

UGUAGLIANZA ED EQUITÀ NEL *LEVIATHAN* DI THOMAS HOBBS

Mauro Farnesi Camellone

Abstract

In Thomas Hobbes' political theory, the concept of equality occupies a central role, whether understood as natural equality, or as the reciprocal equality of subjects with respect to the sovereign. The essay proposes a precise analysis of the concept, conducted within the more mature systematic exposition of Hobbesian political science, allowing us to distinguish its different functions from the different arguments in which it operates. This makes it possible to emphasise a close correlation, not without its difficulties, between the concept of equality and that of equity.

Keywords

Equality Equity; Liberty; Natural Laws.

Nella teoria politica di Thomas Hobbes, il concetto di uguaglianza occupa un ruolo centrale, sia esso inteso come uguaglianza naturale, oppure come reciproca uguaglianza dei sudditi rispetto al sovrano. Una precisa analisi del concetto, soprattutto se condotta all'interno dell'esposizione sistematica più matura della scienza politica hobbesiana, permette di distinguerne funzioni differenti rispetto alle diverse argomentazioni all'interno delle quali esso opera e, soprattutto, ne scopre una stretta correlazione, non priva di difficoltà, con il concetto di equità.

Preliminarmente, la specificità dell'analisi che qui propongo, richiede l'assunzione di una prospettiva ermeneutica atta a distinguere alme-

no due livelli argomentativi differenti dell'esposizione hobbesiana che, intrecciandosi, ne costituiscono la trama e l'ordito.

1. Tra semantica formale e semiotica materiale

Nel *Leviathan* (1651) di Hobbes, la trattazione dei concetti di uguaglianza (*Equality*) e di equità (*Equity*) si svolge pressoché per intero all'interno delle prime due parti dell'opera¹, dedicate rispettivamente all'uomo – *Of Man*, che potremo definire, almeno in prima approssimazione, l'antropologia del *Leviathan* – e quella dedicata all'istituzione di un ordine comune sotto un potere sovrano – *Of Common-Wealth*, che riguarda, in senso stretto, la definizione del campo concettuale all'interno del quale è possibile pensare un potere comune.

Forzando la suddivisione hobbesiana, propongo la scelta ermeneutica di distinguere ulteriormente, all'interno delle prime due parti dell'opera, tra due differenti modalità di strutturazione argomentativa della scienza politica hobbesiana. La prima, che si estende dal capitolo XIII al capitolo XXI (dall'esposizione della condizione naturale dell'umanità riguardo la sua felicità e la sua miseria, alla trattazione del tema della libertà dei sudditi), coincide con l'articolazione di una *semantica formale* il cui significante è il potere sovrano, la cui istituzione ha luogo all'interno del campo concettuale della rappresentazione, cioè dell'autorizzazione dal basso del potere comune. Le argomentazioni circa il concetto di uguaglianza si ritrovano tutte all'interno di questo spazio testuale².

¹ Con la sola eccezione di una ricorrenza del termine *equity*, nella terza parte dell'opera (*Of a Cristian Common-Wealth*), che però non si ritrova nell'edizione latina del testo (1668), curata dallo stesso Hobbes. Cfr T. Hobbes, *Leviathan. The english and latin texts (1651/1668)*, voll. 3, ed. by N. Malcolm, *The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2012 (da ora in poi *L*), p. 656 (testo latino p. 657) [trad. it. del testo inglese a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 344].

² Si tratta di cinque ricorrenze, ripetute senza eccezioni nell'edizione latina. Cfr. E. Curran, *Hobbes on Equality: Context, Rhetoric, Argument*, in «Hobbes Studies»,

I capitoli che vanno dal XXII al XXX (dalla trattazione dei “sistemi” soggetti, politici e privati, a quella della “funzione” del rappresentante sovrano), coincidono invece con la seconda modalità argomentativa attuata da Hobbes, quella che assume i tratti di una *semiotica materiale*, atta a illustrare l’effettivo esercizio del potere sovrano su soggetti concreti all’interno del corpo politico. Al contrario di quella relativa all’uguaglianza, concentrata all’interno della semantica formale della sovranità, la trattazione del concetto di equità³ risulta trasversale all’interno di questa distinzione tra due modalità di strutturazione argomentativa del discorso hobbesiano, e dunque si ritrova anche all’interno della semiotica materiale dell’esercizio effettivo del potere comune⁴. Nella versione inglese del *Leviathan*, dunque, l’equità è un concetto molto più ampiamente trattato rispetto a quello di eguaglianza, nonostante quest’ultimo risulti cardinale nel dispositivo di costruzione dell’ordine artificiale del corpo politico.

XXV (2012), pp. 166-187; K. Hoekstra, *Hobbesian Equality*, in S.A. Lloyd, *Hobbes today. Insights for 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 76-112; R. Hjorth, *Hobbes and the Constructivist Theory of Equality*, in Id., *Equality in International Society. A Reappraisal*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 45-64.

³ Cfr. D. Klimchuk, *Hobbes on equity*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 165-185.

⁴ Significativamente, ciò è vero solo per l’edizione inglese del testo, che ne conta diciassette ricorrenze. Nell’edizione latina le ricorrenze scendono a undici; cinque delle sei ricorrenze eliminate sono relative alla seconda parte del testo, quella a cui attribuiamo i tratti di una semiotica materiale, dove il tema è quello dell’effettiva amministrazione della giustizia e dunque di concreti conflitti tra soggetti all’interno del corpo politico.

2. L'uguaglianza naturale

Nella sua accezione più ampia, per Hobbes l'espressione stato di natura indica prima di tutto la condizione delineata dall'assenza di obbligazioni vincolanti e di un potere comune capace di renderle effettive e farle rispettare. In questo senso, essa include diverse situazioni: quella degli uomini che non sono organizzati in un corpo politico; quella di coloro che si trovano a vivere la decomposizione del corpo politico, quando la lotta delle fazioni non si è ancora evoluta nell'instaurazione né di un nuovo corpo politico né di corpi politici contrapposti; infine, quella dei corpi politici non subordinati (i singoli corpi politici indipendenti) nei loro rapporti reciproci e nell'eguale libertà che deriva a ciascuno di loro dal non riconoscere alcuna istanza superiore. Lo stato di natura corrisponde dunque alla generale condizione umana su cui poggiano – e da cui allo stesso tempo si stagliano – le realtà artificiali delle società civili, e che riemerge quando di queste ultime vengono meno le fondamenta. Per Hobbes, più specificamente, nella sequenza argomentativa che dall'antropologia conduce alla descrizione della costituzione di un corpo politico, l'espressione “stato di natura” o espressioni equivalenti come “gli uomini considerati nella loro mera natura” riferiscono della condizione degli uomini prima del loro volontario assoggettamento a un sovrano e quindi del loro essere egualmente liberi. In tale situazione gli uomini, le cui azioni e parole non sono state ancora disciplinate, si mostrano secondo i movimenti che vengono loro impressi dalla spinta alla conservazione (*conatus*), dalle passioni che derivano dalla loro immaginazione e dai dettami della loro ragione. Il presupposto, e allo stesso tempo il problema, da cui muove la considerazione hobbesiana dello stato di natura è dunque l'uguaglianza: al di là delle dispute tra quanti la negano e quanti di contro la affermano, essa impone la propria evidenza appena si valuti quanta piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini gli individui nel pieno della loro salute e maturità.

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. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo⁵.

In assenza di un potere comune è impossibile tracciare significative differenze che permettano agli individui di vantare, rispetto agli altri, un maggiore diritto su qualcosa⁶. Così facendo Hobbes pone l'uguaglianza naturale in immediata relazione con la condizione di pericolo che ogni individuo esperisce: l'estrema uguaglianza impedisce agli individui di potersi sentire sufficientemente sicuri di fronte alla possibile offesa, o comunque alle pretese, degli altri uomini. In questo modo, l'uguaglianza pone l'uomo, nello stato di natura, in una condizione di strutturale insicurezza.

Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini. Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina, edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino per deporlo e privarlo non solo del frutto del suo lavoro ma anche della vita o della libertà. Ma il nuovo aggressore corre a sua volta il rischio di un'altra aggressione⁷.

⁵ L, XIII, *Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery*, p. 188 [99].

⁶ Cfr. G. Slomp, *Hobbes and the Equality of Women*, in «Political Studies», XLII (1994), pp. 441-452.

⁷ L, p. 190 [100].

Questa determinazione negativa – chiunque può da ultimo essere ucciso da chiunque – non esaurisce la considerazione egualitaria di Hobbes, ma certamente ne organizza la prospettiva: si è uguali anzitutto nelle dotazioni naturali (ingegno, forza, resistenza fisica, e così via). L'eguaglianza più grande non è quella delle forze del corpo, ma quella delle facoltà della mente, che negli uomini sono presenti, con eccezione della scienza, nella medesima misura. La prudenza, cioè la capacità di previsione in cui consiste gran parte della saggezza, è una funzione dell'esperienza, e quindi del tempo, e uomini che hanno avuto un analogo corso di vita sono a grandi linee egualmente saggi. Tuttavia, ciò non è da loro ammesso, perché ciascuno, vedendo da vicino il proprio ingegno, non riconosce quello altrui. Tale sopravvalutazione, tanto generalizzata da costituire un'ulteriore prova dall'umana eguaglianza, indica quanto difficile ne sia il riconoscimento da parte dei singoli – riconoscimento tanto più problematico quanto più investe l'insieme delle disposizioni passionali, intrecciandosi e declinandosi con esse.

Tra l'eguaglianza e il suo riconoscimento si determina così un ampio spazio conflittuale, la cui fenomenologia perviene a inscrivere al proprio interno gli stessi termini che dovrebbero perimetrarlo. Gli uomini sono spinti dalla propria natura verso gli altri uomini: non solo i loro bisogni, ma le loro passioni, i desideri che di queste sono gli accidenti e la speranza di soddisfarli impediscono strutturalmente agli uomini un'autosufficiente solitudine. Ma queste stesse passioni, non sempre di per sé orientate verso la reciproca usurpazione e che incessantemente conducono gli uomini a incontrarsi, sono le stesse che li spingono gli uni contro gli altri, trasformando l'incontro in concorrenza, in diffidenza, in tentativo di sopraffazione, in conflitto potenziale o conclamato. Gli uomini, in sintesi, sono portati a incontrarsi e a scontrarsi in ragione dei medesimi motivi.

Il conflitto genera insicurezza, l'insicurezza allarga il conflitto, ne fa guerra guerreggiata in cui ai motivi iniziali si aggiunge quello decisivo della conservazione della vita, per cui la sicurezza va conquistata a ogni costo. Nello stato di natura si esce dalla presunzione di autosufficienza solo sul versante della guerra: anche i pochi “moderati” che rico-

noscono la generale eguaglianza dovranno mettersi in armi contro chi minacciosamente non la riconosce; chi è debole farà fronte comune con coloro che sono al pari deboli contro un individuo più forte, per aggredirlo o per difendersene, e così via. La natura non fa gli uomini isolati, bensì li dissocia⁸.

L'uguaglianza naturale pone così in essere uno stato di potenziale conflitto tra gli individui. Questa dimensione conflittuale si lega alla dimensione desiderante degli individui hobbesiani e, proprio attraverso il concetto di uguaglianza naturale, all'impossibilità di avere una garanzia sufficiente sull'ottenimento di qualcosa di desiderato. In questo passaggio notiamo come a emergere per assenza sia una delle funzioni principali del potere comune: se, tra gli individui, non sussiste un potere terzo e dunque il potere di ognuno deve essere considerato uguale a quello di un altro, allora nessuna conquista, nessun guadagno derivante dal lavoro di un individuo, potranno considerarsi garantiti. Infatti, in assenza di un potere comune, sarà sempre possibile che qualcuno, da solo o in associazione con altri, sia abbastanza forte per sottrarre all'individuo il frutto del suo lavoro, o anche la sua libertà, cioè per limitare il suo diritto naturale di fare tutto ciò che ha il potere di fare per autoconservarsi. Dunque, l'uguaglianza naturale, nel momento stesso in cui è riconosciuta, pone la vita degli individui in una condizione di potenziale morte violenta.

Il tema dell'uguaglianza naturale si ritrova, nel capitolo successivo (dedicato alla ricerca della pace, alla disponibilità degli individui di ri-

⁸ L'uomo di Hobbes non è ciò che sarà il solitario di Rousseau, ma soprattutto non è lo *zoon politikon* di Aristotele e delle tradizioni aristoteliche: non gli è propria né una vita isolata né una naturale vita comune. Gli individui componenti la moltitudine nello stato di natura non hanno letteralmente collocazione: definiti dal movimento incessante dei loro corpi e della loro immaginazione non possono essere identificati da quella stabilità che sola rende possibile la simbiosi aristotelica. Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141.

nunciare a parte del proprio diritto naturale e alle figure del patto e del contratto), ancora come indice di un conflitto potenziale ineliminabile, se non attraverso l'istituzione di un potere comune, anche all'interno di una dimensione pattizia⁹:

Se si stabilisce un patto (*covenant*), in cui nessuna delle parti è attualmente adempiente e lo si fonda sulla fiducia reciproca, nella pura condizione naturale (che è una condizione di guerra di ciascuno contro ogni altro) esso è nullo sulla base di qualsiasi sospetto ragionevole. Non è invece nullo, se esiste un potere comune, posto al di sopra delle due parti, con un diritto e una forza sufficienti per imporre l'adempimento. Colui che compie l'adempimento per primo non ha infatti alcuna assicurazione che l'altro lo farà a sua volta, perché i legami delle parole sono troppo deboli per tenere a bada l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni, senza il timore di un potere coercitivo del quale non è possibile supporre l'esistenza nella pura condizione naturale in cui tutti gli uomini sono uguali e giudici della fondatezza dei loro timori. Perciò chi compie l'adempimento per primo non fa altro che consegnarsi al nemico, contrariamente al diritto, che non può mai abbandonare, di difendere la propria vita e i mezzi necessari alla vita stessa¹⁰.

Il patto è impossibile nella condizione naturale o, meglio, esso risulta impossibile fino all'istituzione di un giudice terzo che possa giudicare il diritto di ciascuno rispetto al patto stesso. L'uguaglianza, che è ciò che rende non compatibile la vita degli uomini con la propria condizione naturale, rimanda, nello sforzo di superare tale condizione di conflittualità potenziale, alla necessità dell'istituzione di un tale giudice. Sul crinale di questa argomentazione, lo vedremo più avanti, avverrà lo slittamento da un lessico dell'eguaglianza a un lessico dell'equità.

Nel capitolo XV è contenuto un passaggio decisivo nella definizione del concetto di uguaglianza, perché è qui che esso va a occupare un

⁹ Cfr. E. Hartz, F.N. Carsten, *From conditions of equality to demands of justice: equal freedom, motivation and justification in Hobbes, Rousseau and Rawls*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XVIII (2015), 1, pp. 7-25.

¹⁰ *L., XIV, Of the First and Second Natural Laws, and Of Contracts*, p. 210 [111].

ruolo ulteriore nell'argomentazione di Hobbes¹¹: smette di essere utilizzato per definire la condizione naturale come una condizione sempre potenzialmente conflittuale, e viene assunto come principio fondante l'istituzione di un potere comune e quindi di un ordine civile. Ci troviamo ancora all'interno della trattazione delle leggi di natura, quei calcoli della ragione che potrebbero limitare (se gli uomini fossero degli esseri puramente razionali) il diritto naturale di ognuno su tutto, cioè autolimitare la libertà di ognuno di utilizzare tutto il proprio potere per conservare la propria vita. Si legge nell'esposizione della IX legge di natura:

La questione di chi siano i migliori non si pone nella condizione di mera natura, nella quale (come è stato sopra mostrato) tutti gli uomini sono uguali. L'attuale disuguaglianza è stata introdotta dalle leggi civili. So che Aristotele, nel primo libro della "Politica", pone come fondamento della sua dottrina il principio secondo cui gli uomini sono per natura, alcuni, più degni di comandare (e intendeva i più saggi, tra i quali pensava di essere egli stesso per la sua filosofia), altri, più adatti a servire (e intendeva quelli che avevano corpi forti ma non erano filosofi come lui). Come se padrone e servo fossero stati introdotti non dal consenso degli uomini ma dalla differenza dell'ingegno, cosa che è non solo contro la ragione ma anche contro l'esperienza. Ben pochi sono, infatti, così stolti da preferire di essere governati dagli altri piuttosto che di governarsi da sé. E quando coloro che a loro modo di vedere sono saggi contendono con la forza contro quelli che non hanno fiducia nella loro propria saggezza, non solo non sempre riportano la vittoria, ma non la riportano neppure spesso, anzi, quasi mai. Pertanto, se la natura ha fatto gli uomini uguali, questa uguaglianza dev'essere riconosciuta; oppure, se li ha fatti disuguali, questa uguaglianza dev'essere parimenti riconosciuta, poiché gli uomini, ritenendosi uguali, non entreranno in uno stato di pace se non a uguali condizioni. Quindi pongo questa come nona legge di natura: "ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura". L'infrazione di questo precetto è la "superbia"¹².

¹¹ Cfr. G.B. Herbert, *Thomas Hobbes counterfeit equality*, in «The Southern Journal of Philosophy», XIV (1976), 3, pp. 269-282.

¹² *L*, XV, *Of Other Laws of Nature*, p. 234 [125].

La veridicità dell'affermazione dell'uguaglianza naturale degli uomini, a questo livello dell'argomentazione, sembra non importare più: razionalmente, per entrare in uno stato di pace, cioè sottomettersi tutti a un potere comune, è necessario che ci si riconosca come uguali, lo si sia o meno¹³. L'uguaglianza naturale deve essere assunta come "opinione diffusa", come principio indiscutibile sulla base del quale istituire un ordine civile, sia esso vero o falso. Tale principio, dopo aver fino a qui rappresentato la cagione della conflittualità sempre possibile nella condizione naturale, assume ora l'opposta valenza di presupposto necessario per la creazione dell'ordine pacifico. La necessità del riconoscersi uguali agli altri per entrare a far parte di un ordine pacifico è il risultato di un calcolo razionale, non solo il riconoscimento di una mera evidenza fornitaci dall'esperienza. Un calcolo che considera irrazionale la preferenza di farsi governare da qualcuno piuttosto che governarsi da sé.

3. Uguaglianza e libertà

Nell'esposizione della IX legge di natura, il concetto di uguaglianza naturale si è scoperto ancipite: fondamento della condizione di conflittualità potenziale permanente nello stato di natura, esso è, allo stesso tempo, principio necessario alla costruzione artificiale dell'ordine civile. Continuando nella lettura del *Leviathan*, ritroviamo solo un'altra occorrenza del concetto, sempre all'interno dell'esposizione della semantica formale della sovranità, nel contesto del capitolo XXI, dedicato alla libertà dei sudditi. Ci troviamo nel pieno della trattazione del corpo politico, quindi nel campo concettuale della rappresentazione, in qui si compie l'istituzione del potere sovrano attraverso il processo che porta alla sua autorizzazione.

¹³ Cfr. R. Zimmermann, M. Cooke, *Equality, political order and ethics: Hobbes and the systematics of democratic rationality*, in «Philosophy & Social Criticism», XIV (1988), 3-4, pp. 339-358.

Per venire, ora, agli elementi della vera libertà di un suddito, vale a dire a quali siano le cose che, sebbene comandate dal sovrano, egli può, nondimeno, rifiutarsi di fare senza [compiere] ingiustizia, dobbiamo considerare quali diritti trasferiamo quando facciamo il *Commonwealth*; ovvero (che è lo stesso) di quale libertà ci priviamo quando riconosciamo come nostre (senza eccezione) tutte le azioni dell'uomo o dell'assemblea che facciamo nostro sovrano. Infatti, è sull'atto della nostra sottomissione che poggiano sia la nostra "obbligazione" sia la nostra "libertà", ed è quindi con argomenti tratti da questo atto che esse vanno dedotte, poiché, essendo tutti gli uomini egualmente liberi per natura, non c'è obbligazione cui qualcuno possa essere soggetto che non sorga da un atto che egli stesso ha compiuto¹⁴.

Il concetto di uguaglianza naturale si salda così definitivamente con il concetto di libertà; se nella IX legge di natura esso funzionava quale limite potenziale al diritto di natura, cioè alla libertà di esercitare tutto il proprio potere per autoconservarsi, all'interno dell'istituzione del corpo politico il concetto di uguaglianza riapre alla dimensione del diritto naturale. L'essere per natura egualmente liberi degli uomini e l'obbligazione, cioè il vincolo tra i sudditi e il sovrano, sono dimensioni che si saldano nello sforzo di definire la libertà dei soggetti all'interno dell'ordine pacifico. La creazione di una condizione civile è un processo permanente di autosottomissione, di autolimitazione collettiva della propria libertà naturale, che istituisce un potere comune. Questa uguaglianza di libertà è lo spazio all'interno del quale gli individui, tutti insieme, autorizzano un sovrano rappresentante a obbligare tutti nello stesso modo¹⁵, cioè a limitare la propria libertà naturale. Tutta la libertà dei sudditi nella condizione civile si misura rispetto a questa desistenza autoimposta, all'arretramento volontario degli individui rispetto al proprio diritto naturale: lo spazio di questo arretramento è la loro libertà

¹⁴ L, XXI, *Of the Liberty of Subjects*, p. 336 [180-181].

¹⁵ Cfr. J. Mitchell, *Hobbes and the Equality of All under the One*, in «Political Theory», XXI (1993), 1, pp. 78-100.

civile e, allo stesso tempo, lo spazio di possibilità da parte del potere sovrano di garantire tale libertà.

4. L'equità nel contesto delle leggi naturali

Dopo aver esaminato la duplice funzione del concetto di eguaglianza all'interno della semantica formale orientata dal significante sovranità, possiamo ora all'analisi del concetto di equità, che nel *Leviathan* viene trattato sia in questo stesso spazio argomentativo, sia in riferimento alla semiotica materiale relativa al concreto esercizio del potere sovrano. Il tema dell'equità trova una prima esposizione nel contesto delle leggi naturali, precisamente rispetto alla trattazione della giustizia, che è fatta coincidere da Hobbes con il rispetto dei patti. L'equità viene introdotta definendo la giustizia distributiva:

La giustizia distributiva è la giustizia dell'arbitro; vale a dire l'atto del definire ciò che è giusto. Se, nel compimento di questo atto (che gli è stato affidato da coloro che lo hanno scelto) l'arbitro mantiene fede all'incarico, è detto distribuire a ciascuno il suo. Questa in effetti è una distribuzione giusta e può essere chiamata (ancorché impropriamente) giustizia distributiva, ma, più propriamente, equità; anch'essa è una legge di natura, come sarà mostrato a tempo debito¹⁶.

L'equità si sovrappone così alla definizione della giustizia intesa come decisione del giudice, in base al riconoscimento di tutti quelli che lo hanno autorizzato a essere tale. L'autorità che definisce la possibilità

¹⁶ *L*, XV, *Of Other Laws of Nature*, p. 230 [122]. In questo passo si assiste a una vera e propria ridefinizione, rispetto alla tradizione aristotelica, della giustizia distributiva intesa come equità. Si merita ciò che il giudice ci dà: non esiste un merito effettivo precedente e indipendente dalla sua assegnazione di diritti. Per Hobbes, dunque, la giustizia distributiva non rintraccia ma crea il merito. I limiti che l'equità pone alla ripartizione dei beni sono razionali e puramente procedurali: gli individui non possono invocare l'equità all'infuori del giudizio di un giudice per rivendicare una parte più equa dei beni distribuiti.

di una decisione equa coincide con l'autorizzazione data da coloro che si sottomettono al giudice, sulla base della quale egli ha il potere di *dare a ciascuno il suo*. Da questo principio discende la definizione della XI legge di natura, nella quale equità e uguaglianza risultano strettamente connesse¹⁷:

È un precetto della legge di natura anche che “colui al quale viene affidato di far da giudice fra uomo e uomo faccia eguali ripartizioni fra loro”. Senza di ciò, infatti, le controversie fra gli uomini non possono essere risolte che con la guerra. Pertanto, chi è parziale nel giudicare fa quello che può per dissuadere gli uomini dal ricorrere a giudici e arbitri e, di conseguenza (in violazione della legge di natura fondamentale), è causa di guerra. L'osservanza di questa legge, dall'eguale distribuzione a ciascuno di ciò che secondo ragione gli appartiene, prende il nome di equità e (come ho detto sopra) di giustizia distributiva [...]. Da questa segue un'altra legge, che “le cose che non possono essere divise debbono essere godute in comune, se possibile, e, se la quantità della cosa lo permette, senza restrizione; altrimenti proporzionalmente al numero di coloro che ne hanno diritto”. Infatti, in caso contrario la distribuzione sarebbe diseguale e contraria all'equità¹⁸.

La giustizia distributiva appare così essere una sottoclasse dell'equità in senso stretto. Il precetto razionale dell'equità richiede che gli arbitri trattino in modo equo i contendenti, con imparzialità e senza riguardo alla persona o al rango. La giustizia distributiva ordina dunque di trattare gli esseri umani come uguali quando si distribuiscono diritti, benefici, rispetto, ecc. La connessione che Hobbes sembra qui assumere tra “equità” e “uguaglianza” fornisce alla giustizia distributiva un significato peculiare: essa non riconosce pretese e meriti preesistenti al suo esercizio, ma piuttosto li determina. La possibilità effettiva dell'esercizio dell'equità coincide, inoltre, con la fuoriuscita dalla naturale condizione di guerra di tutti contro tutti. Equo è il giudice che, secondo

¹⁷ Cfr. M. Bertman, *Equality in Hobbes with Reference to Aristotle*, in «The Review of Politics», XXXVIII (1976), 4, pp. 534-544.

¹⁸ *L*, p. 236 [126].

ragione, dà a ciascuno il suo; chi rifiuta di riconoscere questo giudice come terzo non solo viola questa legge, ma anche la prima, la quale prescrive di volere la pace. A questo livello dell'argomentazione, Hobbes introduce un primo slittamento dal piano della definizione formale a quello dell'analisi dell'esercizio materiale dell'equità circa il giudizio di azioni determinate:

Ora – anche ammesso che gli uomini siano inclini come non mai a osservare queste leggi – possono tuttavia sorgere questioni concernenti un'azione umana: in primo luogo, se è stata [realmente] compiuta o no; in secondo luogo, se (posto che sia stata compiuta) sia o non sia contro la legge. La prima è chiamata questione “di fatto”, la seconda, questione “di diritto”. Sicché, se le parti in causa non convengono reciprocamente di attenersi alla sentenza di un terzo, sono quanto mai lontane dalla pace. Questo terzo, alla cui sentenza si sottomettono, si chiama ARBITRO. Perciò fa parte della legge di natura che “coloro i quali abbiano una controversia sottomettano il loro diritto al giudizio di un arbitro”. Dal momento, poi, che si presume che ognuno faccia tutto in vista del proprio bene, nessuno è adatto a essere arbitro in una propria causa e, quand'anche nessuno fosse più adatto, nondimeno, poiché l'equità concede ugual beneficio a ciascuna delle parti, se se ne ammette una come giudice, bisogna ammettere anche l'altra; così, contro la legge di natura, la controversia, cioè la causa di guerra, permane¹⁹.

Non è possibile uscire dalla condizione di mera natura senza accettare il giudizio di un terzo, perché solo lui, sulla base del principio di equità, garantisce alle parti di godere di eguali benefici. La ragione, in vista della pace, prescrive di dare a ciascuno il suo, ma ciò è possibile solo sulla base della rinuncia all'essere giudici in causa propria. L'istituzione del giudice terzo, che decide in base al principio di equità, trasforma così l'uguaglianza da un eguale diritto di tutti a tutto a effettivo godimento per ciascuno del proprio.

¹⁹ Ivi, p. 238 [127].

5. La semiotica materiale dell'equità

Prendiamo ora in analisi i passi relativi all'equità che scompariranno dalla versione latina del *Leviathan*. Si tratta di argomenti tutti relativi al concreto esercizio del potere sovrano e rientrano perciò nell'ambito di quella che abbiamo definito la semiotica materiale della trattazione hobbesiana. Per spiegare questa scomparsa, propongo l'ipotesi che Hobbes, nel 1668, abbia ritenuto necessario concedere maggior spazio al tema dell'equità dedicandogli una trattazione autonoma. In quell'anno, lo stesso della traduzione in latino dell'opera del 1651, egli redige il *Dialogue*²⁰, che verrà edito postumo solo nel 1681, in cui il termine «equity» ricorre ben trentasei volte, mentre il termine «equality» nessuna. Si tratta di un testo che si colloca all'interno della storia del diritto inglese e delle polemiche che hanno accompagnato e seguito la rivoluzione del 1640²¹. Se confrontato con le altre opere politiche di Hobbes, il *Dialogue* si distingue per proporre la figura del «silenzio della legge» in sostituzione dello stato di natura quale immagine della morte possibile del corpo politico. Il dialogo dimostra si presenta come una decisa presa di posizione a favore della capacità universale da parte degli individui di comprendere cosa sia la legge: quest'ultima è sempre l'espressione di un potere sovrano che coincide con l'istituzionalizzazione dell'autorizzazione degli individui che lo costituiscono²².

²⁰ Cfr. T. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England* (1668-1681), ed. by A. Cromartie, in *Writings on Common Law and Hereditary Right, The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 1-146; trad. it. a cura di N. Bobbio in T. Hobbes, *Opere politiche*, vol. I, UTET, Torino 1959, pp. 391-558.

²¹ Cfr. R. Farneti, *Hobbes, il Dialogue e la controversia sulla Common Law*, in «Filosofia politica», VIII (1994), 2, pp. 188-208.

²² Per un'interpretazione del testo che sviluppa questa impostazione ermenutica cfr. M. Piccinini, «*I speak generally of Law*». *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, in «Scienza&Politica», XXVI (2014), 51, pp. 119-163. Inoltre, cfr. Y. Abosch, *An Exceptional Power: Equity in Thomas Hobbes's Dialogue on the Common Law*, in

Tornando al testo inglese del *Leviathan*, vediamo che Hobbes riprende il tema dell'equità rispetto all'azione dei "pubblici ministri" del potere sovrano:

Anche coloro cui è data la giurisdizione sono pubblici ministri, poiché dai loro scranni di giudici rappresentano la persona del sovrano e la loro sentenza è la sua sentenza. Infatti (come è stato sopra chiarito) ogni giurisdizione è connessa per essenza alla sovranità e, pertanto, tutti gli altri giudici non sono che ministri di colui o di coloro che hanno il potere sovrano. Inoltre, come le controversie sono di due sorte, ossia sul "fatto" e sul "diritto", così i giudizi sono alcuni in merito al fatto e altri al diritto. Perciò in una stessa controversia ci possono essere due giudici, uno del fatto e l'altro del diritto. In entrambe queste controversie può insorgere una [ulteriore] controversia fra la parte giudicata e il giudice; controversia che, essendo sia l'una che l'altro ambedue sudditi del sovrano, deve essere giudicata, per rispetto dell'equità, da persone che riscuotano il gradimento di entrambe le parti, dato che nessuno può essere giudice di una causa nella quale è parte. Ma sul sovrano come giudice c'è già l'accordo di entrambe le parti, sicché sta al sovrano o celebrare [direttamente] il processo e risolverlo egli stesso, o dare l'incarico di giudice a qualcuno su cui ci sia l'accordo delle parti²³.

La figura del giudice terzo viene integralmente sussunta in quella del sovrano rappresentante ma, nella pratica dell'amministrazione della giustizia, essa è delegata a suoi funzionari, il cui giudizio deve essere inteso dai sudditi come espresso dal sovrano stesso. Nel caso sorga una controversia tra giudicante e giudicato, spetta ancora una volta al sovrano esercitare, in rispetto al principio di equità, il ruolo di terzo, o in prima persona o tramite un ulteriore delegato. Ciò si basa sul fatto che a valere in modo fondativo è l'accordo preliminare sul riconoscimento

«Political Research Quarterly», LXVI (2013), 1, pp. 18-31; T. Sorell, *Law and equity in Hobbes*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XIX (2016), 1, pp. 29-46.

²³ L., XXIII, *Of the Public Ministers of Sovereign Power*, p. 380 [202], passaggio eliminato nella versione latina.

da parte di tutti del sovrano rappresentate come colui che detiene il potere di dare a ognuno il suo. All'interno del corpo politico, lo spazio dell'esercizio della giustizia è completamente perimetrato dall'istituzione della sovranità, senza possibilità di rivolgersi in giudizio direttamente contro il potere sovrano. L'esposizione di una perfetta sovrapposibilità tra l'equità e la ragione del sovrano si ritrova nel passo seguente:

Infatti, qualsivoglia legge non scritta, o non resa pubblica in qualche altra maniera da colui che la fa legge, può venir conosciuta da chi deve ad essa obbedire solo mediante la propria ragione ed è quindi non solo legge civile ma anche naturale. Ad esempio, quando il sovrano impiega un ministro pubblico senza istruzioni scritte su ciò che deve fare, questi è obbligato a considerare come istruzioni i dettami della ragione. Così, se quegli nomina un giudice, il giudice deve sapere che le proprie sentenze debbono essere conformi alla ragione del sovrano; ed essendo questa sempre da intendersi come coincidente con l'equità, a quest'ultima egli è vincolato dalla legge di natura. Oppure, se è un ambasciatore, deve prendere come direttive (in tutte le cose non contenute nelle sue istruzioni scritte) ciò che la ragione detta essere più utile all'interesse del suo sovrano; e lo stesso vale per tutti i ministri della sovranità, sia pubblici sia privati. Tutte queste istruzioni della ragione naturale possono essere comprese sotto l'unico nome di "fedeltà", che è una componente della giustizia naturale²⁴.

In caso di "silenzio della legge", a valere sono sempre le leggi di ragione, in primis l'equità, in modo tale per cui, in ogni circostanza debba essere fatto valere l'interesse del sovrano, vale a dire di quel potere comune che è garanzia della vita civile²⁵. Il passaggio è estremamente delicato perché rinvia alla dimensione del puro calcolo razionale quale garante del mantenimento dell'ordine in assenza di un'evidente espressione della volontà sovrana. Tuttavia, sappiamo che è proprio

²⁴ Ivi, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 424 [224-225], passaggio eliminato nella versione latina.

²⁵ Cfr. R. Harrison, *The equal extent of natural and civil law*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 22-38.

l'impossibilità di affidarsi alla sola ragione che spinge gli uomini, esseri anche passionali, a istituire un potere artificiale atto a garantire la pace. Il problema è talmente decisivo da rischiare di incrinare l'esposizione teorica di Hobbes, che preferirà eliminarne la trattazione dalla seconda edizione del *Leviathan* per fornirne, come detto, ampia trattazione nel *Dialogue*.

Trattando delle leggi civili, Hobbes estende al massimo il concetto di equità, facendolo coincidere con l'intero complesso delle leggi naturali:

Ove, pertanto, si tratti di accertare l'esistenza di un torto sulla sola base della legge di natura, vale a dire della comune equità, la sentenza del giudice, che per mandato ha l'autorità di celebrare tali processi, è una sufficiente attestazione dell'autorità della legge di natura in quel caso particolare. Infatti, il consiglio di una persona che professi lo studio della legge è certamente utile per evitare la contesa, ma si tratta soltanto di un consiglio; è il giudice che deve dire quale sia la legge dopo aver ascoltato i termini della controversia²⁶.

In assenza di un pronunciamento della legge civile, la dimensione razionalmente condivisibile rispetto al giudizio sul proprio di ciascuno coincide con lo spazio di esercizio della comune equità da parte del giudice quale espressione univoca della ragione naturale. Nessuna opinione sull'applicazione della legge naturale, per quanto dotta, può mettere in questione tale esercizio. Questo passaggio mostra una difficoltà nell'esposizione hobbesiana, cioè il dover, ad un tempo, riconoscere la valenza di una dimensione condivisibile da tutti rispetto a ciò che è giusto (le leggi di natura) e la sua concreta applicazione nelle controversie particolari in assenza di una evidente espressione a riguardo della volontà del sovrano (la legge civile): tutti possono razionalmente conoscere ciò che è giusto ma solo il giudice può farlo valere. Se ciò è vero, il giudizio può essere riconosciuto come giusto solo sulla base del riconoscimento della volontà del sovrano, che istituisce il giudice, come

²⁶ *L*, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 428 [226], passaggio eliminato nella versione latina.

sempre identica alla propria. Assistiamo così alla contemporanea affermazione che la “comune equità” è lo spazio razionalmente naturale per l’esercizio della giustizia, ma che lo è materialmente solo se si riferisce all’istituzione del potere comune.

L’identità tra il principio indicante il dare a ognuno il suo, l’equità, e la totalità delle leggi di natura viene confermata da Hobbes quando afferma che «in tutto ciò che non è regolato da leggi dello Stato, l’equità (che è legge di natura e pertanto eterna legge di Dio²⁷) vuole che ognuno goda ugualmente della propria libertà»²⁸. Se nella trattazione dell’eguaglianza avevamo ritrovato un estremo tentativo di congiunzione di essa con il concetto di libertà, nel silenzio della legge l’equità coincide con l’eguale godimento della libertà.

In conclusione, ritorniamo alla stretta correlazione tra l’uguaglianza e l’insicurezza propria della condizione naturale degli individui, per sottolineare come, all’opposto, nella descrizione del complesso ufficio del sovrano rappresentante, Hobbes riconosca all’equità, intesa come eguale amministrazione della giustizia per ogni grado sociale, un ruolo cardine per la garanzia della sicurezza civile.

La sicurezza del popolo richiede inoltre a colui o coloro che detengono il potere sovrano che la giustizia sia amministrata egualmente per ogni grado sociale, cioè, che possano ricevere giustizia dei torti loro fatti, tanto le persone ricche e potenti, quanto quelle povere e oscure; cosicché i grandi – quando fanno violenza, ledono l’onore o fanno altro torto a uomini di condizione inferiore – non possano nutrire maggiore speranza di impunità di quando uno di questi

²⁷ Cfr. *L*, XXXVI, *Of the Word of God, and of Prophets*, p. 656 (lat. p. 657) [344]: «La *parola di Dio* va anche presa come dettami della ragione e dell’equità». Il passo nella versione latina non viene di per sé eliminato, anche se Hobbes si premura di evitare il riferimento all’equità, introducendo un problematico rimando alla *recta ratio*: «Verbum Dei aliquando etiam sumitur pro dictamine rectae Rationis». Sul problema di definire che cosa sia in Hobbes la “retta ragione” cfr. G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014.

²⁸ *L*, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 448 [237], passaggio eliminato nella versione latina.

ultimi faccia lo stesso a uno di loro: in ciò consiste, dunque, l'equità, alla quale – in quanto precetto della legge di natura – il sovrano è tenuto altrettanto del più umile dei suoi sudditi. Tutte le violazioni della legge sono offese contro il Commonwealth, ma alcune lo sono anche contro persone private. Quelle che toccano solamente il Commonwealth possono essere perdonate senza violazione dell'equità, giacché ognuno può, a propria discrezione, perdonare ciò che è stato fatto contro di lui. Ma un'offesa contro un privato non può, secondo equità, essere perdonata senza il consenso di colui che ha subito il torto, o senza una ragionevole soddisfazione²⁹.

Tanto il suddito quanto il sovrano sono tenuti a rispettare il principio dell'equità, ma se il sovrano, in quanto rappresentante dell'intero corpo politico, può decidere di perdonare il torto subito dall'infrazione di una legge, non lo può fare se tale violazione colpisce il proprio di un privato, a meno che non sia questo stesso a concedere perdono. Se lo facesse, andrebbe contro la ragione stessa della propria istituzione, cioè dare a ognuno il suo, garantendolo nel godimento di ciò che gli è proprio. In questo senso, l'esercizio della sovranità, in base al principio di equità, appare in qualche modo vincolato alla garanzia della proprietà dei privati, nel momento stesso in cui garantisce ai privati un eguale godimento della propria libertà, senza riferimento alle differenze sussistenti nei loro possessi³⁰. Certo, tale vincolo è relativo solo alla regolazione dei rapporti tra i privati, e nulla toglie alla prerogativa sovrana di poter utilizzare, se necessario, la proprietà degli stessi in vista della sicurezza comune.

Lo stralcio dalla versione latina dei passi qui esaminati, relativi all'esercizio dell'equità da parte del potere sovrano, testimonia dell'insoddisfazione hobbesiana dell'impatto di queste tesi sul dibattito relativo al

²⁹ Ivi, XXX, *Of the Office of the Sovereign Representative*, p. 534 [280], passaggio eliminato nella versione latina.

³⁰ Cfr. R. Govind, *Equality, Right, and Identity: Rethinking the Contract through Hobbes and Marx*, in «Telos», CLIV (2011), pp. 75–98.

rapporto tra le prerogative sovrane³¹ e la common law³². Nel *Dialogue*, anche se in maniera molto più ampia e articolata, Hobbes riprenderà le tesi già esposte nel *Leviathan* relative all'equità nel contesto della concreta amministrazione della giustizia, ma lo farà questa volta dibattendo direttamente sul ruolo delle courts of equity, e quindi assumendo appieno una prospettiva semiotico-materiale. Per questo, nel testo edito nel 1681, il tema del "silenzio della legge", il suo essere luogo di potenziale ricaduta in una condizione di assenza di un potere comune, emergerà come decisivo nel tentativo di suturare ogni spazio di eccedenza nell'amministrazione della giustizia riferito a istanze, quali i costumi e le consuetudini, non derivabili direttamente dall'istituzione della sovranità e dalla specifica razionalità che la sottende.

³¹ Cfr. T. Poole, *Hobbes on law and prerogative*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 68-96.

³² Cfr. S.H. Dobbins, *Equity: The Court of Conscience or the King's Command, the Dialogues of St. German and Hobbes Compared*, in «Journal of Law and Religion», IX (1991), 1, pp. 113-149; M. Lobban, *Thomas Hobbes and the common law*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 39-67.