa, che invece non possono nè godere in comune, nè dividere”.<sup>15</sup> Ne consegue pertanto che gli uomini, nella loro condizione naturale, cioè nello stato di guerra, non sono capaci nè di attendere da altri la sicurezza, nè di procurarsela da loro stessi.

E Hobbes precisa ancora che la condizione umana, all’infuori della società civile —condizione che si può chiamare “stato naturale”— altro non è che “una guerra di tutti contro tutti” e in questo stato di guerra “tutti hanno diritto a tutto”.<sup>16</sup> Ed osserva, inoltre, acutamente,<sup>16 bis</sup> che la natura degli uomini è tale che, quantunque essi possano riconoscere che molti altri sono “più arguti o più eloquenti o più colti di loro”, tuttavia difficilmente credono che esistano molti così “saggi” come loro. Il che dipende dal fatto che essi considerano “da vicino le proprie possibilità e da lontano quelle degli altri”. Ora, è dalla “eguaglianza di capacità” degli uomini che nasce “l’eguaglianza delle speranze di realizzare i fini” che essi si propongono. Quindi, se due uomini desiderano la stessa cosa che, tuttavia “non possono entrambi ottenere”, allora divengono nemici, e, per raggiungere il loro scopo, che, in primo luogo, è “la propria conservazione” e spesso soltanto il proprio piacere, fanno di tutto per distruggersi ed assoggettarsi reciprocamente.

<sup>12</sup> *De Cive*, cit., p. 67.

<sup>13</sup> *ivi*, p. 83.

<sup>14</sup> *ivi*, p. 85.

<sup>15</sup> *ivi*, p. 86.

<sup>16</sup> *De Cive*, “Prefaz. ai lettori”, cit., p. 69.

Che questa formula del *bellum omnium contra omnes* sia essenzialmente teorica risulta da quanto Hobbes (*Leviatano*, cap. XIII) scrive a tale proposito: “Si può forse pensare che sia mai esistito un tempo o uno stato di guerra come questo, ed io credo che ciò non si sia mai verificato in forma generale in tutto il mondo”. Su “el carácter no histórico del estado de naturaleza hobbesiano”, v. J. J. Ruiz-Rico, *op. cit.*, pp. 170 ss.

<sup>16 bis</sup> “Leviatano”, cit., pp. 157 s.

Ne consegue che, a causa di questa reciproca diffidenza, il mezzo migliore che ciascun uomo ha per rendere se stesso sicuro è la tempestività nel prevenire, cioè nel "dominare con la forza o con la scaltrezza, quanti più uomini è possibile". E questo atteggiamento deve durare per tutto il tempo sino a quando non si constati che non esiste "alcun potere abbastanza forte da essere in grado di danneggiarci, e ciò non è più di quello che è richiesto per garantire la propria conservazione ed è generalmente ammesso". Inoltre, dato che vi sono alcuni che prendono tanto piacere nell'ammirare le proprie conquiste sì da spingerle anche al di là dei limiti richiesti dalla propria sicurezza, per Hobbes, si deve riconoscere all'uomo questo "aumento di dominio", dato che esso è "indispensabile per garantire la conservazione". Ed è proprio nella natura umana che si trovano le tre principali causa di conflitto: la competizione, per cui gli uomini entrano in lotta tra di loro per il profitto, adoperando la violenza per impadronirsi delle persone o degli animali altrui; la diffidenza, per cui gli uomini lottano reciprocamente per la sicurezza, per difendere le persone e i beni; e, infine, la gloria, per la quale gli uomini combattono tra di loro per la reputazione, facendo "uso di sciocchezze" come, p. es., "di una parola, di un sorriso, di una opinione diversa, e di qualunque altro segno di distinzione", sia rivolto direttamente ad una persona, sia indirettamente formulando apprezzamenti sulla "sua parentela, i suoi amici, la sua nazione, o professione, o il suo nome".<sup>17</sup>

Lotte, ansietà, inquietudine, insoddisfazione dominano, dunque, tutti gli uomini, di tutti i tempi. Ne consegue che, per Hobbes, la felicità umana consiste "in un continuo passaggio da un desiderio ad un altro" e la realizzazione di un desiderio non è altro che "il ponte di passaggio per realizzarne un altro". Il che dipende dal fatto che l'oggetto del desiderio umano "non è il godimento limitato ad una sola volta e a un breve spazio di tempo, ma l'assicurarsi per sempre la realizzazione del godimento "tutte le volte che si presenterà nel futuro".<sup>18</sup> Hobbes, dunque, indica, in primo luogo, come "inclinazione generale di tutti gli uomini", "un perpetuo ed inestinguibile desiderio di potere, al di là di ogni potere conseguito, e tale desiderio cessa solo con la morte".<sup>19</sup>

Inoltre, dato che gli uomini, "per naturale passione", sono "reciprocamente offensivi in diversi modi", poichè ogni uomo pensa bene di sé e non ama veder altrettanto negli altri", ne consegue che gli uomini si devono necessariamente provocare reciprocamente con "parole e altri segni di disprezzo ed avversione", manifestazioni queste che si verificano "ad ogni confronto", sino a che "alla fine", per determinare la loro preminenza sugli altri, "ricorrono alla violenza e alla forza corporea".<sup>20</sup> Così, per

<sup>17</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., pp. 157-159.

<sup>18</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XI, cit., p. 130.

<sup>19</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XI, cit., p. 130.

<sup>20</sup> Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by F. Tönnies, London, 1889; presentaz., traduz. it. e note di A. Pacchi,

Hobbes, la passione originaria del potere risulta ancor in tutta la sua rilevanza e nei suoi gravi riflessi a causa della diffidenza reciproca tra gli uomini e della brama di gloria di chi supera in modo vottorioso un altro uomo.<sup>21</sup> Per Hobbes, si deve invero pensare che “questa gara non abbia altro obiettivo e altro premio che quello di primeggiare”. Anzi, essere continuamente superato, in questa gara, significa “miseria”, mentre significa “felicità” continuamente superare il vicino. E significa “morire” abbandonare la gara.<sup>22</sup> La superbia è la passione esasperata dal confronto,<sup>23</sup> e la superbia estrema, che è follia, è di credersi ispirati da Dio o, in genere, di essere in possesso della verità assoluta.<sup>24</sup> Tuttavia, questa passione così forte, cioè la superbia, è, a sua volta, superata da un’altra passione fondamentale ancor più forte: dalla paura della morte.

Per Hobbes, questa miseria dell'uomo, della condizione umana non sorge dalle qualità e dalle finalità che la natura gli ha dato, così come le ha date agli animali, ma nasce invece dal fatto che se, da un lato, l'uomo eccelle su tutti gli altri animali nella facoltà “di essere capace di stabilire le conseguenze e gli effetti di una qualsiasi cosa da lui pensata” e di poter “mediante le parole, tradurre le conseguenze trovate in regole generali”, cioè di poter “ragionare o calcolare non solo nella matematica, ma in tutti gli altri campi in cui è dato aggiungere o sottrarre una cosa dall'altra”; dall'altro lato, però, questo privilegio dell'uomo è “attenuato” da quello della “assurdità alla quale nessun essere vivente all'infuori dell'uomo soggiace”. Anzi, Hobbes, piuttosto malignamente, aggiunge che, tra gli uomini, quelli che vi sono “maggiormente soggetti” sono proprio quelli che “si occupano di filosofia”.

Ora, tra le molteplici conclusioni assurde, la prima è la “mancanza di metodo”, il non iniziare “la speculazione dalle definizioni, cioè dai significati stabiliti dalle parole”. E sono proprio questi errori, queste assurdità quelle che determinano le deviazioni della condotta umana e gettano l'uomo nel disordine artificiale.<sup>25</sup> Tale è, p. es., la guerra civile. Questa, come ogni altra forma di guerra, è quella condizione durante la quale gli uomini sono sprovvisti di un “potere comune”, che li “tenga in soggezione”. E Hobbes acutamente precisa che la guerra non consiste solo in una “battaglia o in una serie di operazioni militari”, ma in un periodo di tempo in cui “appare chiara la volontà di combattere”. Pertanto, “la natura della guerra” non consiste nei suoi episodi particolari ma in un “atteggiamento ostile”, durante la durata del quale “non viene data requie al nemico. Tutto l'altro è tempo

Firenze, 1968, cap. XIV, 4. Sulla forza in Hobbes, v. R. Polin, “La force et son emploi dans la politique de Hobbes”, in *Rev. crit. de philosophie*, 1950, pp. 379-404.

<sup>21</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., p. 158.

<sup>22</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte I, cap. IX, sez. 21.

<sup>23</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. VIII, cit., p. 108.

<sup>24</sup> *ivi*, pp. 109 s.

<sup>25</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. V, cit., pp. 79 ss.

di pace".<sup>26</sup> Le infinite miserie, in tale campo, derivano dunque, per Hobbes, dall'ignoranza umana e potranno essere eliminate solo per opera della scienza, che consiste nel calcolo dei rapporti che possono essere stabiliti tra i nomi e le verità nelle conclusioni di questo calcolo. E l'autore della verità è lo stato civile.

La condizione umana, infatti, "non può mai non essere accompagnata da qualche svantaggio" e "il più grande" di questi svantaggi che, sotto una qualsiasi forma di governo, possa "cadere sulle spalle di un popolo" è cosa "a mala pena percettibile in confronto alle miserie e alle orribili sventure che accompagnano una guerra civile, o quella condizione di dissolutezza di uomini privi di una guida, senza alcun rispetto per la legge e senza un potere coercitivo che impedisca loro di commettere vendette e rapine".

Già a questo punto si può constatare qual'è il tipico modo di pensare di Hobbes: un modo privo di ogni sfumatura, di ogni posizione e risoluzione intermedia, una *forma mentis* che non può non implicare che una e una sola alternativa. Invero —come si vedrà— per hobbes, si tratta di ammettere o il riconoscimento che al potere sovrano indivisibile spettano tutti i diritti "fondamentali ed inseparabili", con la logica conseguenza che il potere dei sudditi svanisce di fronte al potere sovrano, oppure la guerra civile, il ritorno alla condizione naturale dell'umanità.

Di qui la esclusione e la negazione persino della semplice possibilità di un sistema politico in cui l'esercizio del potere sovrano, anzichè essere esercizio del potere coercitivo assoluto, fondato quindi sulla "paura comune" dei sudditi, sia esercizio del potere normativizzato, cioè fondato sulla legge, limitato e controllato dalla legge e tanto meno potere legittimo o consensuale, autentica "autorità", cioè potere politico fondato sul libero consenso, sulla spontanea adesione, sulla fiducia dei cittadini.

Inoltre, "anche la più grande oppressione esercitata da un sovrano" non dipende —sempre secondo Hobbes— "da un piacere o da un vantaggio" che il sovrano possa attendersi danneggiando o indebolendo i propri sudditi, in quanto "la forza dei re" consiste nella "prosperità" dei sudditi, ma, invece, è "provocata dalla turbolenza" degli stessi sudditi. Costoro, infatti, "non contribuiscono alla propria difesa" e pertanto obbligano i governanti a togliere loro "quanto possono", in tempo di pace, al fine di disporre dei mezzi indispensabili a fronteggiare, in una situazione di emergenza, in un immediato bisogno, i loro nemici, a resistere o a sopraffarli.

Il "puro stato di natura", per Hobbes, è lo stato in cui domina la "paura reciproca" tra gli uomini "naturali". Invero, è lo "stato di guerra dell'uno contro l'altro",<sup>26 bis</sup> quello "stato di guerra" in cui ciascuno, data la mancanza di un "potere comune che tenga tutti a freno" è nemico dell'altro. È lo stato in cui nessuno può sperare di preservare se stesso dalla distruzione

<sup>26</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., p. 159.

<sup>26 bis</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIV, cit., p. 170.

con la sua sola forza e la sua sola sagacia, senza l'appoggio di alleati; è lo stato in cui ciascuno si aspetta di essere difeso dall'unione dei suoi compagni, nella stessa misura che altri spera lo stesso.<sup>27</sup> E ancora: nello stato di natura, non c'è posto per il problema di chi sia l'uomo più capace, perché tutti gli uomini sono uguali. Infatti, tutti gli uomini sono uguali sia nell'originaria capacità del potere come nella lotta per il potere. L'uguaglianza si fonda sul fatto che ogni uomo "naturale" è abbastanza forte per uccidere un altro e l'astuzia compensa la debolezza. Invero, anche "il più debole ha sempre abbastanza capacità di eliminare il più forte".<sup>28</sup> La società civile, invece, è fondata sulla diseguaglianza: "L'ineguaglianza oggi esistente è stata introdotta dalle leggi civili".<sup>29</sup>

Ma —come si vedrà— è proprio la eguaglianza tra gli uomini "naturali", quale "eguaglianza nella capacità" di uccidere, a porli tutti nella stessa condizione di insicurezza, nella stessa situazione esistenziale caratterizzata dalla presenza della loro "paura reciproca". Di qui allora la *ratio essendi* della società civile, quale condizione essenziale per dare e garantire a ciascun individuo e a tutti gli individui, viventi nella "guerra di tutti contro tutti" e nella correlata condizione di "paura reciproca", la sicurezza.

Lo "stato di natura" è, dunque, lo stato di guerra, lo stato contrario al fine che gli uomini si prefissano all'atto dell'istituzione dello Stato: è lo stato in cui non c'è "decisione delle controversie", per cui non è possibile la protezione di un suddito contro le ingiurie di un altro; le leggi che contemplano il *meum* e il *tuum* sono vane e ad ognuno rimane, a causa della sua naturale e necessaria tendenza alla conservazione, il diritto di proteggere se stesso mediante la sua forza individuale.<sup>30</sup>

In una simile condizione naturale dell'umanità, in un simile stato di "guerra di ciascuno contro l'altro" e, quindi, di insicurezza totale e continua, nulla —come si è accenato— può essere "ingiusto". Infatti, per Hobbes, in questa condizione in cui a vita è "solitaria, misera, ripugnante, brutale e breve", "non vi è posto per i concetti di equo e non equo, di giustizia ed ingiustizia". Senza un "potere comune" non c'è "legge" e senza legge non c'è neppure ingiustizia. È pertanto evidente, si d'ora, che, per Hobbes, la sicurezza della vita, bene supremo di ogni individuo, la si può realizzare e garantire solo con l'ordine. È questa la funzione primaria e fondamentale della società civile e solo il potere sovrano dello Stato assoluto —condizione della sicurezza della vita degli individui— può fonderlo e assicurarlo. Ne consegue che il potere dello Stato dev'essere un potere coercitivo così assoluto da rappresentare, nei confronti dei sudditi, una "paura comune" tale da impedire loro di "cadere o ricadere nel disordine", nella insicurezza totale e permanente,

<sup>27</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. xv, cit., p. 181.

<sup>28</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., p. 156.

<sup>29</sup> *ivi*, cit., p. 188.

<sup>30</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. XVIII, cit., p. 218.

cioè nella condizione naturale dell’umanità, dominata dalla “paura reciproca” degli individui.

Così il valore della sicurezza della vita, dell’ordine non solo è posto da Hobbes al di sopra di ogni altro valore, al di sopra della libertà, della giustizia, ma risulta essere il valore primario, onnicomprensivo, con la evidente e scontata conseguenza che questo primato della sicurezza, dell’ordine significa, in realtà, la dittature della sicurezza, dell’ordine posti, anzi imposti coattivamente ai sudditi dal potere assoluto del sovrano e, quindi, la dittature della “paura comune”, “organizzata”, di Stato. E come per Machiavelli, nella politica, così per Hobbes, nello stato di guerra, le due virtù cardinali sono la forza e la frode; la giustizia e la ingiustizia, invece, sono qualità che si riferiscono all’uomo che, anziché vivere in solitudine, vive nello stato civile.<sup>31</sup>

E ancora: nel “puro stato di natura”, i patti “estorti con il timore” sono obbligatori.<sup>32</sup> Ne consegue allora che i “diritti di natura” consistono nella “libertà di fare tutto ciò che si vuole”.<sup>33</sup> Così come è evidente che, nella condizione naturale dell’umanità, sarà non solo quanto mai sviluppata ma esasperata quella che già si è visto essere la “inclinazione comune” a tutto il genere umano: “un perenne ed insaziabile desiderio di sempre maggiore potere”, che si estingue soltanto con la morte. E questo desiderio dipende dall’impossibilità che gli uomini hanno di rendere sicuri il potere e i mezzi per vivere bene, che già si sono conquistati, se non procurandosene degli altri, maggiori.<sup>34</sup> E il potere dell’uomo, “considerato come un universale”, consiste nei mezzi, che ha a sua disposizione, per realizzare qualche futuro scopo, che a lui sembra vantaggioso.<sup>35</sup> E il potere, quale mezzo al servizio di un fine, assurge, per Hobbes, a motore di tutte le vicende umane e divine.

Ne deriva logicamente che è ragionevole che un patto resti lettera morta se, nel puro stato di natura, sia stipulato senza che alcuna delle due parti lo ponga immediatamente in effetto, ma l’una riponga nell’altra la propria fiducia. Il che, invece, non accade di certo se esiste un “potere comune” superiore alle due parti, fornito di forza e diritto sufficienti a farlo mettere in atto. Infatti, colui che per primo dà effetto al patto non è sicuro che l’altro farà lo stesso, dato che i legami delle parole sono troppo deboli senza il “timore di qualche potere coercitivo”, per frenare l’ambizione, l’avarizia, l’ira e le altre passioni umane. E quel “potere comune” non può essere concepito nel puro stato di natura dato che in questo stato —come si è visto— tutti gli uomini sono uguali ed essi stessi sono giudici della ragionevolezza dei propri timori; sicché colui che per il primo mette in atto i termini del contratto,

<sup>31</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., p. 161.

<sup>32</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIV, cit., p. 173.

<sup>33</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XV, cit., p. 189.

<sup>34</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XI, cit., p. 130.

<sup>35</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. X, cit., pp. 117 ss., v. le distinzioni tra potere “naturale” e “strumentale”, la natura del potere, il potere dello Stato, ecc.

non fa altro che esporsi al suo nemico, contro il diritto, che non può mai venir meno, di difendere la vita propria e i mezzi che la garantiscono.<sup>36</sup>

Inoltre, la condizione naturale dell'umanità è lo stato in cui gli individui hanno la "libertà naturale" e i diritti naturali, tra i quali il primo e fondamentale è il diritto alla vita. La uscita degli uomini dallo "stato di natura" e la loro instaurazione dello "stato civile" implicano pertanto l'alienazione della "libertà naturale" e di tutti i diritti naturali eccettuato il diritto alla vita. Se lo stato naturale è il regno del "diritto", che, per Hobbes, è "una libertà", lo stato civile è il regno della "legge", che è un "vincolo", un dovere.<sup>37</sup> Infatti, la legge, anziché "un consiglio", è "un ordine", esattamente è "l'ordine di quella persona (individuo o assemblea) il cui concetto contiene in sè la ragione dell'obbedienza".<sup>38</sup>

Ora, in quella condizione naturale umana in cui "tutti gli uomini sono uguali, e ad ogni uomo è consentito di essere il proprio giudice", cioè nello stato di natura, i timori che essi hanno l'uno dell'altro, sono eguali e le speranze di ogni uomo consistono nella sua abilità e forza. Di conseguenza, quando un uomo è indotto dalla sua naturale passione ad infrangere queste leggi di natura, allora non vi è sicurezza per alcun altro uomo riguardo alla sua difesa, se non la prevenzione.<sup>39</sup>

Riferendosi poi alla "legge di natura in guerra" che "non è null'altro che onore",<sup>40</sup> Hobbes precisa che solo e solamente la paura può giustificare la soppressione della vita di un altro. E poiché difficilmente la paura si può manifestare, se non attraverso qualche "azione disonorevole", che denuncia involontariamente "la coscienza della propria debolezza", tutti gli uomini, nei quali la passione del coraggio e della magnanimità sono state predominanti, si sono astenuti dalla crudeltà; tanto che, sebbene in guerra non vi sia legge, la cui infrazione costituisca ingiuria, tuttavia esistono leggi "l'infrazione delle quali costituisce disonore".

Ora, dato che "l'aiuto reciproco è necessario per la difesa, come il timore reciproco è necessario per la pace", Hobbes afferma che è necessario che siano richiesti aiuti quanto mai grandi per una difesa tale, e per causare un tal "reciproco timore" in modo che gli uomini "non possano facilmente avventurarsi l'uno contro l'altro".<sup>41</sup> Comunque, "la concordia di molti" non può

<sup>36</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIV, pp. 170 s.

B. de Jouvenel, in *De la Souveraineté. A la recherche du bien politique*, Paris, 1955, pp. 294 s., osserva che l'interesse di Hobbes, per una tale ricerca sullo "stato di natura", "n'est nullement archéologique... Si l'on s'intéresse à l'état de guerre, ce n'est point parce que les hommes ont passé par cet état mais parce qu'il est toujours une possibilité... La fragilité et la valeur de l'ordre social ont obsédé Hobbes. Par là il s'oppose radicalement aux philosophes aimables des époques tranquilles".

<sup>37</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIV, cit., p. 163.

<sup>38</sup> *De Cive*, XIV, 1, cit., p. 265; *Leviatano*, parte seconda, cap. XXVI, cit., p. 304.

<sup>39</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. XIX, cit., p. 155.

<sup>40</sup> *ivi*, 2., cit., pp. 156 s.

<sup>41</sup> *ivi*, 3., cit., p. 157.

essere mantenuta senza “il potere di tenerli tutti in soggezione”. Infatti, benché il “consenso (o concordia) fra tanti uomini sia fatto per paura di un assalitore presente o per la speranza di una presente conquista, o per ambedue, e duri quanto dura l’azione”, Hobbes precisa che, data la diversità dei giudizi e delle passioni in tanti uomini, che lottano naturalmente per l’onore e il vantaggio di sopravanzarsi l’un l’altro, è tuttavia impossibile quel loro consenso ad aiutare ogni altro contro un nemico, ma anche che la pace si conservi tra loro, senza qualche “timore reciproco e comune”, che imponga loro una norma.<sup>42</sup>

Già sin d’ora, dunque, risulta in tutta la sua evidenza non solo il continuo riferimento ma la importanza fondamentale che Hobbes attribuisce al termine “paura” sia essa la paura nello “stato di natura”, cioè la “paura reciproca” oppure la paura dello “stato civile”, cioè la “paura comune”. Ma qual’è l’esatto significato che Hobbes attribuisce al concetto di “paura” o “timore”?

Riferendosi al problema della “origine della società civile”, Hobbes afferma che essa origine sta nel “timore reciproco”. Infatti, premesso che “nessuno potrà dubitare che gli uomini, per loro natura, sarebbero portati se non vi fosse il timore, piuttosto a dominare che ad associarsi”, Hobbes precisa che “l’origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia degli uomini, ma il reciproco timore”.<sup>43</sup> E contro i suoi contraddittori, che gli obbligano che gli uomini non si vogliono riunire in una società civile per timore, osserva che essi “scambiano il timore con il terrore”. Ora per Hobbes, “timore” è “una specie di previsione di un male futuro”. Anzi, egli ritiene che è proprio di chi teme non solo “il fuggire l’oggetto che ispira timore”, ma anche “il diffidare, il sospettare, il guardarsi, il provvedere ad eliminare le ragioni del timore stesso”.<sup>44</sup> E mentre la paura è la passione fondamentale dell’uomo, il terrore, invece, è la passione specifica degli animali.<sup>45</sup>

E, riferendosi a quel “movimento che si chiama vitale” e nel quale consiste il piacere o il dolore, movimento che è “anche una sollecitazione o provocazione, o ad avvicinarsi alla cosa che piace, o a ritirarsi dalla cosa che dispiace”, Hobbes precisa che questa sollecitazione è “il conato o inizio interno del moto animale”, che, quando l’oggetto piace, si chiama “appetito”, quando dispiace, si chiama “avversione”, se riferito ad una ripugnanza presente; ma, riferito ad una ripugnanza attesa, si dice “timore”.<sup>46</sup> E, per Hobbes, mentre “la speranza è l’aspettazione di un bene futuro”, “il timore è l’attesa di un male”.<sup>47</sup> Inoltre, mentere definisce “timore” “l’avversione, unita all’opinione

<sup>42</sup> *ivi*, 4, cit., pp. 157 s.

<sup>43</sup> *De Cive*, “La libertà”, cap. I: “Lo stato degli uomini fuori della società civile”, 2, cit., pp. 78-82.

<sup>44</sup> *ivi*, p. 82, nota relativa (a).

<sup>45</sup> *De Cive*, “La libertà”, cap. primo, 2-a, cit., pp. 82 s.

<sup>46</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. VII, 2, cit., p. 50.

<sup>47</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. IX-8, cit., p. 67.

di essere danneggiati da un oggetto” e “coraggio” “la stessa, congiunta alla speranza di neutralizzare il danno mediante la resistenza”, precisa che la “speranza” è l’appetito, unito all’opinione di poterlo soddisfare, mentre la “disperazione” la si ha quando l’appetito è “privo di tale opinione”.<sup>48</sup>

E ancora: come gli oggetti esterni causano i concetti, così i concetti causano “l’appetito e il timore”, che sono i “primi innavertiti inizi delle nostre azioni”. Invero, o l’azione segue immediatamente il primo appetito, come quando si fa una cosa all’improvviso; oppure al primo appetito segue qualche concetto del male che potrebbe capitare all’uomo per tali azioni. È questo il timore che impedisce all’uomo di procedere. E a quel timore può seguire un nuovo appetito e a quell’appetito un nuovo timore, alternativamente, fino a che l’azione sia compiuta, o qualche accidente si frapponga a renderla impossibile; e così questo alternarsi di appetito e timore cessa. In particolare, “deliberazione” è questa alternata successione di appetito e timore, che dura tutto il tempo in cui è in potere dell’uomo di compiere o no l’azione.<sup>49</sup> E, trattando della “volontà”,<sup>50</sup> Hobbes precisa che la “deliberazione” richiede nell’azione desiderata due condizioni: una, che sia futura; l’altra, che ci sia speranza di compierla o possibilità di non compierla. Infatti, il desiderio e il timore sono “attese del futuro” e non c’è attesa di un bene senza speranza, né di un male senza possibilità. Per le azioni necessarie, quindi, non c’è deliberazione. Nella deliberazione, l’ultimo appetito, come anche l’ultimo timore, è chiamato volontà, cioè l’ultimo appetito, volontà di fare; l’ultimo timore, volontà di non fare o volontà di tralasciare. Perciò, per Hobbes, è lo stesso dire volontà ed ultima volontà.

Tra tutte le passioni dell’uomo, la paura, per Hobbes, è la passione fondamentale. Ma —come si vedrà— la paura dell’uomo è, o meglio, diventa antinomica: infatti, quando è disperata, non sorretta dalla speranza, essa diventa passione negativa, distruttiva, odio sterile; mentre, quando è trasfigurata dalla speranza, allora la paura diventa passione positiva, costruttiva, fondatrice della società civile e, quindi, della vera umanità. In tal senso, *metus è fundamentum regnorum*.

E se —come si è visto— la miseria dell’uomo, della sua condizione esistenziale trova la sua origine nelle passioni umane, nei privilegi che l’uomo ha rispetto agli animali; se è l’uomo stesso l’origine e la causa dei disordini artificiali, dei conflitti con gli altri uomini, frutti della sua competizione, della sua diffidenza, della sua sete di gloria; da questa discordia naturale può, deve derivare una concordia “artificiale”, una “istituzione arbitraria”, cioè lo Stato, il Leviatano. E l’origine e il fondamento di questa “istituzione arbitraria” è proprio la paura, questa fondamentale passione umana. Invero, Hobbes, partendo dall’affermazione che nessuno può dubitare che

<sup>48</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. vi, cit., p. 89.

<sup>49</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. xii-1, cit., pp. 95 s.

<sup>50</sup> *ivi*, 2, cit., pp. 96 s.

gli uomini, per la loro natura, sarebbero portati, se non vi fosse la paura, “piuttosto a dominare che ad associarsi”, conclude che “l’origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia, ma il reciproco timore”, appunto la “reciproca paura”.<sup>51</sup> La origine di questa “reciproca paura” dipende —come accennato— in parte dalla egualianza naturale fra gli uomini, in parte dalla loro reciproca volontà di nuocersi. E così gli uomini non sono in grado né di “attendere da altri la sicurezza” né di “procurarsela” da loro stessi. E la “volontà di nuocere”, anche se non proviene da una sola causa, né è responsabile nella stessa misura, è “insita in tutti, allo stato naturale”. Inoltre —come accennato— la guerra è “contraria alla conservazione dell’uomo”,<sup>52</sup> nè vi può essere qualcuno che ritenga che il proprio bene corrisponda alla “caratteristica naturale” dello stato di natura, cioè alla “guerra di tutti contro tutti”. Così gli uomini, spinti dalla “paura reciproca” ritengono di dover uscire da una simile condizione e di doversi “procurare dei compagni” in modo che, se ci deve essere guerra, non sia contro tutti, nè senza aiuti. Pertanto, la disposizione degli uomini “naturali” a sottomettersi, mediante contratto, a un potere di governo e, quindi, a dar vita alla “società civile” è proprio la “paura reciproca”.

Così, dunque, è la paura a testimoniare la propria positività, la propria costruttività, la propria fecondità quando tende a conservare, a mantenere integro il corpo umano. Infatti è solo dalla paura della morte, esattamente dalla paura della morte violenta oppure delle ferite corporee che nasce la obbedienza a un “potere comune” e, quindi, allo Stato.<sup>53</sup> Ora, dato l’enorme numero di pericoli, di cui gli istinti naturali degli uomini seminano quotidianamente la vita umana, Hobbes afferma che non ci si può scandalizzare se gli uomini “si preuniscono”, almeno finché non possono agire diversamente. Infatti, ciascuno è portato alla ricerca di quello che, per lui, è bene e a fuggire quello che, per lui, è male, specialmente il *summum malum*, il massimo dei mali naturali, cioè la morte. E —come si vedrà— l’ordine non può essere determinato che dalla paura di questo *summum malum*.<sup>54</sup> Pertanto, Hobbes non ritiene affatto scandaloso né assurdo, né contro la “retta ragione” che qualcuno si adoperi a difendere e preservare il proprio corpo e le proprie membra dalla morte e dalle sofferenze. Il primo fondamento

<sup>51</sup> *De Cive*, “La libertà”, cap. I: “Lo stato degli uomini fuori della società civile”, 2, cit., pp. 82 ss.

Collingwood, in *The New Leviathan or Men, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford, 1942, ristampe anastatiche 1944 (con correzioni) 1947, 1958 (dal testo di quest’ultima ristampa è dedotta la versione di “Il nuovo Leviatano o uomo, società, civiltà e barbarie”, a cura di L. Dondoli, Milano, 1971), prosegue ed approfondisce lo studio della paura, quale era stata messa in luce da Hobbes, che la considerava, appunto, “origine di ogni società civile”.

<sup>52</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. XIV, 13.

<sup>53</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XI, cit., p. 131.

<sup>54</sup> *De homine*, cap. XI, a. 6; *De Cive*, cap. I, art. 7.

Sul problema della paura della morte come *summum malum*, v. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1934.

del diritto naturale, invero, è che “ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere”.<sup>55</sup>

Senonchè —come si è visto— nella condizione naturale dell’umanità, la sicurezza è garantita solo dalla forza e dall’abilità di ciascun individuo. Infatti, in quella condizione umana in cui “tutti gli uomini sono eguali e ad ogni uomo è consentito di essere il proprio giudice”, i timori, che essi hanno l’uno dell’altro, sono eguali e le speranze di ogni uomo consistono nella sua abilità e forza. Quindi, quando un uomo è indotto dalla sua naturale passione a violare queste leggi di natura, allora, all’infuori della prevenzione, non vi è sicurezza per alcun altro uomo, riguardo alla sua difesa. E così ogni uomo ha diritto di fare qualsiasi cosa egli ritenga opportuna come mezzo necessario per la conservazione della sua vita.

Ne consegue che sino a quando, tra gli uomini, non vi è sicurezza reciproca circa l’osservanza della legge di natura, gli uomini sono ancora “in stato di guerra e nulla è illegittimo per alcun uomo che tenda alla propria salvezza e al proprio vantaggio”. Questa salvezza e questo vantaggio consistono nel “mutuo aiuto e soccorso reciproco, da cui segue anche il mutuo timore” reciproco.<sup>56</sup> E, per Hobbes, qualsiasi manifestazione di amore o di timore nei confronti degli altri è un “atto di onore versi di essi”, perché “sia l’amare che il temere equivalgono a stimare”. Inoltre, qualsiasi “forma di proprietà, azione o qualità”, che sia manifestazione e segno di potere, è onorabile. Pertanto, dato che è prova di potere l’essere onorato, amato o temuto da molti, è, al tempo stesso, “cosa degna di onore”.<sup>57</sup> E, dato che il potere, “naturalmente ed automaticamente” è attribuito a coloro che sono dotati di una “forza irresistibile”, proprio in conseguenza di tale loro qualità, e che la speranza e il timore “si riferiscono al potere”, la speranza di ottenere un vantaggio, il timore di ricevere un danno, Hobbes afferma che “il timore è implicitamente un riconoscimento del potere”.<sup>58</sup>

Così è la paura l’inizio e la causa di un atto di sottomissione di un uomo a un altro uomo, di dipendenza di un uomo nei confronti di un altro più forte, più potente di lui. In tal senso, sin d’ora, si può affermare che, per Hobbes, è proprio la paura, che un singolo individuo o un gruppo di individui o un popolo provano di fronte a un altro o altri individui o popoli, la ragione, il fondamento, la causa del potere inteso quale rapporto intersoggettivo di sovraordinazione e di subordinazione, di comando e di obbedienza.

La paura o timore —come si è visto— è “una specie di previsione di un male futuro”, per cui è “proprio di chi teme non solo il fuggire l’oggetto che ispira il timore, ma anche il diffidare, il sospettare, il guardarsi, il

<sup>55</sup> *De Cive*, cap. I, 7., cit., pp. 86 s.

<sup>56</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, cap. xix, cit., pp. 155 s.

<sup>57</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. x, cit., p. 121 e p. 123.

<sup>58</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xxxi, cit., p. 400, 403 ,405, 407.

provvedere a eliminare le ragioni del timore stesso". Così ora si presenta, in tutta la sua rilevanza, il problema dell'antinomica essenza della paura: infatti, proprio per questa sua antinomica natura, la paura non si risolve solo negativamente nella fuga dall'oggetto, causa della stessa paura, ma, positivamente, nella "previsione di un male futuro", frutto di un ragionamento che, per Hobbes, è un "calcolo razionale". Invero, l'uomo ha la possibilità di uscire da "quella misera condizione" in cui è posto "dal semplice stato di natura", cioè dalla "guerra di ciascuno contro l'altro", da quella condizione naturale in cui —come già precisato— "nulla può essere ingiusto" dato che "non vi è posto qui per i concetti di equo e non equo, di giustizia e di ingiustizia". Infatti, nello stato di natura non c'è "potere comune" e, quindi, "non c'è legge" e le "due virtù cardinali" sono solo la forza e la frode. E Hobbes sottolinea che, in questa condizione naturale dell'umanità "non c'è posto per l'applicazione al lavoro perchè il frutto di esso è incerto" e perciò non si coltiva la terra; non ci si dedica alla navigazione; non si costruiscono "comodi edifici, né macchine, per sollevare e trasportare oggetti che richiedono molta forza"; non si "coltiva la storia, le arti, le lettere, i rapporti sociali" e, ciò che è peggio, si vive in uno "stato di continuo timore e pericolo di morte violenta" e la vita dell'uomo è "solitaria, misera, ripugnante, brutale e breve".<sup>59</sup>

Ora, la possibilità di uscire da questa miseranda condizione, dallo "stato di guerra", l'uomo la ha "in parte servendosi delle passioni, in parte della ragione". E, per Hobbes, le passioni che dispongono gli uomini alla pace sono: "il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a garantire una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la propria attività". La ragione poi "suggerisce convenienti argomenti di pace su cui gli uomini possono essere indotti ad accordarsi".<sup>60</sup>

Così Hobbes coglie e stabilisce un rapporto dialettico, quanto mai interessante e positivo, tra la paura e la ragione. Con questo rapporto, la paura cessa di essere "nuda passione", "terrore" animale in quanto si razionalizza, diventa, cioè passione razionale o, meglio, ragionevole dell'uomo. Invero, è proprio la paura, quale capacità di prevedere il male avvenire, il futuro e gli effetti possibili delle sue cause presenti, che, per così dire, sollecita e pone in moto la ragione umana, umanizzando, incivilendo l'uomo.<sup>61</sup> Infatti, come, in genere, le passioni fondamentali dell'uomo non scompaiono di certo ma permangono, trasformandosi, quando egli passa dalla condizione naturale alla società civile in quanto la ragione, che è calcolo delle utilità, non ha il potere di annullare e di annientare le passioni ma solo di trasformarle, regolandole, disciplinandole, controllandole; così in particolare e analogo

<sup>59</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., pp. 159 s.

<sup>60</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., pp. 161 s.

<sup>61</sup> Sul rapporto, tra la paura e la ragione in Hobbes, v. R. Polin, *Politique et philosophie chez Th. Hobbes*, Paris, 1953, cap. II, "Raison et rationalisme" e, in particolare, pp. 35 ss.

gamente, la paura, passione fondamentale dell'uomo, non scompare di certo ma permane, trasformandosi, quando l'uomo passa dalla condizione naturale, di uomo "naturale", alla situazione civile, di suddito, in quanto la ragione non è affatto in grado di annullare od annientare la paura ma solo di trasformarla regolandola, disciplinandola, controllandola, da paura "reciproca", "anarchica", in paura "comune", "organizzata". Dunque, è proprio dalla "paura reciproca" tra gli uomini,<sup>62</sup> dalla paura della morte violenta, in una parola dallo stato di insicurezza, che domina sovrano nello "stato di natura", di guerra, che paura e ragione, correlate nel loro rapporto dialettico, fanno scaturire la esigenza dello stato di pace, di sicurezza, cioè la necessità dello stato civile.

Infatti, è proprio la paura della violenza reciproca, della morte violenta; è proprio la insicurezza sistematica di ogni bene, ivi compresa la insicurezza della propria esistenza e di quella dei propri familiari, a spingere l'uomo a uscire dalla condizione naturale, dallo stato di guerra reciproca e a dar vita allo stato civile. Ma questo salto qualitativo dell'umanità implica, per Hobbes, un prezzo, anzi un altissimo prezzo: la sottomissione e il dovere di obbedienza degli uomini, in quanto sudditi, a un "potere comune" in grado di trasformare la "moltitudine" caotica in "popolo" organizzato, e che, organizzandolo, assicuri la pace interna ed esterna, la sicurezza. Così gli uomini, in base al calcolo razionale circa i vantaggi che essi traggono con il patto fondamentale, perdono la libertà, esattamente la libertà "naturale", quella che essi hanno nella condizione naturale, cioè "il diritto naturale" di tutti a tutto. Ed è con questo patto che essi danno vita allo "stato civile" e che si obbligano all'obbedienza verso il sovrano, assicurandosi dei vantaggi, fra i quali il fondamentale e principale è quello, appunto, della sicurezza, di aver conservata la vita.

Dunque, è proprio la "paura reciproca" tra gli uomini la molla, il motore della genesi, dello sviluppo e dell'attuazione della loro vita sociale, della loro società civile, della loro unità. Per Hobbes, invero, l'uomo non nasce ma diventa sociale. E diventa sociale non di certo per "simpatia" degli altri uomini ma solo per opera della paura e del calcolo razionale delle utilità o dell'ambizione, in quanto, cioè, spinto "o dal bisogno reciproco oppure dal desiderio di soddisfare la propria ambizione".<sup>63</sup> Il che significa che la uscita dell'uomo dalla condizione naturale, dallo "stato di guerra", dalla anarchia e il suo progressivo umanizzarsi, cioè incivilirsi, dando vita allo "stato civile", rendendo così possibile "la convivenza in pace ed unità", è dovuto, appunto, alla paura, è opera della "paura reciproca" tra gli uomini "naturali". Infatti, oltre al "desiderio di benessere e di godimento sessuale", è proprio "il timore di morte e di ferita" quello che fa sì che gli uomini "obbediscano a un potere comune". Ed è, inoltre, "il timore della oppressione"

<sup>62</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIII, cit., pp. 157 s.

<sup>63</sup> *De Cive*, cap. I, 2, cit. p. 81.

a spingere l'uomo ad aspettarsi l'aiuto dalla società o a cercarla, perché per lui non esiste alcun altro modo per rendere sicura la vita e la libertà.<sup>64</sup>

Per l'uomo, il bene supremo, è, appunto, la conservazione della sua vita presente e la sicurezza della sua vita futura. Lo “stato civile”, quindi, nasce proprio dalle esigenze presenti sia della “paura reciproca” che dalle aspirazioni di garantirsi una sicurezza per la vita futura. E sono queste esigenze e queste aspirazioni che sollecitano e pongono in moto la ragione umana quale calcolo razionale delle utilità e, quindi, dei mezzi più adeguati e rispondenti per conservare la vita presente e garantire la vita futura, instaurando ed assicurando l'ordine e la pace, dando vita allo “stato civile”.

Lo “stato civile”, la vita civile, il processo storico, lento, faticoso, difficile di umanizzazione, di civilizzazione dell'uomo, per Hobbes, nasce proprio dalla situazione esistenziale caratterizzata, da un lato, dalla paura della morte violenta e, dall'altro, dalla paura del futuro. Per Hobbes, la paura della morte, al di là della sua dimensione normale, della sua ineluttabilità, legata alla finitezza temporale di ogni essere umano vivente, assume uno specifico significato e valore politico. È questa la paura della morte violenta, la paura che l'uomo prova nella condizione naturale, nello “stato di guerra”, nella guerra civile o sociale o religiosa. Il problema fondamentale, per Hobbes, diventa, quindi, quello di porre fine a questo “stato”, causa, appunto, di tante “reciproche” paure umane. Di qui l'esigenza pressante, indilazionabile di dar vita a uno “stato sociale” che assicuri agli uomini, ai sudditi, attraverso il loro dovere di obbedienza, le loro obbligazioni al “potere comune” sovrano, la vita, la pace, la sicurezza. Ed è proprio da questa esigenza tanto forte e fondamentale, così come è forte e fondamentale la sua causa, cioè la paura della morte violenta, che nasce la esigenza di risolvere il problema politico dello Stato, prevalentemente se non esclusivamente, in termini di sicurezza. La sicurezza dello Stato, del “dio mortale”, infatti, è la garanzia più certa non solo della pace e, quindi, della vita dei sudditi ma anche del loro futuro: “è impossibile che l'uomo, il quale continuamente tenta di rendere se stesso immune del male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non si trovi in un continuo stato di ansietà riguardo il futuro”. Così tutti gli uomini, specie quelli più previdenti, sono —secondo Hobbes— in una condizione simile a quella di Prometeo. Invero, chi “guarda troppo lontano preoccupandosi del futuro, ha tutto il giorno il cuore oppresso dal timore della morte, della miseria e di altre disgrazie, e non trova riposo né sosta alla sua ansietà, se non nel sonno”. E questo “perpetuo timore”, che, “a causa della ignoranza delle cause, è sempre presente nel genere umano come se fosse nell'oscurità”, trova la sua ragione nel timore del potere delle cose invisibili.<sup>65</sup>

L'inquietudine angosciosa, così degli uomini, dei sudditi come degli Stati, cioè degli “dei mortali”, di fronte al futuro, alla storia, testimonianza dram-

<sup>64</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XI, cit., p. 131 e p. 133.

<sup>65</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XII, cit., pp. 140 s.

matica e sempre rinnovantesi della loro paura della morte violenta e del futuro, è la premessa e la condizione indispensabile per la esatta comprensione della natura, dei fini e delle dimensioni dello Stato hobbesiano, del Leviatano. Questo "dio mortale", di cui non si può pensare potere maggiore, non solo è correlato dialetticamente alla paura della morte violenta e del futuro, comune agli uomini e allo Stato, ma è espressione coerente, nonostante il suo immenso potere, di quella immensa paura da cui nasce e a cui è sempre condizionato e correlato il "dio mortale".

Infatti, realisticamente, per Hobbes, la fine della condizione naturale dell'umanità, della "guerra di tutti contro tutti", non implica affatto la fine dello "stato di natura", cioè l'uscita definitiva dell'uomo da questo stato ma solo la trasformazione dello "stato puro", ipotetico di natura nello stato di natura storico, concreto, caratterizzato, all'interno degli Stati, da lotte violente e guerre tra fazioni e classi contrastanti e, all'esterno, dai conflitti dalle guerre tra Stati e Stati. Secondo Hobbes, invero, gli Stati, nei loro rapporti reciproci, si trovano nello stato naturale, cioè di guerra. Ce cessano di combattere, non ha luogo una pace, ma una tregua, in cui ciascuno dei belligeranti osserva l'altro, le sue mosse e i suoi atteggiamenti e la misura della propria sicurezza a ciascun belligerante non è data dai patti ma dalla forza e dai provvedimenti che l'avversario va prendendo. E questo è "conforme al diritto naturale" perché, nello stato di natura, "ogni volta che insorge un giustificato timore, i patti cessano di essere validi".<sup>66</sup>

Più esattamente, si può osservare che, per Hobbes, con la instaurazione dello stato civile, la condizione naturale della umanità, dello stato di guerra, non si estingue, non scompare pienamente ma permane, trasformandosi. Infatti, se, da un lato il "potere comune" dello Stato sovrano tende a porre fine allo stato di guerra; se tende, cioè, a canalizzare, ossia a razionalizzare, regolando, normativizzando, limitando e controllando le passioni fondamentali umane, che sono la causa dello stato di guerra; dall'altro, queste passioni e questo stato naturale, se pur trasformati, continuano a sussistere, meglio a coesistere nello stato civile. Si ha, quindi, la coesistenza della condizione naturale e civile umana. E così la lotta violenta, la guerra civile o sociale o religiosa si trasforma, diventando lotta pacifica, civile fra fazioni, partiti, classi contrastanti.

Ma, se e non appena l'esercizio del potere sovrano entra in crisi, allora lo stato di natura, di guerra da stato puramente potenziale, qual'è nello stato sociale, diventa o, meglio, ritorna ad essere attuale. Il che testimonia

<sup>66</sup> *De Cive*, cap. II, 11: "I patti fondati sulla reciproca fiducia sono nulli nello stato naturale; ma non società civile", cit., p. 102. Su di un tentativo di tradurre la filosofia politica hobbesiana in termini internazionalistici, v. l'appendice del volume di D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969, "Hobbes on International Relations". Su di un tentativo di lettura di alcuni passi di Hobbes in chiave analogica Stato, sistema internazionale, tendente a descrivere la natura e la genesi del sistema internazionale alla luce della coppia guerra-pace, v. L. Bonanate, "La costituzione del sistema internazionale", in *Comunità*, nº 169 (1973), pp. 52 ss.

e conferma, appunto, la coesistenza e la compresenza sia della condizione naturale dell'umanità, dello stato di natura, di guerra, sia dello stato sociale nello stato storico, concreto, che è, al tempo stesso, stato di natura e stato sociale, caratterizzato —come si è visto— da lotte violente e da guerre tra fazioni e classi contrastanti. Si comprende allora anche e perchè la “paura reciproca”, “anarchica”, che è caratteristica peculiare della condizione naturale dell'umanità, dello stato di guerra, non si vanifichi, non scompaia nello “stato sociale” e come e perchè la paura si trasformi, per opera del “potere comune” dello Stato sovrano che, regolandola, organizzandola, controllandola, la fa divenire “paura comune”, che, a sua volta, è la caratteristica specifica dello stato sociale.

Senonchè, questa trasformazione della paura, da “paura reciproca”, “anarchica” in “paura comune”, “organizzata”, non implica la scomparsa definitiva e la fine della “paura reciproca” ma invece la sua coesistenza con la “paura comune”. Che così sia lo testimonia il fatto che, ogni qualvolta il pieno esercizio del “potere comune” dello Stato sovrano assoluto si indebolisce o vien meno, allora, con il riaffiorare delle condizioni naturali dell'umanità, dello “stato di natura”, si manifesta ancora e nuovamente la presenza della “paura reciproca”, “anarchica”, che sinora coesisteva semplicemente allo stato potenziale, compresa e coartata dal “potere comune”, con la “paura comune”, “organizzata”. È, infatti, evidente che tra la condizione naturale e la condizione sociale, tra lo stato di guerra e lo stato di pace, tra lo stato di natura e lo stato sociale esiste un rapporto inversamente proporzionale, nel senso che quanto maggiore e massiccia è la presenza e l'affermarsi di una determinata condizione umana, tanto minore è la presenza e l'affermarsi della opposta condizione umana. Ne consegue allora che anche la presenza e il trionfo della “paura reciproca”, “anarchica” implica l'assenza e la sconfitta, di certo non definitiva ma momentanea, della “paura comune”, “organizzata” e viceversa.

Risulta allora, in tutta la sua evidenza, la vera ragione, ispiratrice di tutto il nucleo centrale del pensiero politico hobbesiano, della sua continua, assillante preoccupazione, anzi della sua ossessione circa la possibilità, sempre concreta ed attuale, di un nuovo ritorno di fiamma, nello stato civile, delle condizioni naturali dell'umanità, dello stato di guerra e, quindi, di una nuova manifestazione ed esplosione della “paura reciproca”, “anarchica”. Di qui la decisa, totale, indiscriminata condanna, da parte di Hobbes, sia di ogni forma, nell'ambito dello Stato, di dissenso, di critica dei sudditi alle scelte e all'azione politica del sovrano, sia della presenza di fazioni, di partiti in quanto giudicati elementi negativi, incrinanti l'assolutezza dell'esercizio del “potere comune” dello Stato sovrano, e, di conseguenza, pericoli e fonti di ribellioni, di sedizioni, cioè cause della ricaduta dell'umanità dalla condizione civile, di pace, alla condizione naturale, di guerra. Di qui, per Hobbes, la logica conseguenza e la coerente esigenza fondamentale che il potere dello Stato sovrano, strumento di controllo, avente il fine di garantire agli uomini, con la sicurezza,

con l'ordine, con la pace, la loro autoconservazione la soddisfazione delle loro passioni, sia e permanga sempre potere assoluto, incondizionato, illimitato.

Esiste, inoltre, un altro rapporto, quanto mai interessante, tra paura, potere e sicurezza. Infatti, per Hobbes, è il potere dell'uomo il mezzo per dominare la sua passione fondamentale, la paura. Questa, invero, è tanto maggiore e più diffusa quanto più l'uomo è privo di potere e, viceversa, tanto è minore e quindi è tanto più controllata e dominata, quanto più l'uomo è potente. Il che è particolarmente vero e verificabile in quella specifica condizione esistenziale umana che è la condizione naturale nella quale l'uomo "naturale" si trova di fronte alla paura della morte violenta e alla paura del futuro. La paura della morte violenta, infatti, l'uomo la prova ogni qualvolta si trova impotente, disarmato di fronte alla violenza, al potere altrui. Così come la paura del futuro l'uomo la può dominare solo e in quanto egli sia e si senta potente. Ma già si è visto che, nella condizione naturale, il potere dell'uomo sull'uomo si risolve e non può che risolversi nella "guerra di tutti contro tutti". Pertanto, risulta ancor più evidente che solo ponendo fine al potere di ogni singolo uomo "naturale" per dar vita a un "potere comune", gli uomini "naturali" divenendo "sudditi", potranno porre fine alla "paura reciproca". Ma questo "potere comune", a cui tutti gli individui, in quanto sudditi, debbono sottoporsi, dev'essere tale da incutere a tutti uguale paura, una "paura comune". La origine e la causa della "paura comune" è, dunque, il "potere comune", il potere dello Stato, del "dio mortale" sui sudditi.

Ma il problema del potere e del suo rapporto con la paura non è, per Hobbes, il problema definitivo. Invero, esso è solo la premessa, il presupposto di un altro, ancor più importante e fondamentale, problema: quello del rapporto tra la paura e la sicurezza. Si può ora ulteriormente sottolineare che Hobbes, proprio partendo da un'analisi realistica, pessimistica, spietata della miseria della condizione esistenziale umana, dominata, appunto, dalla passione fondamentale, cioè dalla paura, costruisce il suo "stato sociale". E la caratteristica fondamentale di questo stato è di rispondere e di corrispondere, nel modo più razionale possibile, alle aspettative e alle esigenze di sicurezza che si levano disperate dagli animi, pieni di "paura reciproca", di tutti gli uomini che si trovino nella condizione naturale. In tale senso, il "potere comune", condizione essenziale della fondazione e della vita dello Stato, si rivela essere un mezzo, uno strumento operativo al servizio dell'autentico, del preminente, se non dell'unico fine dello Stato hobbesiano: della pace, della sicurezza della vita e del futuro dei sudditi e, con la sicurezza di questi, della sicurezza della vita e del futuro dello Stato nei confronti degli altri Stati.

Infatti, per Hobbes, il fine per cui un uomo "cede e lascia ad un altro o ad altri, il diritto di proteggersi e di difendersi mediante il suo proprio potere" è la sicurezza, che egli se ne aspetta, di protezione e di difesa da coloro ai quali egli ha lasciato tale diritto. E un uomo si può ritenere

in condizione di sicurezza quando è in grado di prevedere che non gli si può fare alcuna violenza, dalla quale chi la fa non possa esser dissuaso dal potere del sovrano, al quale ambedue si sono assoggettati. Pertanto, senza la sicurezza, non c'è ragione alcuna che l'uomo si privi dei propri vantaggi e si faccia preda altrui. Quindi, “nella costituzione di uno Stato, la misura di quanto un uomo assoggetti la sua volontà al potere altrui deve apparire dal fine, cioè la sicurezza”.<sup>67</sup>

In particolare,<sup>68</sup> parlando del compito di un sovrano rappresentativo, sia esso un monarca o un'assemblea, Hobbes scrive che questo compito sta tutto nel fine per la realizzazione del quale il potere sovrano gli è stato affidato, ossia nel garantire “la sicurezza del popolo”, verso cui quello è obbligato per legge di natura e per rendere conto di fronte a Dio, e solamente a lui che è autore di essa. E Hobbes precisa che qui, per “sicurezza”, non intende una pura e semplice “preservazione”, ma anche “qualsiasi altra gioia della vita che ciascuno, con un'attività consentita, senza danneggiare o contrastare lo Stato, si sarà procurata”. Inoltre, per Hobbes, è “implicito” che questo debba essere fatto non tanto preoccupandosi dei singoli individui “più di quello che è necessario a preservarli dalle offese, quando essi se ne lamentino”, quanto invece con un “provvedimento generale”, espresso in un pubblico regolamento attuato per mezzo della teoria e dell'esempio e caratterizzato nella formulazione e nell'applicazione di buone leggi, a cui ciascuno può riferire il suo caso particolare.

Così la funzione fondamentale dello Stato-Leviatano appare essere una funzione negativa. Invero, Hobbes, stabilito che è compito del sovrano “fare buone leggi”, cioè leggi “giuste”, perché “nessuna legge può essere ingiusta” in quanto la legge è fatta dal potere sovrano e tutto ciò che è fatto da tale potere è “garantito e riconosciuto da ognuno del popolo, e quello che ogni uomo ha garantito e riconosciuto, nessuno può dire che sia ingiusto”, scrive che, poiché compito delle leggi, che sono “regole autorizzate”, non è quello di “vietare al popolo ogni azione volontaria, ma di dirigerle e di mantenerle in tale grado di attività che i cittadini non si nuocciano a vicenda con i loro infruttuosi desideri, con la loro temerarietà e con la loro indiscrezione”, allo stesso modo come le siepi non sono poste per fermare i viaggiatori ma per regolare il loro cammino; così una legge, “non necessaria”, in quanto priva del “vero fine di una legge”, “non è buona”.<sup>69</sup>

Ne consegue allora che un patto, che non garantisca “la difesa della forza mediante la forza”, è sempre vano perché “nessuno può rinunciare a trasferire il suo diritto di salvarsi dalla morte, dalle ferite, e dalla prigione”.<sup>70</sup> Risulta così ancor più evidente come e perché l'uomo “naturale”

<sup>67</sup> Elementi di legge nat. e pol., parte seconda, cap. I. 5: “Senza sicurezza non si abbandona alcun diritto”, cit., p. 168.

<sup>68</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xxx, cit., 376.

<sup>69</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xxx, pp. 389 s.

<sup>70</sup> Leviatano, parte prima, cap. XIV, cit., p. 174.

ricerchi la sicurezza. E, dato che “i patti senza la spada sono soltanto parole prive della forza sufficiente a dar sicurezza”,<sup>71</sup> l'unica maniera, per Hobbes, di garantire agli uomini la loro sicurezza in modo che, con la propria attività e i prodotti della terra, essi possano nutrirsi e vivere comodamente, consiste nell’ “investire di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza un uomo o un’assemblea di uomini che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà”.<sup>72</sup> È questa— come si vedrà— “la fondazione di quel grande Leviatano o piuttosto, per parlare con più reverenza, di quel Dio mortale a cui, al di sotto del Dio immortale, noi siamo debitori della nostra pace e difesa”.<sup>73</sup>

Ne consegue, pertanto, e merita di essere sottolineato che, per Hobbes, la rappresentazione della condizione naturale umana, caratterizzata dalla natura egoistica dell'uomo, dalla “libertà naturale” degli individui e, quindi, dalla esplosione delle loro inclinazioni naturali, che li porta alla “guerra di tutti contro tutti”, alla “paura reciproca” della loro morte violenta, contiene in sè un istinto nettamente opposto. È questo l'istinto della conservazione e, dunque, dell'assoluta necessità, che avvertono gli individui, di uscire dallo “stato di natura”, di dominare e superare la loro inclinazione alla guerra reciproca, causa della loro “paura reciproca” di morte violenta.

Così la genesi dello “stato sociale”, dello Stato —costruzione razionale— si manifesta essere esigenza ragionevole, “dettame della retta ragione” umana, rivolto a superare l'antinomia intrinseca esistente nella condizione naturale dell'umanità tra l'istinto di guerra e di morte violenta, da un lato, e di sicurezza, di conservazione, dall'altro.

Ora, la legge naturale, che ha la funzione di guidare gli uomini fuori dallo stato di natura, non deriva dal “consenso” degli uomini, ma è “un dettame della retta ragione”.<sup>74</sup> E, a differenza della maggior parte degli scrittori, che la considerano una “facoltà infallibile”, Hobbes intende per “retta ragione”, nello stato naturale dell'umanità, “l'atto di ragionare”, cioè il ragionamento, proprio a ciascun individuo, nei riguardi delle azioni che possono portare “utilità o danno agli altri uomini”. Gli uomini, invece, danno il loro consenso più “per paura, speranza, amore, o per qualsiasi altra passione”, che per motivi d'ordine razionale. E la ragione, per Hobbes, ha una funzione strumentale, è un metodo per pensare, più esattamente per calcolare, seguendo un certo ordine;<sup>75</sup> infatti, è una operazione di calcolo con cui si deducono delle conseguenze dai nomi convenzionali: “Quando si ragiona non si fa altro che concepire una somma totale ottenuta dall'addizione di particelle, oppure un resto risultante dalla sottrazione di

<sup>71</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xvii, cit., pp. 205 s.

<sup>72</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 209.

<sup>73</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 210.

<sup>74</sup> De Cive, cap. II: “La legge di natura relativa ai contratti”, 1-, cit., pp. 94-97.

<sup>75</sup> De Corpore, cap. I, art. 2.

una somma dall'altra. Tale operazione, se è fatta mediante parole, si eseguisce riassumendo nel nome del tutto il risultato dei nomi delle singole parti, oppure dal risultato complessivo meno quello di una parte, nel nome dell'altra parte... in qualsiasi argomento, in cui vi sia posto per l'addizione e per la sottrazione, c'è anche posto per la ragione, e dove non si possono usare quelle operazioni, è impossibile anche il ragionamento”.<sup>76</sup> Il valore della ragione, pertanto, è solo formale; ha un significato metodologico.<sup>77</sup>

In particolare, la ragione, per gli uomini che vivono nella condizione naturale, è un calcolo delle utilità, diretto a farli uscire, mediante un patto fondamentale, con cui si uniscono reciprocamente, dallo stato *exlege* e a dar vita allo “stato sociale”. È questa la *conditio sine qua non* perché le leggi naturali, che in sè e per sè sono buone ma sono prive di efficacia, in quanto non obbligano, si trasformino in leggi civili, in leggi positive, che, oltre ad essere buone, sono efficaci, obbligano, cioè prescrivono incondizionatamente ai sudditi il comando espresso normativamente dal potere stesso, e garantiscono l'attuazione di quello che, per Hobbes, è il bene, il valore supremo: la pace, la coesistenza pacifica tra gli individui, la realizzazione del valor supremo della conservazione della vita.<sup>78</sup>

Infatti, il principio primo della ragion pratica, cioè la prima e fondamentale legge di natura è che “si deve ricercare la pace quando la si può avere; quando non si può, bisogna cercar aiuti per la guerra”.<sup>79</sup> E la prima delle leggi naturali, derivate deduttivamente da quella fondamentale, è che “il diritto di tutti a tutto non si deve conservare, ma certi diritti si devono trasferire o abbandonare”.<sup>80</sup> Solo così gli individui possono uscire dallo “stato di natura” e dar vita allo “stato sociale”, allo Stato che, per Hobbes, è lo strumento fondamentale, essenziale perché gli uomini pongano fine allo “stato di natura”, allo stato di “guerra di tutti contro tutti”, che costituisce la minaccia continua alla vita, alla coesistenza pacifica degli uomini. Comunque, per Hobbes, “le leggi naturali non bastano a

<sup>76</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. v, cit., pp. 75 s. Sulle conseguenze di questo significato peculiare di ragione in Hobbes, sulla differenza fondamentale tra la concezione della legge naturale di Hobbes e le concezioni tradizionali e sulla impossibilità che ci siano “principi per sè veri in una filosofia nominalistica come quella di Hobbes”, v. N. Bobbio, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, in *Studi in memoria di G. Solari*, Torino, 154; ora in *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 16 s.

<sup>77</sup> R. Polin, *Politique et philosophie chez T. Hobbes*, “Introduction”, cit., p. xi: “n'a pas... de signification ontologique; elle n'est ni un principe d'existence, ni une faculté métaphysique”.

<sup>78</sup> Il Bobbio, in “Legge naturale e legge civile nella fil. pol. di Hobbes”, cit., pp. 26 ss, osserva che, per Hobbes, “una volta eretto lo Stato, le leggi naturali non hanno più ragione d'essere” e che “perchè le leggi naturali diventino obbligatorie, bisogna che siano imposte dalle leggi civili”. Pertanto, Hobbes inverte completamente il rapporto tra legge naturale e legge positiva, rispetto alla dottrina giusnaturalistica tradizionale in quanto la legge naturale è obbligatoria “solo in quanto è conforme alla legge positiva”; Solo nel “Leviatano” le leggi naturali sono obbligatorie “ovunque tacciono le leggi positive”. V. anche, *ivi*, pp. 40-48.

<sup>79</sup> *De Cive*, cap. II, 2.

<sup>80</sup> *ivi*, 3.

conservare la pace”,<sup>81</sup> in quanto, nello stato di natura, non solo le leggi naturali “tacciono”,<sup>82</sup> ma la “sicurezza di vivere secondo le leggi di natura consiste nella concordia di molti”<sup>83</sup> e questa concordia “non è sufficiente per mantenere la pace”.<sup>84</sup>

Le azioni umane, invero, derivano dalla volontà, e questa dipende dalla speranza e dal timore; cosicchè, ogni qual volta sembra che dalla violazione delle leggi, anzichè dalla loro osservanza, derivi un bene maggiore oppure un male minore, la violazione ha luogo di “piena volontà”.<sup>85</sup> E, dato che la volontà di fare è il desiderio e la volontà di non fare è il timore, “le cause del desiderio e del timore sono pure le cause della nostra volontà”.<sup>86</sup> La volontà, per se stessa, non è “volontaria”, ma è solo “origine di azioni volontarie” (infatti, non vogliamo “volere” ma vogliamo “fare”)<sup>87</sup> e desiderio, timore, speranza e tutte le altre passioni non possono dirsi volontarie, perchè “non procedono dalla volontà ma sono la volontà, e la volontà non è volontaria”.<sup>88</sup> E, dato che “la concordia di molti non è sufficiente per mantenere la pace”,<sup>89</sup> Hobbes sottolinea che è necessario “far qualcosa di più” perchè quelli, una volta che si sono accordati per la pace e l’aiuto reciproco, spinti dal bene comune, siano poi trattenuti mediante un qualche timore dal dividersi di nuovo quando qualche loro bene privato discordi da quello comune”.<sup>90</sup> E Hobbes stabilisce il rapporto fondamentale tra leggi naturali e leggi positive o civili, precisando che, mentre le leggi naturali obbligano gli individui solo in coscienza e, pertanto, sostanzialmente, non li obbligano affatto; le leggi civili o positive, invece, pur ricevendo dalle leggi naturali la loro giustificazione, sono vere leggi in quanto sono “comandi” del potere sovrano dello Stato. E “le leggi sono le norme del Giusto e dell’Ingiusto”.

E così si può cogliere e sottolineare un carattere peculiare della *forma mentis* di Hobbes: la unilateralità di tutte le sue posizioni, portata, con una coerenza logica ferrea, sino alle estreme conclusioni. Di qui —come si avrà ancora e ripetutamente occasione di vedere— l’assenza di sfumature, di toni intermedi e, quindi, di mediazioni, di rapporti dialettici tra posizioni opposte che, per tanto, sono e restano nettamente, rigidamente antitetiche. Così, della natura umana, Hobbes coglie, nella condizioni naturale, l’aspetto unilaterale, quello desolato, cioè le infinite miserie, sottolineando tutte le varie espressioni delle passioni umane degli individui: dalla loro miserabile reciproca sete di potere e, quindi, di offesa, espressione del loro diritto “naturale” illimitato e poten-

<sup>81</sup> *De Cive*, “Il potere”, cap. v: “Cause e origine dello Stato”, I, cit., pp. 143 s.

<sup>82</sup> *ivi*, 2.

<sup>83</sup> *ivi*, 3.

<sup>84</sup> *ivi*, 4.

<sup>85</sup> *ivi*, cit., p. 143.

<sup>86</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, I, 12, 6.

<sup>87</sup> *De Cive*, “Il potere”, cap. v: “Cause e origine dello Stato”, 8., cit., p. 149.

<sup>88</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, I, 12, 5.

<sup>89</sup> *De Cive*, cap. v, 4.

<sup>90</sup> *ivi*, cit., p. 147.

ziale su tutto e su tutti, alla violenza; dall’ambizione e dall’egoismo all’avarizia; dalla diffidenza alla perfidia.

Di qui la concessione dell’uomo che, anzichè persona, valore, essere fornito di dignità, di libertà, è concepito invece come un essere puramente naturale, dominato da molteplici violente passioni, soprattutto dalla paura della morte violenta, che è la passione fondamentale. Di qui l’istinto, la esigenza fondamentale di ogni uomo di salvare la propria esistenza, di conquistarsi, con la fondazione dello Stato, la propria sicurezza, sacrificando allo stato civile, garante della sicurezza della vita, della pace, ogni valore, ogni potere, ogni diritto, ogni libertà.

Di conseguenza la visione, altrettanto unilaterale, desolata, della realtà politica colta solo nelle sue manifestazioni esteriori quale spietata e violenta lotta reciproca tra individui, fazioni, Stati, quale “guerra di tutti contro tutti” oppure quale sottomissione assoluta, incondizionata, illimitata dei sudditi al “potere comune” dello Stato. In questa sua concezione tanto ricca di *esprit de géometrie* ma tanto povera di *esprit de finesse*, sembra quasi che ad Hobbes sfugga la complessità, la contraddittorietà, l’ambiguità sia della natura umana che della realtà politica. In realtà, del potere politico, dello Stato, Hobbes coglie e sottolinea una sola ed unica dimensione: il volto demoniaco del potere, lo Stato nato dalla “paura reciproca”, “anarchica” esistente tra gli uomini “naturali”. Ed è questa “paura reciproca”, “anarchica” degli uomini viventi nello “stato di natura” la fonte della “paura comune”, “organizzata” dei sudditi viventi nello “stato civile”. Così il potere politico e lo Stato, anzichè essere “umani”, sono disumani, antiumani; infatti, invece di essere in funzione e al servizio dell’uomo, lo strumentalizzano e lo assoggettano a sé.

La esistenza degli uomini “naturali”, viventi nella condizione naturale, è, dunque, insostenibile. Hobbes precisa, con grande chiarezza e precisione, il motivo fondamentale per il quale gli uomini “naturali” escono dallo “stato di natura” e fondano lo Stato: “La causa in generale che induce un uomo a diventare suddito di un altro è... il timore di non potersi conservare in altro modo”.<sup>91</sup> Solo il Leviatano, l’ “uomo artificiale,”<sup>92</sup> è “in grado di usare tanto potere e tanta forza che gli è stata conferita, sì da piegare col terrore la volontà di tutti”.<sup>93</sup> E solo per opera della sovranità unica ed onnipotente dello Stato; solo per opera della stabilità e della sicurezza che lo Stato assicura; solo mediante la “paura comune”, che il Leviatano incute con il suo immenso potere coercitivo e punitivo, ogni suddito potrà, a sua volta, avere la sicurezza di essere difeso dalle violenze altrui e dal pericolo della morte violenta. Infatti, “un uomo può considerarsi in condizioni di sicurezza allorché può prevedere che non gli si possa fare alcuna violenza, dalla quale colui che la fa non possa essere dissuaso dal potere di quel

<sup>91</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte II, xix, 11.

<sup>92</sup> *Leviatano*, “Introduzione”, cit., p. 40.

<sup>93</sup> *Leviatano*, parte seconda, xvii, cit., p. 210.

sovrano, al quale ambedue si sono assoggettati”.<sup>94</sup> E il Leviatano, per garantire l’ordine, è, appunto —come si è visto— “in grado di usare tanto potere e tanta forza che gli è stata conferita, sì da piegare col terrore le volontà di tutti”.<sup>95</sup> Così, ancora una volta, risulta in tutta la sua evidenza come, per Hobbes, la paura, esattamente la “paura comune”, che provano i sudditi di fronte al potere coercitivo immenso dello Stato, sia non solo il fondamento ma anche la condizione essenziale della stabilità della società civile e della sicurezza, a un tempo, dei sudditi e dello stesso Stato. Non solo, ma si può anche osservare che, per Hobbes, è proprio questo immenso potere coercitivo e punitivo, questa straordinaria forza conferita al Leviatano e, quindi, questa “paura comune” ad esercitare la funzione, all’interno dello Stato, sia di “ordine” sia di “coesione” e, quindi, appunto, di conservazione, di stabilità della “società civile”.

E così la “paura comune”, la dissuasione diventano lo strumento fondamentale, monopolistico dell’esercizio del potere, della politica e dell’azione di governo, di cui si serve il Leviatano al fine di instaurare e conservare l’obbedienza incondizionata da parte dei sudditi e, quindi, di garantire la pace, la sicurezza.

Il problema della fondazione e della definizione dello Stato è, infatti, così affrontato e risolto da Hobbes: <sup>95 bis</sup> il solo modo per dar vita alla costituzione di un “potere comune” in grado di difendere gli uomini dalle invasioni degli altri popoli e dalle reciproche offese tra gli uomini, insomma di “garantire la loro sicurezza” in modo che, con la propria attività e con i prodotti della terra, essi possano nutrirsi e vivere comodamente, consiste nell’ “investire di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza un uomo o un’assemblea di uomini che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà”. Questo corrisponde a dare incarico a un uomo o un’assemblea di uomini di “rappresentare la persona dei singoli cittadini e riconoscersi, ciascuno per quanto riguarda se stesso, come l’autore di qualsiasi cosa che colui che è stato eletto a rappresentarli, farà in modo che venga fatta in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comune” ed in questo “ridurre la propria volontà ciascuno alla volontà di lui, ed i loro giudizi al giudizio di esso”. Per Hobbes, questo è “più di un consenso o di un accordo”, in quanto è una “concreta unità di tutti i componenti dello Stato in una sola e medesima persona”. E questa riduzione della molteplicità delle volontà e dei giudizi dei singoli individui a una sola volontà e a un solo giudizio, cioè a quello del sovrano; insomma, questa unità è resa possibile da un patto di ciascuno con l’altro, come se uno di essi dicesse all’altro: “Dò autorizzazione e trasferisco il mio diritto di governare me stesso a questo uomo o a quest’assemblea di uomini, a condizione che anche tu ceda il tuo diritto a lui e nello stesso

<sup>94</sup> Elementi di legge nat. e pol., parte II, cap. I, 5, cit., p. 168.

<sup>95</sup> Leviatano, parte seconda, cap. XVII, cit., p. 210.

<sup>95 bis</sup> Leviatano, parte seconda, cap. XVII, cit., pp. 209 s.

modo ne autorizzi tutte le azioni". Ora, quando questo avviene, "la moltitudine così unita in una sola persona" è chiamata Stato, in latino *Civitas*.

Come si è visto, è questa "la fondazione di quel grande Leviatano".<sup>96</sup> I contraenti, pertanto, accettato di "sottomettere la loro volontà alla sua volontà e i loro giudizi al suo giudizio" e la fusione delle volontà è "una vera unità di esse tutte". Così lo Stato-Leviatano si fonda su di una delegazione di potere, anziché di diritti. Di qui, in genere, il suo monopolio del potere, di cui la legge, alla quale i sudditi debbono obbedienza assoluta, è una diretta emanazione e, in particolare, il monopolio del potere coercitivo e punitivo, della morte violenta dei sudditi. E così gli individui, sottomettendosi in forma incondizionata al potere assoluto dello Stato, che "li intimorisce tutti", spogliandosi dei loro diritti politici e delle loro responsabilità ed attribuendoli allo Stato, conquistano la sicurezza della vita. Ma così la condizione, il prezzo, la risultante di questa sicurezza è la loro "paura comune", la loro paura opprimente, ovunque diffusa, del "potere comune" dello Stato-Leviatano.

Infatti, è proprio attraverso questo potere, "di cui è stato investito da ogni singolo individuo nello Stato", che esso Leviatano è in grado di usare tanto potere e tanta forza, che gli è stata conferita, sì da "piegare col terrore le volontà di tutti" e di rivolgerle al mantenimento della pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. Per Hobbes, è nel potere che sta l'essenza dello Stato. E lo Stato può essere definito come "una persona dei cui atti una moltitudine, attraverso reciproco accordo, si è fatta autore, in modo che quella persona che riassume le loro volontà possa usare la forza e le risorse di tutti componenti per garantire la comune pace e difesa".<sup>97</sup>

Così Hobbes, partendo dal presupposto che la natura umana non è altro che la vita degli uomini motivata e dominata dalle passioni, priva di qualità autonome, proprie dell'anima, aventi la funzione essenziale di limitare, di controllare, di ordinare le stesse passioni, potrà affermare coerentemente che è solo ed esclusivamente la passione fondamentale umana, cioè la paura del *summum malum*, della morte violenta, dell'annientamento per opera del potere assoluto, coercitivo e punitivo dello Stato-Leviatano, cioè la "paura comune" dei sudditi, di fronte ai terrore provocato in loro dalla forza straordinaria dello Stato, a indurli, anzi a coartarli a sottomettersi all'ordine.

E ancora: lo Stato è "una unica persona", la cui volontà, in forza dei patti, contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere "la volontà di tutti questi individui", per cui può servirsi delle forze e degli averi dei singoli "per la pace e la comune difesa".<sup>98</sup> Questi due soli fini

<sup>96</sup> Sullo Stato hobbesiano, "Dio mortale", v. J. Freund, *Le Dieu mortel*, in "Hobbes-Forschungen", Berlin, 1969, pp. 33-52.

<sup>97</sup> Leviatano, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 210.

<sup>98</sup> *De Cive*, "Il potere", cap. v.: "Cause e origine dello Stato". 9. "Che cos'è lo Stato", cit., p. 150.

dello Stato, “la pace e la comune difesa”, diventano invece quattro quando Hobbes<sup>99</sup> considera “il bene dei cittadini relativo alla vita terrena”. Infatti, questo “bene del popolo” si può considerare sotto quattro aspetti: la difesa dai nemici esterni; la conservazione della pace interna; l’arricchimento compatibile con la sicurezza pubblica e il godimento di una “libertà innocua”. Altrove,<sup>100</sup> Hobbes aveva precisato che il “bene temporale del popolo” consiste in quattro punti: moltitudine (cioè la crescita del popolo, che è dovere dell’autorità sovrana favorire, perché “i sovrani sono i governatori dell’umanità sotto Dio Onnipotente”), la comodità di vita, la pace interna, la difesa contro il potere straniero.

E nel *Leviatano*,<sup>101</sup> “la causa finale, il fine, il proposito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà e il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga soggetti” e, di conseguenza, il fine dello Stato è “la preoccupazione di garantire la propria conservazione e di assicurarsi migliori condizioni di vita”, cioè il desiderio di tenersi fuori da quel miserevole stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza delle passioni naturali degli uomini quando “manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo, e di far loro seguire i precetti” delle “leggi di natura”.

Affermato che “bisogna anzitutto distinguere il diritto sovrano dal suo esercizio”,<sup>102</sup> in quanto “diritto ed esercizio del diritto sono divisibili”, Hobbes precisa che “i doveri del sovrano sono tutti riassunti in queste parole: il bene del popolo è la legge suprema”<sup>103</sup> e che per “popolo” non si deve intendere “la persona civile, ossia lo stesso Stato che governa, ma la moltitudine dei cittadini che vengono governati. Lo Stato, infatti non è fine a se stesso, ma è stato istituito in funzione dei cittadini.”<sup>104</sup> E per “bene dei cittadini” non si deve intendere solo “la conservazione, comunque, della vita, ma di una vita per quanto felice possibile”. Così ora lo Stato, a differenza di quanto già affermato,<sup>105</sup> e cioè che, nel suo momento genetico, ha per scopo solo la sicurezza, la conservazione della vita, ha anche quello che sarà, più tardi, specifico dell’assolutismo illuminato, ossia “la felicità dei cittadini”. Invero, gli uomini si sono riuniti spontaneamente negli Stati di origine convenzionale per poter vivere grandevolmente quanto lo permette la condizione umana. Dunque, chi ha preso su di sé l’incarico di reggere un tale Stato, se non cercasse, per quanto lo si può fare con leggi, di offrire a tutti i cittadini mezzi più che bastevoli non solo a vivere ma anche a vivere in modo piacevole, agirebbe contro le

<sup>99</sup> *Elementi di legge nat. e pol.*, parte prima, cap. xix, 8., cit., p. 160.

<sup>100</sup> *De Cive*, cap. xiii “I doveri dei sovrani”, 6. “In che cosa consista il bene del popolo”, cit., p. 251.

<sup>101</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xvii, cit., p. 205.

<sup>102</sup> *De Cive*, cap. xiii, “I doveri dei sovrani”, 1.

<sup>103</sup> *iv*, 2.

<sup>104</sup> *iv*, 3.

<sup>105</sup> *De Cive*, cap. v, 9.

leggi di natura perchè tradirebbe la fiducia riposta in lui da chi gli ha affidato il governo”.<sup>106</sup>

Così, anche a proposito della sicurezza, di questo fine fondamentale e primario dello Stato, si può ancora una volta osservare e cogliere la caratteristica peculiare della *forma mentis* di Hobbes: da un lato, c'è lo Stato, il Leviatano, che, stroncando la violenza, diventa il creatore e preservatore della sicurezza, dell'ordine; dall'altro, c'è solo la condizione naturale dell'umanità, la “libertà naturale”, cioè la violenza degli istinti naturali, l'anarchia, l'assenza completa di sicurezza, di ordine e, quindi, la situazione caratterizzata dalla presenza di ogni infelicità ed oppressione umana. Tra le due situazioni estreme, cioè tra la sicurezza totale, l'ordine totale, assicurate dallo Stato, e la insicurezza totale, il disordine totale, l'oppressione totale non esiste possibilità alcuna di mediazione, non ci sono sfumature non c'è alcun rapporto dialettico ma c'è solo ed esclusivamente antitesi violenta, opposizione ed esclusione reciproca.

Di conseguenza, la radicale alternativa, in un certo senso paradossale, in realtà drammatica, è solo ed esclusivamente la netta, recisa contrapposizione e, quindi, la scelta di fondo, che la filosofia della politica di Hobbes propone, tra lo “stato sociale”, avente a fondamento “la paura comune”, “organizzata”, e lo “stato di natura”, avente, a sua volta, a fondamento la “paura reciproca”, “anarchica”. E se Hobbes dichiara che nello “stato di natura”, fuori dello Stato, c'è “il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità” e nello “stato civile”, nello Stato, invece, c'è “il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza”,<sup>107</sup> in realtà si è già sottolineato che come la caratteristica peculiare dello “stato di natura” è la “paura reciproca” tra gli uomini “naturali”, così la caratteristica dello “stato civile” è la “paura comune” dei sudditi di fronte al “potere comune” dello Stato-Leviatano.

Comunque, per Hobbes, ogni mediazione, ogni sfumatura e, quindi, ogni altra forma esistenziale e sociale sembra quasi non avere neppure la possibilità di essere proposta e meno ancora di esistere. Di qui la sua netta, recisa esclusione di un sistema politico diverso, che sia fondato, anzichè sulla “paura comune”, cioè sulla sfiducia comune e, quindi, sull'isolamento e l'alienazione dei sudditi, sulla loro fiducia comune, su di un “ordine” che, invece di escludere e negare ogni potere e ogni diritto dei sudditi, ogni forma di libertà politica e di libera organizzazione degli individui, costituenti il popolo, la società civile, e di gruppi sociali, promuova e tuteli giuridicamente le libertà dei cittadini e il tessuto connettivo sociale, cioè le organizzazioni intermedie tra i singoli cittadini e lo Stato.

<sup>106</sup> *De Cive*, cap. XIII, 4.

<sup>107</sup> *De Cive*, cap. X, 1., cit., p. 211.

Sul “radicalismo hobbesiano che non conosceva la via del compromesso, ma solo l'alternativa tra il sì e il no, ed a un estremismo del fatto rispondeva con un estremismo della ragione”, v. N. Bobbio, “Introduzione” a *Opere politiche di Th. Hobbes*, cit., pp. 31 s.

Infatti, per Hobbes, qualunque possano essere i fini dello Stato, in ogni Stato, quell'individuo o assemblea, alla cui volontà i singoli hanno sottoposto la propria volontà, ha la “sovranità” o il supremo comando o dominio. Questo “potere e diritto di comandare” consiste nel fatto che ciascuno degli individui ha “trasferito ogni sua forza e potere in quell'individuo o in quell'assemblea”.<sup>108</sup> Pertanto, per Hobbes, “resta chiarito in quale modo e con quale processo molte persone naturali possano “per mutuo timore e allo scopo di perseguire la propria conservazione”, unirsi insieme in una sola “persona civile” chiamata Stato. Più precisamente ancora, quelli che si sottomettono ad un altro per paura, si sottomettono o a chi fa loro paura o a qualcun altro da cui hanno fiducia di essere protetti. Il primo modo è quello seguito dai vinti in guerra, che si comportano così per non essere uccisi; il secondo, da quelli che non sono ancora stati vinti, al fine di non diventarlo in seguito. Il primo modo ha origine dalla potenza naturale e, in questo caso, si può parlare di “origine naturale” dello Stato; il secondo, dall'intento e dalla decisione di coloro che si uniscono e allora si può parlare di “origine convenzionale” dello Stato. Si ha, pertanto, la esistenza di due specie di Stati: lo Stato “naturale”, qual'è lo Stato paterno e quello dispotico, e lo Stato “convenzionale”, il quale si può anche dire “politico”. Nella prima specie di Stato, il sovrano acquista i cittadini, più esattamente i sudditi, con la propria volontà; nella seconda, i sudditi di loro spontanea volontà impongono a loro stessi una autorità munita di sovranità, di un solo individuo oppure di un'assemblea.<sup>109</sup>

La causa, in generale, che induce un uomo a diventare “suddito” di un altro, cioè “membro del corpo politico”, “soggetto al sovrano”, è, dunque, il “timore di non potersi conservare in altro modo”. E Hobbes precisa che un uomo può assoggettarsi “a colui che lo assale o può assalirlo, per paura di lui”; oppure che gli uomini si possono unire tra di loro “per assoggettarsi a colui sul quale essi debbono concordare per timore di altri”. Quando molti uomini si assoggettano nel primo modo nasce “un corpo politico per così dire naturalmente, da cui deriva un dominio paternalistico e dispotico”. Quando, invece, essi si assoggettano nell'altro modo, cioè “mediante mutuo accordo tra molti”, allora il corpo politico, che essi costituiscono, “nella maggioranza dei casi” è chiamato “Stato”, per distinguerlo dall'altro, benchè il nome sia “il nome generale per ambedue”.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> De Cive, “Il potere”, cap. v: “Cause e origine dello Stato”, 11. “Che cos'è la sovranità; e che cosa il suddito”, cit., p. 151.

Nel *Leviathan* (“Introduz.”, cit., pp. 40 s.). Hobbes precisa che “proprio per mezzo dell'arte”, è “creato quel grande Leviatano, chiamato Potere politico, o Stato (in latino *Civitas*)”, il quale non è altro che un “uomo artificiale, sebbene di maggiore stabilità e forza di quello naturale “alla cui protezione e difesa è rivolto, ed in cui la Sovranità è un' “anima artificiale”, che imprime al tutto vita e movimento.

<sup>109</sup> De Cive, “Il potere”, cap. v: “Cause e origine dello Stato”, 12. “Due generi di Stato: lo Stato naturale e lo Stato convenzionale”, cit., pp. 151 ss.

<sup>110</sup> Elementi di legge nat. e pol., parte prima, cap. xix, 11, cit., pp. 161 s.

Lo Stato “per acquisizione” è, dunque, quello in cui il potere sovrano è “acquisito” con la forza (il che avviene quando gli uomini, individualmente o collettivamente, attraverso la pluralità dei voti), per timore della morte o della prigionia, autorizzano tutte le azioni di un uomo o di un’assemblea, che abbia in suo potere la loro vita e la loro libertà. Questa specie di sovranità o di dominio si differenzia dalla sovranità “per istituzione” solo in quanto gli uomini che scelgono il loro sovrano si decidono a ciò “per paura di un altro e non di colui che è oggetto della loro scelta”; mentre, nell’altro caso, “si assoggettano a colui che temono”. E qui Hobbes fa una considerazione di importanza eccezionale che chiarisce e conferma ancor più —se ce ne fosse bisogno— la sua tesi fondamentale: infatti, egli precisa che, in ambedue i casi, gli uomini “fanno ciò per timore”. E subito dopo aggiunge che ciò deve essere tenuto in considerazione da coloro che sostengono la non validità di tutti quei patti che derivano dal timore della morte o della violenza, perché, se ciò fosse vero, nessuno, nell’ambito di alcune forme di Stato, sarebbe tenuto all’obbedienza. Hobbes riconosce sì che, una volta che uno Stato sia stato istituito o conquistato, le promesse estorte col timore della morte o della violenza non sono patti, ne costituiscono obbligazione quando la cosa promessa è contraria alle leggi, ma la ragione di ciò non dipende affatto dal fatto che il patto è stato concluso per timore, ma solo dal fatto che colui che ha promesso non aveva diritto alla promessa. E, per Hobbes, la logica conseguenza è che i diritti e le conseguenze della sovranità sono gli stessi in ambedue gli Stati, sia in quelli “per acquisizione” come in quelli “per istituzione”.

Dunque, lo Stato, sia quello “per acquisizione”, conquistato dal potere sovrano con la forza naturale, sia quello “politico”, per “istituzione”, conquistato a sua volta dal potere sovrano in base all’accordo reciproco degli individui di sottomettersi a un uomo oppure a un’assemblea, nasce, comunque, dalla paura. Esattamente, nasce dalla “paura reciproca” degli individui, che “fanno ciò per timore”. Così, ancora una volta, appare in tutta la sua rilevanza la peculiarità tipica del modo di pensare di Hobbes, la sua impostazione e risoluzione unitalterale anche a proposito di questo problema così fondamentale, come è, appunto, quello della genesi e della fondazione dello Stato. La paura, esattamente la “paura comune” degli individui appare chiaramente essere non solo —come finora si è visto— la passione fondamentale umana ma addirittura la passione preminente degli uomini. Infatti, Hobbes ignora, anzi esclude nettamente, radicalmente qualsiasi altro motivo umano che, all’infuori della paura e solo della “paura reciproca” degli individui, possa spiegare la genesi e la fondazione dello Stato. Egli esclude ed ignora l’*appetitus societatis*, quella “natura sociale” innata, presente ed operante negli uomini, quella inclinazione naturale che già sia Aristotele<sup>111</sup> e poi, p. es., Cicerone,<sup>112</sup> Seneca<sup>113</sup> per giungere ai contemporanei di Hobbes,

<sup>111</sup> Aristotele, *Política*, 1253 a.

<sup>112</sup> Cicerone, *De finibus*, libro III, cap. xx; *De Officis*, lib. v, cap. xxiii.

<sup>113</sup> Seneca, *De Beneficiis*, libro VII, cap. 1.

come Hooker<sup>114</sup> e Grozio<sup>115</sup> avevano, seppure con diverse accentuazioni e sfumature, posto in rilievo come uno dei fattori determinanti, si non come l'elemento essenziale del "vivere insieme", del "coesistere" degli uomini, espressione, appunto, della loro inclinazione naturale per la vita in una società politica, in uno Stato. Infatti, per Hobbes, nella condizione naturale, l'uomo è privo di ogni *appetitus socialis*, è asociale: "non è adatto ad associarsi per natura, ma lo diventa per educazione".<sup>116</sup> Risulta così evidente come questa interpretazione e risoluzione, indubbiamente logica, coerente, ma, al tempo stesso, rigida, unilaterale, esclusivista del problema della genesi e della fondazione dello Stato, compiuta da Hobbes, sia correlata, anzi condizionata dalla sua concezione, altrettanto logica, coerente ma anche altrettanto rigida, unilaterale, esclusivista, senza sfumature, della miserabile e miseranda natura umana.

Invero, se la realtà umana e quella politica sono solo ed esclusivamente caratterizzate dalla guerra, dalla violenza, dalla diffidenza reciproca tra gli individui e, quindi, dalla loro "paura reciproca", lo Stato che —come insegnava Platone— non è altro che "l'uomo in grande", non potrà non avere in sè dominanti i caratteri della miseria umana. Pertanto, al pessimismo antropologico non può corrispondere coerentemente che il pessimismo sociale e statuale. La unica differenza è che, con la genesi e la fondazione dello Stato, la passione fondamentale, primaria degli uomini, cioè la paura da "paura reciproca" tra gli uomini "naturali", diventa, appunto, "paura comune" dei sudditi di fronte al potere sovrano del "dio mortale".

La logica spietata di Hobbes non può ammettere, dunque, che una e una sola alternativa: la condizione misera e miseranda dell'uomo nello "stato naturale" oppure, nonostante la sicurezza della vita, la condizione, altrettanto miseranda e desolata, del suddito nello "stato sociale". In ogni caso, l'uomo, anziché persona, soggetto di diritti, titolare di libertà e dignità, è concepito da Hobbes, sempre e comunque, solo come un essere naturale dominato dalla paura: o dalla "paura reciproca" degli uomini "naturali" o dalla "paura comune" dei sudditi di fronte al "potere comune", a quella potenza mostruosa e a quella macchina artificiale, che è lo Stato hobbesiano, il Leviatano. In ogni caso, all'individuo la libertà politica è negata perché ritenuta, dal potere civile, fonte di disgregazione sociale; il pensiero individuale è umiliato e soffocato da continui, oppressivi controlli e limiti statali perché considerato fomite di discordie; la religione, giudicata causa di disobbedienza e disgregazione dello Stato, è accettata solo e in quanto adempia quella funzione educativa, regolata e controllata monopolisticamente dallo Stato, di obbedienza passiva dei sudditi al potere sovrano e, quindi, solo e in quanto si riduca a strumento di azione e di rinforzo dell'azione politica del Leviatano, cioè a religione civile. Infatti, "l'interpretazione delle leggi naturali, tanto sacre che secolari, quando Dio regna attraverso la sola natura, dipende dall'autorità

<sup>114</sup> Hooker, *Ecclesiastical polity*, libro x, art. 1º e 12.

<sup>115</sup> Grozio, *De Jure bellorum ac pacis*, Prolegomeni, art. vi e vii.

<sup>116</sup> *De Cive*, cap. I, 2, nota a, cit., p. 79.

dello Stato, cioè dell'uomo o dell'assemblea cui è stato affidato il potere supremo sullo Stato”.<sup>117</sup>

La religione, per Hobbes,<sup>118</sup> non è altro che “il timore di una potenza invisibile, l'idea della quale è costruita dalla mente umana e diffusa da false storie ammesse nella vita pubblica”. E quando queste storie non hanno “il suggello della legalità”, allora si tratta di “superstizione”, mentre si ha “vera religione” quando “la potenza immaginata corrisponde all'immagine che noi ne abbiamo”. Chiarito che la religione è propria solo dell'uomo e che deriva sia dal desiderio dell'uomo di conoscere le cause, sia dalla considerazione del cominciamento delle cose, sia dall'osservazione della loro concatenazione, per Hobbes, è impossibile che l'uomo, il quale tenta di “rendere se stesso immune dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera”, non si trovi in un “continuo stato di ansietà riguardo al futuro”, cioè di paura. Così tutti gli uomini, e in particolare quelli più previdenti, sono in una condizione “simile a quella di Prometeo”. E —come si è visto— infatti, come Prometeo, l’ “uomo prudente”, chi guarda troppo lontano, preoccupandosi del futuro, è oppresso dal “timore della morte, della miseria e di altre disgrazie e non trova riposo né sosta alla sua ansietà, se non nel sonno”. Ora, questo “perpetuo timore”, il quale, “a causa della ignoranza delle cause”, è sempre presente nel genere umano, “come se fosse nell'oscurità”, deve avere di necessità un oggetto. Pertanto, quando l'uomo non è in grado di attribuire a nulla “la causa della buona o della cattiva fortuna”, allora egli ricorre a qualche “potere od agente invisibile”.<sup>119</sup> E questo “timore di quel potere invisibile che ciascuno adora come Dio e teme come il punitore degli atti di perfidia” e che, per ciascuno, è rappresentato dalla propria religione —che esiste nella natura umana prima del sorgere della società civile— costituisce, con il timore del potere di “coloro che potrebbero offendersi”, i due mezzi possibili che possono rafforzare il potere delle parole, insufficiente a costringere gli uomini a far fede ai loro patti.<sup>120</sup> Così ora, accanto alla paura fisica e psicologica, della morte violenta, quale “paura reciproca”, caratteristica dello “stato di natura”, principio della società civile, appare una nuova, fondamentale forma di paura: la paura metafisica della società religiosa.<sup>121</sup> E il problema di

<sup>117</sup> *Dc Cive*, cap. xv, 17, cit., p. 304.

<sup>118</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. vi, cit., p. 91.

<sup>119</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XII, cit., pp. 140 s.

<sup>120</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. XIV, cit., pp. 175 s.

<sup>121</sup> S. Cotta, “Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau”, in *Annales de philosophie politique: Rousseau et la philosophie politique*, Paris, 1965, scrive che il Ginevrino, accantonata la c. d. “religione del prete” e avanzate sostanziali riserve sullo stesso Cristianesimo, da lui definito, con enfasi machiavellica “culto della servitù e dipendenza”, è fautore della c. d. “religione civile” totalmente disancorata da una vaga e non precisata Divinità, che, pur ammessa per esistente, viene relegata in un iperuranio trascendente. Tuttavia, è anche noto in quale misura egli ammirasse l'Hobbes, “qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué”. Rousseau avverte il dramma della scissione dei due poteri, anche se si dimostra fondamentalmente restio a seguire Hobbes sino in fondo, soprattutto per il pericolo di proporre una religione ufficiale di Stato.

fondo, per Hobbes, è, comunque, quello di evitare non solo ogni possibile conflitto tra lo Stato-Leviatano e la Chiesa o le Chiese, ma anche ogni e qualsiasi possibile conflitto anche tra diverse opinioni religiose in quanto causa di sedizioni, di guerre religiose e, quindi, della ricaduta degli uomini dalla condizione sociale a quella naturale, dallo stato sociale allo stato naturale, dalla situazione di ordine, di pace, di sicurezza a quella di guerra, di anarchia, di insicurezza. Di qui la condanna decisa, spietata di Hobbes di ogni pluralità di religioni e diversità di opinioni in materia religiosa quale causa, appunto, di dissoluzione dell'unità della sovranità dello Stato.

Gli uomini, dunque, uscendo dalla condizione naturale, dallo stato di guerra reciproca e dando vita, con il patto fondamentale, allo stato sociale, allo Stato, hanno realizzato una grande positiva, conquista: hanno posto fine alla "paura reciproca" e, quindi, alla paura della morte violenta, del futuro, garantendosi la sicurezza della vita e del futuro, la pace. Senonchè questo bisogno di sicurezza e di pace, che nasce e scaturisce dal disordine dello "stato di natura", dall'anarchia, fa accettare agli uomini "naturali" il bisogno di un "potere comune" sovrano assoluto, illimitato, incondizionato. In tale senso, ha ragione Rousseau ad affermare che "*C'est du sein de ce désordre... que le despotisme éllevant par degrés sa tête hideuse...*".<sup>122</sup> Infatti, il prezzo che gli individui, secondo Hobbes, debbono necessariamente pagare per potere vivere nella sicurezza, che è "il fine per cui gli uomini si sottomettono gli uni agli altri",<sup>123</sup> nella pace, cioè, appunto, nello "stato sociale", è —come si è visto— il patto fondamentale. Con questo essi danno vita a un "potere comune" sovrano, a un diritto assoluto dello Stato al quale dovranno prestare obbedienza assoluta, incondizionata. La obbedienza dei sudditi, pertanto, è l'elemento fondamentale dello stesso "stato sociale". Invero, per Hobbes, "il benessere di un popolo", sia esso governato da un'assemblea "ad intonazione" aristocratica o democratica, non scaturisce dall'aristocrazia o dalla democrazia, ma "dall'obbedienza e dalla unione dei sudditi". Analogamente, sotto il governo monarchico, il popolo ha buone condizioni di vita non perchè ci sia un solo individuo che ha il diritto di governarlo, ma perchè il popolo è "obbediente" al suo sovrano. Pertanto, secondo Hobbes, se ad una qualsiasi compagnie statale vien meno l'obbedienza e "quindi necessariamente la concordia popolare", non solo non vi sarà "il benessere" ma lo Stato, in breve tempo, "andrà incontro alla dissoluzione".<sup>124</sup>

Così la filosofia della politica di Hobbes pone in rilievo, con la massima chiarezza, la esistenza del rapporto dialettico tra potere politico ed obbedienza: quanto più grande ed assoluto è il potere dello Stato, tanto più grande, assoluta, incondizionata sarà la obbedienza dei sudditi verso chi detiene ed esercita il potere sovrano.<sup>124 bis</sup> Problema questo della massima importanza in quanto

<sup>122</sup> Rousseau, *Discours de l'Inégalité*.

<sup>123</sup> *De Cive*, cap. v, 3, cit., p. 157.

<sup>124</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xxx, cit., p. 380.

<sup>124 bis</sup> Il Bobbio, in "Legge naturale e legge civile nella fil. pol. di Hobbes", cit.,

si riferisce al rapporto fondamentale tra potere ed obbligo, più esattamente tra il grado e l'estensione dell'esercizio del potere politico e l'obbligo politico. È questo il rapporto politico esistente tra i governanti e i governati. Ed è evidente che tale rapporto muta storicamente a seconda delle diverse forme di governo in quanto ne è correlato e condizionato.<sup>125</sup> Quello che qui, in particolare, a proposito della filosofia politica di Hobbes, si deve sottolineare è che, essendo l'esercizio del potere sovrano assoluto, a questo potere assoluto sovrano, a questo diritto assoluto non può non corrispondere, da parte dei sudditi, che un'obbedienza altrettanto e correlativamente assoluta. Lo Stato hobbesiano è, infatti, lo Stato assoluto, fornito del “potere maggiore che si possa mai concepire”,<sup>126</sup> i cui sudditi sono soggetti a una obbedienza “della quale non si può dare una maggiore”,<sup>127</sup> cioè, appunto, della obbedienza assoluta. E Hobbes precisa che, in uno Stato cristiano, “si deve obbedire ai governanti in tutto, tanto nelle materie spirituali che in quelle materiali”.<sup>128</sup> La unica eccezione a questo dovere di obbedienza assoluta dei sudditi al comando del potere sovrano è costituita da un ordine del sovrano che ponga in pericolo quel valore primario per l'uomo che è la vita.<sup>129</sup> Dunque, i sudditi, nei confronti del governante o dei governanti, non potranno avere che dei doveri altrettanto “assoluti” e, quindi, la loro libertà politica, il loro libero consenso o dissenso, il loro giudizio critico di fronte all'esercizio del potere assoluto dei governanti non possono che essere nulli, inesistenti.

Si può, dunque, precisare e sottolineare ulteriormente che se, senza dubbio, è vero che, con il salto qualitativo, che si attua con il passaggio della condizione naturale dell'umanità allo stato sociale, scompare una forma specifica della paura o, meglio, una sua qualificazione peculiare, cioè la “paura reciproca”, “vicendevole”, “mutua” tra gli uomini viventi nello stato di natura, di guerra; è altrettanto vero che, con la genesi e l'affermarsi dello “stato sociale”, si ripresenta, in tutta la sua portata e con tutte le sue implicazioni, una nuova forma specifica della paura o, più esattamente, una peculiare qualificazione della paura. È questa la “paura comune”, la paura di un “potere comune”, la paura dei sudditi di fronte al potere sovrano assoluto, che orga-

pp. 20 ss., scrive che Hobbes “si è valso delle leggi naturali come di un expediente... per dare un fondamento ben accetto al potere assoluto del sovrano, e quindi all'incontrastata supremazia del diritto positivo” così da riuscire a dimostrare che “l'obbedienza assoluta e incondizionata è nientemeno che il dettame primo e fondamentale della stessa legge universale”. V. anche, *ivi*, pp. 41 s.

Sul correlato problema del diritto degli individui nello Stato hobbesiano, v. M. Villey, *Le droit de l'individu chez Hobbes*, in “Hobbes-Forschungen”, cit., pp. 173-197.

<sup>125</sup> Sul problema dell'obbligazione politica, v. D. Pasini, “Tre forme di obbligazione politica”, in *Storia e politica*, a. xii, fasc. 1 (1973), nn. 8-16. In particolare, v. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, cit.

<sup>126</sup> *De Cive*, vi, 6, cit., p. 159.

<sup>127</sup> *De Cive*, vi, 13, cit., p. 165.

<sup>128</sup> *De Cive*, xviii, 13, cit., p. 387.

<sup>129</sup> Su le due eccezioni al dovere di obbedienza, ammesse quando il sovrano imponga di offendere Dio e quando imponga di onorare se stesso come se fosse Dio, v. N. Bobbio, “Hobbes e il giusnaturalismo”, in *Da Hobbes a Marx*, cit., p. 72.

nizza ed ordina la "società civile". Così alla "paura anarchica", dello "stato di natura", succede ora la "paura organizzata", dello "stato sociale". Così se la "paura reciproca" degli individui era ed è l'essenza della condizione naturale della umanità, cioè dello stato di guerra, la "paura comune" dei sudditi risulta essere ora l'essenza dello "stato sociale", dello Stato. Per Hobbes, la paura, quindi, non solo è l'essenza sia della condizione naturale dell'umanità sia dello stato sociale, ma è l'essenza di tutta la vita umana, di tutta la storia umana. Le forme della paura mutano di certo ma la sua essenza rimane sempre la stessa, quale dominatrice sovrana di tutte le situazioni umane, da quelle primitive "naturali" a quelle "civili"; da quelle individuali a quelle sociali; da quelle statuali a quelle interstatuali, internazionali.

Ora, quali sono esattamente i motivi che, nello "stato sociale", determinano la rinascita della paura sotto la nuova forma della "paura comune" del "potere comune"? Secondo Hobbes, "per frenare l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni umane", che fanno sì che "i legami delle parole", dei patti "sono troppo deboli", necessità che nello "stato di convivenza civile", nel quale c'è un potere costituito proprio al fine di "obbligare a mantenere fede ai patti coloro che vorrebbero violarli", ci dev'essere "il timore di qualche potere coercitivo".<sup>130</sup> La ragione, quindi, della assoluta necessità della presenza operante di questo "timore di qualche potere coercitivo" Hobbes la ritrova e la fonda nel suo pessimismo antropologico, cioè nella sua profonda sfiducia verso gli uomini, nella sua radicata convinzione della loro miseria esistenziale, della miseria della condizione umana, esattamente sia della condizione naturale che di quella sociale dell'umanità. Così quella che, in apparenza, potrebbe risultare come una radicale trasformazione della natura umana, cioè il salto qualitativo dalla condizione naturale allo "stato sociale", dall'uomo "naturale" all'uomo "suddito", in realtà non rivela invece alcuna sostanziale modificazione di questa permanente ed universale condizione umana. E coerentemente, logicamente, il fondamento dello "stato sociale", dello Stato, per Hobbes, non può non essere, quindi, null'altro che la paura, esattamente —come si è visto— la "paura comune", "organizzata", appunto la paura dei sudditi di fronte a un "potere comune", cioè al potere del sovrano assoluto. E lo Stato-Leviatano è un sovrano assoluto, insindacabile, irrevocabile.

Ne consegue, pertanto, che la política, il rapporto politico tra lo Stato e gli individui, che ne fanno parte, è un rapporto fondato, anziché sul potere legittimo, cioè sul loro libero consenso, sulla forza, sul "potere comune" assoluto dello Stato e, quindi, sul "timore" del suo immenso, illimitato, incondizionato, ossia assoluto, potere coercitivo e punitivo. La condotta "legale", "morale" dei sudditi si fonda, dunque, solo ed esclusivamente sulla paura, che essi provano in presenza del potere repressivo dello Stato-Leviatano, cioè sulla paura dell'uso della sua immensa forza, come mezzo di coercizione del suo potere sovrano assoluto.

<sup>130</sup> *Leviatano*, parte prima, cap. xiv, cit., p. 171.

Dunque, per la filosofia della politica di Hobbes, il fondamento dell'obbligo politico non potrà né dovrà essere ricercato di certo nella libera, spontanea adesione dei consociati alla volontà normativa imperativa dello Stato, nel potere consensuale, legittimo, ma solo ed esclusivamente nel potere coercitivo, punitivo, repressivo dello Stato. Il che significa che, per Hobbes, la legittimità del potere politico si fonda, anzichè sul potere dello Stato concepito, voluto, attuato come “autorità”, sul potere come “nuda forza” e, quindi, appunto sulla “paura comune” dei sudditi di fronte al potere coercitivo comune. E mentre Aristotele fonda la legge sul *consensus omnium*, Hobbes distingue così nettamente il patto della legge, per cui mentre il patto si fonda solo su di una promessa e non su di un comando, la legge, invece, implica la duplice presenza di un potere e di una coercizione. E, ancora una volta, la peculiarità del modo di pensare di Hobbes è tale che tra le due posizioni estreme del *consensus omnium* e della legge non c'è, per lui, possibilità alcuna di mediazione. *Tertium non datur*. La radicale sfiducia della natura umana, la radicata convinzione della miseria degli uomini e la conseguente, coerente considerazione esclusiva dell'uso della forza, quale mezzo coercitivo del potere coercitivo, della paura, quali fonti e fondamenti della vita politica, implicano la svalutazione integrale e sostanziale del fattore consensuale, della importanza e del peso della legittimità del potere, del potere consensuale, del potere, cioè, il cui fondamento, anzichè essere la forza, la coazione e, quindi, la “paura comune” dei sudditi, sia invece il *consensus omnium*. Infatti, per Hobbes, il consenso ha un rilievo solo nel momento costitutivo della società civile, quando gli uomini “naturali” decidono e acconsentono di porre fine alla loro condizione naturale e di alienare il loro potere e i loro diritti naturali ad un uomo o a un'assemblea investendoli di “potere comune” sovrano. Il consenso, quindi, si manifesta ma anche si esaurisce nel momento costitutivo, genetico dello “stato sociale” e così il potere dei governanti non può che essere esclusivamente potere coercitivo, potere, cioè, fondato sull'uso della forza, sulla “paura comune” dei sudditi di fronte allo Stato-Leviatano. E, pertanto, per “la contraddizione che nel consente”, nel sistema politico hobbesiano, non può, comunque, sussistere o coesistere alcuna forma di potere consensuale o legittimo.

Hobbes avverte di certo tutta la straordinaria rilevanza del problema e cerca di superare le insormontabili difficoltà, che sorgono dagli stessi presupposti della sua impostazione e coerente risoluzione filosofico-politica: la visione così pessimistica, sfiduciata della natura umana; il postulato del potere assoluto dello Stato identificantesi *sic et simpliciter* con il popolo; la esigenza non solo aprioristica ma esclusivistica della finalità dello Stato nella sicurezza e la conseguente negazione, non di certo solo formale ma sostanziale, di ogni altro valore, come la giustizia, la libertà politica. È significativo, infatti, che Hobbes, per poter sfuggire a tanti e così gravi problemi rimasti più che mai aperti ed insoluti, giunga alla identificazione, in apparenza definitiva e risolutiva, ma che in realtà non è certo in grado

di risolvere nulla, tra il potere assoluto, la ragione e la virtù. In tale senso, il potere sovrano dello Stato, proprio e in quanto potere assoluto, dovrebbe —secondo Hobbes— automaticamente identificarsi, da un lato, con la ragione, essere cioè potere razionale per eccellenza e, dall'altro, con la virtù e, quindi, con la giustizia. Ogni comando, ogni legge dello Stato, in quanto espressione della volontà del potere normativo-imperativo assoluto del sovrano, non può non essere che comando e legge automaticamente razionale e giusta. Il che, per Hobbes, è così vero che definisce “sediziose” tutte le teorie che tendono ad affermare, di fronte al sovrano, l'autonomia dell'individuo, la sua libertà di coscienza, di giudizio e di valutazione delle scelte, delle azioni, delle leggi, dei comandi dello Stato, in una parola ogni forma ed espressione della libertà politica degli individui e dei gruppi sociali.<sup>131</sup> Di qui la condanna decisa, spietata, sistematica, da parte dello Stato, non solo di ogni ribellione, di ogni sedizione, ma di ogni forma di dissenso, di critica, di ogni diritto di resistenza, cioè di ogni “libertà di disobbedire”,<sup>132</sup> appunto di ogni libertà civile e politica, individuale e sociale. Di qui la riduzione, operata da Hobbes, di tutto il complesso problema del potere nell'unico, unitario, esclusivo potere dello Stato e, quindi, nel potere e diritto “assoluto” dello Stato, con la conseguente negazione di ogni forma ed espressione di potere e di diritto così degli individui e dei gruppi sociali come di ogni religione e Chiesa. Di qui la riduzione di tutte le leggi alle sole “leggi civili”, alle “catene artificiali”,<sup>133</sup> volute, sancite, imposte dall'unico potere, che è quello civile, lo Stato, l’“uomo artificiale”,<sup>134</sup> con la conseguenza della subordinazione di tutte le altre norme e, in particolare, di quelle consuetudinarie alle norme legislative e la realizzazione della unità giuridica dello Stato come unico ed esclusivo ordinamento giuridico.<sup>135</sup>

Di qui, da parte di Hobbes, la mancata distinzione, nell'ambito della unità dello Stato, tra il potere e il diritto dello Stato-governo, cioè del o dei governanti e il potere e il diritto dello Stato-società, ossia dei governati, posizione questa tipica di ogni concezione assolutistica dello Stato. Di qui la sua *reductio ad unum* di ogni forma di organizzazione politica, di ogni sistema politico e la conseguente e coerente, per lui, identificazione della

<sup>131</sup> Sul problema dei due concetti di “libertà” in Hobbes, cioè di una “libertà naturale”, che ogni individuo ha nello “stato di natura” e della “libertà civile” o “politica”, che i sudditi hanno nello “stato civile”, v. J. R. Pennock, *Hobbes' Confusing "Clarity". The Case of "Liberty"*, in “Hobbes Studies”, Oxford, 1965, pp. 101-116 e, in particolare, p. 102: “Hobbes uses different definitions of liberty for different circumstances. Particular, he finds it useful to adopt one definition of liberty for the state of nature and another for civil society”. V. anche A. G. Vernham, *Liberty and Obligation in Hobbes*, in “Hobbes Studies”, cit., pp. 117-140.

<sup>132</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xxi, cit., p. 256.

<sup>133</sup> *Leviatano*, parte seconda, cap. xxi, cit., p. 250.

<sup>134</sup> *Ivi*.

<sup>135</sup> Sulla filosofia politica di Hobbes, espressione della “prima moderna teoria dello Stato moderno”; su Hobbes “il grande teorico, il più lucido e il più conseguente, il più accanito, sottile e tenerario teorico della unità del potere statale”; sulla “unicità e unitarietà del potere”, che erano “le due facce del problema della unità dello Stato”, v. N. Bobbio, “Prefaz.” a *Opere politiche di Th. Hobbes*, cit., *passim*.

tirannide con la monarchia, equiparazione riferentesi all'esercizio del potere e non all'acquisto. Di qui la polemica confusione delle due fasi, tradizionalmente distinte, dal giusnaturalismo, tra il patto di unione, tra i consociati, e il patto di soggezione, tra il sovrano e i cittadini, patti resi contemporanei da Hobbes,<sup>136</sup> e la conseguente riduzione di ogni patto tra i governanti e i governati al solo ed unico patto di unione, con cui gli uomini “naturali” pongono fine allo “stato di guerra” ed instaurano lo “stato sociale”; cioè la riduzione al solo ed unico patto con cui gli individui, rinunciando a ogni loro potere e, quindi, a ogni loro diritto e a ogni loro libertà, tranne alla vita, si obbligano incondizionatamente, totalmente al potere assoluto, insindacabile, irrevocabile del sovrano. Di qui la esclusione, la negazione dell'altro patto fondamentale tra i governanti e i governati: di un patto che stabilisca e garantisca i rapporti formali e sostanziali tra lo Stato-Governo, i governanti, e lo Stato-società, i governati, e che, quindi, garantisca, tuteli legalmente con la divisione delle funzioni (legislativa ed esecutiva), le libertà politiche fondamentali, i diritti pubblici soggettivi, degli individui e dei gruppi sociali, di fronte al pericolo, sempre rinnovantesi, che l'esercizio del potere sovrano, mancando di ogni limite, di ogni controllo, da parte dello Stato-società, del popolo, diventi —così come non può non diventare— strapotere, prepotere, arbitrio, cioè potere assoluto, dispotico, tirannico.

Di qui la negazione e il rifiuto, da parte di Hobbes, di un patto tra i governati, costituenti il popolo, la società organizzata, e i governanti, patto che determini, limiti, controlli giuridicamente l'esercizio del potere sovrano, quale condizione essenziale affinchè il governante o i governanti facciano regola della loro azione politica la legge, anzichè la loro volontà. Di qui, insomma, ancora una volta, il tipico atteggiamento mentale rigido, privo di ogni sfumatura, di ogni compromesso: la *forma mentis* che l'assolutismo dei secoli XVI, XVII XVIII e il totalitarismo contemporaneo hanno fatto propria ed instaurata a regola generale di vita.<sup>137</sup> Di qui la formulazione

<sup>136</sup> De Cive, vi, 3 cit., p. 157: “la natura dello Stato consiste in questa unione o sottomissione”.

<sup>137</sup> R. Capitant, a proposito del volume del cattolico J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes, Théorie de l'Etat totalitaire (Essai sur la conception naturaliste de la civilisation)*, Paris-Lyon, 1935, nel saggio *Hobbes et l'Etat totalitaire. A propos d'un livre récent*, (in “Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique”, Cahier double, Sixième Année, n° 1-2-1936, pp. 46-75), ritiene necessario “faire de réserves sur ses conclusions” dato che Vialatoux “a été porté à accentuer, peut-être outre mesure, les ressemblances qui existent incontestablement entre la Cité de Hobbes et l'Etat totalitaire, et à négliger, du même coup, les différences profondes qui séparent la doctrine du philosophe anglais, rationaliste et individualiste, des doctrines organicistes et mystiques qui soulèvent l'Allemagne du III Reich”. C'è, quindi, una netta distinzione tra l'assolutismo di Hobbes che è meno totale di quello dello Stato moderno in quanto “il apparaît, en effet, limité à la sphère juridique” e “l'absolutisme totalitaire”, che “découle directement du messianisme de l'Etat, car la dictature moderne se présente comme une dictature messianique” e “l'Etat repose sur une doctrine, une mystique, une religion” dalla quale “il tire sa légitimité, ses principes d'organisation et ses fins politiques”. In realtà, è “le despotisme éclairé qui reflète le plus directement et le plus complètement la pensée de Hobbes”. Insomma, lo Stato hobbesiano “ne repose nullement sur une idéologie, comme les dictatures modernes, et n'a pas pour mission

più coerente, rigida, spietata della teoria dello Stato assoluto quale Stato il cui potere, più esattamente il cui esercizio del potere è privo, al massimo, di ogni limite, di ogni controllo e, quindi, di ogni potere e diritto degli individui e dei gruppi sociali. Questi, pertanto, avranno il massimo possibile di obblighi, cioè obblighi assoluti, di cui non si può pensare maggiori, e il minimo di resistenza, cioè l'assenza del diritto di resistenza all'oppressione. Di qui l'antitesi più netta, recisa dello Stato hobbesiano rispetto allo Stato di diritto, allo Stato liberale, cioè allo Stato il cui esercizio del potere è limitato dalla esistenza, più esattamente dalla preesistenza alla genesi dello Stato, di leggi naturali, di diritti e di doveri naturali e, quindi, dal diritto di resistenza degli individui e dei gruppi sociali, costituenti lo Stato,<sup>138</sup> diritti che, anziché —come per Hobbes— venir meno con la fondazione dello Stato, sono, dallo stesso Stato di diritto, tutelati, garantiti normativamente. E la libertà dello Stato di diritto è la libertà individuale, la libertà "negativa", "dallo" Stato e, quindi, la libertà quale liberazione dalla "paura comune", di Stato.

Si può, pertanto, osservare che Hobbes riduce la complessa e varia realtà della politica e dei sistemi politici ad una sola ed unica forma: a quella in cui la potestà di imperio si identifica e non può che identificarsi con il "potere comune" assoluto, cioè con la nuda forza e in cui la obbedienza dei sudditi al potere sovrano ha come solo ed unico fondamento il "diritto" dello Stato di "costringere" i sudditi all'obbedienza, cioè il potere coercitivo. E Hobbes indica e propugna quale modello uniforme, unico ed esclusivo di Stato quello di uno Stato fondato sulla paura, esattamente sulla paura

d'en imposer la croyance à se sujets". È, soprattutto, "un Etat de police ... ayant pour mission de faire régner l'ordre public".

A proposito di questa interpretazione del Capitano, per cui il sovrano di Hobbes è un "Despote éclairé" e il "despotisme éclairé" rispecchierebbe più direttamente e più completamente il pensiero di Hobbes, v. *Hobbes théoricien de l'Absolutisme Éclairé* di M. A. Cattaneo, in "Hobbes-Forschungen", cit., pp. 199-210. Cattaneo, che già in altri suoi studi precedenti ("La teoria della pena in Hobbes", in *Jus*, 1960; "Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin", cit.; "Alcune osservazioni sul concetto di giustizia in Hobbes", in *Riv. internaz. fil. diritto*, 1962, pp. 87-93; "Hobbes e il pensiero democratico nella Rivoluzione inglese e nella Rivoluzione francese", in *Riv. Critica di Storia della Fil.* 1962, pp. 487-514) aveva tentato di contribuire allo sviluppo della interpretazione "liberale" di Hobbes, precisa che questi suoi studi, condotti da questo punto di vista, non hanno come scopo di capovolgere integralmente la interpretazione tradizionale e di trasformare Hobbes da "assolutista" in "liberale", ma solo di riconoscere che, nel pensiero di Hobbes, ci sono le premesse, elementi del liberalismo e, quindi, di dimostrare che la concezione di Hobbes è la elaborazione e la giustificazione teorica dell'assolutismo illuminato (v. M. A. Cattaneo, *Iluminismo e legislazione*, Milano, 1966, pp. 19-21). In conclusione, per il Cattaneo, se si considera Hobbes come il teorico —il più tipico, forse— dell'assolutismo illuminato, allora si comprende che la sua concezione è una dottrina di transizione, che ha preparato il passaggio dall'assolutismo antico al liberalismo.

<sup>138</sup> Il Bobbio, in "Legge naturale e legge civile nella fil. pol. di Hobbes", cit., p. 21, osserva che gli argomenti dello Stato limitato erano essenzialmente due, cioè il fondamento contrattualistico dello Stato e il primato della legge naturale sulla legge positiva, precisa che Hobbes "non nega né il contratto né la legge naturale" e, anziché seguire "la via facile della negazione pura e semplice", segue la via più difficile ... di adoperare gli stessi ingredienti degli avversari combinandoli in modo da ottenere un risultato opposto".

che il potere assoluto del sovrano incute ai sudditi e sulla “paura comune” che i sudditi provano di fronte al “potere comune” assoluto del sovrano. Così il *metus* e solo il *metus Reipublicae* è veramente il *fundamentum regnorum*, così come la “paura comune” è il solo fondamento della “obbedienza” dell’obbligo politico dei sudditi. È la unica alternativa, che, per Hobbes, esiste al suo Stato-Leviatano, preservatore della sicurezza e dell’ordine sociale, è la anarchia, la condizione naturale di infelicità, di oppressione, il cui fondamento è ancora il *metus* non di certo la “paura comune” dei sudditi di fronte al “potere comune” assoluto del sovrano, ma la “paura reciproca” degli uomini “naturali”.

Di qui allora le logiche, coerenti conseguenze alle quali Hobbes perviene: la insignificanza sostanziale della libertà politica, ridotta solo ad “assenza di impedimenti ai nostri movimenti”, a sicurezza; l'affermazione che la perdita della libertà “non è un reale inconveniente”; la resa totale del suddito alla volontà dello Stato; la negazione non solo di ogni diritto di resistenza, da parte dei sudditi, all’oppressione del potere assoluto, ma anche della possibilità, da parte dello Stato-Leviatano, di opprimere il suddito in quanto è impensabile ed impossibile che lo Stato opprima i suoi sudditi: infatti, in ogni tirannide, antica, moderna o contemporanea, i sudditi-schiavi sono obbligati dallo Stato-Leviatano a proclamarsi “liberi”. Così come per i totalitarismi moderni, lo Stato hobbesiano, “per definizione”, non può non essere che quello che deve essere,<sup>139</sup> cioè “giusto” in quanto “nessuna legge può essere ingiusta”.

<sup>139</sup> Il Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 268, precisato che il Leviatano non si può identificare con la forma storica della monarchia assoluta (infatti, i re dell’epoca se ne resero conto perfettamente e “la loro diffidenza nei confronti di Hobbes era più che giustificata”), scrive che, d’altra parte, “il simbolo del Leviatano” non può “identificarsi con il simbolo, proprio del totalitarismo, del perfetto regno terminale”, ma lascia piuttosto “intravvedere una delle componenti del totalitarismo, quella cioè che viene in primo piano quando un gruppo di attivisti gnostici di fatto si assicura il monopolio della rappresentanza esistenziale di una società storica. Gli gnostici vittoriosi non possono né trasfigurare la natura dell’uomo, né realizzare un paradosso terrestre; ciò che di fatto riescono a realizzare è uno Stato onnipotente che spietatamente elimina tutti i centri di resistenza e, in primo luogo, gli stessi gnostici importuni”.

J. L. Talmon, in *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952, trad. it. “Le origini della democrazia totalitaria”, Bologna, 1967, nota 3 “Totalitarismo di destra e totalitarismo di sinistra”, pp. 360-362, nega che sia giusto attribuire ad Hobbes la paternità di uno o di entrambi gli indirizzi totalitari. Infantini, mentre la grandiosa concezione dello Stato-Leviathan è “una struttura statica, puramente legalistica, senza alcun elemento finalistico, salvo quello di mantenere l’ordine, o piuttosto di impedire il caos”, mentre non ha alcun ideale, in quanto è la teoria di una “dittatura dispotica, ma non di un sistema totalitario”, tutte le forme di totalitarismo moderno, invece, “si riferiscono a qualche ideale”, come lo Stato o la razza oppure la libertà e la felicità umana, realizzate attraverso l’eguaglianza. Tutto questo, però, non significa, per il Talmon, che elementi della concezione hobbesiana siano completamente assenti dalle due principali tendenze totalitarie. Inverso, il totalitarismo di destra ha in comune con la concezione di Hobbes “la scarsa, ed anche cinica, stima della natura umana, almeno nella sua media”, a differenza di quelli che sono destinati a governare. A tale proposito, anche l’Arendt, in *The Origins of Totalitarianism*, 3<sup>a</sup> ediz.; trad. it. “Le origini del totalitarismo”, Milano, 1967, p. 219, pur ammettendo che la filosofia

di Hobbes non contiene nulla delle moderne teorie razziali, riconosce, tuttavia, che Hobbes "se non altro, fornì al pensiero politico il presupposto di tutte le teorie razziali, cioè l'esclusione in linea di principio dell'idea di umanità, che è la sola a guidare il diritto internazionale". Infatti, per l'Arendt, Hobbes, sostenendo che la politica estera è dominata dalla legge dello "stato di natura", cioè dalla guerra perpetua di tutti contro tutti, "preparava la migliore base teorica possibile per quelle ideologie naturalistiche che concepiscono le nazioni come se fossero delle tribù, separate fra loro dalla natura, senza alcun vincolo, ignare della solidarietà umana, aventi in comune soltanto l'istinto di conservazione che l'uomo del resto condivide col mondo animale". Ora, ritornando al Talmon, questi scrive che ci sono anche affinità, di tipo più sottile e profondo, tra il pensiero politico hobbesiano e quello dei totalitari di sinistra. Invero, la peculiarità della concezione hobbesiana è di pensare "per definizioni": quando—come si è visto—Hobbes esige dall'uomo "naturale" la resa totale allo Stato-Leviathan e poi nega all'individuo non solo il diritto di resistenza all'oppressione, ma anche la possibilità che lo Stato opprima i suoi sudditi, Hobbes "sottintende la premessa" che, in uno Stato "degnò del suo nome", una oppressione ingiusta è "impensabile, impossibile". E, nel caso in cui questa oppressione ingiusta si verifica, allora lo Stato non è più uno Stato. Queste affermazioni sono perfettamente coerenti con il modo di pensare di Hobbes "per definizioni", esattamente come "il dogma che uno Stato dei lavoratori per definizione non può essere colpevole di aggressione e di oppressione".

Un altro motivo, che spiega "la sorprendente dottrina" di Hobbes, consiste nel postulare che, quando si rallentano i freni dell'ordine sociale, allora vengono meno tutti "gli argini che trattengono il fiume dell'anarchia". Infatti, come è stato precisato, qualsiasi forma di limitazione patita dai sudditi, sotto lo Stato-Leviathan, che instaura e conserva l'ordine armonioso, è "la più alta forma di libertà", di "libertà" intesa come "sicurezza", di fronte all'infelicità e all'oppressione che gli uomini "naturali" subiscono nello "stato di natura", di anarchia. Per il Talmon, è questa la seconda peculiarità del modo di pensare di Hobbes, comune anche al totalitarismo di sinistra: la esclusione di sfumature, di toni intermedi tra il positivo e il negativo, tra l' "essere" e il "non essere", nel caso specifico, per Hobbes, tra l' "ordine totale" e "il caos completo"; per il totalitarismo di sinistra, tra il mondo socialista e il mondo capitalista. *Tertium non datur*. Tra i due estremi c'è solo frattura e guerra assoluta. La sola differenza è che mentre, per Hobbes, nello "stato di natura", nella guerra civile, la guerra è, appunto, "guerra di tutti contro tutti", per il totalitarismo di sinistra, invece, è la guerra tra le forze collettive, tra classi e sistemi sociali. Il Talmon, inoltre, precisa esattamente che mentre il totalitarismo di destra "santifica il singolo spirito nazionale, modellato dalle idiosincrasie e dalla storia della razza e della nazione" ed assegna un ruolo di partecipazione attiva ai movimenti di massa, non certo come fattore razionalmente determinante ma come forza che agisce dietro l'urto di una emozione collettiva in modo uniforme, questi elementi sono, invece, del tutto estranei alla "struttura puramente legale e meccanica" di Hobbes.