

Hobbes: teorie e pratiche per l'educazione civile del 'buon suddito'

Mabel Giraldo

Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della Persona e Mercato del lavoro*
Università di Bergamo

Abstract

Even if Hobbes is usually considered for his political inquiry, we don't forget that his political perspective starts from a certain materialistic anthropology. This way to understanding the man and the world leads to ethical and political remarks which, if overcome and completed, allow us to state again the human value and sense. A meaning that reveals itself in man's relationship with the state and in his citizen being.

Autore complesso e controverso, nel cui pensiero in molti hanno cercato una giustificazione razionale del potere assoluto attraverso la celebre dicotomia tra lo stato di natura, dove gli uomini vivono senza leggi, ma proprio per questo in guerra continua, e lo stato civile, fondatosi su un potere comune che obbliga gli individui ad osservare delle norme necessarie alla pacifica convivenza. Thomas Hobbes (1588 – 1679), infatti, vuoi anche per il periodo storico di particolare fermento culturale, politico e sociale che la sua Inghilterra stava vivendo, sferra tra le pagine delle sue opere una delle più radicali opposizioni alla dottrina classica: non più un uomo definito aristotelicamente nella sua essenza come 'animale sociale', bensì un uomo naturalmente in conflitto con i suoi simili, che, accecato dall'utile e dalla gloria, è mosso sempre e comunque da un inquieto desiderio di potere. Un uomo anti-politico¹, appunto.

Pur essendo un autore ricordato quasi esclusivamente per la sua concezione dello Stato, del monarca e del suddito, non va, tuttavia, dimenticato che tale prospettiva politica trova il suo fondamento in una determinata visione antropologica la quale, pur passando in sordina, è il presupposto delle conseguenti concezioni gnoseologiche, prima, ed etiche e politiche, poi, che ne derivano. Infatti, anche il *De Cive*, benché sia considerata come un'opera di riferimento per l'analisi della filosofia politica hobbessiana, nella *Prefazione ai lettori* si dichiara fin da subito questa precedenza affermando l'intenzione di dover trattare «i doveri degli uomini prima, in quanto tali, poi come cittadini»².

Data, dunque, la precedenza di una certa visione dell'uomo nel sistema impostato da Hobbes, ciò che ci si auspica di portare avanti in questa breve trattazione sarà una modesta analisi del pensiero del filosofo inglese a partire proprio dalla sua prospettiva antropologica che fonda e fa da sfondo a tutte le innumerevoli considerazioni svolte negli altri differenti campi del sapere. Scopriremo un Hobbes che incarna i tratti essenziali dello spirito conservatore, ovvero realismo politico, pessimismo antropologico, concezione anti-

¹ R. Gatti, *Abitare la città. Un'introduzione alla politica*, Edizioni Devoniene, Roma 1992, p. 47.

² T. Hobbes, *Prefazione al lettore*, in *De Cive*, Marietti Editori, Torino 1972, p. 17.

conflittualistica e inegualitaria della società³. Un modo di vedere e concepire il mondo che trova le sue radici negli ideali di un pensiero materialistico-meccanicistico che si pone come base teorica alla riduzione socio-politica dell'uomo. La legge della necessità causale diviene universale, comprendendo nel suo meccanismo la realtà corporea dell'individuo, il determinismo della volontà umana e l'adesione obbligata al Leviatano.

Tuttavia, non solo si cercherà di analizzare quanto fino in fondo antropologia, gnoseologia, etica e politica siano congiunte, mettendone in luce coerenze e contraddizioni, ma soprattutto, a partire dall'applicazione del materialismo biologico che fa da sfondo a ogni considerazione hobbesiana si vedrà per quali aspetti la proposta del filosofo sia oggi non più praticabile.

Dall'antropologia alla politica. Dall'uomo al suddito.

Iniziando la lettura del *De Homine*, ci si imbatte fin da subito in una frase abbastanza cruciale per quanto qui, come dichiarato, sarà oggetto di studio: «[...] terminata questa sezione sull'*Uomo*, ho finalmente assolto il mio impegno»⁴. Tuttavia, il cammino che ha condotto alla pubblicazione dell'opera, è stato abbastanza travagliato e non privo di ostacoli.

In effetti, l'idea cui auspicava Hobbes riguardava un progetto che, per lo meno sulla carta, risultava agli occhi dei contemporanei e non solo arduo e arduo e che finalmente vedeva il suo compimento dopo ben sedici anni, quando nel 1642 la bozza iniziò a prendere forma con la pubblicazione del *De Cive*. Hobbes, infatti, si propose di scrivere tre libri sui tre grandi argomenti che a suo avviso riassumono in sé qualsiasi trattazione filosofica: il corpo, l'uomo e il cittadino. Ovvero, una fisica, un'antropologia e una politica inquadrate in una prospettiva rigorosamente deduttiva e un pensiero sistematizzato per questo sotto un unico titolo, *Elementa philosophiae*. Una trilogia che si impone al lettore come percorso che avrebbe dovuto procedere dalla considerazione astratta del corpo fisico e del movimento alla spiegazione man mano di tutti gli aspetti della realtà, incluso, dapprima, l'uomo e, in seguito, il cittadino⁵. Tuttavia, le pubblicazioni delle diverse parti degli *Elementa* non rispettarono l'ordine logico dato in origine dal filosofo inglese e venne infatti pubblicata prima l'ultima parte, il *De Cive*, poi a tredici anni di distanza il *De Corpore* ed, infine, solo 1658 il *De Homine*, sia per l'insorgere di determinate esigenze politiche dettate dal periodo storico che l'autore si trovava a vivere sia per la stessa complessità di un pensiero che nella mente del suo creatore andava via via elaborandosi e che mostrava tutte le difficoltà implicite in un progetto così ambizioso.

Tuttavia, per chi voglia addentrarsi nell'analisi del pensiero hobbesiano a partire dalla sua prospettiva antropologica, gli ostacoli non si fermano qui. Infatti, altro dato che va tenuto in considerazione riguarda il fatto che la pubblicazione che sarebbe dovuta essere dedicata interamente all'analisi dell'uomo, non solo arriva molto dopo rispetto al progetto iniziale, ma soprattutto quando il filosofo ha oramai 70 anni, momento del pensiero

³ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004, p. 71.

⁴ T. Hobbes, *All'eccellentissimo William Conte di Devonshire*, in *De Homine*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 3.

⁵ A. Pacchi, *Introduzione*, in *De Homine*, cit., p. 5.

hobbesiano in cui l'ideale sistematico cede il posto a una stanchezza che porta il filosofo inglese sia ad occuparsi nel *De Homine* di una vasta eterogeneità di contenuti sia a chiudere l'opera 'frettolosamente', tanto che essa appare più un trattato sull'ottica, al cui approfondimento è dedicata quasi la metà del volume, piuttosto che sui principali temi della fisiologia umana e dell'antropologia⁶.

Sebbene l'opera destinata a porsi come caposaldo della prospettiva antropologica hobbesiana appaia ai suoi studiosi affrettata e sommatoria per le ragioni che si è cercato di illustrare, tuttavia l'idea di uomo presente nel pensiero del filosofo inglese può essere rintracciata in molte altre sue opere che completano e, per certi versi, ampliano il panorama illustrato dal *De Homine*, prime tra tutte sia i due testi che, insieme a questo, compongono la trilogia degli *Elementa philosophicae*, in cui il paradigma materialistico-meccanicistico emerge in tutto il suo splendore investendo, dapprima, la realtà, la natura e l'uomo e, successivamente, lo stato, le leggi, la religione, sia il più celebre *Leviatano*, del 1651, tra le cui righe possiamo rintracciare una netta conferma di una certa concezione dell'individuo.

Filo conduttore di tutte queste opere, seppur con analisi ed argomentazioni differenti, è, come si cercherà di dimostrare, un'antropologia che, aderendo a livello generale a una omnicomprensiva concezione materialistico-meccanicistica del reale, prende le mosse da una visione meramente naturalistica dell'uomo fondata sulla celebre formula dell'*homo homini lupus*, considerato da Hobbes come il principio universale dell'esperienza. Da esso, infatti, il filosofo inglese partirà nel *De Cive* nell'analisi della condizione degli uomini, prima, al di fuori del consorzio civile, nello *stato naturale* di guerra di tutti contro tutti, e, successivamente, nella loro innata necessità di uscire da quello stato e stipulare un patto sociale che, pur abolendo i diritti di ognuno, rappresenta l'unica via per una possibile convivenza civile. Del resto, come sottolinea Corsi:

l'uomo non è più visto come un essere dotato per nascita oltre che di senso e di passioni anche di ragione, ma come il risultato di un processo in cui la condizione originaria si evolve fino alla costituzione di inclinazioni, di virtù e di capacità che lo qualificano come uomo⁷.

Una concezione rigidamente naturalistica dell'uomo al servizio di un'antropologia individualistica che fa da sfondo alla teoria contrattualistica dello Stato: l'insorgere della ragione nell'uomo naturale è interpretato come l'avvenimento della contraddizione insita nell'individualistico stato di natura, contraddizione che potrà essere superata solamente uscendo da esso e istituendo, attraverso una convenzione, lo Stato⁸. Secondo Hobbes, non è affatto vero che l'uomo è un 'animale politico' incline per natura alla società, bensì egli è sempre determinato da circostanze contingenti tali per cui ciò che caratterizza lo stato di natura è quel *bellum omnium contra omnes*. All'ideale

⁶ Per un maggiore approfondimento di tali questioni e di questo periodo nel pensiero di Hobbes, si rimanda alle pagine ad essi dedicate in A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 112-120.

⁷ M. Corsi, *Introduzione al Leviatano. Le radici dello stato moderno nel pensiero etico-politico di Hobbes*, Morano Editore, Napoli 1967, pp. 10-11.

⁸ A. Pacchi, *Introduzione*, in *T. Hobbes, Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 10.

aristotelico-scolastico, il filosofo inglese sferra una critica serrata nei confronti di una osservazione, a suo avviso, troppo superficiale della natura umana:

se l'uomo, infatti, amasse il suo simile per natura, cioè proprio in quanto uomo, non potrebbe darsi nessuna ragione perché ciascuno non amasse indifferentemente chiunque altro nella stessa misura, proprio perché si tratta allo stesso modo di uomini; o perché dovesse invece frequentare piuttosto quelli la cui amicizia conferisce a lui, piuttosto che ad altri, un qualche onore o una qualche utilità. Noi cerchiamo quindi, per natura, amici, ma ci avviciniamo a persone da cui si tragga onori e vantaggi: questi cerchiamo in primo luogo, e quelli solo secondariamente⁹.

In altre parole, qui Hobbes vuole dirci che in quanto uomini noi non cerchiamo per natura amici, ma ci facciamo tali solo di quelli dai quali traiamo un qualche vantaggio, materiale o morale che sia¹⁰. L'unico legame che tiene uniti gli uomini è l'utile individuale, cioè il perseguimento di quello spirito di autoconservazione e di sopravvivenza che è il fine di ogni organismo meccanicisticamente inteso.

A questo punto, ci si rende conto che quel *bellum omnium contra omnes*, derivante dal plautino *homo homini lupus*, non riflette tanto il fondamento di una generica cultura umanistica, piuttosto sintetizza la concezione hobbessiana dello 'stato di natura', ovvero la stessa condizione naturale dell'uomo. In assenza di altri vincoli artificiali che determinano altrimenti il comportamento, la natura umana, che come unico scopo sembra porsi quello della propria autoconservazione, non è solamente mossa dalla ricerca dell'utile, bensì anche dalla tendenza ad imporsi sull'altro: «la volontà di nuocere è insita in tutti»¹¹. Tale affermazione nel pensiero hobbessiano comporta, di fatto, due conseguenze. La prima riguarda la conclusione da parte di Hobbes della naturale uguaglianza di tutti gli uomini, dove, però, con il termine 'naturale' non si fa riferimento a qualcosa né di religioso né di metafisico-razionale, bensì alla semplice constatazione che, se un individuo può uccidere un suo simile fisicamente più forte¹², allora «non c'è ragione che uno, fidando nelle sue forze,

⁹ T. Hobbes, *De Cive*, Marietti Editori, Torino 1972, p. 24.

¹⁰ Per una lettura più approfondita del pensiero hobbessiano, va sottolineato che tale individuazione dell'utilità come movente determinante di ogni tipo di relazione umana, che per certi versi richiama a quella corrente filosofica che di lì a poco si sarebbe sviluppata sotto il nome di 'pragmatismo', è sicuramente da contestualizzare in quanto la frequentazione di Hobbes dell'ambiente aristocratico, tipico della società nobiliare individualistica e sfrenata del tempo, ha certamente influito sulle sue considerazioni. Come ricorda Pacchi, «con questo non si vuole certo sostenere che Hobbes abbia dato forma alla sua spregiudicata visione dei rapporti umani meditando esclusivamente sugli egoismi che si manifestavano negli ambienti aristocratici da lui frequentati, ma non si può negare che l'ispirazione prima per le sue prese di posizione, così come la documentazione per le sue osservazioni circa i moti dell'animo umano provenivano in gran parte dal mondo signorile col quale egli si trovava quotidianamente in contatto: si deve considerare che lo stesso ambiente scientifico a lui più congeniale non era estraneo a quel mondo, ma vi era anzi strettamente integrato, sia perché alcuni degli scienziati erano ricchi gentiluomini, sia perché l'unico mezzo di sopravvivenza per gli intellettuali "borghesi" restii ad invischiarsi nell'università o negli ordini religiosi era ancora la protezione – e quindi l'assidua frequentazione – di un potente». A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 39-41.

¹¹ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 30.

¹² A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 42-43.

si creda fatto dalla natura superiore agli altri»¹³. Un'uguaglianza che, partendo dal naturale desiderio degli uomini di nuocersi, si può definire 'negativa' in quanto rappresenta lo stato di natura come una situazione brutale e di terrore da cui occorre uscire, abbandonando la uguaglianza reciproca per affidarsi a un'autorità che avrà il potere di difenderci l'uno dall'altro. Dovuto è qui il confronto con l'illuminista Rousseau perché, anche secondo il filosofo francese l'uguaglianza è una delle molle per la creazione dello Stato, ma la sua è una visione, se vogliamo, 'positiva' dal momento che su di essa fonda lo stesso contratto sociale perché rappresenta una condizione ideale in cui regna la ragione naturale e dalla quale non bisogna fuggire. Hobbes, invece, afferma che la costituzione dello stato civile si fonda proprio sulla rinuncia di tale uguaglianza a favore di una disuguaglianza, introdotta appunto dalle leggi civili, che sola può farci uscire dallo stato di timore che la prima ci causa. La seconda conseguenza è che, in tale situazione di uguaglianza in cui le occasioni di contrasto tra gli uomini sono moltissime – soprattutto se si considera che la «discordia nasce dall'ispirazione di molti alla stessa cosa»¹⁴ – non solo ciascuno ha il diritto su ogni cosa, ma soprattutto ognuno ha il diritto di tutelarsi con tutti i mezzi a sua disposizione contro la morte e le sofferenze. Il diritto del singolo si identifica con la 'libertà' che ciascuno ha di usare secondo la retta ragione le proprie facoltà naturali, una ragione che è pur sempre individuale e che, quindi, si scontra sempre con le altre ragioni individuali. Infatti, per tornare al termine di confronto utilizzato in precedenza, se in Rousseau ritroviamo un modello antropologico che ha la sua essenza nella ragione, in Hobbes questa essenza va ricercata nella 'volontà', e in particolare nella volontà di ciascuno di imporsi e di ricercare il proprio utile. Una volontà, come si cercherà di sottolineare successivamente, interpretata non come facoltà razionale dell'uomo, ma in chiave deterministica.

Alla luce di quanto detto finora, non è difficile concludere che l'origine della società postulata da Hobbes sta proprio nella paura reciproca che si manifesta nella lotta indiscriminata per l'autoconservazione. Dunque, se l'uomo vuole sfuggire da questa autodistruzione certa, deve obbligatoriamente stipulare un patto con il quale si giunge alla formazione dello Stato e lo stesso timore, dal momento che 'serve' alla costituzione della società civile, è un elemento imprescindibile e necessario. A partire da tale sentimento, infatti, la ragione «si raffina esprimendosi in una serie di massime prudenziali che, vista la sua fondamentale uguaglianza naturale di tutti gli uomini, hanno una validità generale, nel senso che possono garantire, entro un certo margine, la sopravvivenza a tutti gli uomini»¹⁵. Dunque, sembra che in questo salto nello Stato, Hobbes nel suo ragionamento passi dall'idea di una ragione individuale, all'ideale di una ragione che, invece di essere causa di differenze e di divergenze, accomuna tutti gli uomini uniti nell'unico fine che in quanto uomini possono porsi: la costituzione di una società civile, sola garante della loro possibilità di sopravvivere nel *bellum omnium contra omnes* che caratterizza lo stato di natura. Tuttavia, a tal proposito va parimenti sottolineato che non si tratta di quella normatività universale della ragione tanto cara al

¹³ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 28.

¹⁴ Ivi, p. 30.

¹⁵ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 44.

giusnaturalismo, che afferma per tutta la realtà l'esistenza di un diritto naturale, ovvero di un insieme di norme di comportamento dedotte dalla natura e conoscibili all'essere umano, quanto piuttosto della natura degli uomini come esseri ragionevoli, cioè individui che, calcolando le loro possibilità di autoconservazione, sono portati nello stato di natura a comportarsi secondo norme, che non devono essere viste come leggi in senso stretto, ma piuttosto come «teoremi della ragione», così come vengono definiti nel *Leviatano*¹⁶. Come riportato nel *De Cive*:

poiché tutti concedono che è fatto a diritto quel che è contro la retta ragione, dobbiamo ritenere fatto a torto quel che ripugna alla retta ragione (cioè quel che contrasta con qualche verità ricavata da principi veri mediante un retto ragionamento); ma quel che è fatto a torto, diciamo che è un atto contrario alla legge. Dunque la retta ragione è per così dire una legge che si può chiamare anche naturale (perché fa parte della natura umana allo stesso modo di qualsiasi altra facoltà o sentimento). Orbene, la legge naturale è, a volerla definire, un dettame della retta ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo possibile¹⁷.

Tanto che la prima legge di natura, così come enunciata nel *De Cive*, pone che «si deve ricercare la pace quando la si può avere; quando non si può, bisogna cercare aiuti per la guerra»¹⁸.

Tuttavia, il filosofo inglese afferma anche la necessità di un passaggio, dapprima, dalla legge naturale alla legge morale e, successivamente, da quest'ultima alla legge civile.

Per quanto riguarda la legge morale, essa è identificata da Hobbes con la legge naturale in quanto, come ricorda Pacchi:

prescrive la pratica di comportamenti, come la moderazione, l'equità, la fedeltà, l'umanità, la misericordia, che se da un lato sono necessari al conseguimento della pace, e quindi alla sopravvivenza, dall'altro sono anche quelli che comunemente si chiamano "virtù". [...] La legge morale è quindi anche legge naturale, in quanto la pratica delle virtù realizza il fine naturale dell'uomo, cioè l'autoconservazione. La legge naturale, o morale a dir si voglia, obbliga tuttavia solo in coscienza [...] perché non si tratta di vere leggi, mancando ad esse il carattere di coercitività, bensì solo di conclusioni della ragione¹⁹.

La legge morale, infatti, riguarda l'uomo solo «nel foro interiore, non sempre nel foro esteriore»²⁰ e, pertanto, si manifesta come chiara espressione del

¹⁶ Cfr., T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2011, parte I, cap. XV, pp. 128-130.

¹⁷ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 42. Tuttavia, la conclusione hobbesiana della legge naturale come 'norma' derivante dalla ragione è un punto abbastanza contraddittorio e controverso nel pensiero del filosofo inglese perché mentre nella proposizione riportata si sembra presupporre una sorta di totale equiparazione tra la retta ragione e la legge naturale, nel *Leviatano* tale simmetria sembra vacillare dal momento che si afferma che «una legge di natura (lex naturalis) è un precetto o una regola generale ricavata dalla ragione, per cui ad un uomo è vietato di fare quello che distruggerebbe la sua vita» T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XIV, p. 105. Anche in Hobbes, perciò, la legge naturale ha una certa radice nella ragione, ma occorre fare attenzione al fatto che, in ultima analisi, la ragione trova il suo carattere di certezza proprio, come detto anticipatamente, nella volontà.

¹⁸ Ivi, p. 44.

¹⁹ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 48.

²⁰ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 52.

formalismo giuridico hobbesiano il quale è applicato a una concezione spregiudicatamente laica e materialistica della morale, in base alla quale, per esempio, l'ingiustizia non è di per sé un male in senso religioso o metafisico, ma piuttosto un'incoerenza.

Dal momento che la legge morale, a detta di Hobbes, non è una legge vera e propria, necessario si fa il passaggio alla legge civile. Infatti, affinché tutti gli uomini rispettino il patto sottoscritto per la nascita dello Stato, è necessaria l'esistenza di un potere coercitivo che si istituisce solamente in seguito al trasferimento *volontario* da parte di tutti del loro diritto su tutto in favore di un singolo individuo nelle cui mani sarà affidato tale potere:

Il trasferimento è solo simbolico, secondo Hobbes, perché in realtà quando tutti meno uno rinuncino ai loro diritti, si impegnano con ciò a non resistere a quell'uno, e quindi gli consentono di esercitare, da solo, il 'proprio diritto' su tutto: la precisazione non è superflua poiché implica che il sovrano sia l'unica persona a permanere nello stato di natura, sottomessa quindi alle leggi di natura, ma non alle leggi civili da essa promulgate²¹.

Una tale affermazione impone due considerazioni obbligate: in primo luogo, l'attestazione di una concezione positivista del diritto tale per cui vi è un'assoluta autonomia dei contenuti della legge civile e una totale arbitrarietà del sovrano – e proprio per questa ragione sarà interessante andare a precisare di quale autonomia stiamo parlando e di quali confini essa abbia –; in secondo luogo, l'auspicata instaurazione di un assolutismo monarchico, dal momento che il sovrano è sì sottoposto alla legge naturale, ma essa è, allo stesso tempo, dettata esclusivamente dalla sua retta ragione. Un regime politico a cui non interessa comandare sulle coscienze individuali, ma che piuttosto, con i mezzi che a discrezione del sovrano vengono ritenuti più opportuni, si faccia garante della conservazione fisica dei propri sudditi²². Così, del resto lo stesso Hobbes definisce l'unione civile:

²¹ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 50.

²² Tuttavia, parte della critica anglosassone del secolo scorso ha scorto nella pagine delle opere politiche di Hobbes una certa apertura in senso liberale del suo pensiero affermando che il sistema politico hobbesiano deve essere interpretato in modo del tutto indipendente dai presupposti naturalistici e materialistici. Autore di primo piano di tale interpretazione della filosofia politica di Hobbes, il conterraneo Gauthier il quale intende dimostrare come il rapporto suddito-sovrano, soprattutto tra le pagine del Leviatano, non sia assolutamente obbligante per il suddito affermando che il fatto che un uomo autorizzi un altro ad esercitare un qualche potere, non implica necessariamente che quell'uomo rinunci ai propri diritti. Cfr. D. P. Gauthier, *The logic of Leviathan – The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969. Tale lettura, tuttavia, come sottolinea lo stesso Pacchi, è insostenibile perché, se è vero che nel Leviatano, a differenza delle altre opere del filosofo inglese, è ammessa qualche concessioni in termini di libertà ai sudditi, è comunque innegabile che il discorso hobbesiano approdi a conclusioni assolutistiche che partono da una concezione ben precisa della natura umana. Cfr. A. Pacchi, *Introduzione*, in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 13. Del resto, lo stesso filosofo inglese ammette che la monarchia è preferibile ad ogni altra forma di governo, soprattutto alla democrazia che è, invece, particolarmente esposta a una serie di inconvenienti tali per cui è equiparata dall'autore alla demagogia, dettata dalla sempre maggiore preoccupazione degli uomini di politica di 'ingraziarsi' le masse attraverso l'utilizzo di una sapiente retorica atta esclusivamente a fare leva sull'emotività popolare. Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a T. Hobbes*, cit., p. 13.

questa sottomissione della volontà di tutti alla volontà di un solo individuo, o di una sola assemblea, ha luogo allorché ciascuno si obbliga mediante un patto verso ciascuno degli altri a non fare resistenza alla volontà di quell'individuo o di quella assemblea a si sarà sottomesso, cioè a non rifiutargli l'uso delle proprie forze o dei propri averi contro chiunque altro (si intende infatti che egli conserverà pur sempre il diritto di difendersi dalla violenza): e questa forma di accordo si chiama *unione*²³.

Pertanto, se lo Stato non è altro che «un'unica persona la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui»²⁴, quale spazio ha il suddito in questo sistema che sembra ben architettato per privarne la libertà? Di fatti, l'impianto antropologico fondato da Hobbes su solide basi naturalistiche e materialistiche, sembra escludere qualsiasi possibilità di azione dell'uomo il cui compito si ridurrebbe a quello di mettersi al servizio del sovrano rinunciando a tutti i suoi diritti o averi in nome di un valore più grande, ovvero la sopravvivenza. In merito a tale questione, non va trascurato l'ultimo capitolo del *De Homine* nel quale il filosofo inglese introduce il concetto di «persona fittizia» che gli serve per fondare il rapporto giuridico tra i sudditi e il sovrano che li rappresenta: «alla persona vengono attribuite parole ed azioni, sue o altrui: se sue, la persona è naturale; se altrui, è fittizia»²⁵. Partendo dal paragone con l'attore il quale nell'intera sua carriera artistica oppure all'interno di un singolo spettacolo è chiamato a rivestire diversi ruoli, e quindi ad essere diverse persone, così qualsiasi uomo, secondo Hobbes, non solo può rappresentare più uomini, ma anche può essere in momenti diversi della sua esistenza sia suddito che sovrano²⁶. Dunque, da tale uso civile del concetto di persona e dalla descrizione della via della politica emerge con chiarezza la dissoluzione e l'identificazione della persona nello Stato, rifiutando l'esercizio di qualsiasi diritto, eccetto il diritto di sopravvivenza.

I resti dell'«umana condotta»²⁷ civile.

Come si è cercato di mostrare nella breve sintesi del pensiero hobbesiano, a partire dalla sua visione antropologica dell'uomo e del mondo, il filosofo inglese offre non solo un'interpretazione in chiave meccanicistica della realtà naturale, ma anche una riduzione spregiudicatamente materialistica da lui accuratamente applicata sia alla sensazione e alla formazione delle idee sia al processo di volizione. Scontate, perciò, vista la premessa, le conseguenze che una tale filosofia ha: dal punto di vista dell'etica e della politica in generale e, nello specifico, su una certa modalità di intendere lo stato e l'uomo sociale. Sono proprio questi gli aspetti della prospettiva di Hobbes che si cercherà di approfondire ora.

Il percorso che ci porterà alla scoperta dell'ideale di Stato e di uomo civile cui il filosofo inglese auspica tra le pagine delle sue opere, sembra avere un

²³ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 60.

²⁴ Ivi, p. 62.

²⁵ T. Hobbes, *De Homine*, cit., p. 155.

²⁶ Temi analoghi possono anche essere trovati in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XVI. Qui, viene mostrato come nel momento della sua fondazione, lo Stato arrivi a 'impersonare' i sudditi contraenti.

²⁷ Cfr. V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp. 2 e ss.

preciso presupposto gnoseologico, ovviamente dichiaratamente materialistico la cosiddetta: «conoscenza del corpus». A partire da essa si delineeranno prospettive e suggestioni di carattere etico e politico.

Hobbes, infatti, interpretando egregiamente lo spirito del suo tempo, si fa portavoce di un empirismo radicale che della realtà considera solamente l'aspetto materiale, riducendo, perciò, le capacità conoscitive alla mera organizzazione di dati provenienti dalla materia, dal corpo. Da tale prospettiva derivano due passaggi fondamentali per il pensiero hobbesiano il cui sostrato è fornito da una concezione immanentistica del corpo e della ragione umana. Infatti, in primo luogo, assistiamo alla prima definizione del *corpus* – estesa anche al concetto di stato attraverso l'idea di «corpo politico» – come una realtà che esiste in natura e che, esterna alla mente, ha il carattere di realtà in sé. A partire dal corpo, dunque, l'uomo può giungere a definire i vari aspetti del mondo e della sua esistenza, il cui significato, secondo Hobbes, non è da ricercare in una sostanza trascendentale e metaempirica, bensì trova la sua ragion d'essere in sé.

Se il corpo è ciò a cui fanno riferimento tutte le categorie ontologiche, ad esso andrà ricondotta anche la ragione. Il secondo passaggio, infatti, riguarda l'ideale di una ragione naturale intesa unicamente come ipotesi esplicativa dell'esperienza, non come «strumento in cui si esprime l'originaria capacità di coscienza dell'uomo, ma (come) una funzione, quella della previsione, che a livelli inferiori è posseduta anche dagli animali»²⁸. Da qui, l'emergere in alcuni passi delle opere hobbesiane l'identificazione della ragione con il 'calcolo':

per ragionamento (*ratiocinatio*) intendo il calcolo. Il calcolo consiste nel riunire insieme più cose per farne una somma o nel sottrarre una cosa dall'altra per conoscere il resto. Ragionare è la stessa cosa che addizionare e sottrarre; e se si volessero aggiungere a queste operazioni anche quelle del moltiplicare e dividere non sarei d'accordo perché la moltiplicazione è la stessa cosa dell'addizione di parti uguali e la divisione è la stessa cosa della sottrazione di parti uguali tante volte quant'è possibile. Ogni procedimento raziocinativo si riduce dunque a due operazioni mentali, l'addizione e la sottrazione²⁹.

Sarà esattamente da questo intendere limitatamente la ragione come meccanismo puramente formale di connessione che Hobbes fonda, da una parte, la sua antropologia e, dall'altra, la sua scienza della politica. Un immanentismo che porta Hobbes a conclusioni differenti rispetto a quelle kantiane in quanto non ci troviamo dinnanzi né a una «ragion pura» che si muove con le sue sole forze nell'indagine della realtà e che agisce indipendentemente da qualcosa che sia esterno alla sua natura, dal momento che in Hobbes si legge una certa sua dipendenza comunque dalla dimensione corporea; né tanto meno una «ragion pratica» dato che, alla luce dell'antropologia naturalistica e materialistica del filosofo inglese, l'agire umano sembra essere guidato nella sua condotta non tanto dalla ragione quanto dal bisogno fisico dell'autoconservazione. A fondare, infatti, sia l'etica che la politica

²⁸ L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, Jaka Book, Milano 1987, p. 43.

²⁹ T. Hobbes, *De corpore*, I, I, 2, Utet, Torino, 1972, p. 71. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, I, V, cit., pp. 34-36.

non è l'esercizio di una razionalità che arricchisce il soggetto che la compie, quanto un istinto di sopravvivenza insito nella natura umana.

Proprio a partire dall'enunciazione di questa duplice considerazione che analizza corpo, mente e il loro rapporto, si può affermare con D'Alessandro che il materialismo hobbesiano risponde a chiare esigenze metodologiche sia della filosofia che della scienza, un «materialismo concreto»³⁰ in base al quale tutto ciò che è reale è corporeo e solo ciò che è corporeo può essere conosciuto, perché misurabile e controllabile e la stessa realtà di cui sono fatti i corpi non è l'aristotelica «materia prima» astratta, bensì un mero nome che ci consente di far riferimento, soprattutto a livello linguistico, a un corpo universalmente considerato, ovvero nella sua 'quantità'³¹.

In base a tale teoria nominalistica della conoscenza e del suo procedere, come ricorda Bobbio, Hobbes fonderà le profonde ragioni del suo tentativo di dar vita a una scienza rigorosa dell'etica e della politica, entrambe lette nella loro affinità con la geometria, soprattutto dal punto di vista dei principi e dal modo in cui essi vengono formulati in queste scienze³². Infatti, è proprio dal materialismo antropologico e gnoseologico che derivano due capisaldi del pensiero hobbesiano, relativi uno alla sfera dell'etica, l'altro a quella della politica, che meglio ci possono aiutare a capire il ruolo dello Stato e dell'uomo all'interno del sistema hobbesiano: il determinismo della volontà e il problema della pace. Cerchiamo ora di analizzarne meglio i contenuti, le implicazioni e la portata da essi sorte, sia all'interno della stessa prospettiva del filosofo inglese sia nel dibattito culturale.

In riferimento al pensiero di Hobbes si può parlare di determinismo della volontà dal momento che, non essendo gli uomini politici per natura, ma piuttosto degli individui animati unicamente dall'utile e dalla sete di potere, per far sì di non vivere come nello stato di *bellum omnium contra omnes*, essi si accordano per fondare una società. Tale società, dunque, non solo viene vista come il Bene dato che permette di porre fine alla guerra perpetua tra gli uomini garantendo loro la sopravvivenza, bensì si configura necessariamente come l'oggetto del nostro volere. Ciò comporta, da un lato, sia la natura contrattualistica e convenzionale dello stato sia una teoria volontaristica del diritto secondo la quale «poiché i legami sociali si stringono volontariamente, in ogni associazione è da ricercarsi l'oggetto di questa volontà»³³ e, dall'altro, l'affermazione di una volontà non come facoltà o attività autonoma che si manifesta nell'agire umano, ma piuttosto come un 'appetito' determinato necessariamente dalle cause che lo scaturiscono. Inoltre, va aggiunto che tale timore di non poter sopravvivere determina la volontà umana facendo sì che,

³⁰ V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, cit., p. 95.

³¹ A tal proposito, va segnalato che alcuni studiosi, a seguito di questa affermazione di Hobbes, hanno letto nella sua filosofia la chiara presenza di un certo 'fenomenismo'. Senza dilungarci oltre, perché non è questo argomento della nostra discussione, si ricordi, prima tra tutte, l'apporto offerto da Bontadini e Cesca. Cfr. G. Bontadini, *Materialismo e fenomenismo in Hobbes. Fenomenismo metafisico e fenomenismo gnoseologico*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1944, pp. 1-28; G. Cesca, *Il fenomenismo dell'Hobbes*, Drucker, Padova-Verona 1891.

³² Si veda a tal proposito, A. Child, *Fare e conoscere in Hobbes*, Vico e Dewey, Guida, Napoli 1970.

³³ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 26.

non solo si rinunci a tutti i diritti in vista di un Bene maggiore, ovvero lo Stato, ma addirittura che l'individuo stesso nella vita associata sia obbediente sempre al sovrano. Del resto, come precisa D'Alessandro:

se la volontà e le azioni degli uomini sono determinate dalle loro cause necessariamente, la legge con la relativa minaccia di punizione per gli inadempienti, entrerà a far parte di queste cause, come un elemento determinante della coscienza, nella consapevolezza delle conseguenze che apportano taluni atti per la difesa ed il bene dell'individuo e della società³⁴.

Di conseguenza, non solo all'individuo è concessa tutta e solo quella libertà che non disturba il potere dello Stato, ma soprattutto la stessa coscienza deve coincidere con la logica e la ragione dello Stato.

Tuttavia, bisogna analizzare come l'azione umana possa trovare la sua giustificazione all'interno di questa concezione deterministica e meccanicistica. Proprio tale argomento fu al centro del vivo ed appassionato confronto tra Hobbes e Bramhall, vescovo di Derry, che vide i due pensatori confrontarsi per anni sui temi della necessità e della libertà. Mentre il primo, avendo di mira la necessaria predeterminazione delle azioni umane, non si pone il problema se l'uomo sia libero di volere perché la questione della libertà non si pone a livello della volontà, bensì immediatamente dopo che la volontà si è pronunciata; Bramhall, invece, memore degli insegnamenti tomisti, cerca di difendere la libertà umana e una delle maggiori obiezioni che farà al filosofo inglese sarà proprio quella di sottolineare come una concezione così rigidamente deterministica del volere umano tolga ogni significato a tutte le sollecitazioni messe in atto dalla società sia per impedire delitti e reati, prima tra tutte l'educazione, sia le punizioni stesse con cui lo Stato condanna delitti e reati. Tuttavia, nella sua replica al vescovo inglese, Hobbes sottolineerà come anche l'educazione possa essere considerata come una di quelle cause che alla fine vanno a determinare la volontà dell'individuo. Senza procedere oltre in questa disquisizione tra i due pensatori, che troppo ci allontanerebbe dal nostro intento³⁵, basti riflettere sull'enorme portata che le parole del filosofo hanno per la sua etica come scienza rigorosa: volontà e, di conseguenza, libertà sono pensate non come 'cause' mediante le quali l'uomo è in grado di autodeterminarsi, bensì come effetti.

A tale conclusione sembra opporsi Kant, sebbene Hobbes non sia esplicitamente il bersaglio delle sue affermazioni. Il filosofo tedesco, tra le pagine della *Critica della Ragion Pratica*, sostiene che l'uomo nel suo agire nel mondo non segue tanto le determinazioni obbligate dalla sensibilità e dalla natura che egli è in grado di riconoscere attraverso la ragion pura, quanto piuttosto la «legge morale», ovvero un dover essere dettato e colto attraverso la ragion pratica. Tale idea potrebbe sembrare conforme all'ideale hobbesiano in base al quale, proprio per non essere succube degli istinti che determinano lo stato di guerra permanente, è necessario il passaggio allo Stato il quale crea le condizioni affinché ognuno possa seguire i dettami della ragione con la sicurezza che anche gli altri faranno altrettanto. Tuttavia tale simbiosi è solo

³⁴ V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, p. 109.

³⁵ Per un maggiore approfondimento si veda T. Hobbes, *Libertà e necessità*, Bompiani, Milano 2000.

apparente. Kant, infatti, arriva a poter affermare a gran voce tale passaggio proprio perché riconosce nella libertà umana:

la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, [...] la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché quest'idea si manifesta con la legge morale. Ma la libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui noi conosciamo a priori la possibilità senza tutta via percepirla, perché essa è la condizione della legge morale che noi conosciamo³⁶.

Dunque, sia una libertà come *ratio essendi* della legge morale sia la legge morale come *ratio cognoscendi* della libertà.

Queste suggestioni kantiane impongono, in antitesi al pensiero di Hobbes, sia il riconoscimento ontologico della libertà umana sia l'impossibilità di una legge, pur di ragione che sia, ad imporsi dall'esterno sull'individuo determinandone le pratiche e le condotte. Nella filosofia hobbesiana c'è sì una morale, errato sarebbe affermare il contrario, tuttavia essa non è applicata all'analisi e alla specificazione dell'azione umana, bensì al diritto, tanto che le stesse idee di bene, vero, giusto e bello non richiamano a un qualcosa che ha a che fare con una qualche legge di natura legittimata con uno statuto ontologico insuperabile, ma a qualcosa che la legge giuridica ha deciso essere bene, vero, giusto e bello. In realtà, contro questa etica materialistica si potrebbero ipotizzare alcuni rimedi: in primo luogo, si dovrebbe anteporre al valore nominale delle parole bene, vero, bello e giusto il loro valore contenutistico il quale non può sempre e solo essere definito apriori dall'uomo³⁷; secondariamente, bisognerebbe ricordare che il rispetto della legge non può imporsi come principio assoluto perché:

esso è relativo al *potere della legge*, cioè al campo in cui la legge, affermata dalla autorità, si svolge in conformità della sua funzione. Questo campo non è illimitato; e dentro i confini da esso segnati la esistenza della legge ha elementi che ne formano la struttura logica e reale³⁸.

ed infine, per meglio riequilibrare i rapporti tra volontà, libertà e necessità, potrebbe essere utile ripercorrere la differenza tra coazione e volontà, così come proposta dalla Vanni Rovighi:

la volontà è una tendenza che procede dalla natura dell'agente, la coazione è una determinazione che l'agente subisce dal di fuori, contro la propria inclinazione, è una determinazione violenta [...]. Nessuno può costringermi a *volere* una cosa: potrà costringermi a *fare* una cosa³⁹.

Il secondo caposaldo del sistema hobbesiano, come si è affermato in precedenza, riguarda il problema della pace. Tale questione scaturisce

³⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 5.

³⁷ G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 224 e ss.

³⁸ B. Donati, *Il rispetto della legge dinanzi al principio di autorità. Critica alla filosofia civile di Hobbes*, Athenaeum, Roma 1919, p. 54.

³⁹ S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. 3, La Scuola, Brescia 1998, p. 141.

anch'essa da una visione materialistica e meccanicistica dell'uomo e del conoscere, ma non riguarda più quel formalismo giuridico che si poneva come concetto chiave della morale, bensì afferisce alla dimensione politica e civile: dall'analisi del passaggio dallo stato di natura alla società civile emerge chiaramente che l'individuo è caratterizzato dalla volontà di difendere la propria vita fisica che lo porta non solo a sottoscrivere necessariamente un patto che reca con sé l'obbligazione al suo adempimento, ma anche a vedere nello stato l'unica possibilità per trovare pace.

Ed è proprio la questione della pace, percepita in modo così vivo e drammatico da Hobbes in prima persona⁴⁰, che, dal punto di vista politico, ci pone dinanzi due importanti conseguenze teoriche.

La prima riguarda la riduzione dell'uomo a individuo biologico e materiale preoccupato esclusivamente della propria autoconservazione. Autoconservazione che diviene il fine ultimo, non per il suo valore oggettivo, ma per un accordo di tutti a seguito di evidenze comuni. Pertanto, se l'individuo si configura come unico scopo quello di salvaguardare la propria vita fisica, allora la vita fisica appare come l'unico valore di carattere individuale, ma anche sociale. Sociale perché l'uomo riceve dallo Stato, garante della pace, la sua collocazione definitiva. Fuori dallo Stato è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'ignoranza⁴¹.

Dunque, se la pace nello stato di natura è una soluzione tanto desiderata quanto utopica, lo Stato assoluto si configura come l'unica soluzione veramente possibile perché, come sostiene Hobbes nel *De Cive*:

poiché la convergenza di molte volontà verso un solo scopo non basta per conservare e istituire una stabile difesa, si richiede che la volontà di tutti sia, nella scelta di quel che è necessario per il mantenimento della pace e per la difesa, *una sola*. Il che non può accadere se ciascuno non sottometta la propria volontà a quella di *un* altro, sia esso un solo *uomo*, o una sola *assemblea*, cosicché quello che egli avrà voluto come necessario alla pace comune, di qualunque natura sia, sia da intendersi come voluto da tutti e da ciascuno⁴².

Tuttavia dobbiamo parlare di Stato assoluto in quanto:

⁴⁰ A tal proposito va precisato che tale problema della privazione della pace, Hobbes lo percepisce proprio a partire dal contesto culturale e sociale nel quale vive. Egli, infatti, vive in un'Europa dilaniata in cui la pace non esiste più, in un'Inghilterra sconvolta dalla guerra civile. Tuttavia, la volontà di uscire da tale disordine e il timore di non raggiungere mai uno stato di pace contraddistinguono non solo le sue preoccupazioni di carattere storico, ma soprattutto diventano all'interno del suo pensiero gli elementi propulsivi fondamentali. Come afferma Negri, «il termine politico è in Hobbes assunto come equivalente di via per promuovere la pace. La ricerca filosofica è cioè esplicitamente animata dall'obbiettivo di risolvere il problema fino alle conseguenze sociali: in questo consiste la politicità e quindi il fatto che il pensiero di Hobbes si possa considerare con chiarezza fin dall'inizio». L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 18.

⁴¹ Opportune a tal proposito il riferimento alle parole di Bobbio, secondo il quale Hobbes assume come punto di partenza la legge naturale solo per giustificare la costituzione dello Stato, o meglio per dare un fondamento razionale alle legge positiva che, pur svuotando di fatto la legge naturale dei suoi contenuti, offre un altro fondamento accetto al potere assoluto. Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano Editore, Napoli 1965.

⁴² T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 60.

volendo dunque dare una definizione dello *Stato*, dobbiamo dire che esso è un'*unica persona* la cui *volontà*, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui; onde può servirsi delle forze e degli averi dei singoli per la pace e per la comune difesa⁴³.

Del resto, come sottolinea Bobbio, questa ricaduta in una forma di Stato assoluto che si autogiustifica, non sorprende se la contestualizziamo al pensiero hobbesiano perché se la conservazione della vita diviene il bene sommo, allora in nome di essa si possono sacrificare non solo tutti i diritti, ma anche la propria dignità e libertà. La politica di Hobbes è per il filosofo torinese una radicale teoria dell'obbedienza, un'obbedienza grazie alla quale l'uomo guadagna la pace⁴⁴. Lo stato di natura non è sufficiente a se stesso, occorre quindi altro all'uomo per potersi realizzare e questo altro è dato dallo Stato che, a patto di un'adesione assolutamente meccanica ed indiscutibile alla società civile, gli consente di essere autenticamente uomo. A tal proposito, Negri precisa:

nell'affermazione di Hobbes è contenuta una dinamica di pensiero che tende, obbiettivamente, ad *identificare* la realtà sociale con la struttura statale. [...] Solo lo Stato è società, cioè espressione creativa della personalità. È un'identificazione che elimina qualsiasi fisionomia di servizio dallo Stato, per determinarlo come ambito esclusivo di potere esercitato sull'individuo. In questo senso l'antropologia hobbesiana trova il suo ambito di definizione esauriente soltanto nella politica intesa come culto dello Stato, come assolutizzazione della dimensione socio-politica⁴⁵.

Tuttavia, va specificato che lo stesso filosofo inglese chiarisce che le relazioni intercorrenti tra il sovrano e i sudditi sono essenzialmente 'fisiche', nel senso che si configurano come rapporti di forza e che tale dominio dello Stato si manifesta proprio come potere di comando sui corpi e non sulle 'anime' dei sudditi. Questa seconda affermazione se da un lato palesa come il materialismo hobbesiano ricada in una forma di dualismo cartesiano, tanto criticato dal nostro

⁴³ Ivi, p. 62. Tale passo del *De Cive* offre, ancora una volta, l'occasione per un confronto del pensiero di Hobbes con la filosofia politica di Rousseau. Infatti, anche nella nozione di 'volontà generale' affermata dal francese ritroviamo l'ideale di una sottomissione di tutti alla volontà di un singolo individuo, facendo sì che le varie volontà particolari confluiscono in un'unica volontà sovrana. Tuttavia, questa 'alienazione totale' di ciascun associato con tutti i suoi diritti alla comunità sembra lasciare un maggiore spiraglio di libertà e di possibilità di azione all'uomo. Rousseau, infatti, prendendo spunto dall'ideale di Montesquieu, mostra che ogni membro del corpo politico è allo stesso tempo sia suddito che cittadino: suddito in quanto obbedisce alle leggi votate dal corpo politico di cui, però, ogni singolo individuo è membro; cittadino, invece, in quanto membro del corpo sovrano, perché esprime la propria volontà e partecipa all'attività del corpo politico, che, se attivo, è sovrano, se passivo, prende il nome di Stato. Questo, del resto, il problema fondamentale che, secondo il filosofo francese, il contratto sociale risolve: «trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Sembra, dunque, apparire come necessaria la partecipazione attiva dell'uomo nella società civile, che non solo non è percepita come qualcosa di esterno che coercitivamente si impone all'uomo, ma anche non si riduce più, hobbesianamente, alla mera obbedienza alle leggi istituite dal Leviatano. Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994.

⁴⁴ Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 10-60.

⁴⁵ L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 64.

filosofo, dall'altro sembra dare ragione a Viola, secondo il quale il Leviatano non è uno Stato di per sé totalitario nella sua formulazione teorica, ma piuttosto lo diventa per il modo caratteristico di affrontare il problema morale⁴⁶. Infatti, lo Stato ha come presupposto e come risultato il totale appiattimento della coscienza e della libertà individuale. Un uomo caratterizzato solo per la sua 'coscienza pubblica' di cui il sovrano è il solo interprete. Inevitabile conseguenza sarà, perciò, la perdita dell'unicità e dell'irripetibilità del soggetto, il quale non è unico ed irripetibile perché è un individuo biologico.

A tal proposito, Hobbes apre sì a uno Stato che garante dell'autoconservazione fisica degli uomini si rivela come strumento di liberazione autentica della condizione individuale, ma può davvero essere considerato tale, analizzando congiuntamente le conclusioni politiche ed etiche alle quali Hobbes giunge? Ciò a cui assistiamo non è, piuttosto, una logica di assorbimento del singolo nella struttura statale che si fa contenitore e contenuto, tale per cui si assiste a un'identificazione della libertà personale con l'obbedienza totalmente passiva alle leggi dello Stato?

Inoltre, rifacendoci alla tesi di D'Alessandro, bisogna considerare che tale passaggio dallo stato di natura alla società civile avviene perché l'uomo non è sociale per natura, ma «lo diventa per educazione»⁴⁷. Infatti, nell'uomo 'tutto istinto' sembra comparire ad un certo punto la 'ragione' come fonte, prima della legge naturale e, successivamente, della legge morale e civile. Tuttavia, qui Hobbes sembra riferirsi non tanto a una ragione che interviene, quanto piuttosto a una 'ragione' che a un tratto si forma. Infatti, come sostiene Bobbio:

per Hobbes la legge naturale è un dettame della retta ragione (che) [...] non ha un valore sostanziale, ma soltanto formale; non ci rivela l'essere, ma ci mette in grado di ricavare da certi principi certe conseguenze; non è la facoltà con cui apprendiamo la verità evidente dei principi primi, ma la facoltà del ragionamento⁴⁸.

La ragione non viene caratterizzata da nessun riferimento trascendentale o metafisico, ma ha valore strumentale⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan?*, Giuffrè Editore, Milano 1979. In merito proprio all'interpretazione critica di Viola relativamente al pensiero di Hobbes va, inoltre, precisato che egli ne sottolinea un'apertura in chiave liberale scorgendo l'esistenza di un diritto individuale accanto al principio di autorità, facendo leva principalmente sulla convinzione che il Leviatano non abbraccia tutta la vita umana, nei suoi molteplici aspetti, né implica una mobilitazione totale della società. Accanto allo Stato, esiste pur sempre l'individuo.

⁴⁷ V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, cit., p. 151. Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, cit., pp. 18 e ss.

⁴⁸ N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 11-49.

⁴⁹ Secondo D'Alessandro, è proprio questa considerazione della ragione come superamento metodico dell'esperienza che ci invita a riflettere sul fatto che la filosofia hobbesiana non può essere considerata né empirista né razionalista in senso tradizionale: «perché se per un verso non è lecito classificare secondo l'indirizzo dell'empirismo, un pensiero che, accortosi di alcuni suoi limiti essenziali, afferma una nuova direzione filosofica, per l'altro verso il concetto della ragione che si avvanza in questa nuova direzione non esclude anzi implica un suo rapporto di unità essenziale non coi meri dati dell'esperienza in quanto pura conoscenza, ma con il loro processo pratico». V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, cit., p. 9. L'esperienza in Hobbes, partendo dalle considerazioni presenti nel testo *Human Nature*, è concepita non come un divenire, ma piuttosto come il ricordo di una successione di eventi, tale per cui «avere molta esperienza» significa più che altro «aver fatto molte osservazioni». In questo senso,

Dunque, se la ragione ha un carattere meramente pratico volto all'azione efficace tale per cui, affinché avvenga il passaggio dallo stato di natura alla società civile, l'uomo deve essere educato, allora, allo stesso modo, si necessita di un qualcuno che si pone dall'altra parte, che 'educa'. E questo 'qualcuno' è propriamente il Sovrano. Infatti, tra i principali doveri del Leviatano non vi è solamente quello di osservare e far osservare le leggi di natura, ma anche di provvedere all'istruzione degli uomini sui fondamenti giuridici dei diritti:

il bene del popolo non solo determina la legge a cui i sovrani debbono adeguare le loro azioni, ma insegna anche il modo in cui possono ritrarre vantaggi dal loro agire, perché la potenza dei cittadini è la potenza dello Stato, cioè di chi detiene, nello Stato, il potere sovrano⁵⁰.

l'esperienza può, a suo avviso, darci in qualche modo una regola o una legge valida per l'avvenire, tanto che la stessa nozione di 'abitudine' (costum) è intesa dal filosofo inglese come un collegamento tra due eventi, l'uno antecedente l'altro conseguente, considerando l'antecedente e il conseguente come segni l'uno dell'altro. Pertanto, seguendo tale interpretazione del rapporto tra uomo e mondo, l'individuo non sarebbe tanto un attore, quanto un osservatore di sensazioni, immagini, concezioni, ecc.. che si susseguono nella realtà. Tuttavia, proprio nello stesso *Human Nature* Hobbes si pone il problema del «diritto dell'esperienza» procedendo verso una nuova fase che, in base a un'esigenza pratica, avvia il pensiero in una direzione più positiva che oltrepassa il puro procedimento conoscitivo offerto dalla deduzione e che gli consente di fondare in modo più profondo sia il concetto stesso di ragione sia la sua formulazione nella scienza, nell'etica e nella politica. Hobbes, infatti, si rese conto dell'essenziale difficoltà teoretica e pratica inerente ad un conoscere concepito come esperienza puramente recettiva ed osservativa dal momento che non consente di giungere a delle conclusioni universali: esiste sì una conoscenza dei fatti, ma essa non esaurisce il modo di conoscere umano, e proprio per questa ragione l'uomo ha bisogno anche della scienza che gli consente di conoscere anche gli aspetti universali della realtà. Dunque, Hobbes non trascende l'approccio empiristico con un astratto razionalismo, bensì attraverso una concezione pratica della ragione stessa: l'uomo ha fiducia di certe successioni di fenomeni perché ha potuto calcolarne un numero sempre più grande, confermando e spiegandosi quel determinato rapporto tra due fenomeni mediante l'analisi di un'infinità di altri rapporti. Come afferma Carabellese, «Hobbes che parte solo dal soggetto saziante ritiene senza significato cercare ed affermare l'essenza intima delle cose» (in P. Carabellese, *Le obiezioni al Cartesianesimo*, D'Anna, Messina 1946, vol. II, p. 148) perché nel processo conoscitivo della scienza l'uomo non deve rifarsi né alla sensazione, né alla memoria; ha bisogno di altro, ma occorre un metodo. Tale 'metodo' sarà costituito, poi, nel pensiero del filosofo inglese, come «una successione di parole e concetti», proprio perché nel suo andare oltre l'esperienza, la ragione è essenzialmente linguaggio, grazie al quale l'individuo si registra e connette una serie di rapporti che ha osservato a partire dalla realtà. Non si tratta di stare alle semplici sensazioni dell'empirismo, né, col razionalismo, all'evidenza delle idee in quanto contenuto della coscienza, perché nell'uno e nell'altro caso, secondo Hobbes, ci troviamo di fronte a un dato che non può essere realmente conosciuto. Siamo dinanzi, pertanto, a un uomo inteso come essere corporeo cosciente che agisce deterministicamente spinto principalmente dai suoi impulsi e movimenti organici e che esercita la propria autonomia a livello di autocoscienza. Tuttavia, è proprio questa conclusione a lasciare perplessi e a manifestare una delle contraddittorietà nel pensiero di Hobbes tra la dimensione gnoseologica e le considerazioni sulla politica perché si fa riferimento all'autonomia di una coscienza che per natura sceglie deterministicamente non solo di sottoscrivere un patto necessario sì per la creazione di uno Stato unico garante della pace, ma attraverso il quale si rinuncia alla propria libertà in nome della sopravvivenza fisica. Sembra qui ritornare di fondo un riproponimento sia di un dualismo di matrice cartesiana sia di un monismo materialistico tale per cui il principio della materia viene affermato come principio ontologico, come assolutizzazione del corpo che porta fino all'inclusione del mentale nel materiale.

⁵⁰ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 110.

Certamente, dietro una tale affermazione si cela, come sostiene D'Alessandro, un profondo atto di fiducia nell'intelligenza umana sostenendo la possibilità di insegnare al popolo ciò che è conforme alla ragione, ovvero le leggi di natura e le leggi civili⁵¹, tuttavia non dobbiamo dimenticarci che essa è più che altro espressione di una decisa rivendicazione del valore dello Stato che presuppone sempre e comunque non una reciprocità tra popolo e Sovrano, bensì un'educazione 'unidirezionale' che non tiene conto dell'irriducibilità, del volere, della libertà e della dignità dell'educando, ma sottomette tutti questi aspetti alla necessaria volontà dello Stato. Sembra, dunque, figurarsi nella proposta hobbesiana l'idea di un'educazione che non riguarda tutte le dimensioni della persona e tutti i contenuti che le riempiono. L'educazione, invece, comporta non solo trasmissione e socializzazione della cultura comunitaria, ma è soprattutto personalizzazione, relazione e integralità perché 'educare' significa stabilire una relazione interpersonale nella quale non conta la differente identità dei vari attori, bensì la reciprocità di intenzionalità e *lógos*, di libertà e responsabilità⁵². Del resto, uno Stato non potrebbe mai vivere a lungo se non si identificasse con i suoi cittadini. Pertanto, l'uomo di Hobbes diventa sì sociale per via di una serie di insegnamenti, ma «tale educazione tende ad un fine prefissato ed immobile. Ecco, un'inconsapevole, ma radicale contraddizione»⁵³.

Dunque, se per certi aspetti alcuni studiosi hanno potuto definire come 'attuale' il sistema hobbesiano, soprattutto alla luce delle sue più estreme esemplificazioni novecentesche che hanno dato vita alle varie esperienze totalitarie del secolo scorso, già Carl Smith afferma che tale modello fondato su un profondo formalismo giuridico che si impone anche nell'etica e nella politica debba essere depresso⁵⁴ in quanto:

risulta oggi troppo astratto immaginare una società che sia espressione di uguali. Troppo concrete, infatti, le differenze di costumi, idee, valori, religione, preferenze di vita, stati sociali, stati generazionali, immaginario, cultura ecc. per permettere la mossa originaria dell'inaugurazione costituzionale della *societas*⁵⁵.

Dunque, in un mondo totalmente diverso da quello in cui Hobbes viveva, l'ottica statalista, quale è quella proposta dal filosofo inglese, non vale più – soprattutto alla luce di una difesa della democrazia che si è imposta come compito civile primario a seguito degli esodi tragici che, nel Vecchio Continente e non solo, i regimi assolutisti e totalitari hanno avuto – perché non sono le persone che devono adattarsi all'offerta formativa stabilita unicamente dallo stato, ma bisogna costruire una società che tenga conto ed integri le differenti istanze provenienti sì dalla stato, ma anche dalle Regioni, da ogni istituzione autonoma e dalle famiglie⁵⁶. Queste le istanze che hanno portato in Italia alla ripresa nella

⁵¹ V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, cit., pp. 168-169.

⁵² Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 356-398.

⁵³ V. D'Alessandro, *Hobbes filosofo dell'educazione*, cit., p. 207.

⁵⁴ Cfr. C. Smith, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁵⁵ G. Bertagna, *Cittadinanza e trasformazioni sociali*, in M. Corsi (a c. di), *Educare alla democrazia e alla cittadinanza*, Pensa Multimedia, Bari 2011, p. 344.

⁵⁶ G. Bertagna, *Valutare tutti valutare ciascuno. Una prospettiva pedagogica*, La Scuola, Brescia 2004, p. 94 e ss.

legge n. 53/03 (art. 2, co. 1, lettera f) del concetto di «convivenza civile» che, più delle espressioni 'educazione alla cittadinanza' ed 'educazione civica', contiene in sé sia la sintesi delle «educazioni alla cittadinanza» (ambientale, stradale, alimentare, ecc.) sia il risultato dell'apprendimento delle conoscenze e delle abilità che caratterizzano le differenti discipline che collaborano all'«agire bene in città»⁵⁷.

Accogliendo pienamente tali ideali, non si tratta solamente di responsabilizzare un uomo ridotto alla condizione di suddito tacente e assecondante le volontà del Leviatano, le uniche legittime, ma piuttosto di un'«educazione alla convivenza civile» che si faccia portavoce del recupero sia dell'idea e dell'ideale di libertà sia dell'importanza di porre al centro della politica la persona, perché la dimensione civile non esaurisce l'essere dell'uomo. Egli non è affatto prodotto o comunque determinato dal suo essere sociale, ma è piuttosto un attore attivo all'interno della società ed è proprio alla luce di questa sua partecipazione 'attiva' che sorge il suo dovere morale di non lederla, ma di edificarla. In tal senso, in antitesi a un modello come quello hobbesiano, bisogna riaffermare l'unità non solo dell'identità della persona come sinolo, ma anche della sua azione nella realtà perché «essa non è solamente un seguito di obbiettivi accadimenti, di concrete manifestazioni di volontà, di attestazioni di autorità; essa è prima ancora processo interiore di motivazione, elaborazione razionale di principi, che reggono la deliberazione e preparano gli elementi che danno ragione al formarsi di una volontà esecutiva»⁵⁸.

⁵⁷ G. Bertagna, *Stato e convivenza civile*, intervista di M. Ferracuti, «Il Nodo. Scuole in rete», VIII, 25, 15 maggio 2004, pp. 16-26.

⁵⁸ B. Donati, *Il rispetto della legge dinanzi il principio di autorità. Critica alla filosofia civile di Hobbes*, cit., p. 88.