



**TEORIA E STORIA DEL DIRITTO PRIVATO**

RIVISTA INTERNAZIONALE ONLINE - PEER REVIEWED JOURNAL  
ISSN: 2036-2528

Alessio Lo Giudice

**Paura e terrore  
nella teoria del diritto di Hobbes**

**Numero Speciale Anno 2022**

***Ombre del diritto***

(a cura di F. Mancuso e V. Giordano)

Materiali dai seminari del PRIN 2017

‘The Dark Side of Law’

*[www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com](http://www.teoriaestoriadeldirittoprivato.com)*

Proprietario e Direttore responsabile  
Laura Solidoro

Comitato Scientifico

A. Amendola (Univ. Salerno), E. Autorino (Univ. Salerno), C. Corbo (Univ. Napoli Federico II), J.P. Coriat (Univ. Paris II), J.J. de Los Mozos (Univ. Valladolid), L. Garofalo (Univ. Padova), P. Giunti (Univ. Firenze), L. Loschiavo (Univ. Teramo), A. Petrucci (Univ. Pisa), P. Pichonnaz (Univ. Fribourg), J.M. Rainer (Univ. Salzburg), S. Randazzo (Univ. LUM Bari), L. Solidoro (Univ. Salerno), J.F. Stagl (Univ. de Chile), E. Stolfi (Univ. Siena), V. Zambrano (Univ. Salerno)

Comitato Editoriale

A. Bottiglieri (Univ. Salerno), M. d'Orta (Univ. Salerno), F. Fasolino (Univ. Salerno), L. Gutiérrez Massón (Univ. Complutense de Madrid), L. Monaco (Univ. Campania L. Vanvitelli), M. Scognamiglio (Univ. Salerno), A. Trisciunglio (Univ. Torino)

Redazione

M. Beghini (Univ. Verona), M. Bramante (Univ. Telematica Pegaso), P. Capone (Univ. Napoli Federico II), S. Cherti (Univ. Cassino), C. De Cristofaro (Univ. Roma La Sapienza), N. Donadio (Univ. Milano), A. Guasco (Univ. Giustino Fortunato) P. Pasquino (Univ. Salerno)

Segreteria di Redazione

C. Cascone, G. Durante, M.S. Papillo

Sede della Redazione della rivista:

Prof. Laura Solidoro  
Via R. Morghen, 181  
80129 Napoli, Italia  
Tel. +39 333 4846311

Aut. Tr. Napoli n. 78 del 03.10.2007

Provider Aruba S.p.A  
Piazza Garibaldi, 8  
52010 Soci AR  
Iscr. Cam. Comm. N° 04552920482  
P.I 01573850616 – C.F. 04552920482.

Con il patrocinio di:



Ordine degli Avvocati di Salerno



Dipartimento di Scienze Giuridiche  
(Scuola di Giurisprudenza)  
Università degli Studi di Salerno

*I saggi che compongono questo numero speciale di Teoria e Storia del Diritto Privato sono stati sottoposti al giudizio di due Referees con il sistema del 'double blind'.*

*In Redazione per questo numero speciale: M. Luciano (Univ. Salerno), P. Pasquino (Univ. Salerno).*

## Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes

**SOMMARIO:** 1. I volti della paura – 2. La mortalità e la razionalità come cause della paura nello stato di natura – 3. La paura come via della pace – 4. Dall'inganno dell'utile immediato alla necessità del terrore nella società civile – 5. Le cause del terrore: certezza della sanzione e assolutezza del potere – 6. Il potere eccedente del sovrano come garanzia di efficacia del diritto – 7. La mossa di Hobbes: la condizione di efficacia dell'ordinamento giuridico nel contratto sociale

Oppure hai dimenticato che all'uomo la pace, e persino la morte, sono più care della libertà di scelta nella conoscenza del bene e del male?

(F. Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, ne *I fratelli Karamazov*)

### 1. *I volti della paura*

La paura ha molti volti<sup>1</sup>. Le sue sembianze mutano in base all'oggetto dell'emozione suscitata. Si manifesta prevalentemente attraverso tre forme generali. La forma istintiva, prodotta da un timore contingente, la forma riflessiva, prodotta da un timore futuro, e la forma ricorsiva, prodotta dalla paura di aver paura.

Dal punto di vista politico e giuridico, la forma della paura che più conta è senza dubbio quella riflessiva. D'altra parte, la condizione

---

<sup>1</sup> Dal punto di vista degli studi di psicologia generale, si rimanda, tra gli altri, per un'ampia ricognizione sul tema della paura, al lavoro di M.R. CICERI, *La paura. Le molte strategie di un meccanismo di difesa istintivo*, Bologna, 2018.

mortale rappresenta l'orizzonte comprensivo della paura umana<sup>2</sup>. Il nesso tra la protezione della vita contro la paura della morte, da una parte, e l'esercizio del potere politico, dall'altra, ha infatti un carattere fondativo rispetto all'istituzione<sup>3</sup> del legame sociale.

Ciò è vero soprattutto, anche se non esclusivamente, in relazione all'esperienza moderna. Infatti, è il processo di secolarizzazione, a partire dal XVII secolo, a fare da sfondo a una riconfigurazione dei fondamenti di giustificazione del potere. La secolarizzazione implica il passaggio, nella sfera delle condizioni che legittimano l'ordine, dal tempo di Dio al tempo secolare dell'uomo. Determina quindi il passaggio ad un orizzonte di senso in cui la legittimità dell'ordine a cui appartenere si misura sui limiti della presenza umana, e quindi mortale, nel mondo. Di conseguenza, l'esigenza della sicurezza, declinata innanzitutto come protezione della vita a fronte della paura di morire, come richiesta di sopravvivenza, acquista una decisiva funzione legittimante. Proprio perché il bisogno di sicurezza appartiene integralmente alla dimensione mondana, al tempo limitato dell'uomo.

La paura della morte ha dunque un valore normativo, è una passione politicamente costruttiva poiché determina un calcolo politico che si fonda su una previsione futura (la morte stessa) e sugli strumenti disponibili per poterla rinviare nel tempo. Ma la razionalità strumentale, che è compresa nella riflessione prodotta dalla paura della morte, ha a che vedere con lo stesso processo di civilizzazione. L'inibizione 'freudiana', e prima ancora, come vedremo, 'hobbesiana', delle pulsioni aggressive, al fine di garantire la convivenza civile, è causata dalla necessità di evitare ciò che, proprio per Hobbes, era il pericolo massimo: quello di una morte violenta.

---

<sup>2</sup> Per una riflessione di carattere generale sul rilievo politico e giuridico della paura, si segnala, tra gli altri, il libro di D. ZOLO, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Milano, 2011.

<sup>3</sup> Per una riflessione sul concetto di istituzione che tiene conto proprio del dispositivo istitutivo del legame sociale nella modernità cfr. F. MANCUSO, *Istituzione. L'incontro tra diritto e società*, in *Dimensioni del diritto*, a cura di A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, Torino, 2019, 183-205.

La strada della civiltà, se letta dall'angolo visuale della paura della morte come paura riflessiva, conduce ad esplorare un duplice significato di fondo, che lega la passione della paura al calcolo della politica. Infatti, la sicurezza comune, come bene che tende a neutralizzare la minaccia della morte, è tanto interesse supremo di una collettività che può limitare l'esercizio delle libertà degli individui proprio nel nome di tale interesse, quanto condizione indispensabile per l'esercizio delle libertà stesse. In altre parole, da una parte, per reagire alla paura della morte, il calcolo politico conduce alla limitazione della libertà, e quindi all'istituzione di un potere che frena le pulsioni e intimorisce gli individui con la minaccia della sanzione e il monopolio dell'uso della forza. Dall'altra, senza la capacità di reagire politicamente alla paura della morte, istituendo un potere che è in grado di neutralizzare il conflitto tra individui, verrebbe a mancare la condizione minima per potere esercitare la libertà stessa.

Del resto, un tale duplice calcolo politico, che la paura della morte determina, spiega l'ambivalenza strutturale che possiamo cogliere nel concetto di sicurezza. In nome della sicurezza si limita la libertà ma senza sicurezza non vi può essere libertà. È proprio questa ambivalenza a causare la possibilità di una manipolazione politica della paura. Infatti, come la storia ha spesso mostrato, l'esigenza di sicurezza, abilmente narrata, può divenire lo strumento per giungere al diverso fine, cui spesso mirano i detentori del potere per accrescere il loro dominio, della limitazione della libertà degli individui<sup>4</sup>.

Ma tali manipolazioni, in quanto degenerazioni possibili, confermano, anziché smentire, la valenza normativa della paura rispetto alla costruzione dell'ordine politico. Confermano, cioè, quanto sia necessario fare i conti con la passione della paura e con i processi di razionalizzazione che essa innesca a livello politico e giuridico. In questo senso, un limpido esempio della concezione della paura come

---

<sup>4</sup> Per una riflessione a partire dalla deriva securitaria che negli ultimi decenni ha contraddistinto l'esperienza di molti Stati ispirati costituzionalmente alla democrazia liberale, mi permetto di rinviare ad A. LO GIUDICE, *Dallo Stato di diritto allo Stato di sicurezza? Tracce di una torsione istituzionale*, in *federalismi.it*, novembre 2017, 1 ss.

elemento intrinsecamente normativo, e quindi in grado di regolare e orientare la costruzione del legame sociale, si trova, naturalmente, nel pensiero di Thomas Hobbes.

Lungi dall'essere relegata nel cantuccio delle passioni irrazionali da allontanare e neutralizzare, la paura, per Hobbes, è una passione fredda, costruttiva, civilizzatrice, fondamentale per il calcolo geometrico-politico che può indurre alla pace. Una passione che chiama in causa la ragione. Come sostiene Remo Bodei, nella teoria di Hobbes: «La paura primitiva, condivisa con gli altri animali, si sublima nell'uomo in paura razionale e costituisce la sorgente prima di ogni calcolo di reciprocità, ossia della *ratio* in quanto tale, che nasce dalla comprensione della reversibilità e della simmetria speculare di tutte le minacce di violenza»<sup>5</sup>.

Tale traiettoria di pensiero, come si sottolineerà nell'ultima parte di questo scritto, induce a riflettere, da un punto di vista normativo, e non etico, sul carattere essenziale dell'elemento coattivo per l'esserci dell'esperienza giuridica. Ed è per poter precisare, nell'ambito del pensiero hobbesiano, i termini entro i quali andrebbe intesa la portata della sanzione rispetto tanto all'efficacia quanto all'esistenza dell'ordinamento giuridico, che occorre seguire per grandi linee il percorso di riflessione che Hobbes conduce a partire dalla passione della paura.

## *2. La mortalità e la razionalità come cause della paura nello stato di natura*

Nella sua *Autobiografia* Hobbes si definisce, come è noto, «fratello gemello della paura», riferendosi alla propria nascita prematura causata, a quanto pare, dal terrore provato dalla madre per l'imminente arrivo in Inghilterra dell'«Invincibile Armada» spagnola. Questo diretto riferimento alla paura rimanda certamente al carattere fondativo della passione della paura rispetto all'impianto politico-istituzionale della teoria hobbesiana dello Stato. Allo stesso tempo, però, rischia di

---

<sup>5</sup> R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, 2007, 84.

condurre a un fraintendimento. Ad una discutibile e non condivisibile interpretazione del significato che Hobbes stesso attribuisce alla paura quale passione che caratterizza la vita dell'uomo nell'ipotesi dello stato di natura.

Se tale passione fosse paragonabile al terrore provato dalla madre di Hobbes di fronte al pericolo dell'invasione spagnola, essa si risolverebbe in un elemento paralizzante, che ostacola qualsiasi movimento, qualsiasi calcolo e qualsiasi ragionamento. Quando si è in preda al terrore, infatti, non si ragiona. Al contrario, seguendo lo sviluppo della riflessione hobbesiana sulla paura, e tenendo conto del ruolo che essa gioca nella costruzione del dispositivo di legittimazione dell'esercizio del potere politico, si comprende come, nella cornice dello stato di natura, la paura sia tutt'altro che una passione raggelante proprio perché distinta dal terrore.

La paura ('fear') è per Hobbes: «L'*avversione* unita alla convinzione di un *danno* arrecato dall'oggetto»<sup>6</sup>. Si tratta dunque, alla luce della concezione hobbesiana, di una passione complessa. Una passione, cioè, che è l'esito della combinazione tra la passione semplice dell'avversione, intesa come passione basilare insieme a quella dell'appetito, e da cui scaturisce l'intero movimento delle passioni, e la previsione razionale di un nocimento che è prodotto dall'oggetto verso cui si prova avversione.

Al contrario, quando Hobbes definisce il terrore<sup>7</sup> o, per essere più precisi, il terrore-panico ('Panic-terror'), l'elemento razionale pare scomparire. Il terrore è infatti il timore «di cui non si conosce la ragione o l'oggetto»<sup>8</sup>. Di conseguenza, di fronte al terrore non si può pretendere il calcolo dell'uomo, non si può coltivare l'aspettativa della lungimiranza. Il terrore è privo di ragioni e proprio per questo paralizza. Non è l'esito di una previsione, non è quindi una passione

---

<sup>6</sup>T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, trad. it., Roma-Bari, 2001, 45.

<sup>7</sup>Tra le poche analisi specificamente dedicate al concetto di terrore in Hobbes si segnala il saggio *Rileggere Hobbes oggi*, contenuto in C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore*, Milano, 2015.

<sup>8</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 46.

ragionata. Allo stesso tempo, non è preceduto da ragionamento e non induce al ragionamento. Equivale ad un'emozione che interrompe qualsiasi movimento autonomo, volontario e individuale. A conferma di ciò, Hobbes, soffermandosi sul significato che andrebbe attribuito alla passione del terrore, esclude che possa intendersi come una passione autenticamente individuale: «questa passione non coglie nessuno che non si trovi in mezzo a una folla o a un assembramento»<sup>9</sup>. Il movimento che essa innesca è, se mai, la fuga come imitazione del comportamento altrui. Siamo cioè di fronte ad una sorta di passione collettiva, che spinge ad agire come uomini-massa e non come soggetti. Se anche qualcuno è, seppur vagamente, a conoscenza della causa del timore che genera terrore, la maggior parte degli individui è invece ignara. Il terrore invade una massa che agisce d'impeto, quindi senza raziocinio, attraverso l'emulazione esponenziale dei comportamenti altrui.

Ebbene, nella descrizione dello stato di natura, quindi nell'elaborazione propriamente antropologica, Hobbes si riferirà sempre alla paura e non al terrore. E ciò anche nell'istante concettuale che apre la prospettiva della società civile attraverso il richiamo alle passioni che inducono alla pace, tra le quali la paura della morte riveste un ruolo decisivo. Hobbes, come vedremo più avanti, chiamerà in causa il terrore soltanto successivamente. Nel momento, cioè, in cui si tratterà di delineare le caratteristiche dell'esercizio del potere politico del sovrano e gli effetti che tale potere produce.

Confinando dunque il nostro discorso, per il momento, alla paura, due condizioni umane rappresentano comunque, seguendo il percorso hobbesiano, altrettanti presupposti che attivano la passione della paura nello stato di natura. In primo luogo, come si sottolineava in precedenza, la condizione mortale che accomuna tutti gli uomini. In secondo luogo, la condizione razionale, cioè la capacità riflessiva dell'uomo che lo conduce a formulare previsioni circa il futuro. Una condizione, quella razionale, che si fonda su un concetto peculiare di ragione, intesa come strumento di calcolo che consente all'uomo di

---

<sup>9</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 46.



processare i dati dell'esperienza per poi ottenere risultati indispensabili ai fini dell'orientamento esistenziale in vista di azioni future.

Che la capacità di prevedere il futuro rappresenti, allo stesso tempo, un modo d'essere tipico della razionalità umana e la causa di preoccupazione, ansia e paura, è sottolineato da Hobbes a più riprese. A ben vedere, l'orizzonte stesso del tempo futuro ha un'immediata valenza politica nella misura in cui genera paura e innesca, di conseguenza, il calcolo prudentiale che è alla base del sistema hobbesiano: «Così tutti gli uomini, e specialmente coloro che vedono troppo in là, si trovano in una condizione simile a quella di Prometeo: infatti, come Prometeo (nome che tradotto significa *l'uomo prudente*) era incatenato sul monte Caucaso, luogo da cui si gode un'ampia vista e in cui un'aquila che si nutriva del suo fegato ne divorava di giorno quanto ne ricresceva durante la notte, così quell'uomo che, preoccupato del futuro, guarda troppo avanti a sé, ha il cuore tutto il giorno roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e non trova quiete né tregua alla sua ansietà se non nel sonno»<sup>10</sup>.

Ma la combinazione di mortalità e razionalità fa della paura della morte una passione cruciale, per la genesi concettuale e la legittimazione dello Stato, soltanto nella misura in cui la paura stessa è appresa quale condizione universale e quindi quale espressione di uguaglianza tra gli uomini. La consapevolezza della somiglianza delle passioni in tutti gli uomini («Io affermo la somiglianza delle passioni che sono le stesse in tutti gli uomini»)<sup>11</sup>, che è alla base dell'affermazione hobbesiana del principio di uguaglianza, è, infatti, un presupposto fondamentale per la qualificazione della paura della morte quale paura politica e normativa, generata dall'uguale, e quindi reciproca, condizione mortale e razionale.

Del resto, l'orizzonte pulsionale condiviso è solo la cornice entro cui in realtà esplodono le soggettività dell'io voglio. Esplodono i desideri e le speranze rispetto a ciò che ciascuno immagina a suo modo. Esplodono i discorsi, i giudizi, le valutazioni. Ciascun io è

---

<sup>10</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 87.

<sup>11</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 6.

centro di imputazione esclusivo della realtà da cui è circondato. Ogni soggetto produce segni, tramite parole e azioni. Segni che a lui dicono tutto, ma che per gli altri possono essere monchi, equivoci, provocatori<sup>12</sup>. Non a caso, com'è noto, Hobbes presenta il principio di uguaglianza naturale degli uomini, fondato sull'accertata ipotesi della somiglianza delle passioni (i primi dodici capitoli del *Leviatano* sono dedicati soprattutto a un tale accertamento), attraverso una relazione immediata con l'esercizio individuale del potere. Quindi con l'esplosione dei desideri che generano azioni e rivendicazioni corrispondenti: «La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui»<sup>13</sup>.

Ma è proprio l'assenza di una gerarchia naturale, di un ordine naturale delle differenze che conduca all'organizzazione naturale dell'esercizio del potere, a porre in primo piano la paura reciproca della morte. Morte che può, non a caso, giungere anche per mano del più debole. La condizione di uguaglianza di fatto tra gli uomini – riconducibile all'uguaglianza nella facoltà di desiderare e di sperare – non garantisce dunque la pace. Al contrario, l'ipotesi mentale dello stato di natura conduce a immaginare un regime di concorrenza e di competizione che deriva dal fatto che nessuno ha diritto, per natura, a comandare sugli altri. Ciascuno, in quanto uguale all'altro, ha il diritto a «usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il

---

<sup>12</sup> Come ha acutamente sottolineato Y.C. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, trad. it., Bari, 2001, 144 s., lo stato di natura è un regime d'inflazione dei segni: «Ogni individuo, infatti, si dedica a una produzione dei segni attraverso cui esprime la propria potenza, e si dedica nello stesso tempo all'interpretazione dei segni espressi dagli altri».

<sup>13</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 99.

mezzo più idoneo a questo fine»<sup>14</sup>. In ciò, nel diritto di tutti a tutto, consiste il diritto di natura secondo Hobbes. E in questo contesto Hobbes pone coerentemente al primo posto, «come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte»<sup>15</sup>.

Da queste premesse discende con tutta evidenza la conflittualità strutturale dello stato di natura, la celeberrima guerra di tutti contro tutti, che non è altro che la rappresentazione, all'estremo, dello stato potenziale di paura reciproca di morire, quale preoccupazione ragionevole nell'ipotesi della co-esistenza degli individui in assenza di istituzioni comuni. Abbiamo a che fare, dunque, con una vera e propria sequenza logica: uguaglianza degli individui => uguaglianza nella capacità di sperare => possibilità di desideri convergenti rispetto a medesimi beni => diffidenza reciproca => guerra di tutti contro tutti come esito di una strategia preventiva => condizione generalizzata di brutalità, isolamento e paura.

### 3. *La paura come via della pace*

Dalla sequenza appena mostrata si comprende bene come non sia la paura a generare il conflitto. Al contrario, è il conflitto a generare paura. Non a caso, tra le cause che innescano la contesa, Hobbes non include la paura, bensì la rivalità, la diffidenza e la gloria. E la diffidenza, in particolare, va distinta dalla paura. Essa non equivale immediatamente all'avversione nei confronti di un oggetto dannoso bensì ad una preventiva mancanza di fiducia. È, in realtà, la conseguenza della rivalità e si fonda sul sospetto che ricade sull'altro nella misura in cui egli è percepito come rivale, e cioè come colui che può rappresentare un ostacolo rispetto al soddisfacimento dei desideri individuali. Nella misura, cioè, in cui è percepito come una potenziale minaccia alla sicurezza considerando che i nostri desideri potrebbero convergere sul medesimo bene.

---

<sup>14</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 105.

<sup>15</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 78.

Per essere più precisi, dunque, è la previsione del conflitto, e quindi la coscienza della possibilità stessa del conflitto, a suscitare la passione della paura. Si tratta proprio di una condizione, il conflitto potenziale, che innesca l'avversione nei confronti di una situazione che prevediamo in grado di produrre un nocumento per noi stessi. Che innesca quindi quella che per Hobbes è la paura. Che il rapporto causa-effetto corrisponda al rapporto tra la potenzialità del conflitto e la paura è confermato, tra l'altro, dall'enfasi retorica che Hobbes pone nei passaggi in cui ha per obiettivo la descrizione degli svantaggi della condizione dello stato di natura. In tali passaggi, le conseguenze della rivalità, della diffidenza e della gloria, quali cause principali dei conflitti tra gli uomini, vengono infatti descritte come altrettanti meccanismi che innescano la paura. Nel caso della diffidenza, ad esempio, è proprio la mancanza di fiducia nell'altro percepito come rivale a far maturare la consapevolezza del possibile conflitto e, di conseguenza, la paura. Nel 'tempo' in cui ciascuno è nemico di ciascuno, nel 'tempo' dello stato di natura, infatti, «v'è il continuo timore (*fear*) e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»<sup>16</sup>.

Ebbene, è proprio a questo stadio della riflessione, nel momento in cui sono abbondantemente precisate le plurime conseguenze negative dell'ipotesi di una vita vissuta in assenza di istituzioni, che Hobbes individua nella paura della morte la principale passione che induce alla pace. Una passione che è quindi costitutivamente costruttiva e regolatrice. Una passione fredda perché immediatamente associata da Hobbes, insieme alle altre passioni che inducono alla pace («il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa»<sup>17</sup>) alla ragione. E quest'ultima: «suggerisce opportune clausole di pace sulle quali si possono portare gli uomini a un accordo»<sup>18</sup>. È quindi la ragione che, unita alla passioni costruttive, quelle che inducono alla pace, può

---

<sup>16</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 102.

<sup>17</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 103 s.

<sup>18</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 104.

determinare modalità di azione atte ad evitare di cadere nell'ipotesi dello stato di natura.

Ma un tale accostamento tra passione della paura della morte e ragione, accostamento che sembrerebbe conservare un elemento comunque di distinzione tra passione e ragione, non deve indurre in errore. La paura della morte, infatti, comprende già un nucleo di razionalità che innesca immediatamente il calcolo prudenziale, il quale conduce a scoprire quei precetti della ragione in cui consistono le leggi naturali: «la ragione è impotente senza la paura [...] e, a sua volta, la paura è cieca senza il calcolo del lume razionale»<sup>19</sup>. Quindi tanto la paura è legata alla ragione, al punto tale che senza la paura la ragione non si attiverebbe, quanto la stessa paura sarebbe fine a se stessa, improduttiva, cieca appunto, se non fosse supportata dalla ragione strumentale.

Alberga, quindi, nelle passioni embrionalmente razionali che stimolano alla pace, tra tutte la paura della morte, e nella ragione strumentale che sostiene tali passioni traendone conseguenti clausole di pace (le leggi naturali in contrapposizione al diritto di natura), la possibilità per l'uomo di uscire dalla triste condizione dello stato di natura. In particolare, in contrapposizione al potere di fare qualsiasi cosa per salvarsi la vita, in cui consiste il diritto di natura<sup>20</sup>, la legge naturale è un precetto o una regola che la ragione consente di scoprire e che «proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla, e di non fare ciò che è meglio per conservarla»<sup>21</sup>. È il calcolo che induce l'uomo a essere lungimirante, a comprendere che l'esercizio da parte di tutti del diritto

---

<sup>19</sup> R. BODEI, *Geometria*, cit., 84.

<sup>20</sup> Sulla complessa concezione hobbesiana del rapporto tra diritto di natura e legge naturale, cfr., tra gli altri, H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, trad. it., Roma-Bari, 1995; F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, 1979; R. POLIN, *Les «lois de nature» à la mode de Hobbes*, in *Potere e diritto in Hobbes*, a cura di G. Sorgi, Milano, 1995, 53-62; S.A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge, 2009; T. GAZZOLO, *'Ius'/'Lex'. Hobbes e il diritto naturale*, Napoli, 2020.

<sup>21</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 104.

di natura non garantisce alcunché, creando anzi una situazione di pericolo permanente. Un calcolo precisamente innescato dalla paura della morte e dalla consapevolezza di quanto sia controproducente, rispetto alla conservazione della vita, un agire che asseconda il movimento stimolato dal diritto di natura.

Soltanto la pace, come aspirazione generata, per contrasto, dalla paura della morte, può garantire davvero la sopravvivenza. Ed è la ragione che permette di individuare proprio nella ricerca e nel perseguimento della pace la prima e fondamentale legge naturale. Fin quando la speranza di ottenere la pace è viva la ragione suggerisce, inoltre, di rinunciare *«nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace e alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi»*<sup>22</sup>. In ciò consiste la seconda legge naturale: nella saggia e pragmatica rinuncia, a condizioni di reciprocità, al diritto di natura al fine di ottenere la pace e avere salva la vita<sup>23</sup>. Da ciò non può non seguire, proprio in virtù della ragione calcolante, anche la terza legge di natura, e cioè che *«gli uomini debbono mantenere i patti che hanno fatto»*<sup>24</sup>. Occorre, strumentalmente, rispettare tale legge se si pretende di tradurre in pratica la ricerca della pace.

#### 4. *Dall'inganno dell'utile immediato alla necessità del terrore nella società civile*

La forma nucleare del contratto sociale di Hobbes corrisponde dunque a una rinuncia multilaterale e simultanea al diritto di natura, alla libertà meccanica e corporea dell'uomo destinato a scontrarsi con gli

---

<sup>22</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 106.

<sup>23</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it., Milano, 2005, 191, coglie a pieno il ruolo strategico, nella teoria di Hobbes, dell'alienazione del diritto di natura: «Hobbes aveva certamente bisogno di questa idea di deposizione unilaterale del diritto proprio di ciascuno, come anche delle idee di trasferimento di diritto, di contratto, di promessa, per rendere plausibile l'idea di una rinuncia alla totalità dei diritti individuali a beneficio del solo principe a condizione che questa rinuncia sia reciproca».

<sup>24</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 116.

altri. Ma neanche una forma contrattuale così concepita raggiungerebbe, secondo Hobbes, gli scopi per cui è stata posta in essere. Infatti, entro una condizione, come quella naturale, dove non esistono il bene e il male oggettivi, dove non esistono il giusto e l'ingiusto, cosa garantirebbe l'adempimento di un patto di mera rinuncia al diritto di natura? Il primo adempiente non avrebbe alcuna garanzia sul comportamento conforme degli altri perché «i legami delle parole sono troppo deboli per tenere a bada l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni»<sup>25</sup>. Sono, cioè, troppo deboli per contenere le passioni distruttive che fanno parte del corredo naturale dell'uomo e che non possono essere mai del tutto eliminate. Ma ad essere troppo deboli sono, a monte, sia le passioni costruttive, come la paura della morte, sia la ragione strumentale che è chiamata ad esplicitare il carattere normativo di tali passioni. Sono troppo deboli perché non possono controbilanciare adeguatamente l'impeto contingente delle passioni distruttive.

È, infatti, l'inganno dell'utile immediato a rendere inefficace la paura della morte e le principali leggi naturali che su di essa si fondano. Come sostiene Hobbes, già nel *De Cive*, riferendosi proprio alle leggi naturali: «la maggior parte degli uomini non è affatto disposta a osservare le leggi predette, pur conoscendole, a causa del desiderio iniquo di un utile presente»<sup>26</sup>. Quando infatti l'uomo rappresenta a stesso il danno e il nocimento come eventualità distanti nel tempo, l'attrazione nei confronti di un probabile guadagno immediato diventa irresistibile<sup>27</sup>. E ciò anche in frangenti in cui una tale condotta potrebbe creare condizioni di pericolo per la vita dell'uomo e, quindi, andare in contrasto con il perseguimento di un fondamentale bene futuro. Si tratta di un agire irrazionale rispetto alla logica della ragione strumentale tanto cara ad Hobbes, a conferma di quanto il rispetto di tale logica sia impegnativo, di quanto presupponga una lucida

---

<sup>25</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 111.

<sup>26</sup> T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma, 2005, 51.

<sup>27</sup> Cfr. D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Firenze, 1997, cap. 4.

lungimiranza che, in realtà, viene facilmente offuscata dal luccichio del beneficio immediato: «gli uomini non possono liberarsi del desiderio irrazionale per cui preferiscono i beni presenti (cui sono legati, per inevitabile conseguenza, molti mali imprevisi), a quelli futuri»<sup>28</sup>.

Come ha sottolineato acutamente Elena Pulcini, ciò che spiega questa modalità irrazionale dell'azione è, in realtà, l'incertezza del male futuro. Per essere più precisi, è la falsa rappresentazione del futuro, determinata dalla distanza temporale dal male a venire, che conduce a cogliere nella possibile conseguenza negativa (la morte per mano altrui in primo luogo) un'eventualità incerta, non direttamente riconducibile all'azione presente, e comunque remota ed evitabile. La forza seducente delle passioni distruttive, come l'ambizione, induce quindi a deformare la rappresentazione delle condizioni future: «Il desiderio di un bene immediato spinge gli uomini ad autoingannarsi sulle conseguenze negative che il conseguimento di quel bene potrebbe provocare nel futuro, o tutt'al più a credere che sarà comunque possibile trovare delle strategie per evitarle»<sup>29</sup>.

Siamo, cioè, di fronte ad una sorta di utilitarismo cieco che, attraverso il meccanismo dell'autoinganno, conduce a porre in essere comportamenti controproducenti. Il punto è che la tentazione dell'autoinganno, sostenuta dall'impeto delle passioni distruttive, rende palese l'inadeguatezza della paura della morte e delle leggi naturali a garantire il compimento del passo definitivo verso l'istituzione concreta della società civile. È come se la paura della morte, dopo aver condotto a individuare le vie da seguire per l'istituzione della pace, esaurisse la sua forza normativa. La paura della morte è dunque sì fondamentale per la coscienza dell'inaccettabilità dello stato di natura, e quindi dell'idea stessa di una coesistenza in assenza di istituzioni. Rappresenta il fondamento normativo della società civile. Su essa si fonda la necessità stessa di istituire la società civile. Ma, allo stesso tempo, non è sufficiente a rendere operativa tale istituzione. Non è sufficiente a

---

<sup>28</sup> T. HOBBS, *De Cive*, cit., 54.

<sup>29</sup> E. PULCINI, *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi, R. Gatti, Milano, 2009, 72 s.



garantire il passaggio dalle parole ai fatti. Non è sufficiente a dare forma compiuta al legame sociale perché troppo vulnerabile rispetto alle minacce delle passioni distruttive. Di conseguenza, è necessario un passaggio ulteriore che, attraverso una peculiare strategia concettuale, conduca comunque a far affidamento sul carattere normativo della paura.

È una paura, però, che, a questo punto, assume sempre più le sembianze del terrore. Nella prima parte del cap. XVII del *Leviatano* (*Causa, generazione e definizione di “Stato”*), e quindi in apertura della seconda parte del suo capolavoro dedicata a *Lo Stato*, Hobbes associa proprio l’effetto del terrore (“terror”) al potere artificiale che bisogna istituire per garantire l’efficacia delle leggi di natura: «Infatti le leggi di natura (come la *giustizia*, l’*equità*, la *moderazione*, la *misericordia* e, insomma, il *fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi*), in se stesse, senza il terrore di qualche potere a far sì che siano osservate, sono contrarie alle passioni naturali, che ci portano [piuttosto] alla parzialità, all’orgoglio, allo spirito di vendetta, e simili. E patti senza la spada non sono che parole, essendo assolutamente privi della forza di dar sicurezza agli uomini»<sup>30</sup>. Bisogna quindi istituire la condizione in grado di garantire l’osservanza delle leggi di natura. È necessario, in particolare, un terzo garante che trascenda le volontà particolari dei membri della moltitudine nell’atto del contrarre. Ma un tale elemento non può essere individuato nello stato di natura perché porterebbe con sé i germi del conflitto permanente. Né può essere un ente che trascenda le volontà a prescindere dalle volontà stesse, perché in tal caso, dato il potere sovrano del soggetto nello stato di natura, un siffatto ente non avrebbe alcun potere in grado di garantire l’adempimento del patto. L’elemento terzo deve essere allora istituito dalle stesse volontà individuali, e a esse deve potersi ricondurre quale paradossale condizione di possibilità di un patto da cui è, a sua volta, generato.

I membri della moltitudine rinunciano quindi reciprocamente al diritto di natura, ma lo fanno in favore di un ente terzo (individuale o

---

<sup>30</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 139.

collettivo poco importa) che, alimentato dalla molteplicità delle rinunce, è per ciò stesso dotato di un potere tale da garantire l'adempimento del patto. È come se ciascun membro della moltitudine dicesse all'altro: «*Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni.* Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS»<sup>31</sup>. Lo Stato sovrano, che così nasce, garantisce il patto perché il potere di cui dispone è tale da generare terrore. È in grado di costringere tutti, anche con la forza se necessario, a tener fede alla parola data.

##### 5. *Le cause del terrore: certezza della sanzione e assolutezza del potere*

Ma in cosa consiste il terrore come elemento che qualifica l'esercizio del potere allo stadio istituzionale della teoria hobbesiana? La risposta pare essere la seguente: il terrore è generato dalla certezza dell'intervento irresistibile del potere in caso di violazione delle leggi civili di un ordinamento legittimato dalle leggi di natura<sup>32</sup>. Ciò che,

---

<sup>31</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 143. Per un'analitica ricostruzione del concetto di contratto sociale in senso stretto nella teoria di Hobbes, cfr., tra gli altri, J. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, 1986; D.P. GAUTHIER, *Hobbes's Social Contract*, in *Perspectives on Thomas Hobbes*, ed. by G.A. J. Rogers, A. Ryan, Oxford, 1988, 125-152; P. PASQUALUCCI, *Commento al 'Leviathan'. La filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, Perugia, 1994.

<sup>32</sup> In questo senso, la concezione hobbesiana qui proposta pare diversa dalla celebre interpretazione filosofico-politica del terrore fornita da H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it., Milano, 1967, 630-656. Non è certo questa la sede per sviluppare un confronto che meriterebbe ben altro approfondimento. Quale semplice spunto di riflessione, basti pensare però a come secondo la Arendt il terrore sarebbe l'essenza del regime totalitario. In particolare, in tale regime, il terrore totale prenderebbe il posto del diritto positivo. Ebbene, nell'accezione hobbesiana, il terrore non prende il posto del diritto positivo. Il diritto positivo, come categoria in quanto tale, non può essere messo in discussione dal sovrano hobbesiano perché è ciò attraverso cui si realizza la logica stessa della sovranità 'fondata' sulle leggi di natura. Per Hobbes, come si mostrerà nelle pagine seguenti, il terrore è soprattutto una potenzialità evidente che deve caratterizzare il potere sovrano. Dunque, a differenza

infatti, rende precario l'equilibrio generato dalla consapevolezza dei precetti della ragione che conducono alla pace è, come si è detto, la percezione stessa dell'incertezza delle conseguenze riconducibili alla violazione di tali precetti. L'incertezza, e comunque la distanza temporale di siffatte conseguenze, determinano la soccombenza di qualsiasi piano di azione lungimirante rispetto alle sirene dell'utile immediato. Se, però, le conseguenze di tali violazioni, e financo la morte, fossero evidentemente percepite come certe e immediate, stante il potere supremo attribuito all'ente sovrano, la carica seduttiva dell'utile presente sarebbe annullata. L'incertezza del male come conseguenza delle condotte dettate dal diritto di natura, e non dalle leggi di natura, verrebbe così sostituita, nella società civile, dalla certezza della sanzione comminata dal sovrano quale soggetto che ha il monopolio, direbbe Max Weber, dell'uso legittimo della violenza.

Ma perché la certezza dell'intervento del sovrano susciterebbe terrore e non soltanto paura? Restando fedeli alla definizione di terrore fornita da Hobbes, e in precedenza richiamata, si tratterebbe di una passione che si ha quando si prova paura senza conoscere né la ragione né l'oggetto di tale timore. Inoltre, il terrore sarebbe caratterizzato dalla capacità che possiede di determinare comportamenti collettivi conformi, di una massa e di una folla, reiterati per emulazione. Ebbene, apparentemente, la certezza dell'intervento del sovrano non dovrebbe suscitare terrore perché gli individui conoscono perfettamente la ragione del loro timore, coincidendo essa con la previsione del nocimento che a loro deriverebbe dalla punizione inflitta dal sovrano. Del resto, la condotta tenuta alla luce del potere del sovrano non potrebbe che essere individuale proprio perché ciascuno dovrebbe poter prevedere le conseguenze, appunto individuali, delle proprie azioni. Se le cose stanno così, perché allora Hobbes introduce l'elemento del terrore quale effetto dell'esercizio del potere sovrano,

---

dell'accezione proposta dalla Arendt, nel caso di Hobbes, il terrore non coincide con una sorta di puro e gelido arbitrio dettato dalla lucida intenzione di realizzare le leggi della Storia. Esso è rappresentato, invece, come una condizione di efficacia dell'ordinamento giuridico.

correndo il rischio di essere incoerente rispetto alla definizione di terrore che egli stesso propone?

La mia impressione è che il riferimento al terrore si giustifichi tenendo conto della caratteristica principale del potere sovrano concepito da Hobbes, cioè a dire l'assolutezza. Tale prerogativa, che tecnicamente equivale all'assenza di limiti, e quindi all'esercizio del potere sciolto da qualsiasi vincolo, si manifesta concretamente attraverso il possesso di una forza irresistibile e incomparabile a quella di qualsiasi altro soggetto. Come si legge nel frontespizio del *Leviatano*: «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*».

Ed è proprio la forza smisurata del potere sovrano che suscita il terrore: «egli dispone di tanta potenza e di tanta forza a lui conferite, che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace»<sup>33</sup>. Bisogna dunque notare, da una parte, come Hobbes individui nel terrore l'effetto del potere enorme del sovrano. Quello stesso potere che garantisce la certezza della sanzione ma la cui portata è evidentemente eccedente rispetto alla mera applicazione di un conseguenza prevista dalla legge. E dall'altra, come nel passo appena riportato, Hobbes richiami proprio una delle caratteristiche del terrore, e cioè l'omologazione delle volontà degli individui e dei loro comportamenti. Nel caso del terrore provocato da una calamità naturale, tutti sono indotti alla fuga senza che sia chiara la reale ragione di tale condotta e quindi soltanto sulla base della potenza che la natura in tal modo manifesta. Analogamente, gli individui 'hobbesiani' conformano le loro volontà e condotte alla legge non in virtù del contenuto della stessa o della ragione che legittima il sovrano ad esercitare il potere, bensì a causa del terrore suscitato dalla forza dello stesso sovrano che si manifesta con segni e azioni inequivocabili.

Occorre dunque sottolineare come la certezza della sanzione, che nella società civile libera gli individui dall'inganno dell'utile presente, sia garantita da una figura dotata di un potere eccedente che non incontra limiti materiali. Il sovrano non coincide con un meccanismo che produce decisioni predeterminate. Al fine di garantire la pace, egli ha

---

<sup>33</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 143.

infatti il diritto «di fare qualsiasi cosa reputi necessario che venga fatta, sia anticipatamente, per preservare la pace e la sicurezza con la prevenzione della discordia all'interno e dell'ostilità all'esterno, sia, quando pace e sicurezza siano perdute, per recuperare l'una e l'altra»<sup>34</sup>. Nella misura in cui il suo intervento sia giustificato dalla necessità di creare o mantenere le condizioni dell'ordine, in coerenza con i precetti delle leggi di natura, il sovrano gode dunque di una discrezionalità amplissima (da non confondere con l'arbitrio) che gli consente di punire con puzioni (o ricompensare con ricchezze e onori) i sudditi anche «in mancanza di leggi promulgate, secondo che egli giudicherà massimamente efficace a incoraggiare gli uomini a servire lo Stato, o a dissuadergli dal recargli danno»<sup>35</sup>.

Ebbene, tale discrezionalità è parte del terrore che il potere del sovrano suscita. Non solo egli si pone come fonte di una risposta immediata alla violazione della legge ma anche come una figura il cui potere, proprio perché «non soggetto alle leggi civili», è dotato di una forza tale da paralizzare qualsiasi giudizio individuale, qualsiasi calcolo prudenziale, qualsiasi movimento deviante. Un potere, quello del sovrano, in grado, appunto, di suscitare terrore e di indurre a tenere comportamenti che, come nel caso della calamità naturale, possano tenere i singoli al riparo da effetti devastanti. Nel caso dello Stato, tali comportamenti coincidono, naturalmente, con azioni conformi alla legge in quanto espressione della volontà del sovrano. Si capisce dunque come il passaggio dallo stato di natura alla società civile, quale passaggio dalla paura di tutti contro tutti alla paura di tutti nei confronti di uno, sia anche il passaggio dalla paura al terrore, secondo un *climax* concettuale che sfrutta sino all'estremo l'essenza normativa della paura della morte<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 148.

<sup>35</sup>T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 151.

<sup>36</sup> Occorre precisare, però, come sarebbe profondamente errata una lettura del pensiero hobbesiano volta a ridurre la teoria giuridica e politica dello Stato alla mera imposizione dell'ordine da parte di un potere terrorizzante. Il rilievo che Hobbes attribuisce alla paura e al terrore va, infatti, colto quale espressione di un percorso che dai presupposti antropologici del legame sociale (paura e desiderio di pace) giunge

## 6. *Il potere eccedente del sovrano come garanzia di efficacia del diritto*

Dall'importanza che Hobbes attribuisce alla certezza e all'immediatezza dell'applicazione della sanzione, da parte di un soggetto, il sovrano, che suscita terrore, sembrerebbe coerente dedurre la concezione del diritto quale comando del più forte e dell'obbligo giuridico<sup>37</sup> quale prodotto della paura della sanzione. Ebbene, tale

---

all'individuazione della configurazione estetico-operativa del potere politico del sovrano (assolutezza e terrore). Ma un tale filo del ragionamento si intreccia continuamente con una trama di fondo che è decisiva per sancire il modello di legittimazione del potere proposto da Hobbes, quale vero e proprio paradigma del concetto moderno di Stato. Mi riferisco, naturalmente, alla teoria del contratto sociale e alla teoria della rappresentazione. È attraverso queste due teorie, in particolare, che Hobbes individua le condizioni di possibilità dell'unità politica nella modernità, a partire dal primato del soggetto e dalla dissoluzione della credenza in un ordine naturale di origine trascendente. Alla luce dell'oggetto principale della riflessione sin qui presentata, non è questa la sede appropriata per approfondire temi così vasti. Per un'analisi di carattere generale mi permetto di rinviare ad A. LO GIUDICE, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Roma, 2012, 67-99. Tra i testi più significativi sul concetto di rappresentazione nel pensiero di Hobbes (come rappresentanza politica in senso concettuale), cfr. D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969; P. PETTIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Minds and Politics*, Princeton, 2008; H. PITKIN, *Hobbes's Concept of Representation*, in *American Political Science Review*, 58.2-3, 1964, 328-339, 902-918; R. POLIN, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, 1977; C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Milano, 1986, 61-143; G. SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, 1989; F. VIOLA, *Bebemoth o Leviathan?*, cit.; Y.C. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit.; ID., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, 1999; A. AMENDOLA, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Napoli, 1998. Cfr. anche, per riflessioni di carattere più generale ma particolarmente ispirate dal pensiero di Hobbes, A. ANDRONICO, *L'uno e il molteplice. Scenari della rappresentanza politica*, in *Nuove strategie per lo sviluppo democratico e l'integrazione politica in Europa*, a cura di A. Ciancio, Roma, 2014, 29-65; O. CHESSA, *Dentro il Leviatano. Stato, sovranità, rappresentanza*, Milano-Udine, 2019; G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano, 1998; H. HOFMANN, *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, trad. it., Milano, 2007.

<sup>37</sup> Sul tema dell'obbligo giuridico in connessione con le ragioni ad agire in conformità a tale obbligo, è sempre indispensabile, seppur a fronte di una letteratura a dir poco

deduzione sarebbe probabilmente errata. Per Hobbes, infatti, la legge civile non è il comando del più forte bensì il comando dell'autorità legittima che egli condensa nella categoria della sovranità: «non comando di un uomo qualunque a un altro, ma solo di chi lo rivolge a un altro precedentemente obbligato a obbedirgli»<sup>38</sup>. È cioè fondamentale che chi esercita il potere sia stato autorizzato dai membri della moltitudine, quali futuri destinatari delle leggi, ad agire al fine di garantire la pace attraverso atti di volontà che assumono la forma dei comandi. Tale autorizzazione è al centro, non a caso, delle complesse teorie del contratto sociale e della rappresentazione, proposte da Hobbes per giustificare il potere del sovrano. Del resto, già introducendo il concetto di uguaglianza, come sopra mostrato, Hobbes nega la possibilità di intendere la forza come titolo di legittimazione all'esercizio del potere.

Di conseguenza, sono il contratto sociale e la logica della rappresentazione, attraverso il concetto chiave di autorizzazione, a giustificare, a monte, l'esercizio del potere politico e quindi a fondare l'obbligo giuridico come dovere in senso normativo. A valle, però, bisogna comprendere come la consapevolezza, da parte degli individui, delle ragioni che legittimano l'esercizio del potere da parte del sovrano, e quindi dell'obbligo giuridico che grava su di essi, non sia garanzia di obbedienza. E ciò a causa della possibile prevalenza, sopra analizzata, delle passioni distruttive. Per questo, nel contenuto stesso del patto sociale vi è una rinuncia al diritto di natura individuale che, essendo equivalente alla rinuncia alla potenza naturale di ciascun membro della moltitudine, genera il potere assolutamente eccedente del sovrano. La generazione di tale potere sarebbe una sorta di contromisura preventiva che si può dedurre dai precetti della ragione al fine di evitare di cadere nella trappola dell'utile immediato. Una contromisura che

---

ampia, il richiamo a H.L.A HART, *Il concetto di diritto*, trad. it., Torino, 2002. Per una efficace analisi delle principali questioni che il tema dell'obbligo giuridico pone cfr. A. SCHIAVELLO, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti*, Pisa, 2010.

<sup>38</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 219.

sancisce l'effettività del diritto di punire proprio perché esercitato da chi detiene un potere irresistibile.

Non è dunque da sottovalutare quanto Hobbes afferma in merito allo scopo della punizione. Esso è: «non già la vendetta ma il terrore»<sup>39</sup>. La punizione non è quindi espressione di una logica privata (la vendetta), essendo invece «un male inflitto dall'autorità pubblica»<sup>40</sup>, e non è fonte di mera paura. Essa mira invece al terrore perché tende a garantire, attraverso la logica della deterrenza, la conformità delle condotte neutralizzando i giudizi privati, che sono altrettante cause di discordie. E sebbene la punizione debba essere, di norma per Hobbes, prevista dalla legge, anteriormente alla condotta oggetto di valutazione, e comminata a seguito di una pubblica udienza, essa suscita terrore perché applicata da un soggetto a cui nessuno si può contrapporre. Un soggetto il cui potere potrebbe giungere a determinare atti che oltrepassano di gran lunga, per forza e violenza, quanto previsto dalla legge. Un soggetto che, in fondo, suscita terrore perché è il solo ad essere rimasto nello stato di natura. Anzi, è proprio l'esclusività della sua condizione, dopo la costituzione della società civile, a fondare, non a caso, il suo potere punitivo: «Cosicché [il diritto di punire] fu non già dato ma lasciato a lui e a lui soltanto, e così interamente (ad eccezione dei limiti impostigli dalla legge di natura) come era nella condizione di pura natura e di guerra di ognuno contro il suo simile»<sup>41</sup>.

Alla luce di quanto appena affermato in merito al diritto di punire, la categoria che è al centro dell'attenzione di Hobbes, quando associa il terrore al potere del sovrano e, in particolare, alla sua potestà punitiva, non è la validità della legge ma la sua efficacia. È come se Hobbes volesse dirci che vi possono certamente essere individui che rispettano la legge soltanto in quanto espressione della volontà del sovrano e quindi quale atto strutturalmente valido. A monte, dunque, in virtù

---

<sup>39</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 256.

<sup>40</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 254.

<sup>41</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 255. Per una riflessione che tende a negare l'esistenza di un fondamento a priori del diritto di punire nell'ambito della teoria di Hobbes cfr. Y.C. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico*, cit., 277-303.



delle ragioni su cui si fonda l'obbligo giuridico, a partire dalla prima legge naturale (*cercare e perseguire la pace*) e sino a giungere a tutte le conseguenze razionali che da tale precetto scaturiscono. Anzi, si può anche auspicare (non credo, per Hobbes, immaginare) che la maggior parte degli individui, entro un ordine sociale fisiologicamente stabile, conformino le loro condotte alla legge in quanto consapevoli della legittimità dell'autorità dalla quale la legge medesima proviene. Ma, allo stesso tempo, un sano realismo antropologico<sup>42</sup> dovrebbe indurre, per Hobbes, a pensare che tale consapevolezza potrebbe mancare in molti e che, in altri, potrebbe non essere comunque sufficiente a determinare comportamenti effettivamente conformi a causa del potere seduttivo delle passioni distruttive. Per non parlare, poi, anche di coloro per i quali, normalmente, la credenza nella legittimità dell'autorità è sufficiente a determinare comportamenti conseguenti, ma che, occasionalmente, sono vittime dell'inganno dell'utile presente. Ebbene, tutte queste situazioni mettono a repentaglio, agli occhi di Hobbes e anche in considerazione del contesto storico conflittuale in cui vive, la possibilità stessa di giungere alla pace. Mettono cioè in discussione la possibilità di giungere ad un grado accettabile di efficacia dell'ordinamento giuridico.

*7. La mossa di Hobbes: la condizione di efficacia dell'ordinamento giuridico nel contratto sociale*

La percezione terrorizzante del potere sovrano, una volta istituita la società civile, è dunque volta a garantire l'efficacia di un ordinamento sul presupposto dell'inadeguatezza delle leggi di natura a stabilizzare durevolmente i rapporti sociali. Ma questo significa che la sanzione, certa, immediata, ed emanata da un potere che suscita terrore, è,

---

<sup>42</sup> La diffidenza di Hobbes nei confronti della capacità degli individui di tendere spontaneamente al legame sociale è stata, naturalmente, oggetto di molteplici critiche. Ci si limita qui a segnalare, da ultimo nell'ambito della letteratura filosofico-giuridica italiana, l'acuto testo di T. GRECO, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Roma-Bari, 2021, in cui il modello antropologico hobbesiano è presentato quale matrice moderna di una concezione sfiduciaria del diritto.

secondo la concezione di Hobbes, un elemento necessario per l'esserci dell'ordinamento giuridico. Essa è la principale condizione di efficacia dell'ordinamento stesso. Presupposto che, nella visione di Hobbes, equivale ad una vera e propria condizione di esistenza dell'ordinamento. Dalla teoria hobbesiana delle passioni, seguendo il filo che lega la paura al terrore, si ricava, infatti, che senza un potere sanzionatorio effettivo l'ordinamento non potrebbe mai essere efficace nelle sue grandi linee. E un ordinamento non efficace nel suo complesso è, naturalmente, un ordinamento inesistente e quindi certamente non valido<sup>43</sup>.

Attraverso il passaggio dalla paura al terrore si comprende allora come la teoria di Hobbes sia peculiare anche rispetto alla concezione più generale dell'elemento coattivo<sup>44</sup>. Ciò pur al netto dell'affermazione dell'assolutezza del potere sovrano, chiaramente insostenibile, oggi, in virtù della nostra adesione alla concezione liberal-democratica dello Stato di diritto. Seguendo il ragionamento di Hobbes, infatti, la sanzione è, allo stesso tempo, interna ed esterna al concetto di diritto. Apparentemente, essa è esterna. La validità e l'obbligatorietà del diritto riposano infatti sulla legittimità dell'autorità riconducibile all'incontro delle volontà razionali rappresentato nell'idea regolativa del contratto sociale e, ancora a monte, sulla trama, altrettanto razionale, delle leggi di natura scoperte dalla ragione. La sanzione, dunque, non avrebbe, dal

---

<sup>43</sup> Una tale concezione è stata notoriamente sviluppata e definita, tra gli altri, da H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad. it., Torino, 1966, 242: «Un ordinamento giuridico non perde la sua validità se una singola norma giuridica perde la sua efficacia (cioè se non viene applicata o del tutto o in singoli casi). Un ordinamento giuridico è considerato valido quando le sue norme sono efficaci *nelle loro grandi linee*, quando cioè sono realmente seguite e applicate». Da notare che rispetto all'efficacia complessiva dell'ordinamento, come condizione di validità dell'ordinamento stesso, la posizione di Hart, ne *Il concetto di diritto*, cit., al netto di alcune differenze di impostazione, è pressoché analoga a quella di Kelsen.

<sup>44</sup> Considerando che, com'è noto, la letteratura sul ruolo della coazione e della sanzione rispetto al diritto è davvero vasta, ci si limita, in questa sede, a segnalare, per il suo valore analitico e ricognitivo, il recente testo di K.E. HIMMA, *Coercion and the Nature of Law*, Oxford, 2020.

punto di vista formale, nulla a che vedere con la fondazione concettuale della validità del diritto e dell'obbligo giuridico.

In realtà, tutto cambia se si adotta un punto di vista contenutistico, poiché è su quest'ultimo piano che si comprende la mossa concettuale proposta da Hobbes. Egli, infatti, introduce e descrive il potere sanzionatorio del sovrano nel momento stesso di formulazione del dispositivo, il contratto sociale, che sancisce la legittimazione dell'autorità. In tal modo, l'elemento sanzionatorio si colloca all'interno del concetto stesso di diritto. Come si è già mostrato, richiamando tanto i presupposti quanto la formula del patto, la rinuncia degli individui al diritto di natura conduce, infatti, ad una specifica connotazione del sovrano quale soggetto dotato di un potere eccedente e irresistibile. In altre parole, il sovrano non è tale soltanto in base alla forma autorizzativa che riconduce la sua volontà alle volontà degli individui e che, quindi, fa della sua volontà la legge stessa. Il sovrano è tale, al contrario, anche e necessariamente nella misura in cui è pensato come assoluto. Nella misura in cui è dotato di un potere che è in grado di suscitare terrore attraverso la certezza e l'immediatezza della sanzione.

La mossa di Hobbes consiste dunque nell'intrecciare le condizioni di efficacia del diritto con le condizioni di validità. Nel mostrare come, se si intende cogliere il concetto di diritto, ad una distinzione semantica tra le due condizioni non possa corrispondere alcuna scissione netta. Insomma, l'efficacia è per Hobbes una categoria concettualmente costitutiva del diritto. Non è possibile pensare il diritto senza pensare alla sua efficacia. Per questa ragione, non è possibile pensare il diritto senza pensare al potere sanzionatorio dell'organo sovrano. Tratto distintivo della teoria del diritto di Hobbes è dunque non solo la qualificazione dell'efficacia come categoria costitutiva dell'esperienza giuridica ma, soprattutto, la conseguente considerazione dello studio e della previsione delle condizioni di possibilità dell'efficacia quale specifico oggetto della riflessione scientifica sul diritto.

Tale interpretazione, del resto, pare confermata dall'articolazione del rapporto tra legge di natura e legge civile<sup>45</sup>. Il diritto, nel suo concetto, si identifica infatti con la combinazione di legge di natura e legge civile: «la legge di natura è parte della legge civile e reciprocamente la legge civile è parte dei dettami di natura»<sup>46</sup>. Non c'è legge di natura senza legge civile e non c'è legge civile senza legge di natura. Da una parte, le leggi di natura diventano realmente leggi soltanto in virtù dell'istituzione dello Stato e dell'emanazione delle leggi civili quali comandi del sovrano. Dall'altra, le leggi civili sono parte delle leggi di natura «poiché la giustizia – vale a dire il rispetto dei patti e il dare a ciascuno il suo – è un dettame della legge di natura»<sup>47</sup>. Questo comporta, soprattutto, che le prescrizioni e le punizioni, per utilizzare il linguaggio hobbesiano, attraverso le quali si esprime la legge civile, sono necessarie per dar corso alle leggi di natura, stante, come sottolinea Hobbes a più riprese, le divergenze dei privati.

Di conseguenza, l'obbedienza alla legge civile, che solo il potere sanzionatorio può garantire di fatto, secondo l'intendimento hobbesiano, «fa parte della legge di natura»<sup>48</sup>. Ma per Hobbes, in conseguenza di quanto sin qui mostrato, ciò implica che è la sanzione stessa a fare parte della legge di natura. In ultima analisi, *cercare e perseguire la pace* comporta l'istituzione di un ordinamento giuridico coattivo. L'efficacia di tale ordinamento è un imperativo che deriva dalla prima legge di natura. La sanzione, figlia della paura trasformata in terrore, è dunque direttamente riconducibile ai fondamenti stessi dell'ordinamento giuridico.

---

<sup>45</sup> Nell'ambito dell'ampia letteratura di studi hobbesiani dedicata a tale rapporto, si segnala come imprescindibile il classico testo di N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, 1989.

<sup>46</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 221.

<sup>47</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 221.

<sup>48</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 221.

## ABSTRACT

In questo testo si propone una riflessione sul diverso significato che, nella teoria del diritto di Hobbes, rivestono la paura e il terrore. In particolare, si suggerisce di cogliere nel passaggio dalla paura al terrore una chiave di comprensione, dal punto di vista normativo e non etico, del carattere essenziale dell'elemento coattivo per l'esserci dell'esperienza giuridica. Ed è proprio per poter precisare, nell'ambito del pensiero hobbesiano, i termini entro i quali andrebbe intesa la portata della sanzione rispetto tanto all'efficacia quanto all'esistenza dell'ordinamento giuridico, che il testo ricostruisce, per grandi linee, il percorso di riflessione antropologico-giuridica che Hobbes conduce a partire dalla passione della paura.

The paper deals with the different meaning of fear and terror within Thomas Hobbes' legal theory. In particular, the main thesis of the paper is that the passage from fear to terror represents a key reading to grasp, from a normative point of view, the essential role of coercion for the existence of the legal experience. Therefore, in order to define the scope of the sanction in relation to both efficacy and existence of the legal order, the paper presents a general recognition of the anthropological-legal path that Hobbes follows starting from the passion of the fear.

## PAROLE CHIAVE

Sanzione, efficacia; ordinamento giuridico, paura, terrore.

Sanction, Efficacy, Legal Order, fear, terror.

ALESSIO LO GIUDICE

Email: [alessio.logiudice@unime.it](mailto:alessio.logiudice@unime.it)

