



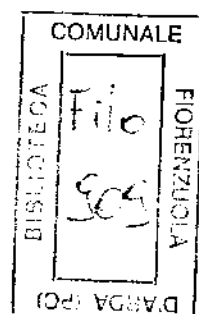
in questa collana: ottobre 1982
giugno 1986
originale: *Leviathan, or the matter, forme and power of a
commonwealth ecclesiasticall and civill*
a cura di Tito Magri
traduzione di Editori Riuniti, 1976
n. 9/11 - 00198 Roma
pp. 1-6
59-0021-2

in: ritratto di Thomas Hobbes

Thomas Hobbes

Leviatano

A cura di Tito Magri



Editori Riuniti

ma che appartenga a ciascun uomo ciò che egli è in grado di prendere, e per il tempo che lo riesce a conservare. E ciò basti riguardo all'infelice condizione in cui l'uomo è di fatto posto dalla sola natura; sebbene con una possibilità di uscirne, consistente in parte nelle passioni, in parte nella ragione.

Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio delle cose necessarie ad una vita confortevole, e la speranza di ottenerle con la propria industria. E la ragione suggerisce degli adeguati articoli di pace, su cui gli uomini possono essere indotti ad accordarsi. Di questi articoli, altrimenti detti leggi di natura, parlerò più in particolare nei due prossimi capitoli.

14. La prima e la seconda legge naturale e i contratti

Il diritto naturale, che gli autori chiamano comunemente *jus naturale*, è la libertà, propria di ciascun uomo, di usare come vuole il suo potere per la conservazione della sua natura, cioè della vita; e di conseguenza, di fare tutto ciò che secondo il suo giudizio e la sua ragione riterrà essere il mezzo più adatto ad attuare quel fine.

Per libertà si intende, secondo il significato proprio del termine, l'assenza di impedimenti esterni. Tali impedimenti possono spesso privare un uomo di una parte del suo potere di fare ciò che vuole, ma non possono impedirgli di usare il potere che gli è lasciato, secondo il suo giudizio e la sua ragione.

Una legge di natura (*lex naturalis*) è un precetto, o regola generale, rinvenuto con la ragione, per cui si proibisce all'uomo di fare ciò che è dannoso per la sua vita, o che lo priva dei mezzi di conservarla; e gli si proibisce di omettere ciò, mediante cui pensa di poterla meglio conservare. Infatti, sebbene coloro che trattano di questo argomento siano soliti confondere *jus* e *lex*, *diritto* e *legge*, pure essi vanno tenuti distinti, perché il *diritto* consiste nella libertà di fare o di non fare, mentre la

legge determina e vincola ad uno dei due; così che la legge e il diritto differiscono, come l'obbligazione e la libertà, che non possono coesistere in un solo e medesimo soggetto¹.

E poiché la condizione dell'uomo (come si è esposto nel capitolo precedente) è una condizione di guerra di tutti contro tutti, in cui ognuno è governato dalla propria ragione e non c'è nulla, di ciò di cui può far uso, che non possa in qualche modo essergli di aiuto nel conservare la vita contro i nemici, ne segue che in tale condizione tutti hanno un diritto a tutte le cose; e perfino gli uni al corpo degli altri. E perciò, finché permane questo diritto di tutti gli uomini a tutte le cose, nessuno (per quanto saggio o forte) può essere sicuro di giungere al termine naturale della sua vita. Di conseguenza è un precetto, o regola generale della ragione, che ogni uomo debba tendere alla pace, finché ha speranza di ottenerla; e, quando non può ottenerla, gli sia permesso di cercare e di usare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra? La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura, cioè

¹ H. si riferisce a sir Edward Coke (1552-1634), massimo giurista inglese, e riformatore della *common law*, del diritto consuetudinario, in senso omogeneo alla difesa dei diritti privati. Coke fu anche il primo leader dell'opposizione del parlamento all'assolutismo di Giacomo I, e il difensore più strenuo dell'autonomia della *common law* nei confronti della autorità sovrana (cfr. C. Hill, *Intellectual origins of English revolution*, pp. 224-65). H. polemizzò a lungo, e in tutte le sue opere, con Coke; in particolare, dedicò alla confutazione delle sue tesi il *Dialogo... sul diritto comune*, in *Opere politiche*, cit. (cfr. *ivi*, p. 422, per il punto discusso in questo testo).

H. Warrender (*op. cit.*, p. 216) si fonda su questa distinzione fra il *dovere* di cercare la pace, e il *permesso* di difendersi con la guerra, per provare che in H. la conservazione non è oggetto di un vero dovere, e anzi non è parte della teoria dell'obbligazione (altrimenti sarebbe un dovere anche difendersi con la guerra), che quindi si fonda su principi diversi dalla difesa di sé (e dalla ragione). In realtà la distinzione operata da H. si può comprendere anche (più semplicemente) riconoscendo che la legge di natura può prescrivere la pace, perché essa, quando è possibile, conduce alla conservazione con *certezza* (insomma è un mezzo necessario della conservazione); ma si limita a permettere la guerra, perché la guerra, anche quando è inevitabile, non dà alcuna certezza di conservarsi, ma solo una possibilità. Quindi nel primo caso la legge di natura può configurare una prescrizione (perché si tratta di un mezzo che, ove vi si possa ricorrere, attua necessariamente il fine: un mezzo tecnico, vero e proprio); nel secondo, no.

cercare la pace e conformarsi ad essa; la seconda parte contiene la somma del diritto di natura, cioè, *difendere sé stessi con tutti i mezzi possibili*.

Da questa fondamentale legge di natura, che comanda agli uomini di tendere alla pace, deriva la seconda legge, che si sia disposti, quando anche gli altri lo sono, e nella misura in cui lo si ritiene necessario alla pace e alla propria sicurezza, a deporre questo diritto a tutte le cose, e ad accontentarsi di tanta libertà nei confronti degli altri, quanta se ne concede agli altri nei propri confronti. Infatti, finché ciascuno conserva il diritto di fare tutto ciò che vuole, tutti gli uomini si trovano in condizione di guerra. Ma se gli altri non intendono deporre il loro diritto, non vi è ragione per cui uno debba spogliarsi del proprio, perché ciò sarebbe come darsi in preda agli altri (ciò a cui nessuno è tenuto), invece che essere disposti alla pace. Questa è la legge del vangelo: *fate agli altri, quello che vorreste gli altri facciano a voi*; e la legge di tutti gli uomini: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*¹.

Deporre un diritto a qualcosa significa *spogliarsi della libertà* di impedire a un altro di esercitare il suo diritto sulla stessa cosa. Infatti chi rinuncia al suo diritto o lo cede non dà a un altro uomo un diritto che già prima non avesse, perché non c'è nulla cui ogni uomo non abbia diritto per natura; bensì si limita a togliersi dalla sua strada, così che costui possa godere del suo diritto originale, senza che egli lo impedisca (sebbene non senza che un altro possa impedirlo). Quindi l'effetto del venir meno del diritto di un uomo consiste, per gli altri, solo in una corrispondente diminuzione degli impedimenti che ostacolano l'esercizio del loro diritto originale.

Si depone un diritto mediante una semplice rinuncia, o trasferendolo ad un altro. Si ha una *semplice rinuncia* quando non ci si cura di chi tragga beneficio dall'atto; invece lo si *trasferisce* quando si destina quel beneficio ad una o più determinate persone. E quando un uomo ha abbandonato o ceduto, in uno dei due modi, il proprio diritto, si dice allora che è

¹ Matteo, 7,12; la frase latina significa: non fare agli altri quello che non vorresti gli altri facessero a te.

obbligato o tenuto a non impedire che coloro, cui ha ceduto o abbandonato il diritto, lo esercitino; e che *deve* ed ha il *dovere* di non rendere nullo quel suo atto volontario; e che un tale impedimento è una *ingiustizia* o un *torto*, essendo *sine jure*, perché al diritto si è in precedenza rinunciato o lo si è trasferito. Quindi il *torto* o *ingiustizia*, nelle controversie del mondo, è in qualche modo simile a ciò che nelle dispute degli studiosi è chiamato *assurdità*. Essi infatti definiscono l'assurdità come il contraddire ciò che si è inizialmente sostenuto; così nel mondo è detto ingiustizia e torto il disfare volontariamente, ciò che all'inizio si era volontariamente fatto. Il modo in cui un uomo rinuncia o trasferisce il suo diritto consiste nel dichiarare o significare, mediante uno o più segni volontari e sufficienti, che egli vi rinuncia o lo trasferisce; o che vi ha rinunciato o lo ha trasferito, a colui che lo accetta. Questi segni possono essere parole o azioni, o, come più spesso accade, parole e azioni; e costituiscono i *vincoli*, da cui gli uomini sono tenuti e obbligati; vincoli che non ricevono la loro forza dalla loro stessa natura (a nulla si viene meno più facilmente che alla propria parola) ma dalla paura di qualche cattiva conseguenza derivante dal romperli¹.

Ogni volta che un uomo trasferisce un suo diritto, o vi rinuncia, lo fa sempre in considerazione di un diritto che gli è reciprocamente trasferito, o a motivo di un altro bene che spera di trarre da quell'atto: infatti si tratta di un'azione volontaria; e l'oggetto delle azioni volontarie degli uomini è sempre qualche bene per loro stessi. Perciò vi sono dei diritti che non si può intendere siano abbandonati o trasferiti da parte di un uomo, quali che siano le sue parole o i suoi segni. In primo luogo un uomo non può deporre il diritto di resistere a chi lo assalta con la forza per ucciderlo, perché non si può

¹ Si noti quindi che l'obbligazione vera e propria (di cui questa è l'unica definizione presente in L.) deve dipendere da un atto umano, personale, da un contratto (cfr. L., 151). In qualche modo, anche nell'obbligo si riflette l'originaria libertà ed autonomia del soggetto; e le relazioni umane (altro punto assai importante, in direzione della comprensione della società borghese) appaiono improntate alla forma del rapporto contrattuale.

e non è affatto un giuramento; e che non si giura su ciò che non si considera come Dio. Infatti, se alcuni hanno a volte giurato, per paura o adulazione, sui loro re, volevano che con ciò si intendesse che attribuivano loro un onore divino. Inoltre giurare su Dio senza necessità significa solo profanarne il nome; e giurare su altre cose non è un giuramento, ma solo un empio costume acquistato per eccessiva veemenza nel discorso.

Risulta chiaro, inoltre, che il giuramento non aggiunge nulla all'obbligazione. Infatti un patto, se è legittimo, vincola agli occhi di Dio tanto con un giuramento, che senza di esso; se invece non è legittimo, non vincola affatto, per quanto sia rafforzato con un giuramento.

15. Le altre leggi di natura

Dalla legge di natura che ci obbliga a trasferire ad altri i diritti che, se vengono conservati, contrastano alla pace della umanità, ne deriva una terza, cioè che gli uomini adempiano ai loro patti. Senza questa legge i patti sono inutili, e non sono altro che parole vuote; e si resta nella condizione di guerra, perché permane il diritto di tutti a tutte le cose.

In questa legge di natura risiede la fonte e l'origine della giustizia. Infatti, se non è stato concluso in precedenza nessun patto, nessun diritto è stato trasferito; e ogni uomo ha diritto ad ogni cosa, onde nessuna azione può essere ingiusta. Ma una volta che sia stato concluso un patto, infrangerlo è ingiusto; e la definizione di ingiustizia non è altro che il non adempimento dei patti. E tutto ciò che non è ingiusto è giusto.

Tuttavia, poiché i patti di credito reciproco (come si è detto nel capitolo precedente) sono invalidi se c'è da temere che l'una o l'altra delle parti non dia adempimento; sebbene l'origine della giustizia sia nel concludere dei patti, pure non vi può essere di fatto alcuna ingiustizia, finché non venga

rimossa la causa di tale timore; e ciò non può essere fatto, finché gli uomini si trovano nella condizione naturale di guerra. Perciò, prima che possano trovar luogo i nomi di giusto ed ingiusto, deve esistere un potere coercitivo, per costringere egualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti, con il terrore di una punizione più grande del beneficio che essi si attendono dall'infrangimento; e per garantire la proprietà che gli uomini acquistano, per mutuo contratto, in cambio del diritto universale da essi abbandonato; e un simile potere non esiste prima della creazione dello Stato. Tutto questo può essere anche ricavato a partire dalla definizione che ordinariamente si dà, nelle scuole, della giustizia: cioè, la giustizia è la volontà costante di dare a ciascuno il suo. Quindi, se non esiste un suo, cioè la proprietà, non può esservi ingiustizia; e se non è stato eretto un potere coercitivo, cioè lo Stato, non esiste la proprietà, e tutti gli uomini hanno diritto a tutte le cose. Perciò, se non c'è lo Stato, nulla è ingiusto; così che la natura della giustizia consiste nel mantenere i patti validi; ma la validità dei patti inizia solo con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli. Ed è allora che ha inizio anche la proprietà.

Lo stolto ha detto nel suo cuore che la giustizia non esiste¹; e a volte lo dice anche con la lingua, affermando seriamente che, poiché ognuno deve curarsi individualmente della propria conservazione e soddisfazione, non vi può essere alcuna ragione, per cui non debba poter fare ciò che pensa conduca a quel risultato; e che perciò concludere dei patti, o non concluderli, mantenerli, o non mantenerli, non è contro ragione, se conduce al proprio vantaggio. Egli quindi non nega che vi siano dei patti; e che essi siano a volte mantenuti, a volte infranti; e che l'infrangerli possa essere detto ingiustizia, e l'osservarli, giustizia; ma pone in questione se l'ingiustizia, una volta rimossa la paura di Dio (perché lo stolto ha detto nel suo cuore che Dio non esiste), non possa a volte stare assieme alla ragione che detta a ciascun uomo

¹ Cfr. Salmi, 14,1.

Se il numero è dispari, come tre o più uomini o assemblee, e ognuno ha l'autorità di annullare, con un voto negativo, l'effetto di tutti i voti affermativi degli altri, non si ha un rappresentante. Infatti per la diversità delle opinioni e degli interessi degli uomini, spesso, e particolarmente nei casi più gravi, tale persona diverrà muta ed incapace, fra l'altro, di governare una moltitudine, soprattutto in tempo di guerra¹. [...]

¹ Probabile riferimento al sistema costituzionale inglese, formato dalla Camera dei pari, dalla Camera dei comuni e dal re, che H. considerava incapace di esprimere una sovranità unitaria (L., 205-6). L'idea che l'unità collettiva dei membri di una comunità sia da considerare una persona, cioè un soggetto vero e proprio capace di agire e di volere, è una conquista teorica di H. che secondo Otto von Gierke (*Natural law*, p. 115) consentì al pensiero politico moderno di procedere dall'atomismo individualistico al concetto di personalità dello Stato. Polin osserva (*op. cit.*, pp. 222 sgg.) che nel corso del medioevo e ancora presso Bodin e Althusius il concetto di persona non viene volto che eccezionalmente e in modo imperfetto a designare l'unità di un gruppo sociale, e l'autonomia di questo gruppo rispetto ad altri enti. Secondo F.W. Maitland (*Selected essays*, Cambridge, 1936, pp. 73 sgg.; 108 sgg.) è essenziale, a che l'unità di un gruppo sociale sia concepita come persona, che sia possibile distinguere l'unità del gruppo da tutti e da ciascuno dei suoi membri: condizione che H. soddisfa in pieno. Gli studi di Maitland (in particolare il saggio *The Crown as corporation*, ivi compreso) sono da tenere in primo luogo presenti per la storia di questo concetto: risulta in particolare dimostrato che la dottrina hobbesiana si lega organicamente alle tesi ufficiali della corona esposte all'apogeo dell'assolutismo Tudor, cioè in occasione della riforma (ivi, pp. 107 sgg.). L'idea e il termine di persona sono presenti (al contrario di quello che ritengono alcuni interpreti) in tutte le opere politiche di H.: non meno di 6 volte in E., non meno di 16 in C. In particolare, in un luogo di E. (II, viii, 7) H. lamenta il fatto che nessuno abbia esteso il concetto di persona giuridica dalle corporazioni private al corpo di una città o di uno Stato: potrebbe trattarsi di una indicazione sulla genesi di questo importante concetto hobbesiano. Quello che muta in L. è il modo in cui si concepisce la costituzione di questa persona, di questa unità soggettiva di una moltitudine: viene introdotto il concetto di personificazione e rappresentanza, che è certo più coerente e complesso delle affermazioni un po' oscillanti e confuse di E. e C., ma va comunque nella stessa direzione.

Parte seconda

Lo Stato

17. Le cause, la generazione e la definizione di uno Stato

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre sopra di sé le restrizioni, entro cui li vediamo vivere negli Stati, è la previsione di ottenere in tal modo la propria conservazione, e una vita più confortevole; cioè, di uscire dalla miserabile condizione di guerra che è la necessaria conseguenza (come si è mostrato) delle passioni naturali degli uomini, quando manca un potere visibile che li tenga in soggezione, e li vincoli, con la paura delle punizioni, all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura esposte nei capitoli quattordicesimo e quindicesimo.

Infatti le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la modestia, la pietà, e, insomma, fare agli-altri quello che vorremmo fosse fatto a noi) di per sé stesse, senza il terrore di un potere che ne causi l'osservanza, sono contrarie alle nostre passioni naturali, che ci inducono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. E i patti, senza le spade, sono solo delle parole, prive della forza di dare agli uomini una qualsiasi sicurezza. Quindi, nonostante le leggi di natura (che ognuno osserva solo quando ne ha voglia, e può farlo con sicurezza), se non viene istituito un potere, e se tale potere non è suffi-

ciente alla nostra sicurezza, ognuno può legittimamente ricorrere alla propria forza e alla propria astuzia per garantirsi contro gli altri. E in tutti i luoghi in cui gli uomini sono vissuti in piccole famiglie, derubarsi e spogliarsi a vicenda è stato un mestiere, e così lungi dall'essere considerato contrario alla legge di natura, che, quanto più grande era il bottino, tanto più grande era l'onore, e le uniche leggi osservate a quel riguardo erano quelle dell'onore, cioè di astenersi dalla crudeltà e lasciare alle vittime la vita e gli strumenti dell'agricoltura. E come allora le piccole famiglie, così, oggi, le città e i regni (che non sono altro che delle grandi famiglie) estendono, per la propria sicurezza, il loro dominio, traendo pretesto da ogni pericolo, o dalla paura di aggressione, o dall'aiuto che potrebbe essere prestato, da altri, aggressori, e si sforzano, fin dove possono, di sottomettere o indebolire i loro vicini, con la forza e con l'astuzia; e, poiché manca ogni altra garanzia, agiscono secondo giustizia, e per questo sono ricordati con onore dai posteri.

Nemmeno l'unirsi di un piccolo gruppo di uomini può dare questa sicurezza, perché quando si tratta di piccoli numeri, aumentando di poco il numero di una delle due parti, si determina una superiorità di forze sufficienti a portare alla vittoria; e quindi si incoraggia l'aggressione. Quale sia la moltitudine in cui si possa confidare per la sicurezza, non è determinato da nessun numero fisso, ma dal confronto con il nemico che temiamo; e tale moltitudine è sufficiente se la superiorità del nemico non è tanto visibile e cospicua da predeterminare l'esito della guerra, spingendolo così a tentarla.

Ma si riunisca pure una moltitudine mai vista di uomini: se le loro azioni sono dirette secondo i loro giudizi e i loro appetiti particolari, non possono attendersi da essa alcuna difesa e protezione, né contro un nemico comune, né contro i torti reciproci. Infatti, trovandosi in disaccordo nelle opinioni circa il migliore uso ed applicazione delle loro forze, non si aiutano, ma si ostacolano l'un l'altro, annullando le loro forze con l'opposizione reciproca. Per questo motivo non solo vengono facilmente soggiogati da pochissimi uomini

stretti in accordo, ma, quando non c'è un nemico comune, si fanno anche guerra fra di loro, per i loro particolari interessi. E infatti se potessimo supporre che una grande moltitudine di uomini consenta nell'osservanza della giustizia e delle altre leggi di natura, senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, potremmo supporre lo stesso in tutto il genere umano; e allora non vi sarebbe, né dovrebbe esservi, alcun governo civile o alcuno Stato, perché si avrebbe la pace senza soggezione.

Non basta poi a garantire la sicurezza (che gli uomini desiderano duri per tutto il tempo della loro vita) che essi siano governati e diretti da un unico giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in guerra. Infatti anche se ottengono una vittoria grazie al loro sforzo unanime contro un nemico straniero, quando in seguito non c'è più un nemico comune, oppure una parte di essi considera come un nemico chi è dagli altri considerato come un amico, essi devono necessariamente dissolversi per la differenza dei loro interessi e ricadere in una guerra fra di loro.

È vero d'altra parte che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono in società fra di loro (e perciò sono annoverate da *Aristotele* fra le creature politiche), pur senza avere altra direzione che i loro giudizi e appetiti particolari, e senza usufruire del linguaggio con cui comunicarsi ciò che ritengono utile al bene comune. Perciò qualcuno potrà forse desiderare di sapere perché il genere umano non possa fare lo stesso¹. La mia risposta è:

→¹ *Politica*, I,2. H. segue punto per punto il testo di *Aristotele*, e volge in senso negativo gli argomenti che costui introduce a favore della tesi della socialità naturale (la ragione e il linguaggio). Ma su un punto mi sembra fraintendere la posizione del filosofo greco. Il significato della dottrina dello *zoon politikon* non è infatti che l'uomo viva in società al di fuori dello Stato (questa infatti è una tesi stoico-cristiana), ma che sia essenziale all'uomo divenire cittadino, che solo nella *polis* egli possa condurre una vita pienamente umana. Da un lato quindi abbiamo una teoria dell'*appetitus societatis* e della *societas humani generis*, quale quella proposta da Grozio o da Hooker, che costituisce il vero oggetto della critica di H.; dall'altro, la concezione classica della libertà o cittadinanza come compimento della natura umana

Primo, che gli uomini sono continuamente in competizione per l'onore e la dignità, e queste creature no; e di conseguenza fra gli uomini sorgono continuamente, su questo fondamento, invidia e odio, ciò che non avviene fra di esse.

Secondo, che presso queste creature il bene comune non differisce da quello privato; ed essendo esse per natura inclini a ricercare il loro vantaggio privato, procurano con ciò quello comune; mentre l'uomo, la cui gioia consiste nel paragonarsi agli altri, non trae piacere che da ciò per cui è superiore.

Terzo, che queste creature, non avendo (come l'uomo) l'uso della ragione, non vedono né pensano di vedere alcun errore nell'amministrazione degli affari comuni; mentre moltissimi uomini si considerano più saggi e più capaci di governare degli altri, e si sforzano quindi di promuovere riforme ed innovazioni, chi in un modo chi in un altro; creando così turbamenti e guerra civile.

Quarto, che queste creature, pur avendo qualche uso della voce per rendersi l'un l'altra noti i desideri e le altre affezioni, mancano dell'arte delle parole, con cui certi uomini possono presentare agli altri il bene sotto l'apparenza del male, e il male sotto quella del bene; e aumentare o diminuire la grandezza apparente del bene e del male, scontentandoli e turbandone la pace a loro piacimento.

Quinto, le creature irrazionali non sanno distinguere fra torto e danno, e perciò, finché si trovano a loro agio, non si considerano offese dalle loro compagne; mentre l'uomo è tanto più modesto, quanto più si trova a suo agio: perché allora ama far mostra della sua saggezza, e controllare le azioni di chi governa lo Stato.

Infine l'accordo fra queste creature è naturale; quello fra gli uomini è solo per patto, cioè artificiale. Quindi non c'è

(cfr. E. Barker, *Political thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, ma il libro è del 1907, pp. 264 sgg.). D'altra parte è chiaro che per Aristotele lo Stato come organismo morale precede logicamente le parti, mentre per H. si tratta solo di una creazione artificiale. Il significato di questa critica per le dottrine sociali di H. è bene illuminato da Ferdinand Toennies, *Hobbes und das Zoon Politikon*, in *Zeitschrift für Völkerrecht*, XII, 1923, pp. 471-88; cfr. in particolare le pp. 476-7.

da meravigliarsi se è necessario qualcosa d'altro (oltre al patto), per rendere il loro accordo costante e durevole; cioè un potere comune che li tenga in soggezione e ordina le loro azioni al vantaggio comune.

L'unico modo in cui gli uomini possono erigere un potere comune che sia in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci, e quindi di garantire una sicurezza tale che essi possano sostentarsi e viver bene grazie alla loro industria e ai frutti della terra, è quello di conferire tutto il loro potere e la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini, che, a maggioranza di voti, possano ridurre tutte le loro volontà ad una volontà unica. Ciò torna a dire: è che nominino un uomo o un'assemblea, che sostenga la loro persona; e che ciascuno di essi riconosca come proprie (e se ne riconosca come autore) tutte le azioni che colui che in tal modo sostiene la loro persona compirà o farà compiere, in quelle cose che riguardano la pace e la sicurezza comuni; e che tutti sottomettano, a questo riguardo, le loro volontà alla sua volontà e i loro giudizi al suo giudizio. Questo è più del consenso o della concordia: si tratta di una unità reale di tutti loro in una sola e identica persona, costituita mediante il patto di ogni individuo con ciascuno degli altri; come se ognuno di essi avesse detto all'altro: *io autorizzo, e cedo il mio diritto di governarmi a quest'uomo o a questa assemblea di uomini, a condizione che tu ceda a lui il tuo diritto, e autorizzi allo stesso modo tutte le sue azioni*. Ciò fatto, la moltitudine così unita in un'unica persona è detta *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione del grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con maggiore reverenza), di quel *Dio mortale*, cui dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa¹. Infatti per questa autorità, che gli è stata

¹ *Mortal God*. Questa celebre definizione ha un significato preciso nel pensiero di H.: va infatti collegata per un verso alla teoria formalistica della giustizia (nessun comando del sovrano, in quanto comando, può essere ingiusto); per altro verso alla teologia hobbesiana. Lo Stato e Dio hanno in comune la facoltà di rendere giusto tutto ciò che fanno, per il solo fatto di farlo (*Of libertie and necessitie*, ed. a cura di Cay von Brockdorff, Kiel, 1938, p. 21). Ma in Dio ciò non è che

rinviato, attraverso le arterie, a ravvivare e mettere in grado di muoversi tutte le membra del corpo.

La procreazione, cioè, i figli di uno Stato, sono le *colonie*, un certo numero di uomini inviati dallo Stato, sotto un conduttore o governatore, a popolare un paese straniero, già disabitato o reso tale con la guerra. Una volta stabilita, la colonia può essere uno Stato autonomo, non soggetto al precedente sovrano (come era per molti Stati dell'antichità); e in questo caso lo Stato originario è detto metropoli o madre, e non può richiedere più di quello che i padri richiedono ai figli emancipati e liberati dal governo domestico, cioè, onore e amicizia. Oppure può restare unita alla metropoli, come le colonie del popolo di Roma, e allora non sono Stati autonomi, ma province e parti dello Stato che le ha stabilite. Quindi il diritto delle colonie (a parte l'onore dovuto alla metropoli, e la lega con essa) dipende interamente dalla licenza o dalle lettere con cui il sovrano ha autorizzato la colonizzazione¹.

¹ I capitoli 23 e 24 riprendono ed amplificano (come anche il capitolo 29) la metafora organicistica e antropomorfa dello Stato già presente nell'*Introduzione*. Questo modo di concepire lo Stato è proprio del pensiero medievale, e lo ritroviamo nel singolare e importante *Dialogue between cardinal Pole and Thomas Lupset* (circa 1536) dell'umanista inglese Thomas Starkey (ed. a cura di J. M. Cowper, London, Trübner, 1871). In questo dialogo, uno dei più interessanti documenti del pensiero politico inglese del XVI secolo, lo Stato (*common weale*) e i suoi disordini vengono puntualmente paragonati al corpo dell'uomo e alle sue malattie (come farà H. nel capitolo 29 di *L.*). Ma non si deve pensare che H. abbracci in qualche modo una posizione organicistica, di stampo medievale; e ciò, in base a due considerazioni. In primo luogo lo Stato è concepito come *homo artificialis*, come macchina creata dall'uomo, e non come ordine naturalisticamente dato. In secondo luogo e soprattutto l'ispirazione dell'organicismo medievale era che ogni individuo e classe trovasse la propria collocazione assegnata per natura in rapporto alle altre parti e al tutto, in una relazione gerarchica di servizio e di amore (cfr. Starkey, *op. cit.*, pp. 45 sgg.; e R. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano, 1967, pp. 35 sgg.). Il modello concettuale di questo organicismo è offerto dal primo capitolo del libro I del *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino, ed. a cura di Giuseppe Mathis, Torino, 1928, p. 6). I gruppi sociali quindi, al di là della loro figura privata, acquistano una dimensione ed una funzione pubblica, sociale, intrinsecamente connessa ai rapporti politici. Al contrario per H. i membri dello Stato non si trovano in dipendenza fra di loro, né sono in generale uniti l'uno

26. Le leggi civili

Per *leggi civili* intendo le leggi che gli uomini sono tenuti ad osservare in quanto membri non di questo o quello Stato in particolare, ma di uno Stato. La conoscenza delle leggi particolari spetta infatti a coloro che professano lo studio delle leggi dei loro rispettivi paesi; ma la conoscenza della legge civile in generale spetta ad ogni uomo. L'antica legge di Roma era detta *legge civile* (dalla parola *civitas*, che significa Stato); e i paesi che, essendo stati sottomessi all'impero di Roma e governati con quella legge, ne conservano ancora la parte che ritengono opportuna, chiamano tale parte legge civile, per distinguersela dalle altre loro leggi civili. Tuttavia non intendo ora trattare di questi argomenti, perché il mio disegno è mostrare non cosa sia, nei diversi luoghi, la legge, ma cosa sia la legge, come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e vari altri, senza professare lo studio della legge.

In primo luogo è chiaro che la legge in generale non è un consiglio, ma un comando; e non un comando rivolto da un qualsiasi uomo ad un altro, ma solo quello rivolto da chi comanda a un uomo già obbligato ad obbedirgli. E la locuzione legge civile aggiunge solo il nome della persona che comanda, cioè la *persona civitatis*, la persona dello Stato¹.

Considerato ciò, definisco la legge civile in questo modo: la legge civile è, per ogni suddito, quell'insieme di regole che lo Stato, con la parola, per iscritto, o con altro segno suffi-

all'altro, ma solo sottoposti ugualmente al sovrano, in cui si risolve l'unità e personalità dello Stato. Questa impostazione moderna è la diretta antitesi di ogni organicismo, e toglie alle relazioni private ogni universalità (cfr. *L.tr.V.*, 532).

¹ La distinzione fra comando e consiglio è sviluppata nel capitolo 25, qui non tradotto. Essenzialmente si tratta di questo: il fondamento del comando è la volontà di chi comanda; il fondamento del consiglio è la ragionevolezza dell'azione proposta. Il primo obbliga indipendentemente da qualsiasi contenuto; il secondo raccomanda sempre qualcosa di specifico. Inoltre il fine del comando è il bene di chi comanda, mentre il fine del consiglio è il bene di chi è consigliato. Ma cfr. N. Bobbio, *Teoria della norma giuridica*, pp. 112 sgg.

ciente della volontà, gli ha comandato di usare per distinguere il diritto e il torto, cioè ciò che è contrario e ciò che non è contrario alla regola¹.

In questa definizione non c'è nulla che non sia già a prima vista evidente. Ognuno infatti vede che alcune leggi sono rivolte a tutti i sudditi in generale; altre ad alcune particolari province; altre a particolari professioni; altre ancora a individui particolari; e che quindi esse sono leggi per coloro cui il comando è diretto, e per nessun altro. Così è anche chiaro che le leggi sono le regole del giusto e dell'ingiusto, nulla essendo stimato ingiusto, che non sia contrario a qualche legge. Del pari è chiaro che solo lo Stato può fare leggi, perché siamo sudditi solo dello Stato; e che i comandi devono essere espressi con segni sufficienti, perché altrimenti non sapremmo come obbedire. Perciò tutto quello che può essere dedotto per via di conseguenza necessaria da questa definizione deve essere riconosciuto come vero. Ora, io ne deduco quel che segue.

1. Il legislatore, in tutti gli Stati, è solo il sovrano, sia esso un uomo, come in una monarchia, o un'assemblea, come in una democrazia o un'aristocrazia. Infatti il legislatore è colui che fa le leggi, e solo lo Stato prescrive e comanda l'osservanza delle regole che chiamiamo leggi: perciò lo Stato è il legislatore. Ma lo Stato non è persona, né ha capacità di fare alcunché, se non mediante il rappresentante (cioè il sovrano); e quindi il sovrano è l'unico legislatore. Per la stessa ragione solo il sovrano può abrogare una legge: perché una legge è abrogata solo da un'altra legge, che ne proibisce l'esecuzione.

2. Il sovrano di uno Stato, sia esso un'assemblea o un uomo, non è soggetto alle leggi civili. Infatti avendo egli il potere di fare le leggi e di revocarle, può quando vuole liberarsi da tale soggezione, revocando le leggi che lo incomodano e facendone delle nuove. Di conseguenza egli era libero fin dal

¹ La traduzione è letterale: quindi la legge civile è una norma o regola che serve a distinguere ciò che è conforme a sé stessa, da ciò che non lo è. L'oscurità di questo passo è dovuta alla preoccupazione di sottolineare che giusto e ingiusto sono criteri formali (conformità alla legge) e non materiali (la coscienza, la seconda tavola dei comandamenti, ecc.).

principio, perché è libero colui che può essere libero quando vuole; e non è possibile che una persona sia tenuta nei propri confronti, perché chi può legare può sciogliere, e quindi chi è tenuto solo nei propri confronti, non è tenuto affatto.

3. Quando un antico uso acquista l'autorità di legge, non è l'antichità a conferirgli tale autorità, ma la volontà del sovrano, espressa dal suo silenzio (perché a volte il silenzio è segno di consenso); e resta legge solo fin quando il sovrano non si pronuncia riguardo ad essa. Perciò se il sovrano si fonda, in una questione di diritto, non sulla sua volontà presente, ma sulle leggi fatte in precedenza, l'antichità di esse non pregiudica il suo diritto; e la questione deve essere giudicata secondo equità. Infatti molte azioni e sentenze ingiuste restano senza controllo per un tempo più lungo di ogni ricordo umano; e i nostri giuristi pensano che siano leggi solo i costumi ragionevoli, e che i cattivi costumi vadano aboliti. Ma il giudizio su ciò che è ragionevole e su ciò che deve essere abolito spetta a chi fa la legge, cioè all'assemblea sovrana o al monarca.

4. La legge di natura e la legge civile si contengono l'un l'altra e sono di eguale estensione. Infatti nella condizione di sola natura le leggi naturali, che consistono nell'equità, nella giustizia, nella gratitudine e in altre virtù morali da queste dipendenti (come ho già detto alla fine del capitolo 15), non sono propriamente leggi, ma qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza. Una volta stabilito lo Stato, e non prima, divengono effettivamente leggi, in quanto esse sono allora i comandi dello Stato, e quindi leggi civili: perché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedirle. Nel disaccordo dei privati, per dichiarare cosa sia equità, cosa giustizia e cosa virtù morale, e per renderle vincolanti, c'è bisogno delle ordinanze del potere sovrano, e di stabilire delle punizioni per chi le infrange; e perciò queste ordinanze sono parte della legge civile. Quindi la legge di natura, in tutti gli Stati, è una parte della legge civile. Reciprocamente, la legge civile è una parte dei dettami della natura. Infatti la giustizia, cioè l'adempire ai patti, e il dare a ciascuno il suo è un dettame della legge di natura. Ma ogni suddito in uno Stato ha concluso

il patto di obbedire alla legge civile (sia questo il patto di ogni singolo con l'altro, come quando si riuniscono per creare un rappresentante comune, o di ciascun singolo con il rappresentante stesso, quando, sottomessi dalla spada, promettono l'obbedienza in cambio della vita); perciò l'obbedienza alla legge civile è anche parte della legge di natura. La legge civile e la legge naturale non sono specie diverse di legge, ma parti diverse di essa; una, essendo scritta, è detta civile, e l'altra, non scritta, naturale. Ma il diritto di natura, cioè la libertà naturale dell'uomo, può essere ridotto o limitato dalla legge civile, anzi, il fine dell'attività legislativa non è altro che tale limitazione, senza di cui non è possibile la pace. E la legge fu introdotta nel mondo solo per limitare la libertà naturale degli individui in modo che potessero, invece che danneggiarsi, aiutarsi a vicenda, e unirsi contro un nemico comune.

5. Se il sovrano di uno Stato sottomette un popolo che è vissuto sotto altre leggi scritte, e continua a governarlo con quelle stesse leggi, tali leggi sono le leggi civili dello Stato vincitore, e non di quello vinto. Il legislatore infatti non è quella persona, per la cui autorità furono una volta fatte delle leggi, ma quella, per la cui autorità continuano ad essere vigenti. Perciò se vi sono entro il dominio di uno Stato diverse province, e in esse leggi diverse, comunemente dette costumi di ogni singola provincia, non dobbiamo intendere che tali costumi ricevano forza solo dalla loro antichità, bensì che essi fossero un tempo delle leggi scritte, o altrimenti rese note come costituzioni e leggi dei loro sovrani; e che sono leggi in virtù non della prescrizione del tempo, ma della costituzione dei sovrani attuali. Se però una legge non scritta è generalmente osservata in tutte le province di un dominio, e non si manifesta, nell'uso di essa, alcuna iniquità, allora si può trattare solo di una legge di natura, che obbliga in egual modo tutta l'umanità.

6. Poiché dunque tutte le leggi, scritte e non scritte, ricevono la loro autorità e forza dalla volontà dello Stato, cioè dalla volontà del rappresentante, che in una monarchia è il monarca, e negli altri Stati l'assemblea sovrana, ci si potrà chiedere da dove derivino le opinioni, rinvenibili nei libri di

giuristi eminenti di vari Stati che, direttamente o per via di conseguenza, fanno dipendere il potere legislativo da dei privati o da dei giudici subalterni. Come, ad esempio, *che la legge comune non abbia altro controllore che il parlamento*, il che è vero solo se il parlamento ha il potere sovrano, non può essere riunito o dissolto che a propria discrezione. Infatti se un altro ha diritto di dissolverlo, ha diritto anche di controllarlo, e quindi di controllarne i controlli. E anche se nessuno ha un simile diritto, il controllore delle leggi non è il *parlamentum*, ma il *rex in parlamento*. E quando un parlamento è sovrano, anche se riunisce per un qualsiasi motivo, dai paesi a lui soggetti, un gran numero degli uomini più saggi, nessuno può credere che con ciò una simile assemblea abbia acquistato un potere legislativo. *Item*, che le due braccia di uno Stato siano *la forza e la giustizia; la prima nel re, e la seconda deposta nelle mani del parlamento*; come se potesse sussistere uno Stato in cui la forza è posta nelle mani di una persona che la giustizia non ha l'autorità di comandare e governare.

7. I nostri giuristi convengono che la legge non può mai essere contraria alla ragione, e che non la lettera (cioè qualsiasi interpretazione della lettera), ma solo l'interpretazione conforme all'intenzione del legislatore è legge. Ciò è vero: ma resta il problema di stabilire la persona, la cui ragione deve essere accolta come legge. Non si intende una qualsiasi ragione particolare, perché allora vi sarebbero tante contraddizioni nelle leggi quante ve ne sono nelle scuole; e neppure (come sostiene sir Edward Coke) una *perfezione artificiale della ragione, ottenuta con lungo studio, osservazione ed esperienza* (come era appunto la sua ragione) (*Commentari a Littleton II,6*). Infatti è possibile che il lungo studio accresca e confermi giudizi erronei; e se si edifica su false fondamenta, quanto più si costruisce, tanto più grande è la rovina; inoltre le ragioni e le risoluzioni di coloro che si applicano allo studio ed all'osservazione per tempi uguali e con uguale diligenza sono discordi e devono restare tali: perciò non la *juris prudentia*, o saggezza dei giudici subalterni, ma la ragione del nostro uomo artificiale, lo Stato, ed il suo comando, fanno la legge. E poiché lo Stato,