

STATO SECONDO RAGIONE E STATO CRISTIANO SECONDO HOBBS

Francesco Viola

Nel quarto centenario della nascita di Thomas Hobbes gli aspetti di novità della letteratura critica non sono pochi. Tra questi c'è la decisa rivalutazione della problematica teologica del filosofo inglese. L'ampia trattazione che è dedicata nel *Leviatano* al tema del regno di Dio e dello Stato cristiano induce a ritenere che questa sia una delle maggiori caratteristiche distintive di quest'opera politica rispetto alle precedenti. Uno degli obiettivi principali del *Leviatano* è quello di mettere a confronto lo Stato secondo ragione con lo Stato cristiano. Questo confronto ha due versanti complementari.

C'è senza dubbio l'istanza di razionalizzare lo Stato cristiano, di mostrare che la macchina razionale del potere politico si può ben adattare ad uno Stato cristiano. Ciò, d'altronde, è in linea con l'atteggiamento di Hobbes nei confronti dell'interpretazione delle Scritture al fine di trarre da esse i principi della politica cristiana. « [...] Non dobbiamo rinunciare ai nostri sensi e all'esperienza né (cosa che è indubbiamente parola di Dio) alla nostra ragione naturale » (1). Ma c'è anche l'esigenza di partire dall'esistente, dallo Stato così com'esso si è storicamente formato anche ad opera dell'influsso del cristianesimo per mostrare che gli inconvenienti a cui ha dato luogo non derivano dalla sua essenza profonda, ma da un fraintendimento della parola di Dio. Ciò significa che il *Leviatano* è una costruzione ideale che già esiste nella realtà, dovendo però recuperare l'autenticità della sua ispirazione originaria. Se si tiene presente anche questo secondo aspetto, la razionalizzazione dello Stato cristiano non apparirà più come sganciata dalla storia, ma come interna ad essa. Si eviterà così un'interpretazione « illuministica » del pensiero hobbesiano, interpretazione che giudico non pertinente.

Intendo ora mostrare con alcune osservazioni che la presenza della problematica dello Stato cristiano è già attiva nella prima parte del *Leviatano*, quella più nota, quella dello Stato secondo ragione.

È cosa nota che una delle novità del *Leviatano* è l'introduzione dell'auto-razionalizzazione del contenuto del patto costitutivo della sovranità. Questo contenuto risulta composto da due elementi fondamentali, il trasferimento del diritto naturale e l'autorizzazione e viene così formulato: « Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile » (2).

Questa formula non smentisce le affermazioni che si trovano nelle opere politiche precedenti, ma le rafforza ulteriormente. Alla teoria della non resistenza degli *Elementi* e alla teoria della sottomissione della volontà del *De Cive* si aggiunge ora l'autorizzazione, che ha lo scopo di creare un obbligo diretto del suddito nei confronti del sovrano. La costituzione dello Stato è per Hobbes il risultato dell'accumulazione di vincoli giuridici, politici ed etici.

Sulla procedura dell'autorizzazione ormai s'è scritto troppo e a volte le si è data soverchia importanza, così come in passato è stata troppo trascurata.

(1) *Leviatano* III, XXXII.

(2) *Ibidem* II, XVII.

Non voglio ritornare su questo tema (3), ma solo notare che non è stata sottolineata la sua origine teologica. Senza dubbio c'è in essa una dimensione giuridica, che è evidente ed è legata al concetto di rappresentanza.

L'autorità secondo tutta la tradizione classica e medioevale è un concetto religioso e teologico. Essere « autore » significa essere causa prima di qualcosa (4). Il vero autore è il creatore, colui che produce dal nulla. Per Hobbes i due luoghi dell'autorità sono Dio e l'individuo. Bisogna tra essi incunearne un altro, il dio mortale. È questo l'obiettivo dello Stato secondo ragione.

L'autorizzazione è chiaramente per Hobbes un processo di assunzione di responsabilità (*Prinzip Verantwortung*). Il suddito « prende su di sé » tutte le azioni del sovrano, le considera come proprie. Non bisogna confondere ciò con il trasferimento dei diritti, che è invece all'opposto uno spogliarsi delle proprie azioni.

L'autorizzazione suppone un concetto moderno di responsabilità e una filosofia dell'imputazione, che si fa strada nella Seconda Scolastica e che troverà in Pufendorf una precisa formulazione giuridica. La base su cui poggia l'autorizzazione è quella della causalità morale. La causa morale non sembra presente in Aristotele ed è piuttosto frutto dell'elaborazione della Scolastica della Controriforma, che vede nell'imputazione una continuazione della creazione. Si arriva, così, alla distinzione tra *entia physica* ed *entia moralia* (5). Il determinismo di Hobbes, cioè la negazione della libertà del volere, non è d'ostacolo per un'utilizzazione di questa categoria della causalità morale della volontà, come non lo è stato per Thomasius, che ammette che anche le azioni non libere possono essere imputate, anticipando il concetto di responsabilità oggettiva (6).

In tal modo il suddito hobbesiano continua ad essere guidato dalle *sue* azioni, di cui ha però perso completamente il controllo. A causa dell'autorizzazione il sovrano è *l'alter ego* del suddito, mentre a causa della sottomissione è il suo *dominus*. Scindendo il diritto dall'azione è, così, possibile trasferire diritti, restando titolare di azioni.

È sintomatico che il rilievo dato all'autorizzazione conduca al declino dell'interesse per il pensiero giuridico di Hobbes e all'incremento dell'attenzione per il suo pensiero politico e teologico. Il procedimento di autorizzazione è irreversibile, è una via senza ritorno. Si può dare in forme giuridiche autorità politica, ma è impossibile riprendersela se non con la forza.

Il concetto hobbesiano di « autorità » rivela ben presto le sue ascendenze teologiche. Il primato del politico ha sempre in un modo o in un altro un carattere religioso. Una volta costituito lo Stato si verifica infatti una singolare inversione del rapporto tra autore e attore. Sono molteplici i passi in cui Hobbes considera il sovrano come autore. Il sovrano è autore delle leggi (7), perché legiferare non è un'azione che il suddito possa riconoscere come propria. Si tratta di un'azione esclusivamente propria del ruolo del sovrano. Il suddito per suo conto diviene l'attore, uno strumento del sovrano (8).

(3) Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 121-135 e 217-225.

(4) A. Pizzorusso, « L'idea di "autore" nel Seicento francese », in *Intersezioni*, 1981 (1), pp. 45-57.

(5) A. Giuliani, « Imputation et Justification », in *Archives de Philosophie du droit*, 1977, p. 87.

(6) *Ibidem*, p. 91.

(7) Cfr., ad esempio, *Leviatano*, cap. XXVI, p. 267.

(8) *Leviatano* XXVII, 297.

Conseguentemente l'atto politico di autorizzazione non può più che essere compiuto che dal sovrano, che conferisce un mandato ai sudditi, che designa i suoi rappresentanti e i suoi ministri. Il sovrano diviene anche giudice della legittimità dei corpi politici e sociali subordinati. Questi si possono costituire solo in quanto il potere del loro rappresentante deriva dal potere assoluto del sovrano.

Qui è evidente come si sia ormai consumato il completo capovolgimento dei rapporti tra il concetto giuridico di rappresentanza e quello politico. Nella fase della costituzione dello Stato il secondo è solo una specie del primo; costituito lo Stato, il primo diviene un caso particolare del secondo (9). L'introduzione dell'elemento teologico dell'autorità produce un sovrano che è in tutto simile al Dio legislatore di Suarez.

Si può così spiegare come i sovrani cristiani possano essere considerati luogotenenti di Dio in terra, essendo la loro autorità divenuta originaria e non più soltanto un'emanazione di quella degli individui. Ma a questo punto il grosso problema teologico, che Hobbes incontra, è relativo alla figura stessa di Cristo. Bisogna evitare che si arrivi alla conclusione che Cristo è in atto re, perché ciò significherebbe che hanno potere regale i suoi rappresentanti in terra, cioè gli apostoli e i loro successori.

Hobbes, pertanto, ha cura di eliminare dal rapporto tra Cristo e l'umanità qualsiasi elemento che possa far pensare ad un patto. Cristo, che pur sarà re di un futuro regno terreno, non sembra avere nella sua opera di redenzione alcun rapporto di solidarietà con gli uomini.

Cristo durante la sua vita terrena è un rappresentante senza autorità politica e un'autorità senza sovranità. Quando Cristo si mette nei panni dell'umanità peccatrice, non si può dire che sia stato da questa autorizzato. Il valore « rappresentativo » della riparazione di Cristo è assolutamente indipendente dall'autorizzazione. Ci sono casi in cui l'autorizzazione è impossibile. Le cose, ad esempio, non possono autorizzare il loro curatore. L'umanità peccatrice e decaduta è nello stesso stato d'incapacità.

Cristo non è mai considerato da Hobbes un rappresentante degli uomini, ma sempre di Dio. La posizione di Cristo è molto simile a quella del suddito: egli « prende su di sé » le azioni altrui. È, quindi, la posizione dell'autore, non già quella dell'attore. Semmai più che di « rappresentanza » si dovrebbe parlare di « rappresentazione », come quella dell'attore teatrale che si mette nei panni di un personaggio.

Per spiegare la riparazione redentrice di Cristo, Hobbes rifiuta la teoria cattolica della solidarietà, perché questa richiede la socialità dell'uomo e un concetto metafisico di natura umana universale. Hobbes abbraccia la teoria protestante della sostituzione penale, già suggerita dalla figura biblica del sofferente servo di Yahwé (10), e, in particolare, quella del capro espiatorio, che era stata sviluppata dal teologo calvinista Teodoro di Beza (11).

La sostituzione penale è sostituzione nella colpevolezza, nella condanna, nel castigo, nel tormento infernale. Essa non richiede un'unità sociale preesistente, al contrario presuppone l'avvenuta rottura della vecchia alleanza che Cristo è venuto a restaurare. A differenza di Lutero, Hobbes si sforza di mantenere un concetto univoco di sovranità.

(9) Y.-C. Zarka, « Personne civile et représentation politique chez Hobbes », in *Archives de Philosophie*, 1985 (48), p. 308.

(10) *Isaia* 53, 4-5.

(11) *Leviatano* III, XLI.

Nel suo commento a *Isaia 9, 5* dal titolo: « Il regno è sulle sue spalle », Lutero fa capire che il regno di Cristo è diverso da quello del mondo. « Infatti Cristo dice: "I re del mondo regnano". Essi devono avere il potere, devono regnare con severità, amministrare la giustizia. [...] Là i sudditi portano i signori [...] li devono portare. Là i signori perseguitano i sudditi mediante carnefici e mediante percosse. Parliamo qui di signori buoni, non di tiranni. [...] Il regno di questo Signore, invece, è il contrario: è lui che ci porta; noi siamo sulle sue spalle ed egli deve essere il nostro portatore. [...] Quando si chiede: Dov'è il regno di Cristo? A Roma, Compostella, Wittenberg? Allora si dice semplicemente: "Sulle sue spalle" » (12). Chi non sta sulle spalle di Cristo non è un cristiano.

Secondo Hobbes solo dopo che il riscatto pagato da Cristo è stato accettato dalla misericordia di Dio, allora Cristo può vantare un titolo su ciò che ha redento. Tuttavia la sua autorità non è ancora sovranità, perché Cristo non riceve con il battesimo, che è solo rigenerazione, alcun trasferimento di diritti (13). Cristo sarà re solo dopo la sua nuova venuta, perché allora con la resurrezione degli eletti si mostrerà la vittoria sulla morte e, quindi, il compimento della redenzione (14).

È qui evidente la separazione tra autorità e sovranità politica. Cristo, in quanto rappresentante di Dio, ha l'autorità stessa di Dio, ma non ha ancora la sovranità sugli uomini, cioè il potere di comandare, giudicare, ricompensare. Nella sua vita terrena Gesù appare più come un pastore, un consigliere o un maestro che come un sovrano, eppure la sua parola ha autorità. Ma questa non è un'autorità politica, perché Cristo non è autorizzato dai suoi eletti.

I sovrani terreni, che in uno Stato cristiano sono i luogotenenti di Dio, sono dunque, da una parte, i rappresentanti di Dio e, dall'altra, i rappresentanti del popolo. La loro autorità viene contemporaneamente dall'alto e dal basso ed è per questo che può essere considerata in senso stretto « sovranità ». Questa concentrazione nella persona del sovrano terreno del concetto teologico di autorità (*ogni autorità viene da Dio*) e di quello politico (*ogni autorità viene dal popolo*) vuole garantire insieme l'origine trascendente del comando e la sua efficacia obbligatoria per i sudditi.

La differenza tra lo Stato secondo ragione e lo Stato cristiano non è, dunque, una differenza sostanziale. Si tratta piuttosto di una differenza di prospettiva. Lo Stato secondo ragione è imo Stato da progettare e da costruire, uno Stato che deve subentrare all'anarchia della condizione naturale. Lo Stato cristiano è uno Stato già esistente, entro cui già abitiamo. Per uno Stato già esistente il procedimento di autorizzazione non ha più alcun significato, ne ha molto, invece, il ruolo di superiorità dell'autorità sovrana, che esce rafforzata dall'appoggio di una fede soprannaturale.

Lo Stato cristiano e lo Stato secondo ragione s'incontrano così a mezza strada nella persona civile, nel sovrano, che assomma in sé le due fonti della legittimità e possiede la doppia rappresentanza (15).

Se noi possiamo conoscere solo le cose di cui siamo causa, allora possia-

(12) Si tratta del testo di una predica natalizia del 1531. Cfr. F. Gogarten, *L'annuncio di Gesù Cristo*, a cura di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1978, p. 334.

(13) *Leviatano* III, XLI.

(14) *Ivi*.

(15) Cfr. O. Brunner, « Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico », in *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (1968), Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 165-199.

mo conoscere lo Stato solo se ne siamo gli autori. Tuttavia l'autorità propria del sovrano di uno Stato cristiano, che è insieme proveniente da Dio e dagli individui, è qualcosa di assolutamente inedito, una creazione dal nulla che vive di vita propria. La sovranità è, dunque, qualcosa d'interamente artificiale che non esiste *in rerum natura* ed è il frutto dell'incontro tra l'autorità di Dio e quella degli uomini.