

Fondazione Guido e Roberto Cortese

Amici della Fondazione Einaudi

**18 lezioni della
Scuola di Liberalismo**

LIBRO XII - EDIZIONE 2014



Lezioni edite con il contributo
dell'Istituto Banco di Napoli



FONDAZIONE
LUIGI EINAUDI
per studi di politica ed economia

© Copyright by Enrico Morbelli
Tutti i diritti riservati – Roma 2014

Scuola di Liberalismo
una realizzazione della

Associazione degli Amici della Fondazione Luigi Einaudi
largo dei Fiorentini, 1 – 00186 Roma – tel. 06.6871005 – fax 06.6871446
www.fondazione-einaudi.it - scuoladiliberalismo@teletu.it
codice fiscale e partita iva 07836291000
Iban IT63 M057 2803 2138 7957 0001 039

Finito di stampare nel mese di giugno 2014
Arti Grafiche Milillo
viale delle Milizie, 102 - 00192 Roma
tel. 06.6873740 - 06.68195611 - info@artigrafcemilillo.com

INDICE

- 6 *Prefazione* (Roma, 1 giugno 2014)
Enrico Morbelli
- 9 **I FONDAMENTALI**
- 10 *Il liberalismo: teoria e storia*
(Sulmona, lunedì 5 novembre 2012)
Nicola Iannello
- 13 *Quando ci si può definire liberali. La libertà e le sue declinazioni* (Sulmona, venerdì 23 novembre 2012)
Giandomenico Barcellona
- 16 *Il liberalismo preso sul serio*. (Parma, lunedì 31 marzo 2014; Lecce, martedì 13 maggio 2014)
Eugenio Somaini
- 22 *Il liberalismo senza teoria*
(Milano, giovedì 17 aprile 2014)
Corrado Ocone
- 31 **A PROPOSITO DI LIBERTÀ**
- 32 *Comunicazione e liberalismo*
(La Spezia, venerdì 28 febbraio 2014)
Franco Chiarenza
- 38 *Salvatore Morelli e John Stuart Mill: i diritti delle donne* (Bologna, lunedì 28 ottobre 2013; La Spezia, venerdì 14 marzo 2014; Milano, giovedì 20 marzo 2014; Lecce, venerdì 16 maggio 2014)
Emilia Sarogni
- 43 *Hobbes e il paradosso del primo liberalismo: l'individuo tra libertà e necessità*
(Napoli, giovedì 4 aprile 2013)
Anna Di Bello
- 57 **PAGINE DI STORIA**
- 58 *Liberalismo e anti-liberalismo nella cultura politica italiana* (Napoli, lunedì 24 giugno 2013)
Saro Freni
- 64 *La questione meridionale nella Relazione Massari* (Sulmona, lunedì 2 dicembre 2013; Parma, lunedì 19 maggio 2014; Lecce, lunedì 22 settembre 2014)
Michele D'Elia
- 88 *La Costituzione della Repubblica Italiana: difenderla o riformarla?* (Messina, venerdì 13 aprile 2012)
Enzo Palumbo
- 105 **PAGINE D'ECONOMIA**
- 106 *Liberismo e una macchina chiamata mercato* (Bologna, lunedì 21 ottobre 2013; Parma, lunedì 5 maggio 2014)
Tomaso Freddi
- 110 *La libertà e le tasse* (Bologna, giovedì 17 ottobre 2013)
Guglielmo Piombini
- 116 *Indipendenza energetica e compatibilità di mercato* (Napoli, giovedì 11 aprile 2013)
Corrado Ràjola
- 121 *Crisi finanziaria e della economia reale: il ruolo del mercato* (Milano, martedì 10 aprile 2012; Napoli, giovedì 28 febbraio 2013)
Giuseppe G. Santorsola
- 129 *Etica e finanza ai tempi del colera. Riflettere su Cina, liberismo e liberalismo*
(Roma, venerdì 14 dicembre 2012)
Cesare Imbriani
- 137 **OLTRE CONFINE**
- 138 *L'internazionalismo liberale e la "responsabilità di proteggere"* (dall'Irak alla Libia, dal Mali alla Siria) (Napoli, lunedì 8 aprile 2013)
Guido Lenzi
- 141 *Islamismo e liberalismo* (Sulmona, venerdì 8 novembre 2013)
Maurizio Stefanini
- 147 *Il liberalismo tedesco: dalla libertà alla libertà come responsabilità* (Lecce, martedì 29 aprile 2014)
Ubaldo Villani-Lubelli
- 156 **CHI SONO**

ANNA DI BELLO

Hobbes e il paradosso del primo liberalismo: l'individuo tra libertà e necessità

Nell'ambito delle dottrine politiche la teoria di Thomas Hobbes costituisce da sempre un autorevole modello. Lo studio che egli dedica alla natura umana e il suo legame con la nascita dello Stato in quanto *personam*, raffigurazione degli uomini stessi che ne fanno parte, ma distaccata da loro, superiore, porta in sé un'umana comprensione per la condizione dell'uomo nello *stato di natura* e, senza dubbio, un'accettazione della stessa natura corrotta e selvaggia, natura che arriverà ad un livello tale di sublimazione da spingere gli uomini, in costante guerra di tutti contro tutti, alla conservazione e alla pace.

Il quadro presentato da Thomas Hobbes nella sua teoria, il punto dal quale parte per spiegare cosa davvero spinga gli uomini alla creazione dello Stato, e anche l'idea di libertà è quella condizione che egli definisce *bellum omnium contra omnes*. Una condizione in cui non c'è coltura della Terra, né uso delle merci che possono importare per mare, né conoscenza della faccia della Terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società. L'uomo naturale descritto da Hobbes si trova a vivere insieme agli altri, ma non ancora in una società civile, in uno stato egualitario dove risulta profondamente modificato lo stesso statuto concettuale della libertà.

In Hobbes che, com'è noto ritiene necessario uno studio *more geometrico* e quindi meccanicistico della filosofia, della politica, la libertà naturale è essenzialmente *libertas sine lege*, assenza completa d'impedimenti, tanto da coincidere con lo *jus in omnia* spettante in natura a ogni uomo, ridotto e definito come puro e semplice movimento di cellule. Ognuno gode ed è mosso unicamente da quello che Hobbes definisce diritto di natura, un diritto alla conservazione della vita, che dà all'individuo la facoltà di sfruttare qualsiasi mezzo a tal fine.

Il diritto di natura, infatti, non è altro che la "libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della sua vita e di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo".

La concezione hobbesiana dello stato di natura è di *individualismo radicale*, niente travalica la dimensione soggettiva, individuale; individualismo che si basa sull'assenza di criteri oggettivi tali da permettere di giudicare le cose buone ed utili alla conservazione. Nella condizione prestatale non c'è nozione di giusto ed ingiusto, di bene e male, di stupidità, di serietà e così via, non perché non esistano tali passioni o sentimenti, ma perché ognuno, essendo soggetto al moto delle particelle esterne che imprime sensazioni e pulsioni

differenti sugli organi di senso, le prova e le esprime in maniera diversa e fin quando permarrà tale condizione regneranno l'anarchia e la competizione: il contrasto tra le opinioni ed i comportamenti rende impossibile intrattenere rapporti di amicizia civile, così tutti gli affari si riducono alla perpetua lotta per l'onore, la ricchezza e l'avidità.

Per porre fine a tale condizione e "mettere delle catene" a questa libertà "negativa", a questo spasmodico e conflittuale incontrarsi e scontrarsi di particelle, gli individui creano lo Stato e il sovrano - Leviatano, sovrano descritto come la *persona* le cui azioni sono rivolte alla conservazione del popolo che *rappresenta*. I doveri del sovrano si compendiano nella massima "il bene del popolo è la legge suprema": il sovrano *agisce* per i suoi sudditi e fa qualsiasi cosa pur di garantire la propria conservazione e quella del popolo che rappresenta. Per ottemperare a tale compito, il sovrano hobbesiano non è obbligato esternamente da nessun patto e nei confronti di nessun suddito, non è costretto in alcun modo ad osservare i dettami della retta ragione per sancire un limite al suo potere decisionale. Spetta solo al sovrano un potere unico e indivisibile; egli soltanto stabilisce attraverso le leggi civili cosa sarà considerato giusto e cosa sbagliato, cosa è mio e tuo, cosa bene e male, quali sono gli articoli di fede a cui obbedire. Il sovrano non comanda ciò che è giusto, ma è giusto ciò che il sovrano comanda. Le prerogative sovrane che Hobbes analizza sono quindi la conseguenza di un potere privo di limiti esterni, ma anche indeterminato, che si precisa volta a volta grazie ad una decisione, ad un atto di volontà, del titolare.

Eppure, nonostante un potere così assoluto Hobbes in maniera quasi inaspettata apre all'individuo, al cittadino, non neutralizzando del tutto il diritto naturale e riconoscendogli comunque delle libertà. Un riconoscimento che lascia trasparire secondo gli studiosi una contraddizione latente nel pensiero hobbesiano e che per questo è stata diversamente interpretata. Ed è proprio questo dibattito su cui vuole concentrarsi il mio intervento, soffermandomi su quali posizioni fanno di Hobbes un liberale e spiegando così perché si può parlare di paradosso di primo liberalismo.

Alcuni studiosi, come Solari, Capitant, Vialatoux, Pasini, Dumergue, Burdeau, Watkins e per alcuni versi anche Hannah Arendt, soffermandosi su alcuni aspetti fortemente assolutistici delle possibili azioni del *Leviatano*, come la facoltà di legiferare contro le leggi di natura, il controllo e la censura sulle opinioni, sulla religione oppure la negazione del diritto di resistenza hanno fatto di Hobbes un autore se non di uno Stato totalitario, almeno di uno Stato totale che annichilisce l'individuo. Lettura cui si contrappone quella di teorici che, invece, come vedremo esaltano l'aspetto morale della teoria hobbesiana e hanno visto nelle poche libertà concesse ai sudditi o nella possibilità per il suddito di fare tutto ciò che la legge non vieta, un liberalismo di prima maniera.

44 Si è soliti definire Hobbes un assolutista, poiché nel suo pensiero non c'è posto per il cittadino in quanto titolare di diritti civili e politici, e che la relazione fra governato e governante non possa mai essere pensata diversamente da una relazione *master/slave*, padrone e schiavo. Il contratto hobbesiano sembra non ammettere altro che la cittadinanza passiva, ossia la sudditanza come inevitabile altra faccia della necessaria sovranità assoluta. Cercare allora, nella prospettiva hobbesiana, i diritti del cittadino potrebbe sembrare fuori luogo, mentre, com'è noto, assai lunga è la lista dei doveri dei sudditi, almeno quanto quella dei diritti del sovrano, del quale i primi devono, se vogliono costruire lo Stato, riconoscere come proprie tutte le decisioni, sottomettendo «ogni loro volontà alla volontà di lui, ed ogni loro giudizio al giudizio di lui». Tuttavia, da Tönnies in poi, la tesi secondo la quale

anche in Hobbes si possono trovare limiti all'arbitrio del sovrano insieme a considerazioni sulla necessità per quest'ultimo di continuare a ottenere un generale consenso anche dopo la sua elezione (o comunque la sua ascesa al potere) è stata più volte riproposta. Le ormai tradizionali argomentazioni a favore di un Hobbes pre-liberale, poggiano su tre elementi: il diritto dei soggetti alla vita e di quanto ad essa necessario, che configura una cessione non totale del proprio diritto naturale e, di conseguenza, dei limiti al potere sovrano e legittima una sorta di diritto di resistenza, anche se in forme individuali non organizzate; il diritto positivo ispirato alla proporzionalità fra reato e sanzione, esercitato non direttamente dal sovrano, bensì dai magistrati, e che lo stesso sovrano può essere chiamato a rispettare, a meno che non si avvalga della facoltà di modificare la norma al proposito. Il sovrano hobbesiano possiede sì grandi poteri, anche illiberali – il monarca è *legibus solutus*, non può mai commettere azioni definite ingiuste, può deliberare nel merito e nella legittimità perfino in materia di legge naturale, dispone dei beni dei sudditi e il diritto di proprietà sorge solo dopo il contratto e si stabilisce secondo la volontà sovrana, ma vi sono anche dei limiti che lo stesso non deve oltrepassare, in questo senso la teoria di Hobbes dà vita al *paradosso del primo liberalismo o liberalismo classico*, perché in essa viene elaborata l'idea di *libertà o legislazione negativa* che tutt'oggi caratterizza gli Stati: il potere sovrano emana leggi sancenti, *ciò che non è consentito fare*. La libertà dei sudditi è così compatibile con il potere illimitato del sovrano e soprattutto con il diritto di vita e di morte che a questi pertiene, direttamente connesso all'autorizzazione. Le libertà di cui godono i sudditi sono deducibili dal *silentium legis*, esiste una sfera del privato all'interno della quale è concessa al suddito una larga autonomia, che comunque non costituisce un limite per il sovrano il quale non può commettere nessun atto d'ingiustizia. In primo luogo ogni suddito ha la libertà in tutte quelle cose il cui diritto non può essere trasferito, non è vincolato a farsi del male, ad uccidersi, a ferirsi, a privarsi del cibo, delle medicine, ad accusarsi. Può rifiutarsi di andare in guerra, può citare in giudizio il sovrano per questioni regolate da norme precedenti; ogni suddito mantiene la libertà di coscienza in foro interno, può ritenersi sciolto da ogni vincolo e ricorrere al diritto di resistenza se il sovrano non assolve il proprio compito o muore. L'individuo ha diritto a chiedersi se la propria vita è in pericolo tenendo fede al patto, quindi il sovrano è sì autorizzato da tutti, ma l'uomo e la sua prudenzialità non vengono del tutto accantonati, si può rifiutare l'obbedienza se è in gioco l'autoconservazione: il diritto di resistenza è il momento in cui l'atto d'autorizzazione non è più prudenzialmente giustificabile.

Tutto ciò contraddice gli esiti assolutistici della teoria hobbesiana della sovranità, ma al contempo è perfettamente coerente con le motivazioni che inducono gli individui a costruire lo Stato. In alcune circostanze, si potrebbe dire che, il suddito ridiviene potenziale cittadino, nel senso che tenta di recuperare un qualche controllo politico sulle decisioni collettive. Benché Hobbes non sostenga mai apertamente la legittimità di una resistenza organizzata, c'è ragione di pensare che vi possano essere situazioni estreme in cui un numero significativo di sudditi si trovi a condividere la preoccupazione circa la propria vita e giudichi questa condizione provocata da una o più decisioni del sovrano, mettendo *de facto* in discussione quest'ultimo e ricorrendo come *extrema ratio* a quello che Locke definirebbe l'appello al cielo. Dal punto di vista scientifico e formale, il diritto del sovrano hobbesiano annulla quello del suddito: l'alienazione è totale. Il sovrano può essere iniquo, ma non commette mai ingiustizia ed in nessun caso può essere sottoposto a giudizio o tantomeno

essere punito dai cittadini, ma solo da Dio nell'altra vita; e se è vero che nessun suddito è tenuto a sopprimere se stesso, è altrettanto vero che un altro suddito può eseguire l'ordine del sovrano che, secondo l'argomento hobbesiano è stato autorizzato anche dal suddito che viene messo a morte. Così è, ovviamente, in ogni circostanza di minor gravità, in cui il sovrano rispetta la sua legge fintanto che non ritiene che ciò possa compromettere la sovranità stessa. In altri termini, secondo Vitale, vi è una contraddizione di fondo fra diritto alla vita di un suddito e potere assoluto del sovrano, ma ciò non sembra intaccare l'assolutismo hobbesiano: il consenso che il sovrano è opportuno ricerchi fra i sudditi appartiene alla sua "etica professionale", non segue però dalla formula del contratto politico su cui fonda la sovranità. La dottrina liberale prevede invece che la sovranità sia nella sua essenza limitata, non che il sovrano rispetti per convenienza politica dei limiti, delle regole prudenziali di esercizio del potere. Semmai, ciò che certamente segue da queste affermazioni è che il progetto politico hobbesiano non può essere definito totalitario. E non soltanto perché la matrice filosofica del totalitarismo è da ricercare nelle visioni del mondo organicistiche piuttosto che in quelle meccanicistiche, cui appartiene il modello hobbesiano, ma soprattutto perché Hobbes afferma senza indugio la precedenza del diritto soggettivo all'autoconservazione sul dovere di obbedienza ai comandi del sovrano, qualora le due istanze non apparissero conciliabili in nessun modo. D'altronde, in Hobbes la misura del controllo statale sulle attività e sulla morale privata dei cittadini pare esclusivamente proporzionata alla conservazione dell'ordine vigente: moltissime libertà sono lasciate ai cittadini dal silenzio della legge, finché tali libertà sono considerate dal sovrano politicamente innocue.

Su queste basi un'interpretazione liberale di Hobbes l'hanno elaborata Diderot, P. C. Mayer, Tasch, Strauss, Cattaneo, Chiodi, Jaume, Koselleck, Ryan e tanti altri.

Il teorico illuminista francese dedica a Hobbes un'intera voce dell'*Encyclopédie* (1765) *Hobbesisme ou philosophie de Hobbes* sottolineando come, nonostante il potere assoluto, esistano comunque aspetti positivi e liberalizzanti degli spazi lasciati alla resistenza dei sudditi, elogiando, in particolare il ruolo del foro interno per cui un cittadino che non vuole piegarsi "tace o si allontana".

Secondo le parole di Ryan, «Hobbes, può essere considerato un *liberal*, in situazioni non conflittuali, ed un autoritario, nei momenti di difficoltà, ben conscio del fatto che in una situazione positiva un governo può trarre vantaggio dal circolo virtuoso grazie al quale il suo successo gli dà potere, visibile ma mai sfruttato, fa crescere la sua efficacia, mentre nei momenti difficili uno stato si trova nelle condizioni di spendere le sue risorse sia in termini di forza bruta sia di legittimità, e può capitare che lo faccia invano».

46 La tesi di Focher, si pone a metà strada tra le due interpretazioni, poiché l'autore parte dal presupposto che lo Stato hobbesiano è lo Stato della rivoluzione: «lo Stato di Hobbes non è ancora lo Stato totalitario, che, come si sa, è un fenomeno tipico del Novecento; ma è qualcosa più dello Stato assoluto dell'età moderna. La sua delineazione teorica prefigura lo Stato moderno che uscirà dalle rivoluzioni moderne europee [...] dello Stato dei moderni rivoluzionari quello hobbesiano ha le principali caratteristiche qualificanti: innanzitutto le basilari correlate concezioni, *patologica* (nel senso kantiano) della natura umana, e *matematica* della ragione; secondo la prima l'uomo è essenzialmente impulso, passione, bisogno, secondo l'altra, la ragione umana è essenzialmente calcolo».

Sull'enfaticizzazione dei silenzi della legge, intesi come «spazi giuridicamente neutrali», su

una visione completamente formalistica del diritto, su una legislazione penale non afflittiva, ma correttiva e preventiva, e sulla finalizzazione dell'ordinamento giuridico alla tutela della pace e della proprietà ed alla piacevolezza della vita, è fondata la tesi di Habermas, che nella concezione hobbesiana dello Stato scorge una «ratio liberale». Ovviamente Habermas precisa che, questa versione liberale presente in Hobbes è soltanto una faccia del suo pensiero; conclude col registrare semplicemente che la ratio liberale, contenuta nel suo diritto naturale, viene sacrificata alle necessità funzionali dello Stato, viene inghiottita da una macchina statale, che risulta effettivamente un *Leviatano*.

Sulla valorizzazione unidirezionale di elementi pur presenti in Hobbes poggia l'analisi acuta di Bianca, secondo cui lo Stato leviatanico nell'atto stesso in cui si realizza la «limitazione» dei diritti e della natura dell'individuo, svolge anche il suo «compito principale», che è quello di «liberare l'uomo» dalle negative condizioni naturali e da certe componenti della stessa natura umana: ma il ragionamento, inserito in una considerazione della filosofia politica hobbesiana come «filosofia della liberazione», fiorisce da una lettura ottimistica e marcatamente apologetica del pensiero di Hobbes. Inoltre, secondo Hayek, la sovranità - nonostante la sua onnipotenza leviatanica divinizzata - non riesce a cancellare l'uomo naturale; soprattutto non può togliere al singolo il diritto radicale di difendere la propria sopravvivenza, a torto o a ragione, con tutte le forze e le astuzie che può escogitare. Hobbes invoca da un lato la sovranità assoluta, indivisa, padrona dei beni e delle persone dei sudditi ed esige da questi l'obbedienza più completa, si che scolpisce la figura di un cittadino finalizzato allo Stato. Dall'altro lato non si può negare che egli finalizzi lo Stato non solo a salvare l'uomo dal disordine naturale autodistruttivo, ma anche ad assicurare ai suoi sudditi le «quattro beatitudini». In questo modo viene esaltato e tutelato «il principio di libertà individuale come non impedimento, rivendicato da Hayek come principio autenticamente liberale», che il commentatore pensa «non possa trovare padre più autorevoli del pensiero hobbesiano».

La tesi che colpisce maggiormente i critici è quella di Strauss che pone le basi di una interpretazione più aperta al riconoscimento di diritti individuali, inaugurando le premesse liberaleggianti, con le quali nega che esista un nesso di consequenzialità tra la filosofia naturale di Hobbes e la sua filosofia politica, e lo fa attraverso l'esposizione di alcune idee su Hobbes presentate prima nel suo *il pensiero politico di Hobbes*, del 1934, e poi in una serie di lezioni pubblicate sotto il titolo *Diritto naturale e storia* (1953). Tuttavia egli stesso, in scritti successivi, modifica il suo atteggiamento e finisce con il riconoscere tale nesso ammettendo anche che la dottrina hobbesiana assegna alla sovranità del *Leviatano* «un assoluto diritto di sprezzare ogni limite legale e costituzionale ed imporre in nome della legge naturale il divieto anche per gli intelligenti di censurare le azioni del sovrano». Tuttavia continua a sostenere un certo liberalismo in Hobbes: se per liberalismo s'intende quella dottrina politica che considera come fatto politico fondamentale i diritti dell'uomo in quanto distinti dai doveri e che identifica la funzione dello Stato con la salvaguardia di tali diritti, il fondatore del liberalismo fu Hobbes. Con questi nasceva un giusnaturalismo «specificatamente moderno» che, al posto del vecchio ordine sociale basato sui doveri dell'uomo, dava vita ad un nuovo ordine sociale definito in termini di diritti dell'uomo.

Procedendo sulla via dell'analisi di alcuni argomenti di portata fondamentale, ci si scontra con un'altra stridente contraddizione, come quella che tocca il problema della certezza della pena. Hobbes offre in merito a numerose enunciazioni che Cattaneo nei suoi saggi *Il*

positivismo giuridico inglese e Hobbes e il fondamento del diritto di Punire, dove riprende i suoi studi del 1960, del 1965, del 1974 e del 1984, pone come premessa la presenza del pensiero hobbesiano del principio della separazione tra la legge e la morale (legge naturale), un principio che nega la risoluzione dell'una nell'altra o viceversa ed argomenta che se lo Stato liberale moderno si caratterizza per una sua dottrina giuridica è grazie alle premesse poste da Hobbes che conducono prima all'assolutismo illuminato e poi al liberalismo democratico. Hobbes ha a cuore la garanzia dei diritti naturali dell'uomo come mostrano il primato della legge scritta ed il forte senso di legalità: nella sua teoria è chiaramente affermato il duplice principio *nullum crimen sine lege e nulla poena sine lege*, ed è proprio per questo che la dottrina della pena di Hobbes costituisce un aspetto molto interessante e molto importante dell'intera sua filosofia giuridica e politica, poiché presenta alcune premesse liberali, che pongono dei precisi limiti al suo assolutismo. In primo luogo Hobbes sostiene la tesi del carattere cosiddetto «sanzionatorio» del diritto penale; questa tesi, nella sua completezza, afferma che il diritto penale si limita ad offrire la sanzione per dei comportamenti, la cui illiceità è stabilita da altri rami del diritto. Hobbes, a dire la verità, non afferma tale concezione precisamente in questo modo; egli distingue però fra una parte «probatoria» ed una parte «punitiva» della legge e afferma che la legge penale, in senso proprio, si rivolge non ai cittadini in generale ma ai funzionari pubblici. Cattaneo inoltre sostiene che, benché Hobbes sia cosciente della necessità che ciascuno sia avvisato della pena che seguirà la violazione della legge, tuttavia la sua adesione a questa concezione appare piuttosto in contraddizione con la sua specifica teoria dello scopo della pena; se si sostiene, come fa Hobbes, che la pena compie un'opera di prevenzione generale attraverso il timore della pena, non si può poi asserire che la legge penale si rivolge solo ai pubblici funzionari e non ai cittadini in generale. Feuerbach infatti, elaborerà e approfondirà il motivo hobbesiano dell'intimidazione operata dalla legge penale, attraverso la teoria della coazione psicologica, critica, conseguentemente, questo specifico punto della dottrina di Hobbes. È possibile dire che Hobbes ha posto alcuni principi basilari dello Stato di diritto in rapporto al diritto penale, ma non lo ha fatto in modo completo. La sua dottrina della certezza del diritto nel campo penale costituisce certamente l'aspetto più liberale della sua filosofia; questo punto deve essere sottolineato con decisione. Manca tuttavia, nel suo pensiero, un principio tipico del liberalismo e dello Stato di diritto: il dovere del legislatore di emanare leggi penali precise, che stabiliscano con precisione i limiti della punibilità e le conseguenze del fatto delittuoso. In merito al tema del diritto penale, Cattaneo, intende sottolineare come Hobbes rifiuti implicitamente una concezione come quella di Hegel, secondo cui l'autore di un delitto avrebbe un «diritto alla pena».

48 Ma naturalmente l'aspetto di questo ragionamento che suscita la maggiore attenzione è quello concernente la pena di morte, che ha fatto instaurare dei confronti, variamente interpretati, con Beccaria. Bobbio ha osservato che mentre Beccaria partendo dallo stesso presupposto di Hobbes giunge alla riprovazione della pena di morte, Hobbes, invece, giunge semplicemente ad ammettere per il suddito la facoltà di resistere legittimamente all'esecutore della condanna, non già a negare al sovrano il diritto di condannare e di far eseguire la condanna contro il suddito recalcitrante. Leo Strauss, invece, ha affermato che se il solo fatto etico assoluto è il diritto dell'individuo all'autoconservazione, la società civile può difficilmente esigere da lui che egli abbandoni questo diritto sottomettendosi ad una pena capitale. Hobbes era abbastanza coerente con se stesso, da ammettere che un

uomo, può essere giustamente e legalmente condannato a morte, ma non perde il diritto di difendere la sua vita resistendo a quelli che lo attaccano. Con ciò Hobbes ammetteva di fatto l'esistenza di un conflitto insolubile tra il diritto del governo ed il diritto naturale dell'individuo alla propria conservazione. Mentre Bobbio dunque tende a sottolineare il contrasto, Strauss invece tende a mostrare la sostanziale vicinanza, fra Hobbes e Beccaria su questo problema; la differenza di interpretazione si spiega in base al fatto che Bobbio intende metter in luce il carattere di iniziatore del positivismo giuridico proprio di Hobbes, e far vedere come egli tende ad eliminare ogni influsso di leggi e di diritti naturali dalla società civile; Strauss vuole sottolineare, invece, il ruolo di Hobbes come rappresentante del giusnaturalismo laico e di precursore del liberalismo, che fonda la sua intera storia del diritto naturale dell'uomo alla conservazione. Cattaneo, rivaluta la sua interpretazione liberale sulla pena di morte per andare un po' oltre, mettendo in luce alcuni conflitti di fondo nella società; se il sovrano ha un potere assoluto al fine di garantire l'ordine e la pace nella società, e in ultima analisi la vita pacifica dei cittadini, questi ultimi hanno pur sempre il diritto di difendersi. Il fondamentale diritto naturale all'autoconservazione fonda contemporaneamente da un lato la sovranità e dall'altro l'autodifesa del cittadino.

Dunque nella dottrina penale, il conflitto è fra gli aspetti positivi, dati dall'affermazione della certezza del diritto, sia pure con alcune eccezioni, e dalla serie di limiti posti alla funzione penale, e gli aspetti negativi, dati soprattutto dall'attribuzione alla pena dello scopo primario della prevenzione generale, e dalla coniugazione di questa con l'ipotesi deterministica; anche nella concezione penale di Hobbes troviamo dunque in contrasto alcune premesse liberali e garantistiche con soluzioni ciniche, dure e insensibili ai valori umani. Qualcuno potrebbe osservare che tale conflitto è quello che si nota nella filosofia giuridica e nella filosofia penale dell'illuminismo; ora, è vero che anche nell'illuminismo vi è un contrasto fra principi morali e utilitarismo, ma l'illuminismo penale è soprattutto caratterizzato da un fondamentale umanitarismo, che è totalmente assente dal pensiero di Hobbes; quest'ultimo può giungere, come giungerà anche Bentham, a certe soluzioni vicine a quelle illuministiche, ma per una via che non è quella dell'umanità e dei diritti della persona, bensì quella dell'utilitarismo e di un razionalismo empirico; esempio caratteristico a tale riguardo è il suo atteggiamento verso la tortura, che Hobbes non respinge in base a principi umanitari come gli illuministi, ma che egli viene a minare nei suoi presupposti in base al ragionamento basato su un giusnaturalismo razionalistico.

È chi invece, come Peter Cornelius Mayer-Tasch, traccia nel suo volume *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, una sorta di fenomenologia del potere e soprattutto del diritto pubblico hobbesiano, dalle caratteristiche del contratto sociale alle serie di garanzie di difesa e di autodifesa accordate ai cittadini, che per lo più derivano da quel contratto e che più delle volte hanno il loro diretto fondamento nella non avvenuta alienazione di alcuni diritti al momento della stipulazione del contratto sociale o della mancata conclusione di un accordo. Egli si oppone all'interpretazione che tanto seguito ha avuto nella letteratura tedesca, secondo la quale è assurdo pensare che il Leviatano ammetta alcun diritto di resistenza, quest'ultimo, la cui ammissibilità è sempre stata categoricamente respinta dalle interpretazioni tradizionali, riassume tali garanzie e riconduce Hobbes nell'ambito dei precursori del liberalismo. Dunque, la conclusione di Mayer-Tasch è che il suddito hobbesiano è ben lungi dall'esser pienamente sottomesso al sovrano e che possiede un diritto di resistenza talmente illimitato da costituire un autentico cavallo di Troia all'interno dello

stesso Leviatano. Il Leviatano è un dio mortale e v'è il diritto di ucciderlo. Questa considerazione non può che essere condivisa, poiché il giudice dell'esercizio o meno di tale diritto di resistenza è il singolo individuo stesso.

Chiodi nel suo *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes* (1970), afferma che Hobbes è liberale perché mette in risalto il bene del popolo e dei sudditi. Senza dubbio non si può fare di Hobbes un precursore del liberalismo, ma sebbene ancora lontano dall'affermare diritti umani in senso odierno, quelli da lui concessi sono diritti essenziali validi tutt'oggi. La sua teoria è però anche molto lontana dai totalitarismi del XX secolo. Hobbes, nell'ambito del diritto di resistenza, intravede uno dei principi fondamentali dello Stato di diritto e, in particolare, riconosce l'esistenza di un diritto di citare in giudizio lo Stato, cioè il sovrano. Il filosofo prospetta il caso di una controversia su debiti, sul possesso di terre o di altri beni, su prestazioni dovute di natura pubblica o privata, oppure su pene che dovrebbero essere scontate, corporali o pecuniarie. In questi casi, quando esiste una legge, anche risalente ad un sovrano precedente, dà ragione al cittadino. Anche in questa occasione la giustificazione del diritto del suddito ad agire contro il sovrano si fonda su un principio naturale, quello di tutelare la buona fede del cittadino. Questo principio si converte indirettamente in obbligo per il sovrano di condannare sempre e soltanto in base ad una legge e di assicurare, quindi, tutti i vantaggi della certezza del diritto: egli non può pretendere quanta sia in contrasto con una legge che non è mai stata abrogata o, come dice lo stesso Hobbes, «he declares thereby, that he requireth no more, than shall appear to be due by that law». Chiodi trascura l'aspetto ancora rinascimentale, tirannico, *legibus solutus*, del potere sovrano, dando per contro molto risalto all'aspetto liberale o comunque non totalitario, che si esprimerebbe nella tutela delle libertà private del cittadino e del suo diritto alla vita. Inoltre è importante sottolineare che nella condizione pre-statuale l'uomo hobbesiano era dominato dal solo diritto (naturale), ora che entra nella sfera legale dal solo dovere: egli non ha diritti positivi, cioè enunciati e garantiti dalla legge civile, in virtù di ciò per Polin: «L'individuo è per Hobbes un fatto e non un soggetto di diritto. È perciò che non si riscontra in lui una dottrina dei diritti dell'uomo». Essendo la legge, per definizione solo obbligazione, la libertà è solo ricavabile per negativo e consiste nel compier azioni non menzionate dalle leggi: i diritti dunque stanno solo nei silenzi, nelle lacune della legge. Sulla base di questo argomento, Costa, nel suo libro *Il progetto politico*, vede in ciò uno spunto liberale della teoria hobbesiana, ma con dei precisi limiti. Sembra che si tratti qualcosa di più che un limite, sebbene poi lo stesso Costa deve ammettere che alla teoria di Hobbes manca proprio il tipico contrassegno del liberalismo: la libertà come sfera non solo residuale rispetto alla legge ma solidale con essa perché garantita.

50

Su tale argomento Bellussi, vede due problemi disgiunti e trova un rilancio sostanziale della legge naturale che trova sia un vero momento di apertura in senso liberale, pur tra le numerose contraddizioni presenti in Hobbes.

Secondo Rangeon, «Hobbes est, sans conteste, un défenseur de l'absolutisme étatique», il potere sovrano che designa la sua teoria «est sans limite, a condition de viser le bien commun et de ne pas porter atteinte aux droits fondamentaux de la personne humaine». In ragione di quest'aspetto «non assolutista» della dottrina di Hobbes, «le souverain ne doit en aucune cas porter atteinte aux libertés individuelles, telles que la liberté du commerce et de l'industrie, la liberté d'aller et venir». Il sovrano non può trovare che vantaggi alla prosperità del commercio e dell'industria del suo Stato, ed è per questo motivo che Hobbes

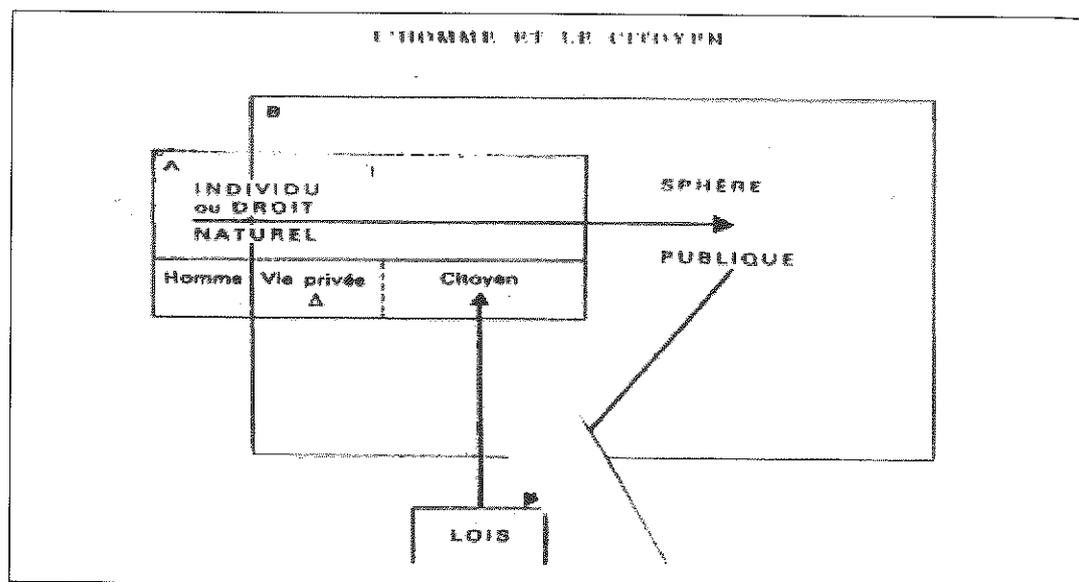
separare opinione ed azione, per poter continuare a vivere in armonia con se stesso e con la propria coscienza, senza preoccuparsi del contenuto delle leggi da osservare. Koselleck, dunque, individua il contributo concettuale di Hobbes nell'aver collocato all'esterno della macchina statale la frattura tra coscienza e politica, inevitabile negli uomini a indirizzo religioso. Tale frattura compare sia nel sovrano che sta al di sopra dello Stato, sia nell'individuo attraverso la sua divisione tra uomo e cittadino. Per quanto riguarda il primo, il sovrano può commettere ingiustizie dal momento che verrebbe messa a repentaglio la pace; per quanto riguarda il suddito, in quanto uomo, affinché lo Stato possa continuare a svolgere la sua funzione di garante, non è obbligato a identificare le sue opinioni con le leggi politiche, di contro, in quanto cittadino, deve considerare le leggi morali, non perché corrispondono ad una legalità esterna alla morale, magari di derivazione divina, ma perché costituiscono un imperativo discendente direttamente dal potere assoluto. Questa scissione della politica dalla morale che riduce quest'ultima ad un fatto privato, interno alla coscienza, fa sì che ci sia differenza tra *l'uomo-cittadino* e *l'uomo-uomo*. Koselleck ritiene che Hobbes abbia sviluppato in questo modo un'antropologia individualistica: gli individui sono inseriti nell'ordinamento statale per far sì che si sviluppino liberamente come individui. L'individualismo di Hobbes risulta essere pertanto non solo una premessa allo Stato ordinato, ma anche la condizione per il libero sviluppo dell'individuo. Dunque l'uomo nello Stato di Hobbes si scinde in due: le azioni sono incondizionatamente subordinate alla legge dello Stato, l'opinione è invece libera, ma, afferma Koselleck, libera solo in segreto. Solo in segreto l'uomo è libero, anzi, solo in segreto l'uomo è uomo. Da ciò deriva che il segreto appartiene all'uomo e come tale sfugge al controllo del sovrano; finché il suddito assolve il proprio obbligo d'obbedienza, il sovrano non s'interesserà della sua sfera privata. È proprio qui che però Koselleck vede anche la fine dello Stato e l'inizio dell'Illuminismo: «Lo spazio morale interno posto al di fuori dello Stato, e che rimase assicurato all'uomo in quanto uomo, significò un focolaio di disordine che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico». L'Illuminismo inizia la sua marcia trionfale nel momento in cui lo spazio privato interno si allarga fino a diventare pubblico, diventando così la tribuna della società che compenetra tutto lo Stato. La distinzione tra il privato ed il pubblico nell'individuo, si trovava già in Aristotele, ed esprime la visione greca sulla vita in società. Ma, riprendendo la distinzione, per una parte Hobbes lo accusa fortemente e, soprattutto, gli dà un'inversione completa di senso. Mentre per un greco la vita pubblica esprime l'eccellenza della natura umana, per Hobbes la vita privata diventa la parte importante, che richiede allora la garanzia protettiva accordata dall'integrazione al pubblico. Si tratta soprattutto non di praticare il «vivere bene in comunità», ma di condurre una vita decorosa e tranquilla (come sottolinea Strauss). Tale è dunque l'inversione di senso palese nel *Leviatano*: per il fatto che la politica ha un'esistenza soltanto in previsione della sua utilità, l'utilità, l'ideale hobbesiano non è più il buono cittadino ma l'individualità prosperosa.

L'importanza della spaccatura dell'uomo hobbesiano tra foro interno ed esterno è ripresa anche dal pensatore francese Lucien Jaume. Per quest'ultimo la sfera del pubblico e del privato si manifesta ed è sintetizzabile attraverso uno schema che si prefigge di analizzare se esistano o meno nel *Leviatano*, degli elementi che possano condurre alla formulazione della teoria dei diritti dell'uomo. Contrariamente a ciò che è stato affermato, finora, da Spinoza, il diritto naturale non è abolito dal contratto, senza che ci sia per altrettanto continuazione dello stato di natura: il diritto naturale è in parte ceduto ed in parte conservato.

Innanzitutto tale diritto dell'uomo, si acquisisce dalla nascita ed è un diritto inalienabile, poiché attraverso il patto non si abbandona integralmente la libertà naturale, ma ad essa si pone un limite, nel quale rientra l'autorità del sovrano. La libertà o il margine di libertà che rimane ai sudditi concerne quello spazio di cui il sovrano non ha autorità. In questo spazio marginale Jaume identifica due sfere: una dell'uomo, come "continuazione del dinamismo" del diritto naturale, e l'altra come sfera pubblica, ovvero spazio ideale in cui il cittadino obbedisce al sovrano. L'alienazione dunque non è totale. La sovranità è illimitata solo nella sua sfera poiché una parte del diritto naturale è inalienato e inalienabile.

Jaume soprattutto, mette in evidenza il parallelismo fra l'uomo e il cittadino, ovvero il punto di convergenza di entrambe le figure che mirano alla conservazione della vita. L'uomo naturale non è un'entità che lo Stato incontra davanti a sé e pone dei limiti o ostacoli; esso è semplicemente l'antitesi del cittadino. Quest'ultimo è la conversione artificiale provvisoria dell'uomo e del suo diritto naturale. Sarebbe giusto, dunque, riassumere il concetto in termini di movimento: il diritto naturale non svanisce ma si converte in risorsa, la quale non fa altro che alimentare il desiderio dell'individuo di auto-conservarsi. Secondo Jaume, la formula freudiana «il privato è un presupposto limitativo, quindi al di fuori della politica», non si applica nella teoria hobbesiana: il privato non è un presupposto fondamentale nell'istituzione dello Stato di Hobbes, ma una caratteristica che ci induce al ritorno allo stato naturale. Dunque, ci si pone l'interrogativo se, una simile concezione contrasti la possibilità di scorgere in Hobbes dei tratti liberali. Secondo la distinzione di Janet la politica di Hobbes sarà assolutista, ove la libertà dell'individuo sarà riflessa nei poteri del sovrano. In effetti, si presentano due obiezioni. In primis, non è vero che l'individuo non ha diritti diversi da quelli derivati dal potere civile: il diritto di resistenza lo smentisce espressamente. In secondo luogo le libertà del privato non sono uguali a quelle conferite dal sovrano, sebbene siano rese possibili da lui: esse sono ammesse tacitamente, dal silenzio della legge. Occorre ricordare che tutta la costruzione di Hobbes si fonda su questa libertà protetta della vita individuale. Stranamente, la celebre frase di B. Constant non sembra incongrua: «Noi non possiamo usufruire più della libertà degli antichi, che si compone della partecipazione attiva e costante del potere collettivo. La nostra libertà, deve comporsi del piacere pacifico della indipendenza privata». Naturalmente, questo ravvicinamento con ciò che il filosofo svizzero chiama il "sistema spaventoso" di Hobbes avrebbe portato Constant a scrivere contro questa illimitata sovranità.

L'interpretazione in senso liberale di Jaume, oltre che sugli elementi appena illustrati, poggia anche su un ulteriore aspetto, costituito dalla comparazione tra le libertà concesse dal Leviatano hobbesiano con la carta dei diritti dell'uomo del 1789. Una comparazione tutt'altro che forzata se si considera che alla base quanto della dichiarazione, quanto della teoria hobbesiana, c'è l'individuo. Sebbene sia d'uso comune contrapporre il liberalismo della Carta Costituzionale all'autoritarismo dei concetti hobbesiani, ed è senz'altro vero che il testo francese enuncia un principio di sovranità popolare di stampo rousseauiano, mentre Hobbes è sempre identificato con i difensori della monarchia assoluta, così come sul piano delle esigenze del pensiero teorico nella Dichiarazione non c'è la distinzione articolata tra uomo e cittadino, né una teoria del contratto, ma è altrettanto vero, scrive Jaume, che nella teoria di Hobbes sono presenti delle premesse individualiste di un'intera epoca condivise dai Costituenti e da Rousseau e considerate per l'epoca troppo ardite, af-



fermando che la modernità preferiva cullarsi nella coscienza di sé.

La *Dichiarazione* è la sintesi dei nuovi principi affermatasi a partire dalla Rivoluzione Francese, considerati fondamentali per la genesi della rappresentanza politica.

Attraverso tale documento viene affermata definitivamente l'idea di uguaglianza degli individui, la cui convivenza deve essere organizzata sulla base di determinati diritti, dove quest'ultimi non costituiscono soltanto una limitazione al potere, ma alla base razionale dello stesso: la stessa ragione che pone il potere e le regole del suo esercizio, pone anche i diritti.

La libertà sancita dall'articolo 4 della Dichiarazione è la *Libertà di fare tutto ciò che non nuoce agli altri*, è l'esercizio dei diritti naturali di ciascun individuo che hanno altri limiti al di fuori di quelli che assicurano agli altri membri della società la fruizione dei medesimi diritti, limiti posti dalla legge. È la legge che stabilisce i limiti del diritto naturale alla libertà e ciò era già stato anticipato da Hobbes: non ci sono più le franchigie, le immunità ed i privilegi continuamente invocati fino al XVIII secolo, l'idea di libertà che fa la sua comparsa già nel Seicento con Hobbes, è una libertà intesa come indipendenza, o di dipendenza unicamente dalla propria volontà, totalmente libera di esprimersi con il solo limite di non nuocere agli altri, a porre tali limiti è lo Stato. In tale contesto, la rappresentanza, è espressione della volontà sovrana della nazione, del corpo collettivo, è *rappresentazione dell'unità politica*, è dar forma a qualcosa che è già esistente e determinata come soggetto collettivo.

54 Le medesime premesse hobbesiane si trovano in Sieyès, autore di uno dei *Progetti preparatori della Dichiarazione* e di "*Qu'est-ce que le Tiers Etat?*". Nel progetto, infatti, Sieyès parla di uno stato di guerra tra gli uomini e di una soluzione ad esso di stampo utilitaristico; nel *Tiers Etat*, invece, esprime chiaramente la necessità di un'astrazione per passare dalle individualità distinte e contrastanti circa il proprio benessere, ad una nazione ed individua nella rappresentanza il mezzo di tale passaggio. Gli individui «si riuniscono, e si accordano tra loro sui bisogni pubblici e sui mezzi per provvedervi. [...] Gli associati sono troppo numerosi e sparsi su un territorio troppo esteso per poter esprimere agevolmente essi stessi la loro volontà comune. Essi allora determinano quanto è necessario per vegliare alle pubbliche cure, affidando l'esercizio parte della volontà nazionale, e quindi del potere, ad

alcuni di loro. È questa l'origine del governo esercitato per procura».

Per Sieyès la rappresentanza politica ha un valore fondamentale, nel suo sistema la volontà generale sovrana si concreta nella volontà della nazione espressa esclusivamente dai suoi rappresentanti. Quest'ultimi non sono dei semplici portatori di voti con mandato imperativo, vincolati strettamente ai voleri dei loro elettori, ma si tratta della volontà comune rappresentativa: «il corpo rappresentativo ordinario [...] si riunisce e delibera come farebbe una nazione formata da un piccolo numero d'individui».

L'autore del *Tiers Etat* applica il principio rappresentativo sia al potere costituito che a quello costituente, ed è fondamentale il ruolo del *popolo*: da una parte si ha un *soggetto collettivo*, rappresentativamente espresso, dall'altra *insieme di cittadini*, sudditi e fautori dell'autorizzazione ai rappresentanti e della legge cui sono sottoposti.

Pertanto il soggetto collettivo ha carattere unitario, la sua espressione di volontà è la legge e la rappresentanza è la modalità di espressione della stessa unità del popolo, allo stesso tempo gli individui sono la base della rappresentanza.

La natura della rappresentanza in Sieyès è duplice, sono rappresentati sia l'interesse comune che quello personale, perché coincidono, espressione della medesima costruzione, il primo è la difesa del secondo. Questo è un principio fortemente presente in Hobbes e ripreso anche dall'utilitarismo di J. S. Mill.

Pertanto, da tale confronto come evidenza Jaume si evince che sia nella Dichiarazione sia in Sieyès, le problematiche di Hobbes vengono riprese, limitate, ma non rifiutate, perché il problema posto dal filosofo inglese circa la conciliabilità degli interessi individuali, ha l'unico difetto di essere stato esposto e risolto troppo brutalmente, in maniera troppo esasperata, tanto da non poter essere accettata, se non in parte, da chi teorizza la sovranità del popolo.

Come scrive Jaume il *Leviatano* è in realtà inclassificabile per le categorie moderne: ad ogni elemento assolutista si contrappone un tratto liberale e viceversa. Sicuramente, però, il presupposto dello Stato totalitario è la totalità etica di Hegel e non la *persona civilis* di Hobbes; per Hobbes prima dello Stato non vi è un popolo, meno ancora una *Volksgemeinschaft*, ma soltanto una moltitudine. Hobbes certamente è un conservatore, ma non un anticipatore dello Stato totalitario come piace ad alcuni raffigurarlo: certo, ammette in casi estremi (la minaccia alla propria vita) il diritto di resistenza, pregia il principio di legalità nell'amministrazione della giustizia, vuole che il diritto sia certo, preferisce un governo con poche leggi, chiare e semplici, a quello che ne ha troppe e confuse, ma ritiene anche utile al benessere di una nazione una moderata libertà economica e considera dovere del sovrano concedere ai cittadini una innocua libertà. Sicuramente l'ideale per cui si batte è l'autorità, non la libertà. Tra l'eccesso di libertà e l'eccesso di autorità non ha mai avuto un attimo di esitazione: teme il primo come il peggiore dei mali, si rassegna al secondo come male minore. È vero, tutto il suo sistema è fondato sulla sfiducia della libertà, ma della perfetta libertà, quella dello stato di natura, da cui l'individuo deve essere salvato, ma una volta istituito il potere che neutralizza gli aspetti negativi e lesivi della libertà naturale, per Hobbes le libertà degli individui non costituiscono una minaccia per la pace e l'ordine. Ecco l'antinomia radicale della filosofia etico-politica di Hobbes: da un lato la concezione di un uomo dotato per natura di diritti e dall'altro, la costruzione di uno Stato fornito di potere illimitato o, comunque, *il più grande che si possa mai concepire*.

Hobbes non riesuma la libertà degli antichi, ma nulla, ci induce a credere che egli volesse

farsi banditore della libertà dei moderni. Tranne che nel nome, *Leviatano*, lo Stato di Hobbes non ha, come osservato da Carl Schmitt, nulla di mostruoso: è puramente e semplicemente, in un'età dominata dalla concezione meccanicistica dell'universo, una grande macchina, la *machina machinarum*. Fondato su un patto reciproco tra individui isolati e dispersi, lo Stato hobbesiano è assai più simile ad un'associazione che ad una comunità. Per arrivare a concepire lo Stato - tutto, occorrerà passare attraverso la concezione organica del popolo degli idealisti tedeschi. Anche Hobbes, come Hegel, chiama lo Stato "Dio Mortale": con la differenza che il Dio di Hegel è panteista, quello di Hobbes teista.

La nuova attenzione al pensiero hobbesiano è diventata oggi profondamente problematica e densa di contraddizioni per gli studiosi di filosofia politica e giuridica. Non è possibile un semplice schierarsi su due posizioni contrapposte, da un lato «continuità» tra la sua filosofia naturale e quella morale e politica, con conseguente sistema politico giuridico positivista, statalista e assolutista; dall'altro lato «discontinuità» fra le premesse filosofiche meccanicistiche ed i suoi principi politici, con conseguente costruzione di una teoria politica suscettibile di aperture giusnaturalistiche e liberaleggianti. Tra questi due filoni, l'uno tradizionale e l'altro innovatore, si sono interposte e incrociate varie rielaborazioni e letture, che hanno scoperto nei testi hobbesiani numerose difficoltà di interpretazione. Vi è ancora troppa poca considerazione nel ritenere che per poter comprendere Hobbes bisogna vederlo nella sua complessità, rinunciando ad ogni impostazione troppo netta ed unilaterale ed accettando in lui la simultanea presenza di elementi non sempre chiaramente classificabili, né sempre componibili pacificamente in unità teorica. Ovviamente le numerose difficoltà di lettura, hanno stimolato numerosi studiosi a scavare in più direzioni nel pensiero di Hobbes, ottenendo non solo l'effetto di scoprire una vasta gamma di aspetti prima insospettati nel suo sistema, ma spesso anche di offrire letture globali del filosofo inglese notevolmente differenti e talvolta contrapposte.

Fondazione Guido e Roberto Cortese
Amici della Fondazione Einaudi

18 lezioni della Scuola di Liberalismo

LIBRO XII - EDIZIONE 2014



FONDAZIONE
LUIGI EINAUDI
per studi di politica ed economia



FONDAZIONE
GUIDO E ROBERTO
CORTESE

Scuola di Liberalismo

diretta da Enrico Morbelli



Gli autori delle 18 lezioni tenute in nove diverse Scuole sono: Giandomenico Barcellona, Franco Chiarenza, Michele D'Elia, Anna Di Bello, Tomaso Freddi, Saro Freni, Nicola Iannello, Cesare Imbriani, Guido Lenzi, Corrado Ocone, Enzo Palumbo, Guglielmo Piombini, Corrado Ràjola, Giuseppe G. Santorsola, Emilia Sarogni, Eugenio Somaini, Maurizio Stefanini e Ubaldo Villani-Lubelli

73 ^a	2012	Roma
76 ^a	2012	Messina
78 ^a	2012	Milano
81 ^a	2012	Sulmona
82 ^a	2013	Napoli
85 ^a	2013	Bologna
86 ^a	2013	Sulmona
88 ^a	2014	La Spezia
90 ^a	2014	Milano
91 ^a	2014	Parma
92 ^a	2014	Lecce

L'iniziativa editoriale è stata possibile grazie al contributo dell'Istituto Banco di Napoli