

Tommaso Gazzolo<sup>1</sup>

*Sulle logiche circolari nel Leviatano. Patti e legge naturale*

*Abstract:* This paper analyses the circular structure inherent in Thomas Hobbes's Leviathan, focusing on two key aspects: the relation between covenant and sovereign power and the interplay between natural and civil law. Hobbes constructs the social contract as the foundation of political obligation, yet this contract appears to presuppose the very power it is meant to create. Similarly, natural law is said to be obligatory, but its force seems to derive from civil law, which in turn depends on natural law for its legitimacy. By examining these dynamics through a legal-philosophical lens, this article argues that Hobbes's juridical framework operates within an unavoidable paradox: the necessity of an initial coercive power to ensure the validity of a contract that precedes it.

*Keywords:* Hobbes, Leviathan, Covenant, Natural Law, Civil Law, Circularity.

*Indice:* 1. Il problema – 2. Validità e invalidità dei patti – 3. Patti e promesse reciproche – 4. Foro interno e foro esterno – 5. Il patto che istituisce il potere comune – 6. La funzione della circolarità – 7. Potere e patto – 8. Il circolo legge naturale/legge civile – 9. Conclusione.

## 1. Il problema

Una delle ragioni che contribuiscono a spiegare come la filosofia politica, in Hobbes, non si costituisca se non attraverso il ricorso alla tecnologia del diritto – quella del patto, dell'obbligazione, autorizzazione, della persona, e così via – è data, certamente, da quel “principio di costruzione dei geometri”<sup>2</sup> che si assume debba poter dar conto della possibilità di una conoscenza vera del politico stesso. Se, cioè, c'è *philosophia civilis*, se c'è vera conoscenza delle cause proprie alla formazione ed alla disgregazione dello Stato, è solo perché lo Stato stesso è pensabile come il prodotto razionale dell'operare umano.

Ciò che Riedel ha chiamato la “priorità del produrre” rispetto alla condizione dell'agire, della prassi, indica esattamente questo: che le cose si conoscono facendole, e che questo fare è dell'ordine di un produrre, ποιησις, del *portare all'essere* un oggetto – la comunità politica – attraverso una serie di passaggi, di regole, di

1 tgazzolo@uniss.it; Università di Sassari; professore associato di Filosofia del diritto.

2 Riedel 1990 [1975]: 160.

meccanismi di natura essenzialmente ‘tecnica’. Tecnica, τέχνη, indica – in continuità, qui, con la tradizione aristotelica – che la produzione non si dà a partire da un agire, ma da un sapere: essa non consiste tanto nel “fare”, ma in quel conoscere che “disvela ciò che non si pro-duce da se stesso”<sup>3</sup>. In Hobbes, la τέχνη, il sapere che permette di produrre l’oggetto Stato, e per questo di conoscerlo in modo ‘scientifico’, è il diritto. Questa tecnica, tuttavia, sembra avere diversi punti di rottura – come se la sua geometria, i suoi meccanismi, non riuscissero a dar conto di ciò che pure permettono di fare; come se il risultato, aveva già notato Schmitt, fosse spesso “superiore e radicalmente diverso” rispetto a quanto il modo di conseguirlo permetterebbe<sup>4</sup>. In particolare, vi sono almeno due passaggi – essenziali e decisivi per la costruzione del *Leviatano* – in cui la tecnologia giuridica produce una ‘circolarità’ tra ciò che essa produce ed il presupposto di tale produzione, tra l’operatività del meccanismo e la sua condizione di possibilità.

Sono i casi, come vedremo, che riguardano il problema della validità dei patti conclusi nello stato di natura, da una parte, e quello del rapporto tra legge naturale e legge civile, dall’altra. Per quanto essi presentino una struttura circolare analoga, occorre, però, considerarli separatamente, nella misura in cui, in essi, si definiscono ed articolano strategie diverse, dirette a risolvere questioni che vanno tenute distinte. Per affrontarle, occorre però tener conto di un aspetto. Il fatto che, in tali punti, il pensiero sia costretto a muoversi entro una circolarità aporetica, non è affatto la spia di una debolezza, né rinvia ad una soluzione che dovrebbe essere trovata altrove, ‘uscendo’ dal circolo – l’aporia è tale, del resto, proprio perché senza uscita possibile. La circolarità, piuttosto, è la soluzione stessa: è, cioè, ciò entro cui la questione interrogata resiste ad una serie di risposte troppo facili, e costringe, invece, a pensarla in tutto il suo reale significato.

## 2. Validità e invalidità dei patti

Per quanto a lungo interrogato dalla letteratura, e già chiaro, peraltro, ai suoi contemporanei – Cudworth parlerà, a tal proposito, di un argomento che *daunce round in a Circle*<sup>5</sup> – il problema della validità dei patti stipulati nello stato di natura merita, per la sua perdurante complessità, di essere ripercorso e ricostruito.

Nel *Leviatano*, Hobbes definisce il patto, o accordo (*pact, or covenant*), quel contratto (*contract*) mediante il quale la parti si accordano affinché l’esecuzione di una o entrambe le loro prestazioni avvenga in un momento successivo a quello della stipula. Il patto ha, pertanto, natura essenzialmente *fiduciaria*: chi deve adempiere nel futuro, infatti, “riceve fiducia”, e l’adempimento del patto non è altro che

3 Heidegger 1976 [1954]: 10. Cfr. anche Agamben 1994 [1970]: 103-141.

4 Cfr. Schmitt 1986: 85.

5 Su Cudworth lettore e critico di Hobbes, rinvio a Zarka (1997: 39-52); Duncan (2021: 398-412).

il “mantenimento della promessa o fiducia”<sup>6</sup> – così come la sua violazione è per definizione *violatio fidei*.

Il patto ha pertanto la struttura di una promessa, osserva poco più avanti Hobbes, nella misura in cui almeno una delle volontà si esprime al futuro: *dabo, concedam*, le quali costituiscono un’obbligazione in capo a chi le pronuncia. Nei passi successivi, Hobbes introduce, però, alcune distinzioni significative. Anzitutto, separa i ‘contratti’ – definiti dal mutuo trasferimento di un diritto – dalle ‘donazioni’ – le quali, diversamente, non implicano reciprocità. La libera donazione (*free gift*), per Hobbes, laddove sia realizzata mediante parole che riguardano il futuro, non va confusa, pertanto, con la promessa.

Qui Hobbes si sofferma sulla differenza tra chi dice *volo hoc tuum esse cras* e *cras dabo*: nel primo caso – che egli rende in inglese con *I will that this be thine tomorrow* – il ‘voglio’ si riferisce ad un “atto della volontà presente”<sup>7</sup>, mentre nel secondo – che Hobbes ‘forza’ traducendolo con *I will give it thee tomorrow*<sup>8</sup> – viene ‘promessa’ una volontà futura, il fatto che, in futuro, si vorrà. Se si ha donazione solo ed esclusivamente nel primo caso, nei contratti, invece, funziona un meccanismo diverso: la volontà, qui, impegna infatti, sempre e comunque al presente, anche laddove è riferita al futuro. Dire, cioè, ‘te lo darò domani’, significa, nel contratto, sempre assumere l’obbligazione di farlo: nell’acquistare, nel vendere e in altri atti contrattuali, cioè, non si può mai, a rigore, *promettere che si vorrà*, perché promettere è già costituire l’obbligo di fare ciò che è promesso.

Per ciò che ci interessa, tale precisazione è utile per chiarire come, per Hobbes, la natura fiduciaria del patto non ne escluda affatto l’obbligatorietà: anche se, cioè, il patto non si dà senza la fiducia, senza l’indispensabile confidare, *credere* che l’altro adempirà, ciò non significa che l’altro sia ‘libero’ di fare ciò che vuole – attraverso la promessa, infatti, egli assume oggettivamente<sup>9</sup> un’obbligazione, che in sé dovrebbe ritenersi perfetta.

Nell’affrontare, però, la questione della validità dei patti *of mutual trust*, fondati cioè sulla reciproca fiducia, Hobbes presenta la tesi secondo cui, nella “condizione meramente naturale” essi sarebbero “nulli”, *void*: la loro *validity* dipenderebbe,

6 Hobbes 2001 [1651]: 221.

7 Ivi: 223.

8 Lo ha correttamente notato Tricaud (1971: XXI): la contrapposizione tra *will*, volere, come verbo e come ausiliare, su cui Hobbes basa la propria argomentazione, non ha in realtà un corrispondente in latino. Da qui l’incongruenza del passo in questione, in cui Hobbes prima cita le due formule latine - dove *volo* compare solo nella prima, e non può essere altrimenti – e poi, tuttavia, parla di come il termine *will* ricorra in due significati nelle due espressioni. Sembra chiaro come, qui, Hobbes abbia costruito il proprio ragionamento anzitutto attraverso quanto l’inglese gli permetteva.

9 Cfr. Hobbes 2001 [1651]: 223: la promessa è obbligatoria, per Hobbes, indipendentemente dal senso che la parte ha inteso dare alle proprie parole – “poiché ogni contratto è una traslazione reciproca o un cambio di diritto [...] chi promette soltanto perché ha già ricevuto il beneficio per cui ha promesso, va visto *come se avesse inteso* che il diritto dovesse passare, perché, se egli non fosse stato contento di essere compreso in questa maniera, l’altro non avrebbe fatto la sua parte per primo” (corsivi aggiunti).

infatti, dall'esistenza di un "potere comune posto al di sopra di entrambe" le parti, "con un diritto e una forza sufficienti ad obbligarle all'adempimento (*to compel performance*)". Per Hobbes i patti stipulati nello stato di natura sono, pertanto, invalidi (la categoria è ripresa anche nella versione latina: un tale patto, si legge, *invalidum est*), ed invalidi nella forma più radicale: quella della nullità. Essi, cioè, non sono semplicemente inefficaci, non produttivi di effetti, ma viziati nella loro stessa formazione.

Va notato, però, che il passo, in realtà, non sembrerebbe giustificare tale conclusione. Hobbes dice, infatti, che – laddove vi sia un potere in comune – esso renderebbe 'validi' i patti in quanto avrebbe la forza, oltre che il diritto, di *compel performance*, di costringere, cioè, le parti ad adempiere. Ma ad adempiere cosa, se non le loro obbligazioni? Il potere statale sembra costituire la condizione essenziale non affinché l'obbligazione possa sorgere, ma, diversamente, affinché di essa possa essere garantita l'esecuzione. Ma, almeno in astratto, un conto è l'esistenza dell'obbligazione, un altro quello dell'esecuzione di quest'ultima.

Né, va aggiunto, è chiaro, dal passo, se Hobbes intenda dire che l'esistenza della 'spada', del potere statale, sia necessaria affinché l'obbligazione possa considerarsi logicamente e giuridicamente *esistente* o, diversamente, affinché la parte possa, *de facto*, essere 'costretta' ad adempiere. Da una parte, infatti, l'argomento di Hobbes sembra essere di tipo fattuale: chi adempie per primo, egli osserva, non può avere la sicurezza (*assurance*) che anche l'altro lo farà, perché "i vincoli delle parole" (ossia: l'obbligazione assunta) non sono sufficienti a garantire che, in concreto, l'ambizione, l'avarizia o l'ira non spingano la parte che ha già ricevuto la prestazione a non mantenere ciò che a sua volta ha promesso. Tale ragionamento, di per sé, non dimostra che, nello stato di natura, il debito non *debba* essere pagato: dimostra, piuttosto, che esso – con ogni probabilità – non *sarà* pagato. Dall'altra, però, Hobbes ne conclude che chi adempie per primo, in tali condizioni, è come se rinunciasse a difendere la propria vita e i propri mezzi di sussistenza: il che non può essere, dal momento che ciò sarebbe contrario al suo diritto – Hobbes, si ricordi, insisterà sempre sulla nullità del patto con cui si trasferisce o si rinuncia al diritto a difendere se stessi<sup>10</sup>.

Ciò che rende 'nullo' il patto, non è, pertanto, il limite alla sua coercibilità di fatto, ma, a ben vedere, la *violazione di una norma* – o meglio, di un diritto, quale quello a difendere se stessi, che viene assunto come irrinunciabile, indisponibile<sup>11</sup>. È a questo punto che Hobbes può convertire il problema dell'esecuzione

10 Ivi: 225.

11 È però chiaro come, se a rendere 'nullo' il patto è la sua contrarietà al diritto di difendere se stessi, quest'ultima dipende, come si è visto, dal fatto che in tali patti io non posso avere la sicurezza che l'altro adempirà. Per questo, più avanti, Hobbes può invece difendere l'obbligatorietà dei patti fatti per paura, anche nella condizione naturale. Si pensi al caso del prigioniero di guerra, cui viene dato il beneficio della vita in cambio di un riscatto, del pagamento di denaro. Qui, Hobbes affronta in realtà due questioni distinte. La prima riguarda il problema della validità del consenso, della promessa fatta (dal prigioniero) per paura, problema che Hobbes risolve positivamente. L'altra riguarda, invece, quello della validità dell'obbligo assunto dal prigioniero stesso – se, cioè, "i prigionieri di guerra, se viene data loro fiducia con il pagamento

in quello dell'esistenza stessa dell'obbligazione: dove non sia più ragionevole temere per la sicurezza dell'adempimento, chi "deve adempiere per primo, è obbligato a farlo (*is obliged so to do*)"<sup>12</sup>. Certamente, si può discutere se in Hobbes 'essere obbligato' (*to be obliged*) non valga, in realtà, come 'essere (di fatto) costretto', come *necessità*, e vada, pertanto, tenuto distinto da avere un'obbligazione (*have an obligation*). Va però osservato come Hobbes affermi esplicitamente che quando si dice che un uomo è "obbligato o costretto" (*obliged, or bound*), con ciò si intende, propriamente, riferirsi non a quanto egli di fatto non potrà che fare o non fare, bensì a ciò *deve* fare o non fare in forza, ad esempio, di un impegno preso – e dunque di un'obbligazione assunta<sup>13</sup>. Se così non fosse, del resto, non si spiegherebbe la tesi della nullità dei patti stipulati nella condizione naturale: essi sono *void*, nulli, proprio perché non sono idonei a costituire, in capo alla parte, un'obbligazione. Chi, nello stato di natura, promette qualcosa, pertanto, non è che non possa essere 'costretto' a fare ciò che ha promesso, ma, più propriamente, non assume l'obbligo, il *dovere* di adempiere – con la conseguenza che la stessa promessa è nulla, è come se non fosse mai esistita.

### 3. Patti e promesse reciproche

La trattazione del problema dell'invalidità dei patti prosegue all'interno dell'individuazione di quella che Hobbes definisce come la terza legge di natura: è essa, infatti, a garantire la validità dei patti, ossia la loro *obbligatorietà*, in quanto prescrive che i patti devono essere adempiuti. Se, in altri termini, promettere qualcosa implica l'obbligo di mantenere ciò che si è promesso, è in forza, per Hobbes, dell'esistenza della prescrittiva *prestanda esse pacta* – e non, si noti, della 'performatività' che sarebbe propria dell'atto di promettere. Nel momento in cui, inoltre, Hobbes identifica la giustizia con l'adempimento ai patti, la terza legge di natura può ben essere detta *the fountain and original of justice*. Il che, come egli precisa nella versione latina, va inteso nel senso che la natura della giustizia (*natura justitiae*) non consiste che in questa legge stessa: giusto è rispettare i patti, ingiusto violarli.

È qui che egli riprende la questione della nullità dei patti nella condizione naturale, innestandola sul problema della giustizia:

poiché i patti di mutua fiducia (*covenant of mutual trust; pacta fidei mutuae*) non sono validi dove c'è la paura che una delle parti non adempia [...], anche se il fare patti è

del riscatto, sono obbligati a pagarlo (*are obliged to pay it*)". La risposta positiva a quest'ultimo quesito dipende, logicamente, dal fatto che chi riceve la promessa da un suo prigioniero non ha ragionevolmente da temere circa la possibilità che questi non adempia (Ivi: 229).

<sup>12</sup> Ivi: 227.

<sup>13</sup> Ivi: 217. Si veda, sul punto, Martinich (2005: 93-94). Per i diversi usi del termine 'obbligazione' e 'contratto' in Hobbes, cfr. Murphy (1994: 281-294), Viola (1979), Lobban (2011: 39-67), nonché gli ormai 'classici', per quanto discussi, lavori di Warrender (1995 [1957]) e Hampton (1986).

l'origine della giustizia, tuttavia non può esserci realmente nessuna ingiustizia finché la causa di questa paura non venga eliminata<sup>14</sup>.

L'argomentazione è quella che si è vista: senza la spada, nessun patto, e senza patto, nessuna ingiustizia può essere propriamente commessa ("cosicché la natura della giustizia consiste nel mantenere i patti validi; ma la validità dei patti non comincia se non con la costituzione di un potere civile, sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli").

La confutazione dell'obiezione dello 'stolto' (*the fool, insipiens*) si colloca a questo punto del discorso<sup>15</sup>. Per valutarne la portata, occorre però, anzitutto, capire quale sia la posta in gioco. Ciò che Hobbes tenta di dimostrare, come noto, è che la tesi relativa alla nullità dei patti nella condizione naturale, e dunque all'impossibilità di qualificare come ingiusta la loro 'violazione', non implica la diversa tesi per cui, allora, non rispettare i patti potrebbe, almeno in alcune circostanze, essere conforme a ragione. Più che guardare alla strategia argomentativa di cui si avvale – e che è costruita a partire da una logica del calcolo degli interessi –, vale la pena chiedersi il perché Hobbes ritenga, una volta che ha ammesso che non si dà alcuna 'ingiustizia' nel violare un patto, di aver bisogno però di dimostrare come adempiere i patti sia comunque sempre razionale, sia ciò che la ragione stessa *prescrive*.

Per rispondere, occorre tenere presente il problema di fondo entro cui ci stiamo muovendo: se, come Hobbes chiarirà, sono i patti a rendere possibile l'istituzione del potere comune, sappiamo però che essi non sono validi, e dunque giuridicamente *obbligatori*, quanto sia proprio quel potere comune che essi devono costituire a garantirne l'esecuzione – o, più propriamente, l'esistenza stessa, perlomeno sul piano giuridico. È questo il problema della 'circularità' su cui dovremo soffermarci.

Per il momento, però, si deve osservare quanto segue. Hobbes vuole a ogni costo evitare che la sua teoria si risolva nella posizione per cui la *ragione* per adempiere ad un patto, per agire conformemente alla promessa che si è fatta, sia data semplicemente dalla paura e dalla costrizione che il potere statale può esercitare. La tesi per cui solo il potere può assicurare la validità dei patti – e dunque la possibilità di dire *ingiusta* la loro violazione – non deve, per Hobbes, essere confusa con la diversa tesi per cui potrebbe essere, *di per sé*, non irragionevole violarli. Il motivo è chiaro: per evitare di ridurre il diritto a mera *forza*, Hobbes deve poter sostenere, infatti, che chi agisce rispettando i patti lo deve fare non per paura – derivante dalla forza del sovrano – ma perché è conforme a quanto la ragione prescrive.

Non ci soffermiamo qui, lo ripetiamo, sul merito dell'argomentazione – più volte criticata –, ma sul suo risultato. Nel tentativo di confutare lo 'stolto', Hobbes,

14 Hobbes 2001 [1651]: 237.

15 Su di essa, si vedano, tra gli altri, Byron (2019: 206-222), Springborg (2010: 29-53), LeBuffe (2007: 31-45), Magri (1994: 141-151), Hoekstra (1997: 620-654).

anzitutto, introduce una nuova distinzione in relazione ai tipi di pattuizioni. Egli distingue, infatti:

(a) da una parte, le promesse reciproche (*promises mutual*), le quali senza l'esistenza di un potere civile, egli scrive, "non sono dei patti" (*are no covenants*), dal momento che non vi sarebbe sicurezza dell'adempimento per nessuna delle due parti;

(b) dall'altra, quei patti "ove una delle parti abbia già adempiuto alla promessa oppure ove ci sia un potere comune che la costringe ad adempierla", per i quali egli ammette, invece, non solo che essi come tali, esistano, ma anche che siano obbligatori.

Occorre considerare, anzitutto, come, in relazione a questi ultimi, Hobbes sostenga, ora, che anche nella condizione naturale, adempiere non sia contro ragione – ma, al contrario, sia, dobbiamo dedurne, ciò che la ragione prescrive<sup>16</sup>. In tal modo, Hobbes separa nuovamente il carattere *obbligatorio* del patto – che è prescritto dalla ragione – dal problema della coercibilità dell'obbligazione, della sua effettiva esecuzione – che è invece garantita solo in presenza dello Stato. In quei patti in cui una delle prestazioni è *già stata eseguita*, il beneficio ricevuto, l'intervento della 'spada' non servirà, allora, a costituire l'obbligo della parte beneficiata ad adempiere alla propria promessa, bensì a costringere la parte a fare ciò che già deve, ciò a cui è obbligata.

A questo punto, però, diventa necessario chiedersi quali siano i patti, il tipo di patti, che, nella geometria del *Leviatano*, sono destinati a garantire il passaggio dalla condizione naturale a quella civile, e dunque a svolgere un reale ruolo costitutivo nella generazione dello Stato. Come Hobbes chiarirà nel capitolo XVII – "il patto di ogni uomo con ogni altro uomo" che dà origine allo Stato ha una struttura piuttosto precisa, dal momento che ne fornisce esplicitamente la formula: "io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto ed autorizzi tutte le sue azioni in modo simile"<sup>17</sup>.

Poiché tale patto è, evidentemente, assunto da Hobbes come valido e produttivo di effetti, esso non può essere inteso come un patto del primo tipo, come, cioè, se consistesse di promesse reciproche (*promises mutual*). Dovremo pertanto analizzare a fondo la struttura di tale pattuizione. Prima occorre, tuttavia, risolvere una questione rimasta in sospeso: quella dell'obbligatorietà delle leggi di natura 'in coscienza'.

#### 4. Foro interno e foro esterno

Le leggi di natura – tra cui: i precetti della ragione che obbligano ad adempiere ai patti – obbligano, aveva concluso Hobbes nel capitolo XV, soltanto *in foro in-*

16 Hobbes 2001 [1651]: 240-241.

17 Ivi: 283.

*terno*, in coscienza, ossia “vincolano al desiderio di attuarle”, laddove, per contro, esse non sarebbero invece sempre sufficienti a obbligare in *foro externo*, “cioè al porle in atto” (*putting them in act*).

Tale distinzione è stata spesso letta come se, in essa, Hobbes distinguesse un’obbligatorietà di tipo ‘morale’ o ‘naturale’, dall’obbligatorietà che sarebbe, diversamente, propria del diritto, giuridica. Occorrerebbe, tuttavia, evitare non solo di proiettare sul testo hobbesiano, retrospettivamente, un criterio di lettura ad esso estraneo, e posteriore, ma anche di non confondere due problemi distinti: qui Hobbes non si sta, infatti, chiedendo se la legge civile possa o meno obbligare *in foro interno*, in coscienza – che è la questione che è alla base della separazione tra moralità e legalità, per come la modernità l’ha conosciuta –, ma, diversamente, sul modo in cui la legge naturale obbliga. Né, si noti, la distinzione tra interno ed esterno ha il significato – come accadrà solo con Thomasius ed il suo concetto di *obligatio interna* – di separare ciò che sarebbe dell’ordine del ‘consiglio’ da quanto costituirebbe, invece, comando, prescrizione in senso proprio. Di ciò, in Hobbes, non vi è traccia.

La tesi che egli sostiene, in realtà si limita a questo: le leggi di natura, se vincolano in coscienza a volere, desiderare qualcosa, non sempre (*not always*), egli scrive, vincolano anche a porre in atto ciò che prescrivono<sup>18</sup>. Il passo non è di facilissima lettura. Ci si potrebbe infatti chiedere che significato possa avere, anche per la sola coscienza, una legge che – come Hobbes scrive – pur obbligando a *volere* o *desiderare* fare qualcosa, non obblighi però a farlo. Hobbes, infatti, non sta distinguendo, qui, tra l’obbligazione e la sua esecuzione: non sta, cioè, dicendo che la legge di natura obbligherebbe, in coscienza, ad adempiere ai patti, ma non sarebbe in grado, *di fatto*, di costringere alla loro esecuzione. Anche se fosse questo, qui, il senso che egli aveva in mente, in realtà dice tutt’altro: dice, cioè, che talvolta, che non sempre, le leggi di natura obbligano alla propria osservanza, obbligano a fare ciò che pure obbligano a volere.

Se si guarda ai due esempi che Hobbes, immediatamente, fornisce, sembra però che la questione si possa chiarire. Il primo è quello ‘classico’: chi, egli osserva, dovesse, nella condizione naturale, mantenere tutte le promesse laddove nessun altro lo facesse, non farebbe altro che “offrirsi come preda agli altri”<sup>19</sup>, in tal modo violando la legge di natura stessa, che prescrive a ciascuno la propria conservazione. Abbiamo già visto come, in questo caso, non si ha propriamente nessuna obbligazione. Rispetto allora a quanto già detto, ciò che Hobbes sembra aggiungere è semplicemente questo: che, in tali casi, la legge di natura non obbliga, *neppure in coscienza*, a mantenere la promessa fatta. Ma ciò non toglie che essa resta operativa nell’obbligare, in coscienza, a *desiderare* di mantenere le promesse fatte, e dunque a persistere nella ricerca delle condizioni in cui tale desiderio potrà essere realizzato.

18 Ivi: 261.

19 Ibid.

Il secondo esempio, al contrario, sostiene che, nel momento in cui un individuo avesse sufficiente sicurezza (*sufficient security*) circa il fatto che gli altri siano realmente obbligati ad osservare le stesse leggi di natura che valgono per lui, egli sarebbe certamente obbligato a osservarle per primo – dal momento che, facendo il contrario, dimostrerebbe di cercare la guerra, e non la pace, e quindi “la distruzione violenta della propria natura”. Ciò che Hobbes qui dimostra è che le leggi di natura sono in grado perfettamente di obbligare *in foro externo*, ossia – nel significato che tale espressione ha in tale contesto – alla propria esecuzione, laddove le circostanze lo consentano. E tra esse, come si è già visto, c’è la *sicurezza* che gli altri non possano rendersi inadempienti – sicurezza che, ad esempio, necessariamente sussiste, come Hobbes aveva chiarito, ogni qual volta in cui essi abbiano *già eseguito* la propria prestazione.

A dispetto, pertanto, delle interpretazioni che spesso ne sono state date, la distinzione interno/esterno, con riferimento all’obbligatorietà delle leggi naturali, non innova alcunché rispetto a quanto Hobbes aveva già sostenuto, ma serve soltanto a fissare, in funzione di riepilogo – come dimostra la sua collocazione alla fine del capitolo XV – quel che si è fino a quel punto acquisito nel testo.

Tale chiarimento permette, allora, di evitare di confondere due differenti questioni, che vanno tenute separate, e che sono parallele, in Hobbes, alla trattazione della validità dei patti. La prima riguarda la distinzione tra il *dovere* di adempiere ad un patto – che si assume come valido ed efficace – e le condizioni che, *de facto*, ne assicurano l’adempimento. È questo il problema che diviene, progressivamente, centrale nel *Leviatano*, dal momento che costituisce il cuore del dispositivo che permette l’istituzione dello Stato.

L’altra è la diversa, e più marginale, questione, invece, della *nullità* dei patti – che viene ripresa anche nella discussione dedicata al rapporto *foro interno/foro externo*. Qui, il problema è relativo ad un altro aspetto: alla considerazione che il *desiderio* di adempiere ai patti non implica, sul piano anzitutto logico, l’obbligo di adempiere ad essi<sup>20</sup>. È questo, infatti, che in ultima istanza Hobbes, nel passo che abbiamo considerato, dimostra: che anche se la ragione è in grado di obbligare ciascuno a volere, a desiderare di mantenere le promesse date, dalla sola esistenza di tale desiderio – in sé considerata – non è possibile dedurre alcuna conseguenza di carattere prescrittivo o normativo.

Se tale considerazione ha una funzione, allora essa è quella di chiarire come nessuna ‘antropologia’ o ‘psicologia’, nessuna *descrizione* di ciò che gli uomini desiderano o vogliono, è in grado di dar ragione, di fondare il passaggio al piano prescrittivo di ciò che essi devono o non devono fare. Decidere dell’obbligatorietà, dell’esistenza o meno di un patto valido, è sempre e soltanto un problema di natura giuridica, e come tale, per Hobbes, va risolto.

20 Non vale, però, il contrario: l’‘internalismo’ di Hobbes implica che ciò che devo fare sia sempre anche ciò che voglio fare. Sul problema, cfr. LeBuffe (2003: 15-39).

## 5. Il patto che istituisce il potere comune

Diventa possibile, a questo punto, tornare a considerare la relazione tra i patti che istituiscono il potere comune e la necessità che sia tale potere ad assicurarne l'esistenza, la stessa validità. La 'circolarità' è evidente: il patto sembra, infatti, presupporre ciò che dovrebbe generare, ossia il potere comune che fa rispettare quel patto il quale ne è, tuttavia, la sua condizione di possibilità. Detto in altri termini: il potere deve qui assicurare la condizione stessa che lo rende possibile. E cioè a fare esistere quel che in realtà dovrebbe precederlo<sup>21</sup>.

Bisogna però provare a interrogare meglio, e più a fondo, il circolo entro cui si è costretti a muoversi. Se si riprende quanto detto circa la struttura giuridica del patto costitutivo lo Stato, il potere comune, è possibile, infatti, osservare che esso è assunto, da Hobbes, come un patto giuridicamente *esistente* – il che significa, qui: *valido*, e dunque come tale in grado di vincolare, di obbligare le parti al suo adempimento. In particolare, il patto istitutivo non consiste in 'promesse reciproche', ma è pensato da Hobbes come un accordo in cui la parte cede, *al presente*, il proprio diritto, a condizione che anche l'altra faccia lo stesso<sup>22</sup>.

Come si è detto, però, questa cessione è fatta *a condizione* che l'altra parte faccia altrettanto. È importante, sul punto, ricordare come il termine *condition*, nel diritto inglese, non abbia soltanto il significato – corrispondente al nostro – di indicare la condizione sospensiva o risolutiva cui vengono subordinati gli effetti di un contratto. I giuristi di *common law* impiegano tale espressione, infatti, anche in quei casi – come quello qui discusso – in cui l'adempimento di ciascuna delle parti deve verificarsi contemporaneamente a quello dell'altra. In tali situazioni, infatti, l'obbligazione della controparte viene detta sorta alla 'condizione' che l'altra parte "abbia già effettuato la propria *prestazione anticipata*"<sup>23</sup>.

Questa concezione è ciò che permette di intendere l'adempimento dell'altra parte come se esso fosse la 'condizione' – essenziale – del proprio adempimento. Sembra questo il senso che, qui, Hobbes dà al termine *condition*: essa, cioè, non indica un elemento non essenziale del patto, il quale, se pur influisce sugli effetti giuridici che ne conseguono, non costituisce la causa originaria delle obbligazioni che, a seguito del patto, le parti assumono; al contrario, qui, piuttosto, la condizione è pensata da Hobbes come elemento *essenziale* del patto stesso, nel senso che è solo la *contestuale* cessione dell'altra parte che è (con) *causa* del mio obbligo di cedere il mio diritto.

21 Per una riflessione sul tema, si vedano almeno Preterossi (2022), Galli (1987: 9-29), Sorgi (1986), Gauthier (1969: 103-112).

22 È corretto sostenere, pertanto, che il 'patto' istitutivo del potere comune non sia affatto un 'contratto' – ed Hobbes, del resto, lo dice espressamente, come visto. Esso è, infatti, un immediato trasferimento del diritto, sebbene soggetto a condizione. Per una discussione sul punto, si veda Ward (1993: 90-110).

23 Zweigert e Kötz 2011 [1969-71]: 230. Si veda, sul punto, Stoljar (1953: 485-488).

La ragione è che, qui, la condizione attiene allo stesso *nomen juris*, diremmo, dell'atto<sup>24</sup>: senza, infatti, il verificarsi contestuale dell'atto di cessione dell'altra parte, il patto non sarebbe del tipo di quelli considerati da Hobbes validi ed efficaci già prima dell'istituzione del potere statale. Esso si ridurrebbe, infatti, a quel tipo di promesse reciproche (*promises mutual*) che sono nulle fintanto che non sia presente il potere comune. La presenza della condizione è, invece, ciò che rende il patto uno di quegli accordi – come tali vincolanti già nella condizione naturale – in cui una delle parti ha *già adempiuto* alla propria promessa, e che pertanto obbligano l'altro – in forza di quanto prescrive la *ragione*, e non della 'spada' – ad eseguire la propria.

Se si analizza, di conseguenza, la struttura propria del patto, si comincia a chiarire il tipo di 'circularità' che consente ad esso di funzionare. Per capirlo, occorre tener presente il modo in cui Hobbes costruisce l'*obbligo a cedere* il proprio diritto:

(i) da una parte, l'obbligazione non nasce se non alla condizione che l'altro, contemporaneamente ad essa, *esegua* la propria. Dal momento che non si tratta, come visto, di 'promesse reciproche' (io non prometto di cedere, del resto, ma *cedo*), ciascuno degli atti di cessione è costituito, *logicamente*, come se fosse *già avvenuto* rispetto all'altro, di modo che ciascuna delle parti si trovi nella situazione di dover adempiere dopo che l'altro ha già eseguito la propria prestazione, dopo, cioè, aver già ricevuto il proprio beneficio;

(ii) dall'altra, il fatto che l'altra parte sia posta – sul piano logico – come se avesse già adempiuto, è ciò che permette di *fondare* l'obbligo, da parte mia, di adempiere, su un patto la cui validità è già garantita sul piano della legge naturale, della ragione. Se, cioè, l'altro ha già adempiuto, allora non è a causa della costrizione della 'spada' che devo anche io adempiere ma – in forza di quanto Hobbes aveva precisato – a causa di ciò a cui la *ragione* mi vincola.

Se siamo qui già all'interno di un 'circolo' – in quanto è solo la 'spada', l'esistenza di un potere comune che assicura l'assolvimento della condizione, a garantire ciò che, pure, dovrebbe precederlo –, è però necessario evitare di confondere due piani.

L'esistenza del potere comune, attraverso la 'paura' che esso induce, è, come ora vedremo, ciò che *assicura* la *struttura* del patto: che, in altri termini, rende possibile fare di esso un patto in cui io mi trovo *sempre già* a dover adempiere a partire dal fatto che l'altro ha già adempiuto, ha già eseguito la propria prestazione.

È tale situazione che permette, a quel punto, di *fondare* il mio obbligo di adempiere a mia volta non su quanto lo Stato impone, ma sulla stessa legge di natura, sulla prescrizione della ragione. Non sono obbligato, cioè, per paura, per forza, ma per quanto dispone il calcolo della ragione, con i suoi precetti.

24 Sul piano dogmatico si veda, sul tema, il classico di Falzea (1941), in cui la natura essenziale o accessoria dell'elemento condizionale è costruita precisamente sulla definizione del *nomen juris*, o del tipo legale, di un dato negozio.

## 6. La funzione della circolarità

Il circolo posto-presupposto, che definisce la relazione tra patto e potere, funziona come ciò che permette di trasformare, di convertire la *costrizione* ad adempiere nell'*obbligo* a farlo. E dunque di assicurare che sia il diritto, e non la forza, al fondamento dell'istituzione dello Stato.

Spieghiamo il punto. La presenza della 'spada' è ciò che costringe l'altro ad 'adempiere', in un momento che – logicamente – si pone però a rigore *prima* che sorga il problema dell'obbligo o meno di rispettare il patto. Il patto di cui parla, qui, Hobbes, è infatti di quel tipo in cui una sola parte si trovi a dover adempiere ad un'obbligazione, in quanto l'altra ha "già adempiuto alla promessa". Che quest'ultima abbia già adempiuto spontaneamente o in quanto costretta da un potere, è per Hobbes, come abbiamo visto, lo stesso, in quanto è dal solo *fatto* che si sia già adempiuto che dipende l'obbligazione, l'unica obbligazione, che costituisce il patto.

In tal senso, a rigore, la 'spada' non interviene a garantire la validità del patto, quanto, piuttosto, a rendere possibile la situazione *di fatto* in cui esso possa strutturarsi come patto con obbligazioni di *una sola* delle parti – dal momento che l'altra parte entra nel patto come se avesse *già* ceduto il proprio diritto, in quanto costretta dalla 'spada'.

Sotto tale profilo, la ragione della cessione del diritto, in quanto effetto giuridico proprio del patto, pertanto, è, *per ciascuno*, non la 'forza' della spada, ma la legge di natura (poiché in tale specie di patti, come si è visto, la legge di natura, ossia la ragione, obbliga anche *in foro externo*, ossia ad *attuare* ciò che si è pattuito).

Ma ciò è possibile, si ripete, solo in quanto Hobbes riesce a fare del patto istitutivo del potere non un 'contratto', un *synallagma*. Questo è il punto che è stato finora spesso trascurato: che il patto è valido ed efficace proprio perché non consiste nello 'scambio' di due promesse, né in due obbligazioni simultanee; diversamente, si potrebbe dire, Hobbes struttura il patto come se si trattasse di un 'contratto', diremmo, costituito mediante la *prestazione anticipata* di una delle due obbligazioni che esso *avrà*, poi, ad oggetto.

Se si ha riguardo, infatti, alla formula che egli utilizza, è chiaro che il patto implica una correlatività tra il mio atto di cessione ed il tuo (io cedo il mio diritto solo se tu contestualmente lo cedi, io mi obbligo verso il sovrano solo se contestualmente ti obblighi anche tu). Ma, al contempo, come si è detto, tale patto che vincola la parte non è *costituito* se non in quanto una delle due parti si considera aver già adempiuto, dal momento che solo tale condizione rende possibile, nella logica di Hobbes, fondare l'*obbligazione* ad adempiere dell'altra. Se così non fosse, non saremmo in presenza di un patto – ossia di un accordo da cui seguono effetti giuridici – ma, semplicemente, del fatto che, grazie all'intervento della 'spada', ciascuno si trova *costretto* a cedere il proprio diritto.

Così si chiarisce la funzione indispensabile del potere, della 'paura': essa non è ciò che 'costringe' alla cessione del diritto, ma, diversamente, è ciò che costituisce le condizioni alle quali tale cessione costituisce una prestazione cui ciascuna parte è *tenuta*, è giuridicamente obbligata, in forza della legge naturale, della ragione

stessa (per la quale, se una delle parti ha già adempiuto a quanto promesso, l'altra *deve*, a sua volta, adempiere)<sup>25</sup>.

Se Hobbes ha bisogno, pertanto, di presupporre al patto ciò che esso pure deve poter porre – il potere comune, la 'spada', la paura che incute – è perché ha bisogno di *costituire* la prestazione che condiziona l'atto di cessione di ciascuno come anticipatamente già eseguita. In tal modo, ciascuno si trova sempre, al momento del patto, in una situazione in cui il suo altro ha già adempiuto, ed in cui egli si trova, pertanto, giuridicamente obbligato – in forza della legge di natura – ad adempiere a sua volta. E che tale adempimento, inoltre, avvenga anche di fatto, sarà ancora garantito dalla spada – dal momento che esso si troverà sempre, a sua volta, nella posizione, per l'altra parte, di adempimento *anticipato*.

La 'geometria' del *Leviatano* è perciò garantita da tale meccanismo *giuridico*: la cessione, da parte di ciascuno, del proprio diritto, cioè, non è né qualcosa che può, in modo contingente, avvenire o non avvenire né, si noti, ciò a cui gli individui sarebbero semplicemente 'costretti' dalla necessità o dalla paura della spada. Essa è, diversamente, un obbligo, fondato sulla legge naturale.

## 7. Potere e patto

Dobbiamo considerare a livello più generale, ora, quella 'circolarità' tra patto e potere da cui abbiamo preso le mosse. Nel caso del patto istitutivo del potere, quest'ultimo deve certamente essere già *presente*, deve già operare, si è visto, proprio per garantire la sua stessa condizione di possibilità. Tale circolarità pone, certamente, un problema: come può esistere, infatti, un tale 'potere', se esso, a rigore, dovrebbe essere il risultato, la *conseguenza* del patto, e non la sua condizione? Come può ciò che deve essere il risultato, la conseguenza del patto, venire *dopo* di esso, esserne, al contempo, la condizione affinché esso possa esistere, sussistere perciò *prima* del patto stesso?

Il patto non permette di spiegare, di dar ragione dell'esistenza del potere, della 'spada'. D'altra parte, non sembra essere questa la funzione che Hobbes, espressamente, gli assegna. Se è vero che il patto è il dispositivo che definisce la generazione dello *Stato*, ciò va inteso propriamente: ciò che il patto genera non è in sé l'esistenza di un potere 'comune', ma, più precisamente, è il costituirsi della *persona* dello Stato, ossia – per mezzo dei meccanismi dell'autorizzazione e della rappresentanza – ciò dei cui atti e delle cui parole i singoli individui si sono resi *autori*.

Ma il potere è qualcosa che esiste, e che 'circola', diremmo, fin dall'inizio: anzi, nella condizione naturale, non c'è, a ben vedere, altro, non c'è che quel diritto che

25 Non è possibile dar conto dei modi differenti in cui la letteratura ha ricostruito il tipo di patto che Hobbes porrebbe alla base dell'istituzione del potere, spesso identificato in un vero e proprio 'scambio di promesse' – concezione che qui si è sottoposta a critica. Unitamente ai testi già citati, rimando, sul tema, ad alcuni degli studi più significativi: Gauthier (2022: 3-23), Borot (1992: 187-205), Loukola (1998: 70-94), Dalgarno (1975-76: 209-226), Wood (1971: 195-203). Indispensabile rimane, inoltre, il lavoro di Grover (1980: 177-194).

consiste nel potere di fare tutto ciò che si ritiene necessario per la propria conservazione. Né, va ricordato, la ‘natura’ del potere cambia, nel passaggio dalla natura allo Stato. Quello del sovrano, infatti, è *lo stesso* potere che egli ha nella condizione naturale, come Hobbes chiarisce a proposito del *diritto* di punire:

I sudditi, infatti, non hanno ceduto il loro diritto di punizione al sovrano, ma hanno soltanto rafforzato quello che era il suo diritto deponendo il proprio, perché lo usasse nel modo che riteneva più opportuno per conservare tutti loro; cosicché il diritto non è stato ceduto, ma lasciato a lui e soltanto a lui e per intero<sup>26</sup>.

Quella che abbiamo chiamato ‘cessione’ non è, propriamente, un *trasferimento* dei diritti, ma una *rinuncia* in favore del sovrano – il quale, si ricorda, non è parte del patto, ma esclusivamente il ‘terzo’ beneficiario.

Il sovrano, pertanto, non ‘acquista’ alcun diritto, ma conserva – l’unico a farlo – il proprio, quello che a ciascuno spetta per natura. Il patto, in tal senso, non è affatto la *condizione* affinché il sovrano possa esercitare il proprio potere: è, diversamente, la condizione affinché gli altri, gli individui che saranno i suoi sudditi, rinuncino al proprio.

Con ciò, non si è certo risolto il problema: prima del patto, infatti, prima della rinuncia, da parte dei futuri sudditi, ai propri diritti, il potere di quello che sarà il sovrano non sembra poter essere così irresistibile da poter adempiere alla propria funzione, che è quella di fungere come garanzia del rispetto del patto stesso da parte di ognuno. Il punto, però, come si è accennato, non è quello di trovare una via d’uscita – la quale non c’è: se Hobbes ha, qui, portato il ragionamento verso un’aporia, è proprio per non lasciare alcuna possibilità di uscita.

Piuttosto, egli ha raggiunto il punto cieco delle possibilità assicurate dalla sua ‘geometria’ giuridica. Un punto, cioè, che non può essere spiegato, di cui la logica giuridica non può dare ragione: la circostanza – del tutto contingente – che ad un dato momento il potere di uno – o di più uomini – sia in grado, *de facto*, di incutere la paura necessaria a dare l’avvio ai patti. Per dirla con Schmitt, questa paura, questa violenza che è già da sempre presente nella condizione naturale, ma che ora si incarna, diremmo, in un singolo o in un gruppo di uomini, non è dimostrata, bensì ‘evocata’: tutto ciò che sappiamo è che, affinché ci sia Stato, essa, ad un certo punto, deve poter apparire<sup>27</sup>.

Ed è evocata anche perché Hobbes evita accuratamente di parlare esplicitamente di essa. Nel *Leviatano*, infatti, questa ‘paura’ che è la vera garanzia della validità patti – o meglio: è ciò che assicura che la condizione di ogni patto (l’adempimento anticipato dell’altro) sia *già* data per verificatasi – non appare mai in quanto tale, in quanto tematizzata.

Essa non è né la paura che precede il patto – quella per la morte violenta – né quella che lo segue – che è la paura che proviene dal potere sovrano, dello Stato

26 Hobbes 2001 [1651]: 505-507.

27 In ciò si potrebbe, allora, seguire una corrispondenza con Machiavelli, se letto nella direzione proposta da Althusser (1999).

ormai istituito –: la temporalità stessa, la ‘successione’ lineare dalla natura allo Stato che Hobbes obbliga a seguire, serve ad occultarla, a cancellarla. Ma, ripetiamo, non può che essere così: dove, infatti, è il diritto, è la logica giuridica, a fornire a Hobbes la possibilità di *produrre* lo Stato, essa non può che rimanere inspiegata, un *fatto* il cui verificarsi rimane radicalmente contingente. Al patto ci si obbliga, lo Stato si istituisce, ma la paura accade.

## 8. Il circolo legge naturale/legge civile

La ‘circularità’ che è propria della relazione tra la legge naturale e quella civile risponde a problemi diversi da quelli visti sin qui, sebbene sia costituita dal medesimo tipo di aporeticità, e muova esattamente da analoghe questioni. Del resto, se “senza spada i patti non sono che parole, prive di ogni forza”<sup>28</sup>, è proprio perché la legge naturale non è, senza la spada, in grado di obbligare a fare ciò che prescrive di volere.

Hobbes, tuttavia, riprende tale questione ad un nuovo livello, a partire dalla tesi secondo cui “la legge di natura e la legge civile si contengono a vicenda (*contain each other*)”<sup>29</sup>. Hobbes comincia, qui, a chiarire che le leggi di natura, in realtà, non sono propriamente leggi (*are not properly laws*): per quanto esse abbiano, infatti, carattere prescrittivo, sono piuttosto “qualità (*qualities*) che dispongono gli uomini alla pace e all’obbedienza”. Il motivo lo si è visto: le leggi naturali non hanno (sempre) la forza di *obbligare* a fare ciò che dispongono, ma soltanto quella di vincolare la coscienza a volerlo fare.

Per questo, Hobbes ora aggiunge, è soltanto una volta che lo Stato è stato istituito che esse “diventano realmente leggi, e non prima”: esse, infatti, divengono comandi (*commands*) dello Stato, e cioè “anche leggi civili, poiché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedire ad esse”. Si direbbe, pertanto, che le *leggi naturali*, propriamente, non esistono: perché quando sono *naturali* – quando cioè sono quelle prescrizioni che nella condizione naturale la ragione detta –, in realtà non sono ‘leggi’, mentre quando sono, finalmente, *leggi*, in realtà non sono più ‘naturali’, ma civili, dal momento che ciò che le rende leggi è il fatto della volontà del sovrano.

Entro questa logica, affermare che la legge di natura è ‘parte’ della legge civile, non significa se non che la legge di natura è ciò che la legge civile prescrive di seguire come tale. *Prima* della legge civile, non c’è legge naturale, dal momento che essa diviene tale, viene costituita come legge – ossia come prescrizione che obbliga alla propria osservanza – solo dalla legge civile ed in quanto diviene, di conseguenza, a far parte di essa. Come osservava già Bobbio, qui viene *invertita* la logica del diritto naturale ‘classico’: dove per il giusnaturalismo tradizionale la legge positiva

28 Hobbes 2001 [1651]: 275.

29 Ivi: 433. Su tale tesi si rimanda, tra gli altri, a Harrison (2011: 22-38), Undersrud (2014: 683-716), Zagorin (2009), Cooper (2018), Chiodi (1970).

è obbligatoria solo in quanto è conforme alla legge naturale, per Hobbes “la legge naturale è obbligatoria solo in quanto è conforme ad una legge positiva”<sup>30</sup>.

E tuttavia, torna il problema di fondo: l’obbligo di obbedire alla legge civile, infatti, deriva e dipende dal patto, ma ciò che obbliga al rispetto del patto è la legge naturale, come si è ormai chiarito. Se così non fosse, si ricadrebbe nell’identificazione tra diritto e forza: occorrerebbe ammettere, infatti, che niente obbliga i sudditi al rispetto del patto se non il fatto di esserne *costretti* dalla ‘spada’, dalla volontà e dalla forza del sovrano.

Ma è esattamente ciò che Hobbes intende scongiurare: il patto, infatti, è da lui costruito come ciò che si è *obbligati* a rispettare – e non, semplicemente, come ciò a cui *de facto* siamo costretti ad adempiere per la paura del sovrano. La tecnologia del patto, lo si ripete, è quella del diritto, è quella che si definisce intorno ad un problema *giuridico* da risolvere: perché si è obbligati a mantenere, a tener fermo il patto che istituisce la sovranità? Il che significa anche: perché si *deve* obbedire al sovrano? Non è un problema fattuale, ma *normativo*: si tratta, cioè, di chiedersi non perché i sudditi *obbediscano* al sovrano, ma, diversamente, perché essi siano obbligati a farlo, perché l’obbedienza sia dovuta in forza del patto.

Il problema, in ultima istanza, è quello della giustificazione dell’obbligatorietà della legge civile stessa: perché i sudditi sono obbligati a fare ciò che la legge comanda loro di fare? È chiaro che la risposta, qui, non può essere: perché così il sovrano comanda. Dal *fatto* che il sovrano voglia che la sua legge sia obbedita, non segue, infatti, l’obbligo di fare ciò che il sovrano vuole. Per questo Hobbes è costretto ad introdurre anche la tesi – reciproca rispetto a quella precedente – secondo cui la legge civile è una parte di quella naturale: “la giustizia, infatti, cioè l’adempimento del patto [...] è un dettame della legge di natura (*is a dictate of the law of nature*). [...] Quindi l’obbedienza alla legge civile è anch’essa una parte della legge di natura”<sup>31</sup>. Nel testo latino, Hobbes è ancora più esplicito, come lo era già, peraltro, stato nel *De Cive*: “omnis lex civilis etiam lex naturae sit, ex eo patet, quod pactum violare, et per consequens legem civilem transgredi legis naturae transgressio est. Itaque ut legibus civitatis obediamus, lex naturalis est”.

L’obbedienza alla legge civile è dunque ciò a cui obbliga la legge naturale. La tesi ‘positivista’ di Hobbes – la legge naturale è obbligatoria solo se conforme a quella civile – pertanto, è vera solo sulla base della tesi ‘giusnaturalista’ che ora si ripresenta – dal momento che la legge civile è obbligatoria solo in quanto così dispone la legge naturale. Vi è però uno squilibrio, perché se, da una parte, la legge naturale, per poter essere ‘propriamente’ una legge, deve sempre poter essere ‘conforme’ a quanto dispone la legge civile, dall’altra, invece, la legge civile è, per definizione, sempre e comunque conforme a quella naturale. La parte sullo Stato cristiano non dimostrerà, in fondo, che questo: che la stessa

30 Bobbio 1954: 79.

31 Hobbes 2001 [1651]: 435.

legge divina – e con essa quella naturale – non dispone altro se non l’obbligo di obbedire alla legge civile.

È attraverso questo dispositivo che, come ancora Bobbio osserva, “la legge naturale hobbesiana, per quanto paradossale possa sembrare tale affermazione, non ha altra funzione che quella di convincere gli uomini che non vi può essere altro diritto che quello positivo”<sup>32</sup>. Il che, tuttavia, implica che la tesi per cui non c’è altro diritto che quello positivo non può essere fondata sul diritto positivo stesso – o, detto altrimenti: che l’obbligo di obbedire al diritto positivo, alla legge civile, non è qualcosa di cui può dar ragione la legge civile stessa. Occorre la logica *supplementare* della legge naturale, cioè, per fondare il diritto del diritto positivo.

È possibile che la logica ‘circolare’ del *Leviatano*, sul punto, valga esattamente ad occultare questo punto. Per spiegarlo, occorre prendere in considerazione le differenze rispetto a quanto, nel *De Cive*, Hobbes aveva sostenuto:

Poiché dunque l’obbligo di osservare queste leggi è anteriore alla loro promulgazione [...], la legge naturale comanda di obbedire a tutte le leggi civili in virtù della legge naturale che vieta di violare i patti (*by the virtue of the natural law which forbids breach of covenant, the law of nature commands us to keep all the civil laws*). Quando, infatti, ci obblighiamo ad obbedire prima di sapere quello che ci verrà comandato, ci obblighiamo ad un’obbedienza generale e totale, onde deriva che nessuna legge civile [...] può essere contraria alla legge naturale<sup>33</sup>.

Nel passo del *De Cive*, Hobbes presenta, in sequenza, due tesi. La prima è quella secondo cui la legge naturale *comanda* (ed obbliga) di non violare i patti e, quindi, ad obbedire alla legge civile, che è ciò che a quei patti consegue. La seconda è, invece, quella che esplicita la *logica* sottostante la prima: non c’è legge se non si è tenuti ad essere tenuti a ciò che essa comanderà. Questa è la differenza rispetto al semplice comando: che, affinché una legge sia tale occorre non soltanto che essa mi *prescriva* di fare o non fare qualcosa (che ponga, ad esempio, l’obbligo di fare x), ma che tale prescrizione sia ciò che io sono *già* tenuto a rispettare. Come si è visto, la legge naturale funziona, qui, come ciò che fonda l’obbligo di obbedire alla legge civile, che assicura l’obbligatorietà dell’obbligo.

Quel che è interessante, è che nel *Leviatano*, per quanto le due tesi siano riprese, esse non si trovano più messe immediatamente in relazione l’una con l’altra. La questione dell’obbligo ad obbedire è trattata in un punto in cui della legge naturale non si fa parola. Nel capitolo XXVI, Hobbes scrive che la legge non è un consiglio, ma un comando, precisando: “di colui che indirizza il suo comando” *to one formerly obliged to obey him*. In forza di che cosa questa obbligazione esista già da prima, qui Hobbes preferisce non dirlo espressamente, ma, evidentemente, lasciarlo intendere<sup>34</sup>.

32 Bobbio 1954: 100.

33 Hobbes 1959 [1642]: 272-273.

34 Hobbes 2001 [1651]: 431. È chiaro che, per le ragioni che si sono viste, la risposta continua a essere: per il patto e, dunque, per la legge naturale. Ma che una certa ambiguità vi sia, è

Quando poi, poco più avanti, il problema del rapporto tra legge naturale e legge civile viene esplicitato, Hobbes sembra difendere la tesi opposta a quella che ci si attenderebbe. Per sostenere, infatti, che le leggi naturali divengono propriamente vincolanti solo in quanto le leggi civili obbligano a rispettarle, Hobbes scrive, come si è visto: “cioè quando sono comandi dello stato e quindi anche leggi civili, perché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedire ad esse (*it is the sovereign power that obliges men to obey them*)”.

Ciò che egli sembra dire, è che sia il potere, il *fatto* che il sovrano lo comandi, che obbliga ad obbedire alla legge – sia quella civile che, per suo tramite, quella naturale. Va da sé, per quanto si è detto, che il passo non significa questo, dal momento che la vera questione è che cosa obblighi a obbedire a ciò che il sovrano vorrà. Ma è esattamente tale questione che, in tal modo, viene occultata. E se, sul piano teorico, Hobbes non ha altra tesi che quella del *De Cive*, per cui è la legge naturale che *comanda* di obbedire alla legge civile, nel *Leviatano* essa non si ripresenta identica: ora, infatti, l’obbligo di obbedire alla legge civile è detto un “detta-*me*” (*dictate*) della legge naturale, sulla base dell’assunto secondo cui quest’ultima non potrebbe mai, propriamente, ‘obbligare’, ‘prescrivere’.

Difficile pensare che, qui, Hobbes intenda richiamarsi al fatto che, come aveva detto, la legge naturale obbligherebbe sempre in coscienza, ma non sempre anche *in foro externo*. Questa posizione, infatti, è sostenuta apertamente – ed anzi con ancor maggiore insistenza – anche nel *De Cive*, senza che ciò impedisca di riconoscere il carattere ‘obbligatorio’ delle leggi naturali. Se è vero, allora, che le leggi di natura obbligano solo quando c’è sicurezza, è altrettanto vero, però, che tale circostanza non implica necessariamente, in Hobbes, la negazione del loro carattere a tutti gli effetti prescrittivo né della loro natura obbligatoria. Anzi, è proprio tale natura che istituisce quella circolarità che definisce la loro relazione con la legge civile: le leggi di natura divengono effettivamente obbligatorie solo nel momento in cui vengono riprese dalla legge civile, ma la legge civile, a sua volta, è obbligatoria solo in quanto la sua osservanza è prescritta dalle leggi di natura.

È però difficile negare che, nel *Leviatano*, Hobbes abbia cura di occultare il più possibile quel ‘circolo’ – e di far passare l’idea, sebbene mai esplicitamente sostenuta, che la legge civile non abbia realmente bisogno di fondare la propria obbligatorietà sulla legge naturale, bastando il potere sovrano a dar ragione dell’obbligo di obbedire ad essa. Così non è, però, come abbiamo visto: per ragioni logiche, ma anche per ciò che nel testo stesso Hobbes continua a sostenere in continuità con il *De Cive*, sebbene riorganizzando i passaggi, dislocandoli diversamente, separando ciò che prima era unito. Che il suo sia un ‘positivismo’ che non riesce, non può costituirsi, si è detto, ed è per questo che ha bisogno di una legge naturale la quale, tuttavia, non opera che al solo fine di negarsi, di garantire la tesi per cui non c’è propriamente mai altra legge che quella civile.

dimostrato, ad esempio, da alcune traduzioni italiane, tra cui quella curata da Santi, che rendono la frase con “a qualcuno che già da prima ha obbligato ad obbedirgli”, lasciando intendere che sia il sovrano stesso, pertanto, ad obbligare ad obbedire a ciò che comanderà.

## 9. Conclusione

Tanto la logica del patto quanto quella della relazione legge naturale/legge civile funzionano, nel *Leviatano*, soltanto attraverso quella ‘circularità’ di cui abbiamo provato, qui, a dar conto. Come si è ripetuto, però, essa non va intesa come un ostacolo, un vizio concettuale che sarebbe proprio delle tesi di Hobbes. Al contrario, è ciò che permette di chiarire, di rendere visibile quel che ne costituisce un aspetto centrale ed essenziale. È la circularità, infatti, che spiega tanto la ‘contingenza dell’inizio’ nel passaggio natura-società, quanto l’impossibilità, per la legge civile, di giustificare la propria obbligatorietà.

Questa logica circolare, va notato, è generata dai momenti in cui la tecnologia giuridica di Hobbes non riesce più ad andare avanti, non è in grado di assicurare i passaggi interni alle argomentazioni che rende possibili. Non bisogna dimenticare che la tecnica del diritto è ciò che, in Hobbes, è chiamata a garantire, a rendere possibile tanto la produzione dello Stato, del potere comune, quanto, proprio per questo, la *conoscenza vera* di esso. In tal senso, le dinamiche circolari che si innestano sono certamente le spie del fatto che il vocabolario e gli strumenti del diritto non sono realmente in grado di dar conto del processo di formazione del potere *autorizzato* e dunque legittimo – che è ciò che Hobbes intende con ‘Stato’.

Da una parte, infatti, la logica dell’obbligazione non riesce realmente a tenere distinte e separate la questione della normatività, del perché si *deve* adempiere un patto, e quella delle ‘ragioni’, dei motivi in base ai quali si adempie, *di fatto*, a ciò cui ci si è impegnati. Per poter, infatti, strutturare il patto istitutivo dello Stato come ‘valido’ e obbligatorio in forza della legge naturale, Hobbes deve, per le premesse da cui ha preso le mosse, pensarlo come quel patto in cui la parte è obbligata ad adempiere in quanto l’altra prestazione è già stata eseguita. Ma, affinché tale costruzione possa essere sostenuta – affinché, cioè, io possa assumere, quando prometto di cedere e così cedo, che l’altro abbia *già* promesso di cedere e così ceduto –, non è possibile, a Hobbes, che assumere il *fatto* che così sia accaduto.

In tal modo, però, le due prestazioni che costituiscono il patto si definiscono secondo due registri differenti: (a) rispetto, infatti, a chi adempiere per primo, Hobbes non fornisce altra spiegazione che quella *fattuale*: egli si deve presumere aver già adempiuto perché è stato costretto, dalla paura, a farlo; (b) diversamente, chi deve adempiere dopo che l’altro ha adempiuto, viene invece ad assumere un obbligo *giuridicamente* fondato in forza della validità del patto stesso: egli deve, infatti, adempiere, può argomentare Hobbes, conformemente a quanto la legge naturale dispone.

Dall’altra parte, anche il tentativo di ‘positivizzazione’ del diritto fallisce. Se la legge naturale finisce per non aver altra funzione che quella di togliersi come tale, di farsi legge civile, ciò avviene proprio perché, però, la legge civile non è in grado di fondare da sé la propria normatività, l’obbligatorietà delle sue prescrizioni.

Si è spesso sostenuto che è con Hobbes che comincia propriamente la filosofia politica moderna, segnata fin dal principio dall’idea per la quale il diritto costituirebbe l’unica tecnica in grado tanto di descrivere quanto di giustificare il carattere

e la natura del potere. In realtà, tale ‘inizio’ non ha mai avuto luogo, se esso non consiste che nel mostrare il fallimento di ciò che si proponeva di fare.

## Bibliografia

- Agamben G. 1994 [1970], *L'uomo senza contenuto*, Macerata: Quodlibet.
- Althusser L. 1999, *Machiavelli e noi*, Roma: Manifestolibri.
- Borot L. 1992, *Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance: quelques enjeux lexicaux*, in Y.C. Zarka (ed.) 1992, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin: 187-205.
- Bobbio N. 1954, “Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, in AA.VV. 1954, *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino: Ramella: 61-101.
- Byron M. 2019, “Hobbes’s Confounding Foole”, in S.A. Lloyd (ed.) 2019, *Interpreting Hobbes’s Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press: 206-222.
- Chiodi G.M. 1970, *Legge naturale e legge positive nella filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Cooper K.W. 2018, *Thomas Hobbes and the Natural Law*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- Dalgarno M.T. 1975-76, “Analysing Hobbes’s Contract”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1): 209-226.
- Duncan S. 2021, “Cudworth as a Critic of Hobbes”, in M.P. Adams (ed.) 2021, *A Companion to Hobbes*, Hoboken: Wiley-Blackwell: 398-412.
- Falzea A. 1941, *La condizione e gli elementi dell'atto giuridico*, Milano: Giuffrè.
- Galli C. 1987, “Immagine e rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, 1 (1): 9-29.
- Gauthier D.P. 1969, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier D.P. 2022, “Hobbes’s Social Contract”, in S. Dimock, C. Finkelstein and C. W. Morris (eds) 2022, *Hobbes and Political Contractarianism: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press: 3-23.
- Grover R.A. 1980, “The Legal Origins of Thomas Hobbes’s Doctrine of Contract”, *Journal of the History of Philosophy*, 18 (2): 177-194.
- Hampton J. 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Harrison R. 2011, "The Equal Extent of Natural and Civil Law", in D. Dyzenhaus and T. Poole (eds.) 2011, *Hobbes and the Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 22-38.
- Heidegger M. 1976 [1954], *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia.
- Hobbes T. 1959 [1642], *Elementi filosofici sul cittadino*, Torino: Utet.
- Hobbes T. 2001 [1651], *Leviatano*, Milano: Bompiani.
- Hoekstra K. 1997, "Hobbes and the Foole", *Political Theory*, 25 (5): 620-654.
- LeBuffe M. 2003, "Hobbes on the Origin of Obligation", *British Journal for the History of Philosophy*, 11 (1): 15-39.
- LeBuffe M. 2007, "Hobbes's Reply to the Fool", *Philosophy Compass*, 2 (1): 31-45.
- Lobban M. 2011, "Thomas Hobbes and the Common Law", in D. Dyzenhaus and T. Poole (eds.) 2011, *Hobbes and the Law*, Cambridge: Cambridge University Press: 39-67.
- Loukola O. 1998, "Combining Morality and Rationality. Hobbes on Contracts and Covenants", *Hobbes Studies*, 11 (1): 70-94.
- Magri T. 1994, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Milano: Feltrinelli.
- Martinich A.P. 2005, *Hobbes*, London: Routledge.
- Murphy M.C. 1994, "Deviant Uses of 'Obligation' in Hobbes' Leviathan", *History of Philosophy Quarterly*, 11 (3): 281-294.
- Preterossi G. 2022, *Teologia politica e diritto*, Bari-Roma: Laterza.
- Riedel M. 1990 [1975] *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Schmitt C. 1986, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Sorgi G. 1986, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano: FrancoAngeli.
- Springborg P. 2010, "Hobbes's Fool the Stultus, Grotius and the Epicurean Tradition", *Hobbes Studies*, 23 (1): 29-53.
- Stoljar S.J. 1953, "The Contractual Concept of Condition", *Law Quarterly Review*, 69: 485-488.
- Tricaud F. 1971, "Introduction du traducteur", in T. Hobbes (ed.) 1971 [1651], *Léviathan*, Paris: Sirey: pp. XI-XXXVI.
- Undersrud D. 2014, "On Natural Law and Civil Law in the Political Philosophy of Hobbes", *History of Political Thought*, 35 (4): 683-716.

- Viola F. 1979, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano: Giuffrè.
- Ward I. 1993, "Thomas Hobbes and the Nature of Contract", *Studia Leibnitiana*, 25 (1): 90-110.
- Warrender H. 1995 [1957], *Il pensiero politico di Hobbes. La Teoria dell'obbligazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Wood S.W. 1971, "Confusions in Hobbes' Analysis of the Civil Covenant", *The Southwestern Journal of Philosophy*, 2 (1-2): 195-203.
- Zagorin P. 2009, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Zarka Y.C. 1997, "Critique de Hobbes et fondement de la morale chez Cudworth", in G.A.J. Rogers, J.M. Vienne and Y.C. Zarka (eds) 1997, *The Cambridge Platonists in Philosophical Context*, Dordrecht: Springer: 39-52.
- Zweigert K.e Kötz H. 2011 [1969-71], *Introduzione al diritto comparato*, Milano: Giuffrè.