



Virtù aristocratica, virtù borghese in Hobbes

Carlo Altini*

Spesso, troppo spesso, l'etica e la politica di Hobbes sono state interpretate con l'esclusiva lente prospettiva offerta dal meccanicismo. Terminata ormai da un secolo l'epoca nella quale il pensiero hobbesiano era catalogato con le famigerate etichette di ateismo, materialismo e assolutismo – che avevano la loro remota origine nelle feroci critiche contro il *De cive* e il *Leviathan* sorte già nella seconda metà del Seicento ad opera di John Bramhall ed altri – nella letteratura critica è emersa in primo piano una nuova linea interpretativa, appunto quella che vede nel meccanicismo la dimensione chiave della filosofia hobbesiana. Ovviamente si tratta di una proposta interpretativa corretta e lungimirante, che ha portato a notevoli risultati storici e teorici (si pensi qui ai lavori classici di Ernst Cassirer e Carl Schmitt). Tuttavia essa, se assunta in forma dogmatica, rischia di determinare una nuova ortodossia interpretativa incapace di rendere conto della complessità del pensiero hobbesiano, soprattutto sul piano etico-politico. Di questa complessità – che sfugge al paradigma meccanicistico inteso in senso “assoluto” – sono testimonianza, tra gli altri, le fondamentali ricerche di Raymond Polin e Leo Strauss. In questa sede non si intende fornire un'analisi ad ampio raggio delle questioni che sfuggono alla prospettiva meccanicistica, ma semplicemente offrire – attraverso una breve analisi

* Tutor della Scuola di Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena. Nei suoi studi si occupa di storia della filosofia politica moderna e contemporanea.

delle questioni che si trovano all'incrocio tra antropologia, etica e politica – una prima esemplificazione che giustifichi un tale ampliamento della prospettiva interpretativa hobbesiana; un'esemplificazione che mira a portare attenzione sul fondamento tipicamente *morale* della filosofia politica hobbesiana.

All'interno di una più generale concezione della natura umana caratterizzata da quattro generi di facoltà, o poteri naturali (forza fisica, esperienza, ragione e passione), la teoria antropologica di Thomas Hobbes¹ giustifica la costruzione dell'ordine politico a partire da due postulati, entrambi fondamentalmente antiaristotelici: il desiderio, o appetito, naturale (*cupiditatis naturalis*), per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni, e la ragione naturale (*rationis naturalis*), per cui ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta intesa come il sommo male. Il primo postulato della natura umana è quello dell'appetito naturale, che viene definito come diverso dall'istinto animale, in quanto *illimitato* e *indefinito*, e per questo all'origine di un desiderio insaziabile e *irrazionale* di potere: è la gloria, o *vanità*, che indica il desiderio umano di trovare piacere nella considerazione della propria riconosciuta superiorità: «Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria [...]. Essere superato continuamente, è infelicità. Superare continuamente quelli davanti, è felicità».² Il risultato di questa passione è il *desiderio di riconoscimento* della propria superiorità sugli altri, inteso come una particolare condizione di *onore*: «Il riconoscimento del potere si chiama *onore*; e onorare un uomo significa concepire, o riconoscere, che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui».³ Le passioni come l'orgoglio e la superbia non sono altro che i *particolari* modi del desiderio di riconoscimento di superiorità, la cui autocontraddittorietà risiede nel non avere mai una fine definitiva,⁴ giungendo così ad esporre gli uomini a una continua e infinita competizione per acquisire potere, onore e ricchezza. Di qui la natura 'necessaria' della rivalità e dell'inimicizia. Il secondo postulato della natura umana individuato da Hobbes è quello della ragione naturale, che afferma il principio di autoconservazione considerato, in via 'negativa', come *paura della morte violenta*: dato che la morte è il supremo e primario male, l'uomo trova dentro di sé il proprio scopo naturale, quello di fuggire la morte per mano di altri uomini. Non si tratta qui di una conoscenza razionale relativa al dato fattuale e

necessario della morte *naturale*: in questo caso Hobbes individua la *paura* della morte *violenta* come la più potente passione umana, l'unica in grado di neutralizzare il conflitto, in definitiva come l'origine dello Stato. Questa paura è una passione che gli uomini nutrono reciprocamente, cioè è la paura che ogni uomo ha di ogni altro uomo come suo potenziale uccisore.

Il fondamento antropologico della morale, della politica e del diritto non si trova dunque nel criterio 'positivo' del desiderio di autoconservazione: la vita è naturalmente il primo bene, ma il desiderio di vivere non è sufficiente a interrompere il processo, per l'uomo potenzialmente autodistruttivo, innescato dalla vanità, che mira all'immediato piacere derivante dalla propria riconosciuta superiorità. Quel fondamento si trova allora nel criterio 'negativo' della paura della morte violenta, l'unico in grado di guardare al vero interesse dell'uomo, e non semplicemente al piacere immediato. Da questo punto di vista la paura della morte violenta è una passione *prerazionale* nella sua origine, ma è del tutto *razionale* nelle sue conseguenze, tanto che essa non è contraddistinta dal difetto essenziale delle altre passioni, che consiste nella loro immediatezza. La vanità, l'appetito naturale dell'uomo, è una passione che, nello spingere l'uomo verso la ricerca di trionfi sempre crescenti nei confronti dei suoi simili al fine di compiacersi, crea un mondo di piaceri e dolori *immaginari*, il cui effetto può giungere fino al disprezzo degli altri, generando risentimento e desiderio di vendetta. L'uomo che insegue i piaceri del trionfo riconosciuto perde la consapevolezza del bene primario, la conservazione della vita, e può riconquistarla solo quando avverte la resistenza del mondo concreto sul proprio corpo attraverso un'offesa imprevista: nell'interpretazione hobbesiana, la condizione ideale per la conoscenza di se stessi è l'innatteso pericolo della morte. Infatti, la rivendicazione e il riconoscimento della superiorità conduce sempre al disprezzo, e quindi al desiderio di offendere, cioè alla lotta fisica *reale*, che però in un primo momento non mira tanto alla morte dell'avversario, quanto alla sua sottomissione. Solo in seguito al dolore fisico che si avverte nella lotta, la paura trasforma il desiderio di rivendicazione della superiorità, e di vendetta per il disprezzo subito, in odio.⁵ Effetto di questa dinamica è la lotta per il riconoscimento, che può prevedere anche la *morte fisica* dell'avversario: agli occhi di Hobbes, la lotta per il primato è sempre in procinto di

trasformarsi in una lotta per la vita e per la morte. Tuttavia, la stessa uccisione dell'avversario non risolve il problema, dato che il pericolo della morte violenta si ripropone tutte le volte che si verifica un nuovo confronto con altri uomini. Sul medio e lungo periodo, la conservazione della vita non è garantita tanto dalla lotta cruenta, quanto dall'acquisto di compagni, che possono essere ottenuti in due modi, o con la forza (che dà origine allo Stato per acquisizione) o con un patto (che dà origine allo Stato per istituzione). Si rivela così che il solo e vero postulato attraverso cui l'uomo giunge a stabilire condizioni sociali che permettano una vita pacifica, è quello della ragione naturale, identificato con la paura della morte violenta. Proprio perché l'uomo hobbesiano vive *prima* nel mondo della sua immaginazione e *dopo* nelle opinioni degli altri, egli può originariamente avere esperienza del mondo reale solo mediante il contatto fisico, del tutto impreveduto, con esso: tale contatto è essenzialmente avvertito nel conflitto con gli altri. Attraverso la paura della morte violenta – in una forma che ricorda molto da vicino la nascita dell'autocoscienza e la dialettica tra signore e servo che sarà descritta da Hegel nella *Phänomenologie des Geistes* – l'uomo hobbesiano giunge a conoscere la morte, il primario, il più grande e il supremo male, l'unica e assoluta misura della vita umana, l'inizio della conoscenza del mondo reale.

A partire da queste considerazioni, Hobbes nega ogni valore morale a tutte quelle virtù che non contribuiscono al consolidamento della pace e a proteggere l'uomo dal pericolo della morte violenta (soprattutto attraverso la costruzione dello Stato): di conseguenza, il filosofo inglese rifiuta ogni valore morale a tutte quelle virtù che non derivano dalla paura della morte violenta. Lasciata a se stessa, la vanità conduce necessariamente alla lotta mortale: infatti, dato che ogni uomo si preoccupa che il suo vicino lo stimi nello stesso modo in cui egli stima se stesso, la vanità produce rivalità e conduce necessariamente alla guerra di tutti contro tutti con la quale Hobbes descrive la condizione, tanto *potenziale* quanto *fattuale*, dell'umanità nello stato di natura, in cui i singoli individui – *eguali per natura*⁶ – diffidano l'uno dell'altro (in quanto tutti sono potenziali aggressori), rendendo così inefficace il diritto naturale di ciascuno a intraprendere azioni a tutela della propria autoconservazione. Risulta dunque evidente che la libertà dello stato naturale corrisponde ad un livello non

effettuale e non efficace della *potenza umana*: se ogni uomo è (o meglio: si crede essere) onnipotente, nessuno di fatto lo è. Inoltre, una superficiale stima della propria potenza – se non corrisponde ad un’effettiva valutazione dei rapporti di forza – è addirittura contraria al desiderio di autoconservazione, visto che giunge a mettere in pericolo il primo bene, la vita: «La potenza, se è eccellente, è buona, perché è utile alla difesa; nella difesa sta la sicurezza. Se non è eccellente, è inutile, giacché la potenza eguale a tutte le altre è nulla».⁷ La titolarità del diritto naturale di ciascuno a tutte le cose viene pertanto completamente svalutata dalla strategia relazionale che viene ad instaurarsi nello stato di natura: «Non è stato affatto utile agli uomini l’aver avuto un simile *diritto* comune *su tutte le cose*. Infatti l’effetto di questo *diritto* è quasi lo stesso che se non esistesse alcun *diritto*».⁸ In quanto origine dell’assoluta incertezza, la vanità esprime solo un illusorio, pericoloso e autodistruttivo desiderio di onnipotenza. Per questo motivo è facile notare che la *differenza* antropologica è creata dal *patto*, non è data in natura: «La diseguaglianza ora presente è stata introdotta dalla legge civile».⁹ Si tratta di una *differenza artificiale* determinata attraverso la decisione popolare istitutiva della forma rappresentativa, che interviene a limitare la naturale potenza umana permettendo la creazione della potenza del Leviatano. Per natura, infatti, gli uomini sono tutti dotati di un potere naturale che, per quanto non identico in tutti gli uomini (a causa del variare degli ingegni, dei costumi e delle condizioni date), può tuttavia essere considerato eguale.

La paura della morte violenta, intesa come origine dello Stato, assume nella teoria politica hobbesiana un significato *morale*, tanto che viene distinta da tutti gli altri motivi non morali che possono dare origine, fattualmente, allo Stato.¹⁰ Dunque, il fondamento dell’antropologia politica di Hobbes consiste nell’antitesi connotata moralmente tra l’*ingiusta* vanità e la *giusta* paura della morte violenta, e non nell’antitesi naturalistica tra appetito animale e desiderio di autoconservazione, entrambi moralmente indifferenti. Infatti, la teoria hobbesiana permette di distinguere tra l’aggressività della natura umana e il diritto naturale, mentre una filosofia politica naturalistica, come quella di Spinoza, riconosce *tutte* le passioni umane come giustificate in linea di principio, senza distinzione tra potenza, potere e diritto. Il diritto naturale hobbesiano, inteso come fonte dell’etica e della politica, è

invece distinto dai principi della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo, quali gli appetiti e le inclinazioni naturali. Da questo punto di vista risulta chiara la specificità e l'originarietà – anche se non la completa *indipendenza* – del fondamento della scienza politica hobbesiana rispetto al metodo della sua scienza naturale: la scienza dell'uomo e delle cose umane, essendo basata su propri principi che si conoscono mediante l'esperienza, non ha bisogno – in via predeterminata e determinante – di una scienza naturale.

Tuttavia, se la vanità non è l'origine della giustizia, è comunque un carattere determinante della natura umana. Nella prospettiva antropologica hobbesiana, nello stato di natura l'uomo viene rappresentato come *naturalmente* "cattivo": «L'uomo, di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, *famelico anche della fama futura*, supera in rapacità ed in crudeltà i lupi, gli orsi e i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati». ¹¹ L'affermazione della naturale cattiveria umana può avere vari significati: essa può essere intesa come corruzione e avere così valore morale, oppure può apparire come umana debolezza e impotenza, o può riferirsi all'irrazionalità e all'istintualità intesa come *pericolosità*. La cattiveria può infatti essere corruzione morale, ma può anche essere debolezza animale o pericolosità naturale, cioè cattiveria "innocente". Agli occhi di Hobbes, l'uomo è cattivo per natura, ma in questo caso cattiveria indica solo l'*egoismo* naturale e la pericolosità, non la *corruzione morale*, né il *peccato*: «I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé peccato. E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che ci si è accordati sulla persona che la deve fare». ¹² Proprio perché il solo bene naturale è il bene proprio, le relazioni umane nello stato naturale sono determinate dalle reciproche rivendicazioni soggettive: non esistono, infatti, obbligazioni vincolanti in modo incondizionato prima dell'atto di consenso e di accettazione individuale del patto di unione. La legge naturale, in quanto precetto della ragione che impone di conservare la vita, è naturalmente *obbligazione*, ma è del tutto inefficace a mantenere la pace. L'unica vera obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra

uomini liberi. Dunque, nello stato di natura, il diritto è determinato dal *potere irresistibile*: «Nello stato naturale degli uomini, una potenza certa e irresistibile (*potentiam certam & irresistibilem*) conferisce il diritto di governare e comandare (*ius regendi imperandique*) coloro che non possono resistere, così che all'onnipotenza (*omnipotentiae*), per questo motivo, è congiunto essenzialmente e immediatamente il diritto di fare ogni cosa». ¹³ La concezione della vanità quale naturale appetito dell'uomo, connotata come moralmente ingiusta, dimostra la naturale cattiveria umana, dato che il piacere viene collegato al riconoscimento del trionfo sugli altri. Ma una tale cattiveria, pur non essendo identica alla innocente e naturale malvagità animale, è soprattutto pericolosità che, per quanto *egoistica* o *difensiva*, non è reato, né peccato, proprio perché non esiste una legge vincolante nello stato di natura. ¹⁴ Del resto, nella teoria hobbesiana, questa conclusione si compone perfettamente con l'affermazione secondo cui non può esistere un bene in assoluto, visto che ciò che è bene, è bene solo per colui o coloro che lo considerano tale, non per gli altri. Non solo: un bene in assoluto non può esistere perché è la stessa vita umana, fin nelle sue più profonde radici passionali, che non lo prevede, visto che essa si realizza non nell'acquisizione di uno *stato*, bensì nella condizione di continuo *progresso*:

Progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole [...]. Le cose nuove sono piacevoli: infatti si desiderano come un nutrimento dell'anima. Pensar bene della propria potenza, meritata o immeritata, è piacevole. Sembra, infatti, se veritieramente si giudica di sé, di avere la potenza in sé; se si giudica falsamente, la cosa è tuttavia piacevole, giacché le cose che piacciono quando sono vere piacciono anche quando sono immaginarie [...]. Il sommo bene, o la felicità e fine ultimo, non si può trovare in questa vita. Infatti, se il fine fosse ultimo, non si desidererebbe niente, non si aspirerebbe a niente: ne consegue non solo che niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma che egli non avrebbe neppure sensazioni. Ogni sensazione, infatti, è congiunta con un desiderio o con un'avversione; e non sentire è non vivere. Il più grande dei beni, inoltre, è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori. Lo stesso godimento di ciò che si è desiderato, nel momento stesso in cui lo godiamo, è un desiderio, cioè un moto dell'animo che gode attraverso le parti della cosa di cui gode. Infatti, la vita è un moto perpetuo che, quando non può progredire in linea retta, si converte in un moto circolare. ¹⁵

Di tale progresso, il diritto naturale è l'espressione più caratteristica. Il fatto etico-politico fondamentale è il diritto naturale, inteso come rivendicazione individuale e *legittima*. ¹⁶ Infatti, la

legge naturale trova la propria giustificazione *solo* nel diritto naturale: ciò che risulta giustificato nel pensiero hobbesiano non è una norma o un'obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*. Il diritto naturale costituisce il primo fatto morale e giuridico che abbia rilevanza per il problema della giustizia, la quale diviene tutt'uno con l'abitudine ad adempiere i contratti che sorgono dal libero accordo dei contraenti. La giustizia non consiste dunque nel soddisfare dei criteri indipendenti e autonomi dalla volontà umana. Per questo motivo, in Hobbes, lo stato di natura non è un fatto storico, ma un'idea "regolativa", necessaria per la costruzione dello Stato. Alla sua filosofia politica è essenziale iniziare con la descrizione dello stato di natura, e lasciare poi emergere lo stato civile dallo stato di natura: l'oggetto della sua filosofia politica è una storia, ossia una *genesì*, e non un ordine statico e perfetto. L'imperfezione della condizione primitiva, o stato di natura, viene da Hobbes percepita non guardando all'idea già chiarificata, anche se solo in modo imperfetto, dello Stato inteso come la comunità perfetta, bensì col comprendere *interamente* l'esperienza dello stato di natura. Il modello non è fissato e provato anticipatamente, ma deve *produrre se stesso* e *provare se stesso*. L'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto alla *fine* di un processo di civilizzazione. Il progresso visibile nella storia reale testimonia in linea di principio la possibilità del progresso, soprattutto del progresso *futuro*: l'uomo può convincere se stesso della propria capacità di ordinare il mondo solo attraverso la realtà della sua attività produttiva e ordinatrice. Questa *costruzione* del mondo non riposa però sul postulato dell'appetito naturale, ma dipende proprio dal suo abbandono in favore del postulato della ragione naturale, cioè della *paura della morte violenta*. In questo modo Hobbes abbandona definitivamente il principio tradizionale e aristocratico dell'*onore* inteso quale fonte di guerra e di discordia, quindi di miseria e povertà. La filosofia hobbesiana rappresenta la totale negazione dell'onore come virtù: è infatti la paura della morte violenta, e non la vanità, l'unica e vera radice della società politica che permette lo sviluppo pacifico delle arti e dei mestieri, cioè dell'arricchimento *borghese*, pacifico e individuale, all'ombra dello Stato-Leviatano. In un linguaggio nietzscheano, la filosofia politica di Hobbes legittima la virtù dei "deboli" e svaluta, criticandola radicalmente, la virtù dei

“forti”.

Tuttavia, non sempre la prospettiva hobbesiana è stata caratterizzata da questa preferenza per la virtù dei “deboli”. Accanto all’aristotelismo etico, nel pensiero del giovane Hobbes è infatti presente un’altra importante tradizione, quella aristocratica: contemporaneamente al progressivo abbandono degli studi metafisici della scuola oxfordiana in favore della filosofia pratica, è possibile verificare nei primi scritti hobbesiani la presenza di una concezione *aristocratica* della virtù, intesa come identica alla *virtù eroica*, cioè come priorità dell’*onore* sull’onestà.¹⁷ In questa fase Hobbes assume la concezione aristocratica della virtù, collegando tra loro onore e guerra: nella scala delle virtù, il primo posto spetta al *coraggio* e alla *gloria*, intesi come mezzi per procurarsi onore e ammirazione, cioè il *riconoscimento* da parte degli altri della propria superiorità. Questa convinzione hobbesiana non viene però confermata nei suoi scritti della maturità, nei quali diventa chiara la distanza che separa la virtù aristocratica dell’*onore* dalla concezione hobbesiana della paura della morte violenta come fonte della giustizia. Da un punto di vista testuale, l’analisi dell’*onore* si trova negli *Elements of Law Natural and Politic*, nel *Leviathan* e nel *De homine*, ma è solo negli *Elements* che ricorre la caratterizzazione dell’*onore* come virtù. Nel *De cive* il coraggio viene ancora chiamato virtù, ma non più in rapporto con l’*onore*, mentre nel *Leviathan* e nel *De homine* il coraggio, in quanto virtù, viene completamente omissivo.¹⁸ Pertanto, più Hobbes elabora la sua filosofia politica, più si allontana dal suo originario riconoscimento dell’*onore* come virtù, ossia dall’originario riconoscimento della virtù aristocratica. Non essendo il fondamento della pace ma, al contrario, della guerra, l’*onore* non riguarda l’idea di giustizia e rimanda ad uno stadio primitivo dell’umanità che deve essere abbandonato e superato. La fondazione dello Stato mette dunque fine ai «tempi eroici» dell’antichità per creare le condizioni favorevoli (quali la pace, la stabilità, l’amministrazione della giustizia, la scienza) al lavoro, alla produzione, al commercio e, soprattutto, alla *proprietà*. In questa prospettiva, la nuova concezione hobbesiana della morale pubblica può essere definita come *morale borghese*:¹⁹ gli ideali della filosofia politica hobbesiana, lungi dall’essere quelli della virtù aristocratica, sono gli ideali della classe media giustificati filosoficamente. L’uomo deve riconoscere la propria condizione

precaria senza illusioni di sorta: solo così può coltivare la consapevolezza dello scopo della sua libertà e soprattutto comprendere che l'unica soluzione alla propria precarietà consiste nel soccorrere se stesso attraverso la creazione di un potere comune, unico a poter generare pace e stabilità in grado di permettere il lavoro, cioè profitto e benessere. Il tono utilitaristico della morale hobbesiana determina il fine fondamentale dello Stato nella sicurezza, interna ed esterna, che crea le condizioni per la libertà di arricchimento personale.²⁰ Le considerazioni utilitaristiche sul rapporto tra benessere (stato civile, pace) e miseria (stato naturale, guerra) vengono rese disponibili da Hobbes sia sul piano testuale che su quello iconografico:²¹ diventa così evidente il ruolo giocato dallo Stato nella costruzione delle “comodità della vita” rese possibili dalle passioni borghesi del profitto e del benessere:

Poiché lo stato di ostilità e di guerra è tale che, per esso, la natura stessa viene distrutta e gli uomini si uccidono l'un l'altro (come anche noi sappiamo che avviene, per l'esperienza delle nazioni selvagge che vivono ai nostri giorni, e per le storie dei nostri antenati, i vecchi abitanti della Germania e di altre ora civili contrade, ove troviamo che la gente aveva poca vita e breve, e senza ornamenti e comodità di vita, che vengono di solito inventati e procurati grazie alla pace e alla società), colui che desidera vivere in uno stato come quello della libertà e del diritto di tutti a tutto si contraddice.²²

[Nello stato di natura, cioè nello stato di guerra] non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e, di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, vi è il continuo timore e pericolo di una morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve.²³

Le condizioni per la tutela, l'esercizio e lo sviluppo degli interessi materiali dei singoli individui sono rese possibili solo *nello* Stato: si conferma così la centralità della relazione istituita da Hobbes tra protezione e obbedienza. Solo il desiderio di sicurezza e di benessere dispone gli uomini all'obbedienza nei confronti di un potere comune. Da questo punto di vista, il principio individualistico ed utilitaristico su cui è fondato lo Stato hobbesiano rivela che il potere sovrano è il “mercenario” dei singoli cittadini, che non devono accontentarsi di una vana contemplazione

della natura, bensì impegnarsi nella sua conquista: lavoro e parsimonia, commercio e industria, scienza e tecnica, sono caratteristiche dell'ideale moderno di civiltà che trova nella filosofia hobbesiana la sua prima coerente giustificazione. La filosofia politica hobbesiana è diretta, dunque, contro le norme della vita aristocratica in nome delle norme della vita borghese. Anche la sua critica della borghesia in alcuni passaggi del *Behemoth* non ha altro scopo che quello di ricordare alla stessa borghesia la condizione elementare della sua esistenza. Questa condizione non è data dall'industria e dalla parsimonia, né dalle specifiche attività della borghesia, ma dalla *sicurezza del corpo* che la borghesia non può garantirsi da sola. Per questa ragione il potere sovrano deve essere ammesso come potere senza restrizioni, capace di disporre anche della proprietà, perché è solo a questa condizione che il potere sovrano può realmente proteggere la vita e la proprietà dei cittadini. Infatti, né la povertà, né l'oppressione costituiscono il più grande e supremo male, ma la morte violenta o il pericolo della morte violenta. Hobbes insiste sugli orrori dello stato di natura perché solo sulla *consapevolezza* di questi orrori può basarsi una vera e *stabile* società. L'esistenza della borghesia, che non ha più da tempo esperienza di questi orrori, durerà solo fino a quando la borghesia avrà ricordo di essi, cioè fino a quando sarà consapevole che nel mondo dato l'uomo è *abbandonato*, è di fronte ad un vuoto assoluto e ad un silenzio infinito. In questa situazione l'uomo hobbesiano prova la paura di essere esposto, di essere senza cura in uno spazio vuoto e senza significato. Ma a questo abbandono, alla consapevolezza della propria miseria, l'uomo hobbesiano intende rispondere con uno sforzo prometeico di costruzione di un *nuovo* mondo, soprattutto grazie agli strumenti offerti dalla filosofia politica che – attraverso la costruzione dello Stato – rende possibile una vita umana dedicata alla scienza e al lavoro.

Note

¹ Per i riferimenti alle opere di Hobbes sono utilizzate le seguenti abbreviazioni: *E* = *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1994 (trad. it. *Elementi di legge naturale e*

politica, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968); *C* = *De cive. The Latin Version*, ed. by H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983 (trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979); *H* = *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. II (trad. it. *Elementi di filosofia. L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972); *L* = *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, ed. by R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989).

² *E*, pp. 59-60; trad. it. pp. 75-76. Cfr. anche *C*, § I.2; *L*, capp. XI, XIII; *H*, § XI.12.

³ *E*, p. 48; trad. it. p. 59.

⁴ Non a caso, allora, la felicità non è uno stato, ma un movimento: «Il continuo successo nell'ottenere quelle cose che di volta in volta si desiderano, cioè la continua riuscita, è ciò che si chiama felicità» (*L*, p. 46; trad. it. p. 51).

⁵ Cfr. *E*, p. 52; trad. it. pp. 65-66; *C*, pp. 93-94; trad. it. pp. 83-84; *L*, cap. XIII.

⁶ Sulla concezione hobbesiana della naturale eguaglianza umana cfr. *E*, §§ I.XIV.2-5; *C*, §§ I.3, I.13, I.15; *L*, cap. XIII, da cui è utile citare il seguente passaggio: «La natura ha fatto gli uomini così eguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui» (*L*, pp. 86-87; trad. it. p. 99).

⁷ *H*, § XI.6.

⁸ *C*, p. 96; trad. it. p. 86. Cfr. anche *E*, cap. I.XV; *L*, cap. XIII.

⁹ *C*, p. 93; trad. it. p. 83. Cfr. anche *E*, cap. I.XIV.

¹⁰ Nello stato civile Hobbes distingue tra moralità dello scopo e legalità dell'azione. L'uomo giusto rispetta la legge in quanto legge, e non per paura della punizione. Nello stato di natura invece, dato che la legge non è operante e soprattutto non è obbligazione, è permessa ogni azione che possa essere individualmente giudicata importante per la propria autoconservazione: l'obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Non è permessa tuttavia ogni intenzione: la distinzione tra intenzioni giuste, fondate sulla paura della morte violenta, e intenzioni ingiuste ha validità anche nello stato di natura. Identificando coscienza e paura della morte violenta, Hobbes è così in grado di distinguere tra giustizia e ingiustizia, cioè tra il *naturale appetito dell'uomo* e il suo *diritto naturale*, anche nello stato di natura.

¹¹ *H*, § X.3, corsivo mio.

¹² *L*, p. 89; trad. it. p. 102. Su questo tema è maggiormente argomentata la formulazione contenuta nel *De Cive*: «Come principio noto a tutti per esperienza, e da tutti ammesso, stabilisco che l'indole naturale degli uomini è tale che, se non vengono trattenuti dal timore di una potenza comune, diffidano l'uno dell'altro e si temono a vicenda; e che, potendo legittimamente provve-

dere a se stessi con la propria forza, ne hanno necessariamente la volontà [...]. Alcuni hanno obiettato che, ammesso questo principio, segue immediatamente non solo che tutti gli uomini sono cattivi (ciò che forse è spiacevole, ma deve essere concesso, poiché sembra affermato chiaramente nelle Sacre Scritture), ma anche che sono cattivi per natura (ciò che non si può concedere senza empietà). Ma in verità da questo principio non segue che gli uomini siano cattivi per natura. Infatti, anche se i cattivi fossero meno dei buoni, poiché non possiamo distinguere buoni e cattivi, anche i buoni e i modesti si troverebbero nella necessità di diffidare [...]. E ancora meno segue che quelli che sono cattivi, siano stati fatti così dalla natura. Sebbene infatti gli animali siano tali per natura, cioè per nascita, per il fatto stesso che sono nati, da desiderare subito tutto quello che piace loro, e da fare quello che possono per fuggire timorosi, o respingere in preda all'ira i mali che li sovrastano, tuttavia non si suole considerarli per questo motivo cattivi. Le passioni dell'animo che derivano dalla natura animale non sono di per sé cattive, ma lo sono talvolta le azioni che provengono da esse; quando, cioè, sono nocive o contrarie al dovere [...]. Se non si sostiene che gli uomini sono cattivi per natura, perché non ricevono dalla natura l'educazione e l'uso della ragione, si deve allora ammettere che essi possono avere per natura il desiderio, il timore, l'ira e le altre passioni animali, senza con ciò essere cattivi per natura» (C, p. 80-81; trad. it. pp. 71-72).

¹³ C, p. 97; trad. it. p. 88.

¹⁴ Cfr. E, cap. I.XVII; C, §§ III.27, IV.21; L, cap. XIV.

¹⁵ H, §§ XI.12, XI.15.

¹⁶ Hobbes non ha mai esplicitamente dichiarato che la vanità, intesa come piacere del trionfo riconosciuto sugli altri, è il naturale appetito dell'uomo, perché questo equivale a dichiarare che l'uomo è malvagio per natura, e quindi a impegnarsi in una questione teologica altamente pericolosa: su questo cfr. la *Prefazione ai lettori* del *De cive* e la postilla al § I.2 della seconda edizione, nella quale Hobbes replica alle accuse rivolte alla sua concezione della malvagità umana, cercando di derivare il naturale appetito dell'uomo dal naturale appetito animale. Se si vuole pubblicamente affermare la animale e naturale innocenza umana, la specifica malvagità umana deve essere celata dietro l'innocente malvagità dei bruti. Tuttavia, è evidente che l'ultima parola di Hobbes consiste nell'affermazione della cattiveria come vanità, anche se non come peccato, in quanto non esiste, nello stato di natura, alcuna obbligazione che vincoli l'uomo indipendentemente dal suo volere.

¹⁷ Semplificando, sono tre le tappe del passaggio hobbesiano dall'adesione alla virtù aristocratica alla definizione della nuova virtù borghese. La fase iniziale è rappresentata dai primi scritti hobbesiani (cfr. Th. Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N.B. Reynolds and A.W. Saxonhouse, Chicago, University of Chicago Press, 1995) fino all'*Introduzione* alla traduzione di Tuciddide del 1629, in cui risulta evidente la sottolineatura hobbesiana delle virtù quali l'onore, la forza, il coraggio, la nobiltà dei natali e l'orgoglio. Una fase intermedia è rappresentata dagli *Elements* (1640), in cui permangono tracce (soprattutto linguistiche) della vecchia adesione hobbesiana alla virtù aristocratica,

ma in cui la dimensione teorica è già centrata sulla paura della morte violenta quale unico postulato giustificato moralmente. A partire dal *De cive* (1642) è individuabile invece la terza e ultima fase della riflessione hobbesiana, in cui scompaiono – con rarissime eccezioni – anche le residue tracce linguistiche della passata adesione hobbesiana ai principi della virtù aristocratica.

¹⁸ Cfr. *E*, capp. I.IX, I.XVII, I.XIX; *C*, §§ III.32; V.2; *L*, capp. X, XII-XIII, XV; *H*, § XIII.9.

¹⁹ Gli autori che hanno con più autorevolezza insistito sull'interpretazione della filosofia hobbesiana come la filosofia politica della nascente borghesia sono Max Horkheimer (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino, Einaudi, 1978), Franz Borkenau (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris, Alcan, 1934; trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, il Mulino, 1984), Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977) e Crawford B. Macpherson (*The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Isedi, 1973).

²⁰ La morale utilitaristica della filosofia politica hobbesiana si fonda sulla paura della morte violenta, cioè su una passione che non è in sé prudente, ma che rende l'uomo prudente: il fondamento dell'utilitarismo morale si trova in una forza – la paura della morte violenta – che può costringere l'uomo alla prudenza. Anche nel *Behemoth*, in cui la classe media viene attaccata da Hobbes, quella che viene attaccata non è la borghesia in quanto tale, ma la sua politica, che è diretta contro il vero interesse della stessa classe media. Se la borghesia comprende esattamente il proprio interesse, essa obbedisce incondizionatamente al potere secolare: Hobbes sottolinea infatti che la pace è la condizione necessaria per il raggiungimento del benessere individuale, della proprietà privata, del *profitto* attraverso il *libero* lavoro. In questo senso la scienza ha lo scopo di accrescere il potere e il benessere dell'uomo.

²¹ Il frontespizio dell'edizione parigina del *De Cive* (1642) esprime chiaramente la differenza tra la condizione dell'uomo nello stato di natura e quella dell'uomo nello stato civile. Non si tratta, infatti, 'solo' della differenza tra pace e guerra, ma anche di quella tra benessere e miseria.

²² *E*, p. 80; trad. it. pp. 113-114.

²³ *L*, p. 89; trad. it. p. 102.