





philosophica
[106]

Carlo Altini

Potenza come potere

*La fondazione della cultura moderna
nella filosofia di Hobbes*



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2012

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673476-1

Premessa

Nessun libro – nemmeno di filosofia – sfugge al destino di essere «qui e ora», in una continua dialettica tra radicamento storico e ricerca della verità, tra essere e divenire. Come le nostre azioni e i nostri pensieri, come le nostre speranze e le nostre paure, anche i libri che scriviamo sono condizionati dalle relazioni che intratteniamo con il mondo, vicino e lontano, e soprattutto con le persone che lo abitano insieme a noi. Per certi aspetti, tutti i libri – anche quelli scritti da un unico autore – sono opere «collettive», perché noi tutti siamo, consapevolmente o meno, l'incontro sempre molteplice tra la singolarità e la pluralità, tra l'individuale e il collettivo.

Le pagine che vengono qui presentate confermano questo destino. Pensate e scritte nell'arco di molti anni, dopo una conversazione di una domenica mattina con Maurizio Iacono nella Piazza Grande della mia città adottiva, Modena, esse hanno preso forma durante un periodo di ricerca svolto al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa e, successivamente, tra le mura della Fondazione Collegio San Carlo – anche grazie all'amicizia sempre testimoniata da Roberto Franchini e Edith Barbieri, oltre che alla possibilità di attingere al prezioso patrimonio della Biblioteca San Carlo e alla pazienza di Stefano Suozzi, cui è capitato di leggere molte delle pagine presenti.

Sul tema della *potentia* – nelle sue diverse declinazioni metafisiche, teologiche, antropologiche, politiche – ho avuto il privilegio di discutere, senza limitarsi esclusivamente alla lezione hobbesiana, in alcuni seminari universitari (in particolare all'Università di Torino, alla Uppsala Universitet e all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze) e con molti amici: mi piace qui ricordare Bruno Accarino, Giulio Busi, Claude Calame, Michele Ciliberto, Kurt Flasch, Philippe Hoffmann, Augusto Illuminati, Bruno Karsenti, Antonello La Vergata, Giacomo Marramao,

Douglas Moggach, Massimo Mori, Stefano Petrucciani, Stefano Poggi, Pier Paolo Portinaro, Sergio Sánchez e Paolo Virno, oltre a Maurizio Iacono. Di questo tema ho inoltre discusso, con grande piacere, anche con alcuni amici che purtroppo ci hanno lasciato e che qui ricordo con commozione e gratitudine: Aldo Gargani, Martin Bertman, Stéphane Mosès e Franco Volpi. Queste diverse discussioni mi hanno spinto sempre più alla riflessione critica sulla declinazione «deterministica» della *potentia* come *potestas*, lontana dalla sensibilità filosofica e culturale nei confronti di un'«apertura» alla *potentia* intesa come possibilità, facoltà, capacità che è stata tenuta a lungo ai margini del moderno. Anche per questo motivo – e in vista di individuare uno dei possibili nessi tra filosofia, scienza e politica nella modernità – ritengo necessario un allargamento della riflessione sulla categoria di «potenza» (nella sua relazione con «atto») all'intero arco della storia della filosofia – da Aristotele ad Alberto Magno, da Plotino a Proclo, da Filone di Alessandria a Marsilio Ficino, da Agostino a Ockham, da Pier Damiani a Tommaso d'Aquino, da Averroè a Spinoza, da Leibniz a Fichte, da Schelling a Heidegger, da Nietzsche a Gentile – su cui sto lavorando da alcuni anni e che spero di condurre a termine, prima o poi, anche grazie al sostegno intellettuale di Massimo Mori.

Tra le radici «collettive» di questo volume vi sono però anche, e soprattutto, mia moglie Claudia e i nostri figli Sofia e Niccolò, nei quali la questione della «potenza» intesa come possibilità – e non come potere – parla di un concreto percorso di vita in mutamento e in divenire, da adulti a genitori, da piccoli a grandi, attraverso conquiste e perdite, vittorie e sconfitte, traguardi e partenze. A Claudia, Sofia e Niccolò questo lavoro è dedicato, nella speranza che un riflesso di eterno, insieme al ricordo di ciò che insieme siamo stati e siamo, possa mantenersi sempre vivo, oggi e domani.

Tavola delle abbreviazioni

La bibliografia delle opere hobbesiane consultate e utilizzate è disponibile al termine del presente lavoro. Qui a seguire viene fornito – in ordine alfabetico – solo l'elenco delle abbreviazioni (presenti nel testo e nelle note) delle opere di Hobbes maggiormente citate. Di ogni riferimento testuale e di ogni citazione verranno forniti tanto il rimando all'opera originale quanto, nei casi in cui esso sia disponibile, il rimando alla traduzione italiana. Ogni citazione hobbesiana dalle traduzioni italiane è stata controllata con il testo originale e modificata nei casi in cui sia stato ritenuto necessario: naturalmente, tali modifiche vengono puntualmente segnalate.

E = The Elements of Law Natural and Politic

The Elements of Law Natural and Politic, edited by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Elementi di legge naturale e politica, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

C = Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive

De cive. The Latin Version, edited by Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.

De cive. Elementi filosofici sul cittadino, a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979.

Cor. = Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore

Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. I.

Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET, 1972.

H = *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*
Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. II.
Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET, 1972.

L = *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*
Leviathan, edited by Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1996²).
Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile, a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Lev. App. = *Appendix ad Leviathan*
Appendix ad Leviathan, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. III.
Appendice al «Leviatano», in Th. Hobbes, *Scritti teologici*, a cura di Arrigo Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988.

Lev. O.L. = *Leviathan. Sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*
Leviathan. Sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. III.

LN = *Of Liberty and Necessity*
Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity, edited by Vere Chappell, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Libertà e necessità, a cura di Andrea Longega, Milano, Bompiani, 2000.

Q = *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*
The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by Sir William Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, vol. V (1841).

Introduzione

QUALE POTENZA?

1. Potenza e potere: tra filosofia e politica

1.1. Potenza e/o potere

Secondo la definizione del dizionario Devoto-Oli, «potenza» (*dynamis, potentia*) indica «il raggio d'azione consentito da uno o più motivi di forza, capacità, autorità». Nel linguaggio filosofico le cose sono ovviamente più complicate, perché nelle diverse tradizioni il concetto di potenza ha assunto specifici significati, reciprocamente concorrenti. Per esempio, nella versione corrente della tradizione aristotelica, potenza è sinonimo di *facoltà*, in quanto denota un movimento direzionale, un'attitudine a fare o a diventare; più precisamente, in quanto correlata ad *atto*, potenza indica la capacità implicita in ogni ente di assumere una forma determinata. Si tratta, perciò, di una predisposizione, di una capacità virtualmente in divenire, ancorché già connaturata all'essenza dell'ente, che rimanda alla *potenzialità*, cioè alla fase precedente la piena e completa attuazione, manifestazione, realizzazione di una possibilità fino a quel momento disponibile ma inespressa, che attende di manifestarsi in un processo dinamico diretto da una finalità. È chiaro che le idee di potenza delimitate, da un lato, dalla definizione del Devoto-Oli e, dall'altro lato, dalla tradizione aristotelica – qui citate in una forma del tutto esemplificativa –, pur essendo tangenti, non coincidono: si tratta solo di un'intersezione di due insiemi. Nel primo caso l'idea di potenza viene definita attraverso il riferimento a una sfera semantica che rimanda alla capacità di agire, legittimamente, all'interno di un'area specifica e delimitata, magari attraverso un intervento coercitivo dotato di autorità; nel secondo caso, l'idea di potenza viene definita attraverso una sfera semantica che rimanda alla sfera della potenzialità, cioè alla facoltà di divenire, conformemente all'essenza del soggetto. Mentre la concezione aristotelica – sottolineando l'elemento autoreferenziale della natura del

soggetto – esprime un’idea di potenza molto simile a quella di *possibilità*, la definizione del Devoto-Oli – sottolineando l’elemento relazionale della libertà del soggetto – esprime un’idea di potenza molto simile a quella di *potere*.

Lo scopo del confronto arbitrario tra queste due definizioni di potenza, reciprocamente asimmetriche, è, con tutta evidenza, esclusivamente esemplificativo. Qui non si tratta di presentare l’intera gamma delle interpretazioni del concetto di potenza, ma di individuare il terreno problematico sul quale conviene puntare l’attenzione analizzando filosoficamente questo concetto. Senza dubbio, potenza non equivale a potere (*kratos*, *potestas*). Potere è infatti «quanto consentito dalla volontà o dalla disponibilità del soggetto», oppure è «l’ambito sottoposto all’esercizio di un’influenza o di un dominio per lo più assoluti», o anche «la facoltà di azione in rapporto alla personalità e capacità giuridica», così come «l’autorità conferita in relazione alla carica, all’ufficio, alle funzioni» (Devoto-Oli). Anche in questo caso, naturalmente, nel linguaggio filosofico le cose sono più complicate: da Machiavelli a Bodin, da Locke a Kant, da Hegel a Marx, da Max Weber a Talcott Parsons, «potere» non ha lo stesso significato. Tuttavia, non è fuori luogo sottolineare che potere può rimandare, come potenza, a una capacità; e che potenza può rimandare, come potere, a una disponibilità. Potenza e potere, pur essendo distinti, appartengono alla stessa famiglia: si tratta, ancora, di un’intersezione di due insiemi.

Come sempre, a ogni slittamento linguistico corrisponde uno slittamento culturale. Se condotta in via univoca e assoluta, la riduzione di *potenza* a *potere* non ha solo un significato metafisico e ontologico (che rischia di spostare il baricentro dalla libertà alla necessità, cioè sul determinismo fisico e morale), ma anche politico e giuridico, tanto che la «persona» titolare di un diritto giuridicamente riconosciuto all’esercizio di un potere diventa un’autorità che somma in sé potenza e potere, fino a possedere un grado elevato di forza legittima e di efficacia in grado di costringere. In questa accezione dell’idea di potenza come potere, non è necessario che sia presente coercizione fisica (reale o minacciata), perché è sufficiente la presenza di un’asimmetria *statica* tra gli attori, un’asimmetria di fatto che spesso si trasforma in asimmetria di diritto, e viceversa, tanto che l’una rafforza l’altra in un reciproco scambio, rendendo impossibile un cambiamento di quella condizione asimmetrica. In quest’idea di potenza come potere è implicita la prospettiva del progressivo *potenziamento*, inteso come il raggiungimento di un livello notevolmente più elevato di efficacia dell’agire e del volere. Su questa via, allora, onnipotenza rimanda all’idea di «onnipo-

tere», la cui *potentia* assoluta e illimitata non indica tanto l'infinità delle capacità, delle facoltà o delle potenzialità, quanto un potere straordinario e incoercibile che, nell'attuale epoca globale, può diventare anche onnipresente e onnipervasivo, onnicomprensivo e onnisciente, persino onnivoro nel suo meccanismo di funzionamento teso all'uniformazione della diversità attraverso le nuove tecnologie dell'informazione, l'attuazione delle politiche sul *bios* e il controllo ideologico sulle nuove forme di produzione e consumo. Proprio a causa dell'attuale confusione tra *potenza* e *potere*, tra *potentia* e *potestas*, sembra allora utile sottolineare tanto l'aspetto «negativo» (cioè coercitivo) della *potentia* che ha assunto in sé i caratteri di una *potestas* imperialistica, quanto l'aspetto «positivo» (cioè libertario) della dimensione della *potentia* che, per realizzarsi in *actus*, ha bisogno di *potestas*, ma non in una forma imperialistica. In questa seconda accezione, la *potentia* è ciò di cui ciascun soggetto individuale e collettivo è capace nell'elaborazione di una concreta progettualità, né utopica né atopica in quanto fondata nella *potentia* intesa come possibilità connaturata all'essenza dell'ente, come capacità virtualmente in divenire, come potenzialità disponibile, anche se non ancora espressa.

1.2. *Hobbes e il concetto di potenza*

Scopo della presente ricerca non è quello di delineare una storia critica del concetto di potenza nella cultura filosofica occidentale. Il compito più limitato consiste nella ricostruzione del concetto di potenza in un autore che, malgrado sia uno dei fondatori della modernità, vive in un'epoca di confine, nella quale sono presenti gli elementi tanto della tradizione quanto del moderno: Thomas Hobbes. Una tale ricerca può apportare risultati concreti su due distinti, seppur correlati, piani di indagine. Da un lato, essa mira a fornire un contributo storico e teorico alla conoscenza di un capitolo di storia della filosofia, spesso trascurato dalla letteratura: malgrado sulla filosofia hobbesiana esista una sterminata letteratura di riferimento, con opzioni interpretative diverse e contrapposte, solo pochi interpreti hanno costruito studi specifici intorno al tema della potenza in Hobbes, attraversando, in modo interdisciplinare, i diversi ambiti della metafisica, della teologia, della fisica, della politica e dell'antropologia. Dall'altro lato, tale ricerca mira a fornire un argomento di riflessione sui caratteri fondativi della costellazione tipicamente *moderna* del concetto di potenza, nutrendo così la speranza di contribuire – attraverso Hobbes – a comprendere se e, in caso affermativo, in quali termini si pone, oggi, un problema filosofico-politico intorno al rapporto tra *potentia* e *potestas*.

La caratteristica di questa ricerca consiste nell'analisi della concezione hobbesiana di potenza, sviluppata incrociando tre dimensioni di ricerca: il pensiero teologico-metafisico, il pensiero filosofico-politico, il pensiero antropologico. Infatti è possibile individuare una pluralità di livelli in cui si svolge l'analisi hobbesiana della potenza: la filosofia naturale (con l'analisi del principio di causalità a partire da una concezione antifinalistica del corpo e del movimento), la teologia (il rapporto tra onnipotenza e prescienza di Dio), l'antropologia e la filosofia morale (con il tema delle passioni e il rapporto tra potenza e diritto), la filosofia politica (intorno al fondamento di legittimità della sovranità e alle modalità di esercizio dell'autorità). È da tenere però presente che tale ricerca contribuisce a definire anche un'interpretazione più complessiva del pensiero hobbesiano (per esempio in merito al ruolo della teologia in Hobbes), senza limitarsi alla ricerca e alla discussione delle diverse ricorrenze terminologiche del concetto di potenza nelle sue opere – ricorrenze terminologiche che, tra l'altro, sono complicate dalla presenza di numerose, e talvolta imprecise, distinzioni lessicali tra *potentia*, *potestas*, *power*, *potency* e *potentiality* (oltre agli aggettivi *almighty*, *powerful* e *omnipotens*) che Hobbes usa indifferentemente, senza preoccuparsi di una loro chiara distinzione teorica¹.

Il concetto filosofico di potenza ha portata interdisciplinare ed è tangente a numerose altre categorie filosofiche (libertà, necessità, volontà, causa, contingenza, autorità) che in modo carsico attraversano queste pagine. Quindi con «potenza» non si intende esclusivamente la sfera semantica e concettuale che potrebbe sembrare più ovvia, quella esemplificata dall'idea di «forza» che, se riferita alla sfera del potere politico, definisce in termini comparativi una relazione agonistica e conflittuale tra più attori. Il motivo di questa scelta risiede nel fatto che si è voluto dare spazio a un aspetto specifico dell'idea di potenza, intesa come luogo della possibilità, della facoltà, della capacità; come ciò che precede l'attuazione concreta o la realizzazione compiuta. «Potenza», dunque, è qui intesa in relazione ad

¹ Tra i numerosi passi in cui è chiaramente espressa l'indifferenza, o l'ambiguità, hobbesiana per la distinzione terminologica tra *potentia* e *potestas*, cfr. *E*, §§ II.3-4; *C*, capp. V-VI, VIII-IX; *L*, cap. X (con le differenze tra *English Works* e *Opera Latina*); *Cor.*, § X.1; *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, vol. IV, p. 298; *Critique du «De mundo» de Th. White*, éd. J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin, Paris 1973, §§ XXVII.3-4, XXXIV.2-3. Da notare che talvolta, in questa mancata distinzione teorica, vengono coinvolti – oltre ai concetti di *potentia* e *potestas* – anche quelli di *dominium* e, soprattutto, *imperium*: cfr. *C*, §§ V.6-11, VI.18, VII.16, X.16, XIII.2, XIV.1.

«atto», a ciò che è giunto a esistenza attuale: nonostante si tratti di due modi logicamente, cronologicamente e ontologicamente diversi dell'ente, esiste un rapporto tra ciò che è «in potenza» e ciò che è «in atto», rapporto che permette una riflessione sulla natura della *contingenza* e del *mutamento*, in definitiva sui fondamenti teoretici di ciò che è «reale» distinguendo tra «necessario» e «possibile», per giungere a ripensare – in prospettiva politica – lo statuto di un futuro in grado di essere pensato, progettato, realizzato.

Osessionato dalla questione della pace e dell'ordine politico, Hobbes non ha elaborato un compatto meccanismo teorico di giustificazione della *potenza come potere*. Prova ne è il fatto – e qui anticipiamo alcuni risultati della ricerca – che il suo Dio è praticamente, anche se non nominalmente, «impotente»: la sua potenza è, infatti, ineffettuale sul piano della politica, visto che essa non svolge sostanzialmente alcun ruolo né nel regno di Dio per natura, né nel regno profetico di Dio. Inoltre, la potenza di Dio è ineffettuale anche sul piano della fisica, visto che essa viene di fatto identificata con la sua prescienza: l'intervento di Dio nel mondo è strettamente legato alle eterne leggi del determinismo causale inerente l'unica vera realtà, i corpi in movimento. Le crepe nel meccanismo di giustificazione della *potentia-potestas* sono rintracciabili anche sul piano della filosofia politica hobbesiana. Nonostante Hobbes possa essere annoverato tra i pionieri della moderna deriva della potenza dello Stato sul piano della politica interna, il suo Leviatano continua a mantenere alcuni vincoli fondativi che, sebbene possano essere inefficaci, sono tuttavia ampiamente legittimati dal punto di vista teorico, in quanto derivanti dal fondamento giusnaturalistico dello Stato che lo precede (il diritto naturale individualistico, la razionalità della legge naturale, il diritto di resistenza) e che, in quanto tale, contribuisce a evitare pericoli di naturalizzazione del potere politico, anche perché necessita di giustificazione la possibile conversione della potenza in diritto nel pensiero di Hobbes – un tema che sarà centrale anche in Spinoza² e in

² Per l'identificazione tra diritto e potenza in Spinoza può essere utile citare il seguente passo dal cap. XVI del *Trattato teologico-politico*: «Per diritto e istituto naturale non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo [...]. È infatti certo che la natura, assolutamente considerata, ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, e cioè che il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto ad ogni cosa: ma, poiché la potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove

Rousseau³. La limitazione hobbesiana della potenza politica non si ferma

si estende la sua determinata potenza». Il discorso sul concetto di potenza in Spinoza è tuttavia più complesso. L'indagine del filosofo olandese, soprattutto nell'*Etica*, si spinge all'analisi delle passioni comprendendole come *proprietà*, e non come vizi, della natura umana: nel richiedere che ciascuno segua il proprio *conatus*, cioè rispetti la tendenza all'autoconservazione, la ragione non può entrare in conflitto con le passioni, proprio perché essa prescrive solo azioni conformi alla natura. La virtù viene dunque identificata con la *potenza*, e la felicità con l'esplicazione del proprio *conatus*. Sull'identificazione di virtù e potenza cfr. *Etica*, IV, def. 8 («Per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è la stessa essenza dell'uomo, ossia la sua natura in quanto ha la capacità di fare certe cose che possono essere comprese mediante le sole leggi della sua natura»), con diretto riferimento a *Etica*, I, prop. 34 («La potenza di Dio è la sua stessa essenza»); I, prop. 35 («Qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio, è necessariamente»); III, prop. 4 («Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»); III, prop. 6 («Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere»); III, prop. 7 («La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza»). Tuttavia, non possiamo non notare la presenza, in Spinoza, di un'altra concezione della virtù, che viene identificata con la ragione: di qui l'esistenza di una dialettica tra due diverse concezioni della virtù, una di tipo *naturalistico*, l'altra di tipo *razionale*. Sull'identificazione di virtù e ragione cfr. *Etica*, IV, prop. 24; IV, prop. 37 dim.; IV, prop. 18 scolio. Nella loro reciproca complementarietà, le due identificazioni virtù-ragione e virtù-potenza trovano composizione nella natura *utilitaristica* dell'idea spinoziana di ragione: la virtù come ragione non è altro che l'esplicazione sociale della virtù intesa come potenza individuale. Da questo punto di vista il diritto naturale assume valore etico-politico, dato che la virtù intesa come ragione concorre a eliminare le conflittualità che sorgerebbero dalla virtù intesa come potenza: la ricerca razionale dell'utile individuale fondata sulla potenza naturale dell'individuo è salvaguardata solo attraverso la ricerca dell'utile sociale. Sul diritto naturale cfr. *Trattato politico*, II.2-8 (II.3: «Ciascuna cosa naturale ha per natura tanto diritto quanta potenza a esistere e ad operare»; II.4: «Il diritto naturale di ciascun individuo si estende tanto quanto la sua potenza»). Sull'originalità della concezione spinoziana del diritto naturale, in particolare distinta da quella hobbesiana, risultano utili le parole dello stesso Spinoza nella famosa Epistola L indirizzata a Jarig Jelles.

³ Lo sguardo di Rousseau sul «diritto del più forte» è radicalmente critico e per questo è nettamente distinto sia dalla prospettiva hobbesiana che da quella spinoziana: «Il più forte non sarebbe mai abbastanza forte per essere sempre il padrone, se non trasformasse la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere. Da ciò il diritto del più forte; diritto apparentemente considerato con ironia, e nella realtà stabilito come principio. Ma è possibile che questa parola non debba mai essere chiara? La forza è una potenza fisica; non vedo quindi quale moralità possa risultare dai suoi effetti. Cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà; tutt'al più è un atto di prudenza. In che senso potrà essere un dovere? Supponiamo per un momento questo preteso diritto. Io dico che non può risultarne che un imbroglio inestricabile. Infatti, essendo la forza a determinare il diritto, l'effetto cambia insieme alla causa: ogni forza che superi la prima la sostituisce nel suo diritto. Appena si possa disobbedire impunemente, si ha il diritto di farlo; e dato che il più forte ha sempre ragione, altro non resta che fare in modo di essere il più forte. Ora, che significato ha un diritto che vien meno quando manca la forza? Se bisogna obbedire per forza, non occorre obbedire per dovere, e se non si è più costretti ad obbedire non si

qui: la potenza dello Stato non è limitata solo in via di diritto (sul piano della politica interna), ma anche in via di fatto (sul piano della politica estera), visto che i Leviatani, nello stato di natura *internazionale*, si fronteggiano reciprocamente, misurando l'efficacia delle proprie *potentiae-potestates* che, di conseguenza, sono lungi dall'essere assolute. Tra l'altro, un ulteriore segno di questa carenza di compattezza nell'argomentazione filosofico-politica sulla *potentia-potestas* è visibile nella continua indecisione hobbesiana tra esercizio *ordinate* o *absolute* della potenza dello Stato. Le stesse considerazioni valgono per le argomentazioni che Hobbes svolge sul piano antropologico. Infatti è a prima vista evidente il carattere fondamentalmente oscuro e misero della condizione dell'uomo nello stato naturale, nel quale ciascuno gode solo *nominalmente* di una potenza assoluta, ma ineffettuale, in quanto essa risulta essere del tutto inefficace e, anzi, dannosa sul piano delle conseguenze pratiche (la guerra di tutti contro tutti). Di tale potenza ineffettuale dell'uomo, inoltre, viene persa ogni traccia nello stato civile: essa è dunque utile e produttiva (cioè efficace) solo se *trasferita*. Infine, problematica e ambigua risulta anche la giustificazione del più importante strumento in grado di accrescere la potenza dell'uomo, la scienza: pur essendo il più efficace strumento di potenziamento del potere umano sulla natura, la scienza rischia allo stesso tempo di rigettare l'uomo nel conflitto reciproco, visto che essa – proprio perché strumento formalizzato dell'appetito naturale dell'uomo – può essere produttiva di passioni legate al riconoscimento del desiderio di superiorità, potenzialmente distruttivo del consorzio umano. È pertanto evidente che non può essere etichettato come un alfiere dell'onnipotenza *tout court* un pensatore che tende a svuotare di contenuti l'idea di potenza.

Tuttavia, al di là dei contenuti con cui Hobbes può aver evitato di riempire l'idea di potenza, rimane innegabile il fatto che sia proprio il filosofo inglese uno dei primi teorici a inaugurare – dal punto di vista formale e argomentativo – la moderna riduzione di «potenza» a «potere», anche dal punto di vista del *linguaggio*, vero e proprio veicolo della *potentia-potestas*. Del resto questo slittamento teorico e linguistico è chiaro ed evidente anche nella sua teoria fisica, che porta a compimento il parallelismo tra

è più obbligati. Si vede dunque che questa parola *diritto* non aggiunge niente alla forza; non significa qui assolutamente nulla. Obbedite ai poteri. Se ciò vuol dire: cedete alla forza, il precetto è buono, ma superfluo; sono certo che non sarà mai violato. Ogni potere deriva da Dio, lo ammetto; ma anche ogni malattia deriva da lui. Con ciò si vuole forse proibire di chiamare il medico? [...]. Conveniamo dunque che la forza non costituisce il diritto, e che non si è obbligati ad obbedire se non ai poteri legittimi» (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1966, pp. 13-14).

causa/effetto da un lato e potenza/atto dall'altro, contribuendo così a determinare l'esclusione dell'idea di *potentia* dal campo semantico che rimanda ai concetti di *possibilità*, *facoltà* e *potenzialità*, per ridurla a un'idea di *potestas* meccanicamente determinata nel rapporto tra causa ed effetto:

«Alla causa e all'effetto corrispondono la *potenza* e l'*atto*. Anzi, causa ed effetto e potenza ed atto sono la stessa cosa [...]. Quando, infatti, in un agente qualunque si trovano tutti gli accidenti che necessariamente sono richiesti da parte dell'agente per produrre un effetto in un paziente qualunque, allora diciamo che quell'agente *può* produrre quell'effetto, se è applicato al paziente. Ma abbiamo mostrato che gli accidenti costituiscono la causa efficiente: e, dunque, sono gli stessi accidenti che costituiscono la causa efficiente e la potenza dell'agente. Perciò la *potenza* dell'agente e la causa efficiente sono realmente la stessa cosa, ma sono considerati con una differenza: infatti si dice *causa* rispetto all'effetto già *prodotto*, mentre si dice *potenza* rispetto allo stesso effetto *che deve prodursi*, di modo che la causa riguarda il passato, mentre la potenza riguarda il futuro; e, inoltre, la potenza dell'agente si è soliti chiamarla *attiva*. E, allo stesso modo, ogni volta che un paziente qualunque ha tutti gli accidenti che gli sono richiesti perché in esso sia prodotto un effetto da un agente qualunque, diciamo che in quel paziente l'effetto *può* essere prodotto, se è applicato ad un agente idoneo. Ma gli stessi accidenti [...] costituiscono la *causa materiale*: la stessa cosa, dunque, sono la *potenza del paziente* (che comunemente si dice anche *potenza passiva*) e la *causa materiale*. Si ha, tuttavia, di esse una diversa considerazione, giacché nella causa si guarda al *passato*, nella potenza al *futuro*. Perciò la potenza e dell'agente e del paziente insieme, che si può chiamare anche potenza *intera* o *plenaria*, è la stessa cosa che la causa intera; ed invero l'una e l'altra consistono nell'aggregato di tutti gli accidenti presi insieme, che sono richiesti per la produzione di un effetto e nell'agente e nel paziente. Da ultimo, come l'accidente prodotto si chiama *effetto* rispetto alla causa, così si chiama *atto* rispetto alla potenza. Come, dunque, nello stesso istante in cui la causa è intera, è prodotto un effetto, così anche, nello stesso istante in cui la potenza è *plenaria*, è prodotto anche l'atto che da essa poteva essere prodotto. E come non può nascere alcun effetto che non sia prodotto da una causa sufficiente e necessaria, così non si produce alcun atto che non sia prodotto da una potenza sufficiente e dalla quale non poteva non essere prodotto»⁴.

⁴ Cor., §§ X.1-2. Per la discussione hobbesiana sui concetti qui presentati (potenza intera, potenza attiva ecc.) cfr. Cor., §§ X.3-4, X.6; *Critique du «De mundo» de Th. White*, éd. J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin, Paris 1973, pp. 316-317; trad. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Utet, Torino 2010, pp. 469-470. Per la discussione hobbesiana sui concetti di causa e di effetto (con tutte le loro specificazioni interne – causa necessaria, causa efficiente ecc. – in una prospettiva meccanicistica e materialistica, cioè radicalmente antiaristotelica) cfr. Cor., §§ I.4, VI.1-5, VI.8-10, IX.1-10, X.7.

È la teoria deterministica dell'accadere – e non semplicemente un'opzione assolutistica riguardo alla teoria dello Stato o una rielaborazione in chiave moderna del concetto medievale di *potentia Dei* – a indicare lo sfondo interpretativo sul quale Hobbes elabora l'idea di *potentia-potestas*. Solo una differenza temporale (alla causa corrisponde un effetto nel *passato*, mentre alla potenza corrisponde un atto nel *futuro*), disponibile esclusivamente a livello *linguistico*, distingue la causa dalla potenza. Si tratta, però, di una differenza percepibile solo sul piano umano, visto che *in sé* – sul piano ontologico – è assolutamente irrilevante: non a caso, i fatti futuri sono contingenti solo per l'uomo, a causa del suo difetto di conoscenza, ma essi sono necessari proprio perché hanno cause necessarie, allo stesso modo dei fatti passati. Quindi, di fatto, la potenza non è *condizionatamente*; essa non può non essere, altrimenti – semplicemente – essa non è: «L'atto che è impossibile che non ci sia è un atto necessario; perciò qualunque atto ci sarà, ci sarà necessariamente. Infatti è impossibile che non ci sarà, poiché ogni atto possibile qualche volta sarà prodotto»⁵. Per questo motivo diventa sostanzialmente impossibile distinguere tra la *potenza attiva* (cioè dell'agente) e la *causa efficiente*, tra la *potenza passiva* (cioè del paziente) e la *causa materiale*, tra la *potenza plenaria* e la *causa intera*, tra l'*atto* e l'*effetto*. Non è difficile, a questo punto, vedere lo slittamento dell'idea di potenza verso il campo semantico delimitato dall'idea di potere. «Potenza» non indica ciò che ha la *possibilità* di diventare, ma è ciò che ha il *potere* di diventare. Un potere che, di fatto, indica la *necessità* di diventare. Infatti è impossibile un atto per la produzione del quale non esista una potenza plenaria, cioè una causa intera; e se la causa è intera, cioè se la potenza è plenaria, non può non darsi l'atto. La *potentia* è, necessariamente, *potestas*, altrimenti non è.

2. I modelli classici e medievali dell'idea di «*potentia*»

Lo spettro degli autori che si occupano dell'idea di potenza è molto vasto: semplificando, da Aristotele a Deleuze. Naturalmente, all'interno di tale variegata complessità, il lemma «potenza» riveste una pluralità di significati senza un'esplicita distinzione terminologica: per questo motivo una ricostruzione «oggettiva» della sua storia rischierebbe di assumere tratti metaforici, retorici e analogici senza una reale portata teorica, ed è evidente che una ricerca sull'idea di potenza non può essere condotta semplice-

⁵ Cor., § X.5.

mente discutendo le varie ricorrenze e occorrenze del termine. In una forma del tutto provvisoria sembra qui utile segnalare almeno le principali tradizioni di pensiero che hanno fornito un'interpretazione del concetto di potenza all'interno di una compiuta prospettiva metafisica e ontologica, con ricadute anche sul piano politico: in un'ottica semplificativa, possiamo riassumere citando l'aristotelismo (Aristotele, Alessandro di Afrodisia, Averroè, Alberto Magno), la scolastica (Agostino, Anselmo d'Aosta, Pier Damiani, Pietro Lombardo, Abelardo, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Ockham), il neoplatonismo (Plotino, Porfirio, Proclo, Marsilio Ficino), il meccanicismo (Hobbes, Spinoza) e l'idealismo (Fichte, Schelling), oltre che i contemporanei Heidegger e Gentile. All'interno di questa lunga storia, la teoria hobbesiana svolge un ruolo centrale perché inaugura una nuova modalità di interpretare teoreticamente e politicamente la categoria di potenza, visto che si oppone frontalmente al principale modello filosofico di «potenza/atto», quello aristotelico, costruendo un modello deterministico dell'essere e del divenire. Tra le letture di Hobbes intorno all'idea di potenza non vi è però solo Aristotele, ma anche i dibattiti medievali intorno alla *potentia Dei* (con particolare riguardo alla discussione sulla *potentia ordinata* e sulla *potentia absoluta*), mentre piuttosto aliena al filosofo inglese è la prospettiva neoplatonica. Rispetto a questi antecedenti, Hobbes consuma il passaggio «sistematico» da una concezione di potenza intesa come *possibilità* a una concezione di potenza intesa come *potere*, soprattutto grazie all'utilizzo della strumentazione concettuale offerta dalla nuova scienza galileiana che favorisce la creazione di una metafisica deterministica e materialistica attraverso cui la relazione *potenza/atto* diventa equivalente a quella *causa/effetto*. Il passaggio dal paradigma aristotelico a quello hobbesiano è dunque il passaggio da una concezione per la quale l'ambito della possibilità è più ampio di quello della realtà effettuale a una concezione per la quale, invece, la possibilità (potenza) è coestensiva alla realtà (atto) e tutto ciò che è in potenza deve, *qua talis*, necessariamente tradursi in atto.

2.1. *Potenza e atto in Aristotele*

Potenza e atto sono in Aristotele principi centrali di interpretazione tanto dell'essere quanto del divenire. La relazione tra potenza (*dynamis*) e atto (*energeia* / *ergon* / *entelecheia*) riguarda sia la metafisica che la fisica ed è strettamente collegata a questioni centrali del pensiero aristotelico quali «essere», «sostanza», «causa», «facoltà», «materia» e «forma»: infatti, oltre che per analizzare la questione dell'essere, la coppia

potenza/atto serve ad Aristotele per spiegare la natura del mutamento. Ciascuna sostanza (*ousia*) è composta di una materia e di una forma (*eidos*) e, quando in una sostanza muta qualcosa, essa viene in possesso di una forma che prima non possedeva. La materia, però, non è semplice assenza di forma e per questo motivo Aristotele afferma che il mutamento avviene non dalla materia alla forma, ma dalla privazione (*steresis*) alla forma. In ogni mutamento sono dunque presenti tre termini: un sostrato che permane durante il processo e due principi contrari, la privazione (la mancanza di una determinata forma) e la forma, che il sostrato acquisce durante il mutamento. In un certo senso la privazione indica un non-essere ma, in un altro senso, essa indica ciò che è possibile: la privazione non indica solo in negativo ciò che un sostrato non è, ma anche in positivo ciò che un sostrato può diventare. L'insieme di tutte le privazioni inerenti a un soggetto indica allora ciò che un sostrato è in potenza e che potrebbe essere in atto. Il mutamento, o movimento, si configura come un passaggio dalla potenza all'atto (*energeia*):

«Poiché essere in potenza ed essere in atto si distinguono secondo ciascun genere di categorie, chiamo movimento l'atto di ciò che è in potenza, in quanto in potenza [...]. Quando il costruibile, considerato in quanto tale, sia in atto, allora si costruisce e questo è il processo di costruzione. Lo stesso dicasi dell'imparare, del guarire, del girare, del camminare, del saltare, dell'invecchiare, del crescere. E il movimento ha luogo quando ci sia appunto quell'attività, e non prima né dopo. Dunque il movimento è l'attualizzazione di ciò che è in potenza, quando questo sia in atto e si realizzi e non in quanto se stesso, ma in quanto mobile»⁶.

In Aristotele la potenza individua la possibilità di produrre un mutamento (potenza attiva, propria della causa efficiente) o di subirlo (potenza passiva). L'atto è assimilato alla forma, con l'attività che o ha il proprio fine in sé (per esempio, vedere) o ha il proprio fine fuori di sé (per esempio, costruire). Ma il rapporto tra potenza e atto non è equivalente a quello tra essere e non-essere, seppure in alcuni casi possa ricordarlo: la potenza è infatti, allo stesso tempo, essere e non-essere, cioè potenza e privazione. La coppia potenza/atto è dunque strettamente connessa, da un lato, alla questione dell'essere e, dall'altro, alla questione del divenire proprio perché potenza e atto – parafrasando Aristotele – si dicono in molti modi.

Nel Libro IV della *Metafisica* Aristotele distingue quattro significati

⁶ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 519 (1065 b 14-23). Cfr. anche 1065 b 5 ss.; 1067 b 1 ss.

dell'ente (*to on*): oltre a ente per accidente (che indica una connessione non necessaria), ente per sé (che indica il significato proprio) ed ente come vero (che indica la verità), Aristotele parla di ente in potenza o in atto (*entelecheia*, compimento o perfezione)⁷. Con riferimento a quest'ultima distinzione, l'essere si divide tra «essere in atto» ed «essere in potenza», cioè tra un essere che si è realizzato e che esiste con piena attualità, da un lato, e la semplice possibilità reale dell'essere, dall'altro lato:

«L'essere o l'ente significa, da un lato, l'essere in potenza e, dall'altro, l'essere in atto [...]. Infatti, noi diciamo che vede sia chi vede in potenza, sia chi vede in atto; e similmente diciamo che sa sia colui che può fare uso del sapere, sia colui che ne fa uso in atto»⁸.

L'essere che si divide in «essere in atto» ed «essere in potenza» è l'essere nel significato in cui questo termine viene attribuito non solo a quanto si è realizzato ed esiste con piena attualità, bensì anche alla semplice possibilità reale dell'essere: nell'essere è compreso, insieme con l'essere compiuto, anche l'essere incompiuto, il quale è ciò che è in quanto è in potenza. Aristotele afferma anche che la materia e la forma delle sostanze sensibili sono rispettivamente la sostanza in potenza e la sostanza in atto: la potenza intesa come capacità di essere è la materia, mentre l'atto inteso come essere è la forma, o sostanza⁹. Materia e forma si connettono strettamente, ma non univocamente, alla potenza e all'atto. L'atto non indica solo l'attività (*energeia*), o il processo del divenire, ma anche la compiutezza (*entelecheia*) di una cosa ed esprime così la modalità propria della forma, che a sua volta è atto e, dunque, sostanza. La materia, in quanto sostrato potenziale ricevitore di forme diverse e contrarie, coincide con la potenza ed è ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato in atto, benché potenzialmente possieda determinazioni¹⁰. La potenza non indica solo l'essere (indipendentemente dal fatto che esso sia per privazione o meno), ma anche – e contemporaneamente – il non-essere, poiché ciò che è in potenza qualcosa, non è ancora quel qualcosa. Una cosa è in atto in quanto esiste con realtà piena, realtà che manca invece all'essere in potenza, sebbene una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità.

⁷ Cfr. *op. cit.*, 1017 a 7 – 1017 b 8.

⁸ *Op. cit.*, p. 215 (1017 b 1-6), traduzione modificata.

⁹ Cfr. *op. cit.*, 1042 b 10 – 1043 b 15.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*, 1029 b 20-21.

Su questa via, la metafisica aristotelica si incontra con la questione del «possibile». Naturalmente non tutto è possibile: per esempio è impossibile ciò che implica una contraddizione o che è autocontraddittorio (per esempio, non esiste potenza di fare cose opposte nello stesso tempo), tanto che il concetto di possibile che è il contrario di questo impossibile è diverso dal possibile che è posto in relazione con il reale. Il possibile dal punto di vista ontologico (cioè una cosa che può esistere nella realtà) è diverso dal possibile dal punto di vista logico: quest'ultimo è un possibile che, astraendo da tutta la realtà di ciò che viene detto possibile, afferma soltanto che qualcosa può esistere in quanto la sua esistenza non implica alcuna contraddizione. Tale possibile non esiste nelle cose, ma nei concetti o in connessioni di concetti operate dal pensiero: tale possibile è qualcosa di puramente razionale. All'impossibile, il cui contrario è necessariamente vero, si oppone allora un possibile che, identico solo nel nome, non ha nulla a che vedere con il possibile che è detto tale in rapporto a una potenza e che Aristotele distingue accuratamente anche dalle potenze della matematica, così definite solo per analogia. Sul piano ontologico, Aristotele parla di un essere in potenza reale: addirittura, anche un essere non attuale, o in senso stretto un non-essere, in un certo modo comunque esiste in quanto è in potenza. L'essere in potenza rappresenta un particolare significato dell'essere in atto, poiché quest'ultimo viene prima sia in ordine alla conoscenza sia in ordine alla sostanza, ma non (o non sempre) in ordine al tempo:

«L'atto è anteriore alla potenza. Intendo parlare non solo della potenza nel significato di principio di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altro ma, in generale, di ogni principio di movimento o di inerzia. Infatti, anche la natura appartiene allo stesso genere cui appartiene la potenza, perché anch'essa è principio di movimento, ma non in altro, bensì nella cosa stessa in quanto tale. Di ogni potenza intesa a questo modo, l'atto è anteriore secondo la nozione e secondo la sostanza; invece, secondo il tempo, l'atto in un senso è anteriore e in un altro senso non è anteriore»¹¹.

È dunque evidente che il nucleo del rapporto potenza/atto non si trova solo nella questione dell'ente dal punto di vista della fisica, ma anche nelle questioni di carattere logico e metafisico (per esempio, a proposito dei corpi celesti immateriali e incorruttibili). La questione potenza/atto è però meno centrale per le sostanze immobili di quanto lo sia per le sostanze mobili, cioè quelle davvero implicate nella questione del movimento.

¹¹ *Op. cit.*, p. 417 (1049 b 4-12).

Nel Libro IX della *Metafisica* Aristotele tratta in modo esaustivo uno dei significati dell'essere già individuato (essere in potenza o in atto) partendo proprio dall'idea di potenza intesa come principio di mutamento – che può essere sia attivo che passivo – in altro o nella cosa stessa, ma in quanto diventi altro. La potenza indica la capacità di produrre o di subire un mutamento e l'atto corrispondente indica il mutamento stesso¹². Aristotele afferma l'esistenza della potenza anche prima della sua attuazione; in quanto la potenza è condizione del divenire, una sua negazione comporterebbe la negazione del divenire stesso. Ma, proprio perché potenza e atto si presentano come modi dell'essere, Aristotele afferma l'anteriorità ontologica dell'atto rispetto alla potenza: l'atto precede la potenza da un punto di vista ontologico perché si dice essere in potenza ciò che ha la capacità di passare all'atto (la potenza è definita in relazione all'atto). Più complessa la relazione di anteriorità dell'atto sulla potenza da un punto di vista cronologico: tale anteriorità si dà solo se si considera l'intera specie dell'ente (l'uomo in atto, il padre, è anteriore all'uomo in potenza, il bambino) perché, se si considera solo il singolo individuo, allora la potenza è anteriore all'atto. Infine, l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza, sia perché nelle sostanze in divenire il fine (cioè l'atto) preesiste al divenire (cioè alla potenza), sia perché le sostanze in atto preesistono alle sostanze in potenza¹³.

Il rapporto tra potenza e atto riguarda da vicino la questione del divenire e del movimento. In vista della confutazione della tesi eleatica (soprattutto di Parmenide) sull'assenza di movimento – Aristotele introduce fin dal Libro I della *Fisica* l'affermazione secondo cui «l'uno è sia in potenza che in atto»¹⁴ da cui deriva che è impossibile l'unità dell'essere. Tuttavia, è soprattutto nella discussione critica delle tesi dei «fisici naturalisti» (Anassagora, Anassimene, Empedocle) che Aristotele tratta di due diversi modi in cui si può parlare della generazione (e dunque del divenire e del mutamento)¹⁵. Anche del movimento e del mutamento vi sono tante forme – secondo la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo – quante ve ne sono dell'essere, tuttavia per Aristotele vi è generazione sia quando una cosa viene all'essere da un'altra cosa (la statua dal marmo), sia quando una cosa viene all'essere da quella cosa (un uomo diventa musico da non-musico che era). Nel primo caso, la generazione riguarda l'essere stesso della cosa che muta, cioè la sua sostanza; nel secondo caso, invece, c'è qualcosa che rima-

¹² Cfr. *op. cit.*, 1045 b 25 – 1046 a 35.

¹³ Cfr. *op. cit.*, 1049 b 4 – 1051 a 2.

¹⁴ Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, 186 a 2.

¹⁵ Cfr. *op. cit.*, 189 b 30 – 191 a 22.

ne immutato (l'essere uomo) mentre mutano le proprietà a esso inerenti. Anche nel primo caso, però, non è corretto parlare di una generazione dal nulla o dal non-essere, visto che la generazione avviene a partire da qualcosa che funge da sostrato materiale della generazione stessa. In ogni processo di generazione vi è pertanto «qualcosa che diviene» – il sostrato materiale che muta – e «qualcosa che questo diviene», cioè la «forma» (*morphe*) che il sostrato assume al termine del mutamento a partire da uno stato contrario di privazione. Mentre il sostrato è suscettibile di determinazioni contrarie, la forma è ciò che determina una cosa. Oltre a essere contraria alla forma, la privazione è diversa anche rispetto al sostrato: il sostrato è essere per privazione di forma (un uomo che non è ancora diventato musicista), la privazione è non-essere per sé (un uomo non-musicista in senso assoluto). In questo modo, sul tema della generazione e del divenire, Aristotele rende decisiva la relazione tra i tre principi enunciati (sostrato, forma e privazione) in una prospettiva antileale: una cosa che diviene, diviene non da ciò che non è in senso assoluto, ma da ciò che non è in quanto tale, ossia da un non-essere in senso accidentale: «In senso assoluto nulla si genera dal non-essere, tuttavia vi è generazione da un certo non-essere, ad esempio da ciò che è non-essere in senso accidentale»¹⁶.

Il divenire, però, non dipende solo dai tre principi enunciati, bensì anche da quattro cause: causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale¹⁷. Il movimento è determinato solo in parte dalla causa finale (cioè dal fine in vista del quale il movimento è orientato) e ancora meno dalla causa efficiente o dalla causa materiale, visto che nessun sostrato può essere causa del proprio movimento. Certamente la causa finale rende conto del fatto che una cosa sia o divenga in un dato modo perché per essa è bene e rappresenta la sua piena realizzazione, la sua finalità ultima; tuttavia è soprattutto la causa formale a giustificare il processo di mutamento. La causa da cui ha origine il movimento è quella per mezzo della quale una certa cosa diventa quella che è, assumendo una determinata forma: del mutamento questa causa costituisce il principio, tanto da porsi come antecedente logico all'intero processo, anche se cronologicamente si realizza per ultima. Naturalmente nulla garantisce che la forma o il fine si realizzino: a causa del condizionamento della materia – condizione necessaria, ma non sufficiente del mutamento – in natura non esiste una necessità assoluta. In tutto ciò che è in natura soggetto al mutamento, la materia rappresenta ciò senza cui il fine o la forma non possono sussiste-

¹⁶ *Op. cit.*, 191 b 13-15.

¹⁷ *Cfr. op. cit.*, 194 b 15 – 195 b 30; 198 a 15 – 198 b 10.

re. La materia è ciò che è necessario, se il fine deve essere conseguito; se la materia non c'è, il fine non si realizza; ma non è necessario che il fine si realizzi se la materia c'è.

Questo è, per Aristotele, un modo per risolvere il problema della generazione e del mutamento senza cadere nelle contraddizioni di Parmenide o nelle ingenuità di Anassagora ed Empedocle. Vi è però anche un altro modo – parallelo – di risolvere il problema, attraverso cui è possibile affermare che una medesima cosa può essere secondo la potenza (intesa come sostrato materiale) e l'atto (inteso come forma), ma non simultaneamente. Tale distinzione non è però un'opposizione radicale, perché non siamo di fronte a una contrapposizione tra il non-essere e l'essere, tra una materia «informe» (non si dà mai il caso di una materia interamente priva di forma) e una forma «animata»: infatti, il rapporto diretto tra potenza e atto – che riguarda tutte le categorie dell'essere – è mediato dal movimento, che non è collocabile né tra le cose che sono in potenza né tra quelle che sono in atto. Del movimento e del mutamento si danno più modi perché, non esistendo movimento al di fuori delle cose (*pragmata*) in movimento, si può parlare di movimento e mutamento solo in relazione alle cose che mutano secondo la sostanza, la quantità, la qualità, il luogo. Ognuna di queste cose in movimento può dunque essere in potenza o in atto perché «alcune cose sono soltanto in atto, altre in potenza e in atto»¹⁸:

«Poiché abbiamo distinto, nell'ambito di ciascun genere, ogni cosa secondo l'atto (*entelecheia*) o la potenza, l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento: ad esempio, l'atto di ciò che è alterabile, in quanto alterabile, è alterazione»¹⁹.

Ecco dunque come Aristotele definisce i diversi modi di mutamento – secondo la sostanza, la qualità, la quantità, il luogo – nei termini del rapporto potenza/atto²⁰: per esempio, il mutamento secondo la quantità, nel quale la cosa che muta si accresce o diminuisce, è l'atto di ciò che in potenza può accrescersi o diminuire in quanto capace di tale mutamento. Oppure, il mutamento secondo la sostanza, nel quale la cosa nasce (si genera) o muore (si corrompe), è l'atto di ciò che può generarsi o corrompersi in

¹⁸ *Op. cit.*, 200 b 26-27.

¹⁹ *Op. cit.*, 201 a 10-11.

²⁰ *Cfr. op. cit.*, 201 a 20 – 201 b 14.

quanto in potenza capace di generarsi o corrompersi. È evidente, a questo punto, che Aristotele afferma che, in qualche modo, esiste anche ciò che non esiste; esiste in potenza, non in atto. Anche qui però tale distinzione non deve essere intesa come contrapposizione diretta: per esempio, l'uomo musicale (in atto) nasce dall'uomo che è allo stesso tempo sia in atto (in quanto uomo, e non neonato) che in potenza (in quanto non-musicale). Dunque, in questo caso, la cosa che nasce non potrebbe essere in potenza se prima – non solo da un punto di vista logico, ma anche cronologico – non fosse già in atto.

Un'analoga compenetrazione tra potenza e atto viene individuata da Aristotele nell'idea di infinito, sempre tenendo sullo sfondo la questione del divenire e del movimento. L'infinito, in qualche modo, è (cioè come potenza), in qualche modo non è (cioè come atto):

«Si dice che per un verso l'infinito esiste in potenza e, per altro verso, in atto, o per addizione o per sottrazione. Si è già affermato, inoltre, che la grandezza non esiste in atto come infinita, mentre è infinita per divisione [...]. L'infinito ha un'esistenza potenziale. Ma non si deve assumere l'esistenza potenziale come equivalente all'espressione “questo è in potenza statua”, nel senso che sarà in seguito una statua; sicché, analogamente, l'infinito è qualcosa in potenza che, in seguito, potrà essere in atto. Ma poiché l'essere si dice in molti modi, l'infinito esiste al modo in cui diciamo che esiste una giornata o una lotta, per il loro generarsi come realtà sempre diverse [...]. È chiaro che l'infinito esiste, in diversi modi, nel tempo, nelle generazioni degli uomini, nella divisione delle grandezze. In senso generale, infatti, l'infinito esiste in questo modo: lo possiamo prendere in considerazione in quanto ogni parte è sempre diversa dall'altra. Ciascuna parte che viene assunta è però sempre qualcosa di finito, ma sempre nuova e diversa»²¹.

Anche nell'analisi aristotelica dell'infinito, potenza e atto sono comprensibili e determinabili solo a partire dall'idea di divenire o movimento. Movimento e mutamento costituiscono un processo, o un divenire, attraverso cui si attualizza una potenzialità (di ciò che è costruibile in quanto costruibile, di ciò che è apprendibile in quanto apprendibile ecc.): il movimento è l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale, ossia l'attuazione del fine, l'essere nel compimento (*entelecheia*) della cosa che è quel fine in potenza. Tuttavia, il movimento e il mutamento sono, per certi aspetti, «atti incompiuti» di ciò che non è più in potenza e che non è ancora in atto, o di ciò che è in atto in attesa di essere in potenza. Inoltre, nel rapporto tra

²¹ *Op. cit.*, p. 141 (206 a 14-29).

motore e mobile, risulta chiaro che il motore non solo agisce sul mobile ma anche patisce a opera di esso e, viceversa, il mobile patisce l'azione del motore giungendo tuttavia al proprio fine. Per Aristotele l'atto con il quale il motore in potenza raggiunge la sua *entelecheia* di motore è dunque lo stesso atto con il quale il mobile perviene alla propria *entelecheia*: tale identità non risiede nel tipo di azione che presiede al motore o al mobile, ma nel movimento al quale questi ineriscono:

«Il movimento è l'atto del mobile in quanto mobile. Di necessità, perciò, le cose esistono in quanto potenzialmente in grado di essere mosse secondo ciascun tipo di movimento. E, pur tralasciando la definizione del movimento, ciascuno converrà che può essere in movimento ciò che è in potenza a muoversi secondo quel certo movimento: ad esempio, ciò che è in potenza ad alterarsi, può essere alterato, ed è ciò che può potenzialmente avere un movimento locale, che è mosso localmente; cosicché un oggetto deve sussistere già come capace di essere bruciato per essere bruciato, e deve essere capace di produrre combustione prima di poterla provocare»²².

Attraverso il parallelismo con il movimento, in Aristotele i confini tra ciò che è in atto e ciò che è in potenza sfumano sempre più. Nella cosa che muta sono compresenti determinazioni contrarie, ma una in potenza, l'altra in atto: la stessa cosa (per esempio, l'acqua) è in potenza (calda) ciò che non è in atto (fredda). Proprio in quanto è in potenza o in atto, ogni cosa è anche attiva o passiva, dunque capace di compiere o di subire un'azione, di muovere e di essere mossa, di produrre e di patire²³. Per quanto la causa formale o la causa finale possano costituire limiti fissi – sia sul piano della filosofia naturale, sia sul piano dell'etica – in Aristotele non esiste dunque un «atto assoluto»: contingenza, mutamento e movimento sono i principi che presiedono all'infinita dialettica tra potenza e atto. Si tratta di una dialettica che non ha nulla a che vedere con il caso (che, in ogni modo, è a tutti gli effetti una causa), bensì con la natura: materia e forma sono infatti natura, molto più delle sostanze, sinoli di materia e forma, che possono essere ed esistere per natura (*physei*), secondo natura (*kata physin*) ma anche contro natura (*para physin*).

In Aristotele il tema della potenza non emerge solo sul piano metafisico e sul piano fisico, perché è centrale anche in alcuni passaggi del *De anima* in cui, attraverso l'interrogazione sul fondamento della sensibili-

²² *Op. cit.*, p. 391 (251 a 10-17).

²³ *Cfr. op. cit.*, 255 a 34 – 255 b 20.

tà, prende corpo la questione della «facoltà» da un punto di vista più propriamente antropologico: che cosa significa, infatti, «avere una facoltà»?:

«La sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire un'azione, giacché sembra che sia una specie di alterazione. Ora alcuni sostengono che il simile subisce l'azione del simile [...]. Si presenta però un problema: perché non si ha sensazione dei sensi stessi, ovvero perché questi ultimi, in assenza di oggetti esterni, non percepiscono, benché in essi si trovino il fuoco, la terra e gli altri elementi, i quali sono oggetto di sensazione in se stessi e nei loro accidenti? Ovviamente la risposta è che la facoltà sensitiva non è in atto, ma soltanto in potenza, e perciò la percezione non avviene, alla stessa maniera che il combustibile non brucia da se stesso, senza un principio di combustione: in caso contrario, brucerebbe da sé e non ci sarebbe bisogno del fuoco esistente in atto. Poiché "percepire" si dice in due accezioni (giacché diciamo che ascolta e vede sia chi ascolta e vede in potenza, anche se per caso dorma, sia chi al presente ascolta e vede in atto), anche la facoltà sensitiva ha due significati: in quanto è in potenza e in quanto è in atto»²⁴.

La facoltà di sentire viene distinta dal sentire in atto, tanto che «facoltà» è il nome che Aristotele dà alla non-esistenza della sensazione in un essere umano. Pur non essendo in atto, però, la facoltà non è però «nulla»: ciò che è in un essere umano nel modo della facoltà (intesa come possibilità o disponibilità), non è una semplice assenza, perché ha la forma della privazione (*steresis*) che attesta la presenza (*hexis*) di qualcosa che manca. Essere in potenza significa dunque avere una facoltà e, di conseguenza, *avere una privazione*. Aristotele sa bene che del termine «potenza» esistono molti significati, che vi è una diffusa omonimia che, se non categorizzata, rischia di rendere il termine del tutto vacuo e generico. Ed è allora per questo motivo che Aristotele non usa il termine «potenza» per indicare genericamente una possibilità astratta (per esempio, il fatto che un bambino sia in potenza un architetto o un musicista) che, per diventare atto, dovrebbe passare attraverso un'alterazione: senza dubbio questo significato della potenza vale sia da un punto di vista logico che metafisico, tuttavia comprendere il fondamento della «potenza» significa intenderla come una potenza che compete a chi ha già la disponibilità di una privazione, cioè una facoltà (l'architetto di costruire, il musicista di suonare ecc.) che può attuare o non attuare passando da non essere in atto a un essere in atto²⁵. La potenza è così definita essenzialmente dalla possibilità del suo

²⁴ Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 143 (416 b 33 – 417 a 13), traduzione modificata.

²⁵ Cfr. *op. cit.*, 417 a 21-30.

non-esercizio: la potenza esiste come forma, come presenza privativa, come presenza di ciò che non è in atto. La potenza in Aristotele è, innanzitutto, potenza di non passare all'atto attraverso la conoscenza della privazione. La potenza ha un duplice carattere che la fa essere non solo attività, ma anche passività. È questo il carattere fondamentale dell'essere umano: se la potenza fosse solo potenza di fare o diventare, se essa esistesse solo in vista dell'atto, allora non esisterebbe la possibilità della privazione, che è alla base dell'umana affermazione «io posso non», primo fondamento e giustificazione della contingenza. Qui «impotenza» (*adynamia*) non significa assenza di potenza, ma *potenza di non passare all'atto*: l'uomo esiste nel modo della potenza e per questo può la propria impotenza, potendo così essere e non-essere, fare e non-fare. A ogni potenza appartiene l'impotenza, cioè la *potenza di non*:

«Ogni potenza è, insieme, potenza di entrambi i contrari. Infatti, ciò che non ha potenza di essere non può esistere da nessuna parte, mentre tutto ciò che ha potenza può anche non esistere in atto. Dunque, ciò che ha potenza ad essere può essere e anche può non essere; pertanto, la medesima cosa ha possibilità di essere e non essere»²⁶.

A questo punto si pone però un problema: come possiamo pensare l'atto della potenza di non-fare, non-pensare, non-suonare e simili? L'atto della potenza di suonare è certamente l'esecuzione di un brano; ma qual è l'atto della potenza di non suonare? E che cosa avviene della potenza di non-suonare nel momento in cui si comincia a suonare? La risposta a queste domande emerge nel momento in cui si comprende che, sul piano della potenza, negazione e affermazione non si escludono. In Aristotele la negazione della potenza, o meglio la sua *privazione*, ha sempre la forma «può non», mai la forma «non può»: allora, poiché la stessa cosa – a proposito della potenza – può essere e può non essere, non esiste qui contraddizione, come invece avverrebbe nel caso dell'enunciazione modale, dove la negazione di «può» è «non può». Il passaggio all'atto, dunque, non annulla né esaurisce la potenza, perché questa si conserva nell'atto come tale, in particolare nella sua forma di *potenza di non*: «Poiché tutto ciò che è potente non è sempre in atto, gli appartiene anche la negazione: infatti, può anche non camminare ciò che è capace di camminare»²⁷. La potenza non passa

²⁶ Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 423 (1050 b 9-13).

²⁷ Aristotele, *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1992, p. 115 (21 b 14-15), traduzione modificata.

all'atto solo attraverso una semplice distruzione o alterazione, perché la sua passività consiste anche, e soprattutto, in un perfezionamento di sé: se la potenza di non essere appartiene a ogni potenza, nel passaggio all'atto non viene annullata la potenza di non, bensì essa viene integralmente trasferita nell'atto, conservando la possibilità di non passare all'atto. La potenza eccede incessantemente le sue forme e le sue realizzazioni perché la sua passività non è solo distruzione, ma anche conservazione di ciò che è in potenza in ciò che è in atto.

2.2. *La distinzione medievale tra «potentia ordinata» e «potentia absoluta»*

Tra i numerosi temi aristotelici discussi dalla filosofia medievale non è assente la relazione potenza/atto. Si tratta però di un tema che subisce alcune torsioni significative. In primo luogo, tra la potenza e l'atto è il primo termine a risultare centrale nelle trattazioni metafisiche e ontologiche medievali, che giungono a strutturare sottili distinzioni terminologiche e concettuali proprio relativamente al concetto di potenza (attiva/passiva, soggettiva/oggettiva ecc.). In secondo luogo – ed è questo il punto decisivo – la priorità del tema della potenza sull'atto si accompagna alla formulazione di una nuova concezione filosofica della potenza, dettata dall'irruzione della trascendenza divina nel pensiero filosofico: si tratta del concetto di *potentia Dei*, che attraversa l'intera storia del pensiero filosofico e teologico del Medioevo. Da Agostino a Pietro Lombardo, da Pier Damiani ad Abelardo, da Anselmo d'Aosta a Tommaso d'Aquino, da Duns Scoto a Ockham, l'idea dell'onnipotenza divina sembra permettere – accanto alla riflessione su una lunga serie di categorie filosofiche e teologiche, tra cui libertà, necessità, volontà, possibilità, contingenza – sia una definizione della natura divina, sia una riflessione sullo statuto delle cose create, in particolare sulla loro necessità, sulla loro intelligibilità e sulle loro leggi. La storia della *potentia Dei* non è tuttavia riconducibile all'interno di un processo lineare o di un contesto uniforme perché essa, al contrario, emerge in modo disomogeneo da diverse tradizioni di pensiero teologico e a partire da diversi problemi teorici (per esempio, la dimostrazione dell'esistenza di Dio o della sua prescienza). È però in particolare il rapporto tra potenza divina e affermazione del bene a occupare il centro della scena, tanto che non è difficile comprendere quanto sia problematico il rapporto tra legge e giustizia, una volta stabilito che Dio è onnipotente. Come può, infatti, l'individuo essere responsabile per le proprie cattive azioni, se è Dio onnipotente che ne permette la realizzazione proprio quando potrebbe

impedirle? E come può Dio possedere l'attributo della bontà se ha determinato la creazione di un mondo in cui l'uomo è preda del peccato? In quest'ottica la *potentia Dei* mostra una sostanziale ambivalenza: da un lato è uno dei principali attributi del Dio cristiano; dall'altro lato, però, rischia di minare la fede nella giustizia e nella misericordia di Dio, visto che i decreti divini proibiscono proprio ciò che invece viene causato all'interno di *questo* mondo, determinato dalla volontà di Dio e da sempre conosciuto all'interno della sua prescienza. Potenza, volontà e prescienza – se analizzati in merito alla questione del bene – sembrano pertanto costituire una contraddizione all'interno della teologia cristiana. Ed è su questa sempre possibile contraddizione innescata dall'idea dell'onnipotenza divina che esercitano la loro riflessione filosofica i principali teologi del Medioevo.

Hobbes conosceva bene questi problemi teologici che, soprattutto nel suo dibattito con John Bramhall su «libertà e necessità» ritornano a più riprese. Tuttavia, per una comprensione ad ampio raggio della *potentia Dei* in Hobbes può essere qui utile fare riferimento non tanto alle singole teorie dei principali teologi medievali, ma al dibattito sulla *potentia absoluta Dei* e sulla *potentia ordinata Dei*. All'interno della lunga e complessa teorizzazione medievale sulla *potentia Dei* è infatti possibile individuare, dal punto di vista tipologico, una contrapposizione che può fungere da modello per due diverse immagini della potenza divina. Si tratta di una distinzione in grado di illuminare anche le ricadute sul piano etico, politico e giuridico del concetto di *potentia Dei*: la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. A partire dal secolo XI, e più in particolare tra XIII e XIV secolo, viene elaborata una fondamentale distinzione teorica, il cui valore è determinante non solo a livello teologico e metafisico, ma anche sul piano politico e giuridico. Utilizzando un linguaggio metaforico, da un lato viene descritto un Dio che interviene direttamente negli avvenimenti attraverso la propria *potentia absoluta*; dall'altro, un Dio che assiste allo svolgersi degli avvenimenti, lasciando che gli stessi si svolgano *de potentia ordinata*. In questo modo è possibile elaborare la distinzione tra la figura del Dio *omnipotens* e la figura del Dio *pantocrator* (cioè tra la figura del Dio sovrano e del Dio orologiaio), a cui corrisponde la distinzione tra il potere divino infinito, libero, assoluto e senza limitazioni in quanto sospeso solo alla volontà del Dio irascibile, creatore del mondo attuale tra gli innumerevoli mondi possibili e per questo capace di modificare a piacimento le leggi che lo governano; e il potere divino ordinato, organizzato e disposto secondo il piano eterno che governa la giusta stabilità e la perfetta regolarità del *cursus rerum*, il cui svolgimento causale e necessario è garantito dalle stesse leggi

divine che conservano l'ordine delle cose per come esso è presente nel disegno della creazione.

I due autori che hanno elaborato con maggiore chiarezza tale distinzione sono Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. In Scoto l'idea dell'onnipotenza divina è intesa, da un lato, come fondamento della relazione tra potenza e atto; dall'altro lato, come capacità di produrre gli effetti delle cause: è onnipotente l'agente che, senza la cooperazione di altre cause agenti, può compiere tutto ciò che è possibile, quindi ciò che non include contraddizione²⁸: «La potenza attiva del primo principio efficiente è un'onnipotenza nella misura in cui essa riguarda tutti gli effetti»²⁹. In quanto diretta espressione del rapporto tra causa ed effetto, l'onnipotenza divina opera sulla materia, che è da intendersi come fondamento dell'ordine del mondo naturale creato secondo una causalità contingente che tuttavia, una volta realizzata, determina una catena causale degli eventi: la materia è creata senza la forma e per questo è un ente tanto potenziale quanto attuale che viene definito in termini di potenzialità passiva³⁰. Il carattere potenziale della materia rende la contingenza un fatto ineliminabile mentre, allo stesso tempo, permette di comprendere il mondo come una concatenazione necessaria di eventi, sebbene nell'insieme esso sia contingente perché fondato su un libero atto del Dio onnipotente. Ed è allora intorno a questo aspetto che Scoto introduce la distinzione, nella sfera dell'onnipotenza divina, tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Sul piano metafisico e ontologico, la potenza ordinata descrive un sottoinsieme degli enti resi possibili dalla potenza assoluta: per quest'ultima sono possibili cose che non sono possibili per la prima. La sfera della potenza ordinata riguarda tutti gli enti che obbediscono alle leggi naturali e che dunque sono necessari all'interno dell'ordine attuale del mondo, anche se sono contingenti rispetto alla sfera della potenza assoluta, che descrive un insieme più esteso di possibilità, visto che Dio avrebbe potuto creare mondi altri, diversi da quello attuale.

La distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* in Scoto ha però una diversa e ulteriore specificità, di carattere etico-politico e giuridico, che è fondata sulla distinzione tra possibilità *de facto* e possibilità *de iure*. Radicalizzare la contingenza delle cose significa sottolineare che Dio

²⁸ Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, I, dd. 42-44; *Reportata Parisiensia*, I, dd. 17, 44; IV, d. 1; *Tractatus de primo principio*, §§ 148, 159.

²⁹ Id., *Ordinatio*, I, d. 42, n. 8 (ed. Balic, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, t. VI).

³⁰ Cfr. Id., *In libros II Sententiarum*, d. 12, q. 1, n. 10-11.

può modificare l'ordine naturale: Dio agisce abitualmente rispettando l'ordine naturale del rapporto tra cause ed effetti, che tuttavia può liberamente disattendere. In virtù della propria assoluta libertà, Dio può intervenire *de facto* nel mondo, modificando l'ordine *de iure* in virtù della propria *potentia absoluta*. Per Scoto l'alternativa tra queste due possibilità di azione non è data solo a Dio, ma a tutti gli agenti liberi che agiscono in base a un atto di volizione connesso all'attività dell'intelletto:

«In tutto ciò che agisce attraverso un intelletto e una volontà, e che può agire in modo conforme alla *lex recta*, senza tuttavia agire *necessariamente* in modo conforme alla *lex recta*, è necessario distinguere la potenza ordinata dalla potenza assoluta. Ed ecco il motivo. Un tale agente può agire conformemente a questa *lex recta* e, in questo caso, egli agisce secondo la potenza ordinata (essa è in effetti ordinata nella misura in cui è un principio in grado di realizzare determinate cose conformemente a una *lex recta*), ma può anche agire fuori dalla legge, o contro di essa, e, in questo caso, si tratta di una potenza assoluta che eccede la potenza ordinata. Per questa ragione, non solo in Dio, ma in ogni agente *libero* (che può agire secondo ciò che gli viene dettato dalla *lex recta*, o fuori da tale legge, o anche contro di essa) è necessario distinguere tra una potenza ordinata e una potenza assoluta»³¹.

Potentia absoluta e *potentia ordinata* sono composibili, in quanto due distinte, ma entrambe effettive, possibilità di agire in relazione a un *ordo*, delle quali una (*potentia absoluta*), per ampiezza, contiene l'altra (*potentia ordinata*). Si tratta perciò di due diversi modi di operare effettivamente nel mondo: *potentia ordinata* è il potere di agire in quanto limitato da una serie di disposizioni necessarie, contingenti o volontarie, mentre *potentia absoluta* individua l'ampiezza del potere senza vincoli – e per questo inaccessibile, imperscrutabile, imprevedibile – in grado di intervenire sull'ordine stesso delle cose. La potenza di Dio (come di ogni essere libero e razionale) può esplicarsi in entrambi i livelli, a seconda della circostanza³²: Dio può non solo trascendere occasionalmente l'ordine attuale, ma può anche stabilire un'altra *lex recta*, perché ciò che egli fa, è fatto per il meglio. Naturalmente per Scoto tutto ciò non significa che Dio agisca disordinatamente o ingiustamente, perché non esiste un *ordo* che non sia stabilito dalla volontà divina, il cui unico limite risiede nel principio di non contraddizione, non certo nell'aderire a un criterio umano di giustizia o di

³¹ Id., *Ordinatio*, I, d. 44, n. 3.

³² Cfr. *op. cit.*, I, d. 44, n. 7-8.

ordine del tutto inadeguato a rendere conto dell'imperscrutabile disposizione divina. In Scoto l'onnipotenza divina è dunque soprattutto la *potentia absoluta*, non la *potentia ordinata* (con evidenti ricadute in materia di teologia politica, con l'immagine di Dio come monarca assoluto e l'immagine del principe *legibus solutus*): la potenza assoluta può istituire un nuovo ordine universale e quindi stabilire una nuova *lex recta* creando, di conseguenza, le condizioni per un nuovo modo di agire *ordinate*. Anche senza fare ricorso al carattere imperscrutabile della volontà divina, Scoto ritiene che una tale concezione di potenza non crei problemi in merito alla bontà o alla giustizia di Dio. Se la *lex recta* non rientra nella sfera di competenza dell'agente, allora la sua potenza assoluta non può eccedere la sua potenza ordinata; ma se la legge è nel raggio del potere dell'agente, in modo che la legge è giusta solo in quanto è stabilita, allora l'agente può in piena libertà ordinare le cose in modo diverso rispetto a quanto stabilito dalla legge. Dio può liberamente agire *absolute*, stabilendo nuove *leges rectae*: in questo modo la sua potenza assoluta si trova a eccedere la potenza ordinata del vecchio ordine, ma a essere coordinata con la potenza ordinata del nuovo ordine. Un'azione *de potentia absoluta* è ingiusta solo nel caso in cui l'*ordo* infranto sia un *ordo* che non è in potere del soggetto agente mutare: in tutti gli altri casi, nessuna azione *de potentia absoluta* è ingiusta³³. Per questo motivo esiste una scala gerarchica di *potentiae absolutae* che, comprendendo ogni essere razionale dotato di volontà, trova il proprio vertice in Dio: la misura della *potentia* di un soggetto è data dall'ampiezza degli *ordines* che è in suo potere modificare, e per questo *potentia absoluta* e *onnipotenza* sono la stessa cosa solo in Dio. Ciascun *ordo* rimane sospeso alla volontà di colui che su di esso ha il potere di disposizione: la potenza assoluta di Dio, come di qualsiasi agente razionale, rappresenta un effettivo *modus agendi* che consente di interrompere o di modificare il ritmo dell'attuale stato di cose.

Come Scoto, anche Ockham si richiama all'idea dell'onnipotenza divina intesa come capacità di produrre direttamente gli effetti delle cause (realizzandoli cioè senza il contributo delle cause seconde), attraverso cui si afferma la radicale contingenza del mondo, all'interno di una concezione di creazione dal nulla che non si fonda su alcuna necessità ontologica o metafisica, perché riposa sulla libertà assoluta dell'agire divino inteso come causa contingente: «Dio è causa che opera liberamente perché può causare in modo immediato e totale tutte le realtà

³³ Cfr. *op. cit.*, I, d. 44, n. 4-5.

producibili [...]. Dio può fare alcune cose che non fa, perché la causa libera che agisce in modo contingente può operare diversamente da come opera»³⁴. Nel *Commento alle Sentenze* di Pier Lombardo, in particolare nella prima parte chiamata *Ordinatio*, Ockham giudica però incoerente la posizione di Scoto che, pur negando la validità delle prove razionali a favore dell'onnipotenza, ritiene dimostrabile la libertà e la contingenza della volontà di Dio quando crea *ad extra*. Nonostante non sia né dimostrabile né confutabile la tesi secondo cui Dio crea liberamente, per Ockham non è tuttavia assurdo ammettere che Dio abbia la facoltà di migliorare il mondo, tanto nei suoi aspetti accidentali quanto in quelli essenziali³⁵, così come non è assurdo ammettere – sempre in virtù del richiamo all'onnipotenza di Dio sovranamente libera – una pluralità di mondi possibili. Infatti il rapporto tra l'onnipotenza e la possibilità di creare un mondo migliore non riguarda il piano metafisico, ma quello logico: può una sostanza creata, cioè finita, subire incrementi qualitativi illimitati all'infinito? Per Ockham, grazie alla propria onnipotenza Dio può senza dubbio produrre sostanze individuali migliori di quelle attuali e distinte da esse: non è però possibile ammettere una perfezione infinita in una sostanza finita. Inoltre, proprio perché la libertà divina è imperscrutabile, il bene è ciò che Dio vuole e fa: Dio potrebbe fare altre cose che, se fatte, sarebbero buone ma che, dal momento che non le fa, non è bene che siano fatte. L'ordine che possiamo individuare nella creazione è un fatto tra le infinite possibilità, non una necessità. Si tratta di un fatto stabile ma non immutabile, se non nel senso che è conseguente alla decisione di Dio di creare questo mondo: ciò che Dio ha fatto non esprime tutto quanto Dio è in grado di fare. L'unico limite che l'onnipotenza divina non può violare è rappresentato dal principio di non contraddizione, non nel senso che egli possa fare solo ciò che non include contraddizione, ma nel senso che non può fare quanto è contraddittorio che accada. L'orizzonte del possibile è dunque immensamente più ampio dell'orizzonte del reale: attraverso il versante infinito del possibile, non attuato, Ockham afferma la radicale contingenza dell'ordine naturale, con il quale Dio ha tradotto in atto solo una parte di ciò che è possibile.

³⁴ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, d. 43, q. I (qui citato da Id., *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Firenze, Nardini, 1991, pp. 192-193). Cfr. anche Id., *Opus nonginta dierum*, XCV; *Quaestiones in libros IV Sententiarum*. *Reportatio*, Prol.; *Quodlibet* VI, q. I; *Tractatus contra Benedictum*, III.3; *Ordinatio*, d. 20.

³⁵ Cfr. Id., *Ordinatio*, d. 44.

L'affermazione di una tale contingenza non significa però che l'ordine naturale possa attualmente essere modificato *absolute*: le leggi naturali sono contingenti ma, una volta determinate da Dio, esse sono affidabili perché l'onnipotenza divina opera *ordinate*, cioè rispettando il ritmo che liberamente ha impresso al creato. Sulla questione dell'onnipotenza divina Ockham mantiene la distinzione tra potenza *absoluta* e *ordinata*: nella prima concezione Dio può fare tutto ciò che non include contraddizione, nella seconda Dio può fare tutto ciò che è compatibile con l'ordine e le leggi del mondo da lui creato. Contro ogni opzione «necessitarista», il *Venerabilis Inceptor* intende concedere un'eccedenza di potere a Dio rispetto a ciò che egli ha prodotto e produce nell'ordinamento attuale: l'ordine reale non adegua pienamente l'ordine ideale, poiché l'ordine reale non può essere fissato come l'espressione definitiva e immutabile dell'essere. L'intrinseca contingenza del mondo richiede la distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata* in Dio: si tratta però di una distinzione non *in re*, visto che Dio è uno, totalmente semplice. Tale distinzione è utile soprattutto perché essa permette di mantenere l'affermazione della sovrana trascendenza della volontà di Dio rispetto a tutte le altre volontà, che nelle loro scelte non possono prescindere dai condizionamenti derivanti dall'ordine delle cose in cui esse operano: Dio può produrre molte cose – tanto che voglia produrle, quanto che non voglia – in modo assoluto, ossia prescindendo dallo stato attuale delle cose. La potenza assoluta indica dunque che il mondo attuale non esaurisce tutte le capacità divine perché Dio può fare molte cose, nonostante le molte cose che egli può fare non esistano realmente:

«Riguardo alla distinzione relativa alla potenza di Dio, affermo che Dio può fare alcune cose in base alla potenza ordinata e altre cose in base alla potenza assoluta. Questa distinzione non va intesa come se si ponessero in Dio due potenze realmente distinte, di cui l'una è ordinata e l'altra assoluta, dato che in Dio c'è un'unica potenza che riguarda l'agire esterno a Dio e tale potenza da ogni punto di vista coincide con Dio stesso. La distinzione non va intesa nemmeno come se si dicesse che Dio può fare alcune cose ordinatamente, mentre può fare altre cose assolutamente e in modo non ordinato, poiché Dio non può fare nulla in modo non ordinato. La distinzione va intesa così: "potere qualcosa" talvolta viene preso facendo riferimento alle leggi ordinate e istituite da Dio; si dice allora che Dio può fare quelle cose in base alla potenza ordinata. Altre volte "potere" viene preso facendo riferimento a tutto ciò che non include contraddizione essere prodotto, sia che Dio abbia stabilito di produrre in seguito quelle cose, sia che non l'abbia stabilito, dal momento che Dio può fare molte cose che pure non vuole fare,

secondo il parere di Pietro Lombardo (*Libri sententiarum*, I, d. 43): in riferimento a queste cose si dice che Dio le può produrre in base alla potenza assoluta»³⁶.

In Ockham il concetto di potenza assoluta non è lo strumento per sconvolgere l'ordine del mondo, bensì è il dispositivo teorico per esprimere la contingenza dell'ordine del mondo, liberamente voluto e realizzato. La distinzione tra le due potenze non è reale, visto che essa andrebbe contro la semplicità divina: la potenza assoluta non eccede la potenza ordinata perché si tratta di una distinzione euristica attraverso cui è possibile intendere compiutamente la trascendenza divina rispetto al creato. La potenza assoluta è anteriore alla potenza ordinata proprio perché l'arco delle possibilità è infinito rispetto a ciò che effettivamente è stato realizzato: Dio mantiene *de iure* la sua potenza assoluta ma *de facto* agisce attraverso la potenza ordinata. Rispetto a Scoto, Ockham rovescia dunque i termini del problema proprio perché imposta la questione sul piano logico, e non etico-giuridico, interno all'azione divina, e divina soltanto, visto che la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* riguarda solo Dio, non gli agenti dotati di volontà e intelletto: Dio non agisce *effettivamente* per mezzo della sua *potentia absoluta*, che è un modello teorico dell'agire divino che riguarda il tempo "precedente" la scelta dell'ordine attuale del mondo, che – un volta deciso da Dio – è eterno, immutabile e che procede sul piano della *potentia ordinata* (anche quando vengono operati miracoli). La possibilità *de facto* riguarda il piano della *potentia ordinata*, non quello della *potentia absoluta* che, al contrario, riguarda il livello della possibilità *de iure* (cioè la pluralità dei mondi possibili *de dicto*, non *de re*). La teoria della *potentia absoluta Dei* serve a formulare l'ipotesi dell'infinità dei mondi possibili e, per questa via, a garantire la contingenza del mondo attuale, l'unico liberamente ed effettivamente creato da Dio. Ma allora, strettamente parlando, il discorso di Ockham sulla *potentia Dei* è più un discorso sulla libertà e sulla necessità che un discorso sull'onnipotenza e sui miracoli. Per Ockham non si tratta quindi di due forme di potere, distinte in Dio (al contrario, Ockham mira a salvaguardare l'unità divina), ma di due diverse forme di interpretazione umana del potere di Dio; forme che denotano una distinzione logica, non metafisica, né ontologica. La distinzione non è reale, ma di ragione: senza che vi sia alcuna interazione, la *potentia absoluta* è il fondamento logico della *potentia ordinata*, è la garanzia logica dell'onnipotenza e dell'assoluta libertà divina. Ockham rivendica un'interpretazione dell'onnipotenza divina in termini di una *potentia absoluta* intesa "logica-

³⁶ Id., *Quodlibet*, VI, q. 1, art. 1 (testo citato da *Scritti filosofici*, cit., pp. 196-197).

mente” come assoluta libertà della volontà divina (in quanto la necessità di un ordine dipende comunque dalla volontà di colui che lo ha istituito), proprio per salvaguardare la libertà divina nel disegno contingente della creazione, successivamente governata da leggi che rispondono alla logica intelligibile della *potentia ordinata*. Ockham giunge così a relativizzare l’impianto naturalistico di una concezione del mondo inteso come autonomo rispetto a Dio, la cui volontà è invece *vere absconditus* e non è vincolata a uno specifico disegno della creazione. Dio può fare infinite cose, che mai farà, perché la sua *ordinatio* non le prevede: ma se le facesse, significherebbe che esse rientrano nell’originaria *ordinatio* divina, visto che tutto ciò che accade (anche i miracoli, che sono manifestazione della *potentia ordinata*, non della *potentia absoluta*) rientra nella sfera della *potentia ordinata* in quanto da lui previsto *ab aeterno*.

3. Prospettive critiche e modelli interpretativi del problema teologico-politico in Hobbes

Nella filosofia di Hobbes è facile verificare l’esistenza di un problema fondativo aperto alla discussione, quello relativo al rapporto tra politica e religione. Naturalmente la discussione storiografica e interpretativa è molto complessa, così come lo è su altre questioni hobbesiane (tra cui il rapporto tra filosofia naturale e filosofia morale, la persistenza della sua formazione umanistica nel corso dei suoi studi scientifici). Alcuni autori classici e contemporanei (per esempio Julien Freund, Francis Campbell Hood, Klaus-Michael Kodalle, Aloysius Martinich, Carl Schmitt, Alfred E. Taylor, Howard Warrender e Bernard Willms) accentuano una prospettiva teorica che privilegia il nesso tra sovranità, teoria dell’obbligazione e *teologia politica*, in modo tale da lasciare spazio, nel sistema politico hobbesiano, alla trascendenza religiosa, sia essa secolarizzata o meno³⁷. Altri autori

³⁷ Cfr. A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 1938, pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55); C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari, 1974; F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1964; J. Freund, *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 31-52; K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; A.P. Marti-

(tra cui Norberto Bobbio, Samuel I. Mintz, Michael Oakeshott, George H. Sabine, Leo Strauss, Raymond Polin e Ferdinand Tönnies) sottolineano invece la dimensione eminentemente *mondana* della rappresentanza, dell'obbligazione e della sovranità (costituita attraverso il meccanismo del consenso razionale e del patto), anche se elaborata, per motivi di «strategia», attraverso strumenti di scienza biblica³⁸. Anche prescindendo dalla *teoria della secolarizzazione*, nello specifico confronto tra questi due modelli di interpretazioni hobbesiane rimane una persistente differenza interpretativa – sia a livello storico che teorico – tra la *teologia politica* (intesa come

nich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. Da tenere presente che, all'interno di questa linea interpretativa, dovrebbe essere ulteriormente identificata una distinzione tra coloro che attribuiscono un fondamento *logico* alla teologia politica hobbesiana (Taylor, Warren) e coloro che vi attribuiscono un fondamento *storico* (Schmitt, Kodalle). – Tra gli storici e gli interpreti che, in un'ottica interpretativa complessiva del pensiero di Hobbes, hanno recentemente sottolineato l'importanza della dimensione religiosa nella teoria hobbesiana della sovranità, soprattutto in relazione alla riabilitazione della questione teologica nel pensiero hobbesiano (ma senza abusare della categoria di teologia politica), possono essere segnalati i lavori di Luc Foisneau e Arrigo Pacchi: cfr. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani* (1978-1990), a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000.

³⁸ Cfr. F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1925; L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977; G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, Holt, New York 1950; trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, Comunità, Milano 1953; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953; S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989. – Da notare che i più recenti autori anglosassoni procedono all'analisi del ruolo di Hobbes nella filosofia politica moderna attraverso lo studio di temi strettamente politologici e giuridici (la libertà, il trasferimento dei diritti, il contratto sociale ecc.), con prospettive analitiche da un lato e contestualistiche dall'altro, nelle quali il problema teologico-politico non trova neppure cittadinanza: ed è qui evidente il riferimento ai lavori di Stephen Holmes (cfr. *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1995; trad. it. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Comunità, Torino 1998), Philip Pettit (cfr. *Republicanism*, Clarendon Press, Oxford 1997; trad. it. *Il repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000) e Quentin Skinner (cfr. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; trad. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina, Milano 2012; *Visions of Politics. III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002). Naturalmente esistono anche eccezioni in merito alla fortuna del problema teologico-politico in Hobbes, legate soprattutto a campi di studio interdisciplinari, per esempio l'iconologia politica: in questo caso il riferimento è ai lavori di Horst Bredekamp (cfr. *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*, Akademie-Verlag, Berlin 1999, 2003³).

modello teorico in cui la giustificazione del potere politico procede su un fondamento teologico *rivelato*, che fonda la suprema autorità sovrana, e in cui si esprime una sostanziale *identità* religiosa e culturale del corpo politico, seppur secolarizzato) e il *problema teologico-politico* (inteso come modello teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur assumendo la questione della dimensione religiosa, procede su base *mondana* e in cui si sottolinea, anche implicitamente, il ruolo svolto dal *conflitto teologico-politico*, che diventa un conflitto eminentemente politico – e solo secondariamente teologico). In questo secondo caso, malgrado non venga evitato il confronto con il problema della pluralità delle diverse fonti autoritative connesso al riconoscimento degli «dèi della città», non viene espressa alcuna fede o preferenza teologico-confessionale: i conflitti tra le diverse autorità politiche sono conflitti tra le diverse autorità «divine», cioè tra i diversi miti, credenze o valori fondativi della società politica che, per loro natura, sono intrinsecamente arbitrari, per quanto giustificabili sul piano storico o etico (per inciso, è necessario tenere presente che i miti fondativi non appartengono solo alla storia passata delle società umane, visto che vi possono essere inclusi anche i miti attuali – la democrazia, il socialismo, il mercato ecc.). Tali conflitti non sono dunque controversie teologiche, ma conflitti tra sistemi etico-politici in competizione tra loro, che comportano concezioni della giustizia diverse e antagoniste. Visto che la sfera della politica e del diritto non si esaurisce nell'ambito della forza e visto che per ogni autorità politica esiste il problema della propria giustificazione, le varie «divinità» sono i garanti e i sostenitori di ciò che è giusto nelle diverse associazioni politiche. In questa prospettiva la filosofia politica coincide con la ricerca della verità intorno alle cose politiche in una forma di «umana saggezza» non condizionata dall'appartenenza politica e dalla credenza religiosa, in grado così di distinguere tra ciò che è *primo in sé* e ciò che è *primo per noi*. In questo caso primato logico (della filosofia teoretica) e primato cronologico (della filosofia politica) non coincidono³⁹: la teoresi, e non il

³⁹ Come esempio della differenza tra primato logico e primato cronologico cfr. la *Prefazione ai lettori* della seconda edizione del *De cive*, in cui Hobbes spiega le ragioni di natura pratica che lo hanno indotto ad anticipare la stesura della terza sezione dei suoi *Elementi di filosofia*: delle tre sezioni, il *De cive* è dunque il testo che – seppur in modo parzialmente accidentale – possiede il primato cronologico, mentre il *De corpore* è quello che possiede il primato logico: «Mi occupavo di filosofia per il bene del mio animo, ne riunivo gli elementi primi in ogni genere e, suddivisili in tre sezioni, a poco a poco li mettevo per iscritto, in modo da trattare nella prima sezione del corpo e delle sue proprietà generali; nella seconda, dell'uomo e delle sue facoltà e delle sue passioni specifiche; e nella terza, dello Stato e dei doveri dei cittadini [...]. Mentre completavo, ordinavo e

pensiero politico, è il massimo bene, ma il pensiero politico, e non la teoresi, è il «primo» bene, perché l'essere umano, come animale razionale, può vivere solo nella società civile. Ciò che ha il primato logico non ha il primato cronologico, e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato cronologico della vita teologico-politica non cancella l'affermazione della superiorità logica della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere *felicità*, è il bene più grande, ma non è il «primo» bene. Diversamente dalla filosofia politica, la teologia politica risponde alla questione della verità attraverso il diretto e immediato riferimento alla rivelazione, indipendentemente da ogni forma di giustificazione razionale (e, in questo senso, dando fondamento teorico alla pratica dell'obbedienza, indipendentemente dall'oggetto e dal fine cui l'obbedienza stessa è rivolta). Da questo punto di vista, il problema teologico-politico, ma non la teologia politica, è parte della filosofia politica.

Alla definizione del problema teologico-politico in Hobbes hanno concorso numerose generazioni di interpreti e di studiosi che, dal punto di vista della rilevanza *pubblica* (cioè in modo indipendente rispetto alle differenze tra i loro specifici contributi scientifici), possono essere suddivise, per comodità e in un'ottica del tutto semplificativa, in due grandi 'ondate' o 'famiglie' di durata secolare. Nota è infatti la grande ostilità con cui fu accolta *pubblicamente*⁴⁰ l'opera di Hobbes nell'Inghilterra del suo tempo

stendevo per iscritto, lentamente e meticolosamente, tutto questo (io infatti non disputo, ma calcolo), accadde che la mia patria, alcuni anni prima della *guerra civile*, si infiammasse per le questioni del *diritto del potere* e dell'*obbedienza* dovuta dai cittadini, vere e proprie avanguardie di una guerra che si avvicina. Questo fu la causa per cui la terza parte venne *sviluppata e compiuta* più in fretta, mentre le altre venivano procrastinate. E per questo è avvenuto che la parte che nell'ordine era *ultima* sia comparsa per *prima* nel tempo; tanto più che non mi sembrava non potesse fare a meno delle parti precedenti, fondandosi su principi propri, noti per esperienza» (C, pp. 82-83; trad. it. p. 74, corsivo mio).

⁴⁰ Non è questo il luogo per sviluppare un discorso sulla reticenza dei testi filosofici in età moderna. Tuttavia non è possibile non tenere presente il fatto che già la semplice lettura di opere come *Il Principe*, il *Leviatano* e il *Trattato teologico-politico* era considerata sospetta dalle autorità politiche e religiose. Del tutto evidente, dunque, il motivo per il quale molto rari erano gli apprezzamenti pubblici di queste opere, la cui discussione era quasi sempre condotta privatamente (in questo senso la letteratura clandestina spinoziana è altamente rappresentativa della forma e del modello di discussione). L'unica eccezione, nella discussione in sede pubblica di queste opere 'maledette', erano le accuse esplicite e le dirette confutazioni, la cui esistenza – essendo l'unica pubblicamente permessa dalla persecuzione o dall'ostracismo sociale – non deve però essere strumento per testimoniare una negativa recezione (a senso *unico*) di Machiavelli, Hobbes o Spinoza, visto che una più attenta «lettura tra le righe» può servire a individuare linee di continuità sotterranee, ma comunque presenti.

– un’ostilità che per più di due secoli ha gravato sulla sua recezione e sulla sua reputazione, giungendo talvolta a sfociare drammaticamente in pubblici roghi del *De cive* e del *Leviathan*. Gravi e infamanti, nell’Europa moderna, le accuse che hanno accompagnato il filosofo del *Leviatano*, facendone un’icona empia e infame del male morale⁴¹: prime fra tutte, quelle di ateismo, materialismo e assolutismo. Ed è allora evidente che, in un tale clima culturale, impossibile era la valutazione della portata del pensiero teologico di Hobbes, sostanzialmente bollato come opportunistico e strumentalmente teso, da un lato, alla dimostrazione della negazione dell’esistenza di Dio e della sua provvidenza, dall’altro alla difesa della sua concezione materialistica della vita umana e della sua concezione assolutistica del potere politico.

Una diversa stagione di studi filosofici e di valorizzazione *pubblica* dell’opera di Hobbes inizia nella seconda metà dell’Ottocento, soprattutto in Germania (per merito in particolare di Ferdinand Tönnies) per estendersi all’intero mondo occidentale lungo tutto il Novecento, fino a oggi. In questo nuovo contesto, quelli che erano i grandi difetti di Hobbes vengono sostanzialmente rovesciati, sia dagli eruditi hobbesiani che dai teorici della filosofia politica contemporanea: l’accusa di ateismo diventa, al contrario, la difesa del principio moderno di separazione tra Stato e Chiesa (Ferdinand Tönnies, Pierre Manent); il suo materialismo diventa uno dei primi antecedenti della nuova concezione, radicalmente mondana, della vita umana (Friedrich Albert Lange, Helmut Schelsky); il suo assolutismo diventa la prima definizione dei caratteri dello Stato moderno centralizzato

⁴¹ Sulla recezione critica dell’opera di Hobbes tra XVII e XVIII secolo cfr. S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, cit. Tra gli autori che più diffusamente, in terra britannica, si sono espressi contro le teorie hobbesiane può essere utile ricordare Robert Filmer (*Observations concerning the Originall of Government*, 1652), John Bramhall (*A Defence of the True Liberty from Antecedent and Extrinsecall Necessity*, 1655; *Castigations of Mr. Hobbes his Last Animadversions in the Case concerning Liberty and Universal Necessity*, 1658), George Lawson (*An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan*, 1657), William Lucy (*Observations, Censures and Confutations of Notorius Errours in Mr. Hobbes his Leviathan*, 1663), Samuel Parker (*Discourse of Ecclesiastical Politie*, 1670), Thomas Tenison (*The Creed of Mr. Hobbes Examined*, 1670), John Eachard (*Mr. Hobb’s State of Nature considered*, 1672), John Templer (*Idea Theologiae Leviathanis*, 1673), Edward Hyde (*A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes’s Book, entitled Leviathan*, 1676), Benjamin Laney (*A Letter about Liberty and Necessity with Observations upon it by a Learned Prelat of the Church of England*, 1676), Ralph Cudworth (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678; *A Discourse of Liberty and Necessity*, pubblicato postumo) e Edward Stillingfleet (*Origines sacrae, or a Rational Account of the Grounds of Christian Faith as to the Truth and Divine Authority of the Scriptures*, 1701).

(Friedrich Meinecke, Max Weber). Lungi dall'essere l'alfiere dell'aristocrazia e della monarchia tradizionale, Hobbes diventa il pioniere della società borghese e del moderno Stato di diritto (John Austin, Ferdinand Tönnies). Naturalmente le accuse contro Hobbes non cessano, ma esse cambiano decisamente registro. Infatti, al filosofo del *Leviatano* non viene più attribuita l'etichetta di orribile *trait d'union* tra gli empi Machiavelli e Spinoza perché nei suoi confronti vengono, di volta in volta, espressi giudizi diversi e contrastanti, ma mai di carattere tradizionale: Hobbes diventa così il teorico del concetto borghese di proprietà (Werner Sombart, Max Horkheimer, Franz Borkenau e Crawford B. Macpherson), il precursore della scienza naturale positivista (Wilhelm Dilthey), il nemico del federalismo (Otto von Guericke), il rinnovatore della scienza politica (Ernst Troeltsch), l'antesignano del totalitarismo (Joseph Vialatoux), l'iniziatore della tradizione del positivismo giuridico (Carl Schmitt), il fondatore del diritto naturale moderno (Leo Strauss), il rappresentante della forma moderna di religione politica (Eric Voegelin), il difensore della logica meccanicistica (Ernst Cassirer), il riformatore epicureo della legge naturale stoica (Michael Oakeshott), il teorico del contrattualismo moderno (George C. Robertso e Norberto Bobbio), l'alfiere del razionalismo scientifico (Michel Malherbe), il sostenitore di una concezione secolare della vita umana (David Gauthier), l'antesignano della biopolitica e del biopotere (Michel Foucault).

Se escludiamo le questioni filosofico-politiche e teologico-politiche, bisogna però segnalare come il pensiero teologico hobbesiano abbia goduto, per almeno tre secoli, di scarsa fortuna. Anche senza discutere nei dettagli la plausibilità di alcune ricostruzioni biografiche o proporre supposizioni psicologiche sulla fede di Hobbes, se autentica o meno, è del tutto plausibile affermare che il punto focale dell'*interesse* di Hobbes non fosse quello teologico, bensì quello filosofico-scientifico da un lato e quello politico dall'altro. Malgrado ciò, è necessario notare come nel Seicento la filosofia fosse ancora – e propriamente – *sistema*, non *frammento*. Molto tempo sarebbe ancora dovuto passare prima di arrivare al momento in cui, sotto la spinta della crescente autonomizzazione delle scienze (le naturali prima, le sociali poi), la filosofia sarebbe giunta a smarrire la propria vocazione «sistemica», in favore della vivida illuminazione, profonda e immaginifica, ma parziale e intermittente, del «frammento». Per Hobbes la filosofia è ancora *sistema*: non a caso progetta e porta a compimento gli *Elementa philosophiae*. Per questo motivo, allora, sembra davvero difficile trascurare la portata del pensiero teologico di Hobbes, separandolo dal

resto della sua ricerca filosofica. Se nel Seicento la filosofia è ancora essenzialmente *sistema*, allora le diverse dimensioni del pensiero di Hobbes devono in qualche modo essere correlate. E, infatti, i maggiori interpreti di Hobbes, coloro che hanno aperto piste di ricerca sulle quali si sono poi incamminate intere generazioni di studiosi, non hanno trascurato le interrelazioni interne alle diverse espressioni del pensiero hobbesiano, senza trascurare gli aspetti teologici: tra questi, indipendentemente dalla soluzione che hanno dato al problema, può essere sufficiente segnalare Raymond Polin, Carl Schmitt, Leo Strauss e Howard Warrender.

Sul pensiero teologico di Hobbes sono stati recentemente pubblicati importanti studi critici, in particolare da Arrigo Pacchi e Luc Foisneau, che hanno fornito notevoli e decisivi contributi di conoscenza storica, filologica e teorica. In questi lavori, però, assistiamo spesso a un dogmatico cambiamento di rotta rispetto alle tendenze interpretative del recente passato. Proprio per segnalare l'insufficienza delle linee interpretative che hanno caratterizzato – per ragioni assolutamente contrapposte, ma con esiti identici – larga parte della letteratura hobbesiana, questi recenti interpreti del pensiero teologico hobbesiano ritengono necessario insistere sulla centralità della teologia in Hobbes. A questo proposito, può essere utile riportare un illuminante passo di Arrigo Pacchi, che mette chiaramente in evidenza la posta in gioco:

«Quando si studia il pensiero teologico hobbesiano, il primo problema che ci si pone è se Hobbes fosse credente o meno, e in genere, propendendosi per il no, a causa del perdurare di certe valutazioni seicentesche e anche sul riscontro obiettivo di certe posizioni da lui assunte in sede filosofica, si conclude frettolosamente che la teologia, in questo autore, ha una collocazione assolutamente secondaria, anzi adempie ad una funzione puramente opportunistica, per cui non va presa sul serio dallo storico, o addirittura non va presa in considerazione affatto. Questa è la ragione per cui esiste ancor oggi tutto un aspetto del pensiero hobbesiano – il teologico, appunto – che rimane pressoché insondato e ignorato: esiste una serie di opere – che si possono definire teologiche – che non vengono mai né lette né menzionate, in grazia di questo pregiudizio, mentre io credo che non sia di pertinenza dello storico domandarsi se nell'intimo della sua coscienza un certo pensatore fosse credente o meno; ma che valga piuttosto la pena di esaminare il peso che le argomentazioni teologiche esercitano nell'economia globale del discorso che quel pensatore rivolge al suo uditorio, per verificare come si colleghino con tutte le altre affermazioni e dottrine, e con gli altri interessi, suoi e dei suoi contemporanei. Non credo quindi che abbia senso domandarsi se la teologia di Hobbes abbia o meno un fondamento di sincerità religiosa, ma che valga piut-

tosto la pena di studiare gli aspetti teologici del pensiero hobbesiano, per vedere come giochino all'interno del sistema, e anche in che misura risultino influenzati da tutta una serie di teorie e di atteggiamenti che hanno trovato esplicazione nel Seicento, come pure nei secoli precedenti»⁴².

Non è particolarmente difficile accettare, nel suo complesso, un tale punto di vista, misurato non solo in merito alle questioni hobbesiane, ma anche relativamente al mestiere dello storico. Tuttavia, in questa prospettiva esiste un rischio; che, per sfuggire a Scilla (in questo caso la sottovalutazione, se non la completa trascuratezza, della teologia nel pensiero hobbesiano) si incontri Cariddi (cioè la sproporzionata importanza attribuita alla dimensione teologica del pensiero hobbesiano). Esplicitamente in contrasto con le interpretazioni che fanno di Hobbes un ateo che utilizza gli argomenti teologici ed esegetici solo per motivi di prudenza politica⁴³, Foisneau mira a presentare la teologia hobbesiana come uno degli assi portanti, e decisivi, del pensiero del filosofo inglese, facendo del Dio onnipotente, da un lato, il modello della sovranità monarchica; dall'altro, la condizione di possibilità della naturale eguaglianza umana⁴⁴. In questa prospettiva Hobbes non è più il materialista ateo, sostenitore dell'assolutismo monar-

⁴² A. Pacchi, *Hobbes e la potenza di Dio*, in AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 79-80.

⁴³ Cfr. L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Franco Angeli, Milano 2004. Questo volume collettaneo è suddiviso in quattro sezioni di cui la prima, dal titolo *Hobbes and Theology*, è la più cospicua e innovativa. Malgrado l'estrema varietà delle prospettive critiche degli autori dei diversi saggi, il volume è caratterizzato da una specifica impostazione di fondo, profondamente debitrice nei confronti del lavoro di Arrigo Pacchi, il cui merito interpretativo è stato, soprattutto nell'ultima fase della sua vita, quello di aver rivalutato l'importanza degli scritti teologici di Hobbes (in particolare quelli in dibattito con John Bramhall, la singolare opera in versi *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof* e, soprattutto, le parti terza e quarta del *Leviathan*, con l'aggiunta della successiva *Appendix*). Come ammesso dai curatori del volume nell'*Introduzione*, l'unità teorica del volume è data soprattutto dalla sezione teologica, i cui contributi trovano un decisivo punto di incontro nel rifiuto, esplicito o implicito, delle tesi sulla radicale «mondanità» del pensiero hobbesiano formulate da Leo Strauss nel lontano 1936 in *The Political Philosophy of Hobbes* (tesi recentemente riprese da alcuni interpreti come Edwin Curley in «I Durst Not Write So Boldly», in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 497-593). I contributi di Karl Schuhmann, Luc Foisneau, Franck Lessay, Cees Leijenhorst, Kinch Hoekstra, Johann Sommerville e George Wright sulla teologia hobbesiana mirano allora, in forme diverse, a rivalutare il ruolo della religione naturale, della religione positiva, della teodicea e della cristologia nel pensiero di Hobbes.

⁴⁴ Cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, cit., pp. 3-5, 13 ss.

chico, messo all'indice dalla tradizione filosofica e teologica tra XVII e XIX secolo. Abbandonata questa linea interpretativa, Hobbes non è più nemmeno lo scrittore influenzato dalla tradizione umanistica in grado di utilizzare la retorica come asse portante della propria filosofia e del proprio razionalismo (Quentin Skinner), il seguace di Galilei in difesa della scienza naturale moderna (Tom Sorell), il teorico della nuova metafisica (Yves-Charles Zarka), il riformatore della teoria politica di fronte alla crisi sociale del suo tempo (Johann Sommerville), il sostenitore della teoria della ragion di Stato (Gianfranco Borrelli) o il pensatore tormentato dalle soluzioni da elaborare per la profonda crisi scettica del Seicento (Richard Tuck). Agli occhi di Foisneau, Hobbes diventa il filosofo-teologo che recupera le categorie del pensiero filosofico e teologico del Medioevo mettendole al cuore – rivedute e corrette – della sua scienza politica, fondata tanto sul diritto naturale degli individui quanto sul diritto divino: «Il contributo di Hobbes al diritto naturale moderno – e, in particolare, la sua affermazione dell'eguaglianza naturale degli uomini – non riposa meno su una riappropriazione decisiva della determinazione di Dio come essere onnipotente»⁴⁵. Dunque, in quest'ottica, le tesi meccanicistiche, morali e politiche di Hobbes – lungi dall'essere «radicali novità» – sarebbero notevolmente debitorie nei confronti della concettualità e delle rappresentazioni teologiche della tradizione, in particolare delle teorie medievali sulla *potentia Dei*.

Naturalmente nessuno pensa che la modernità abbia avuto inizio in un determinato momento, sia esso un anno, un avvenimento, una scoperta, un autore, un libro. Caratteristica specifica della transizione storica è proprio quella della *complessità*, dell'incrocio tra novità e tradizione, tra abbandono e persistenza, tra continuità e discontinuità, tra rivoluzione e sopravvivenza. Questa complessità vale, naturalmente, anche per un autore come Hobbes, il cui metodo di indagine filosofica non è condizionato dal confronto con la saggezza delle *autoritates* del passato, ma in cui certamente continuano a vivere saperi tradizionali aristotelico-scolastici, appresi alle scuole oxfordiane a inizio Seicento⁴⁶. È un fatto incontrovertibile, per esempio, che Hobbes abbia abbandonato solo progressivamente la sua giovanile adesione alla concezione tradizionale della monarchia e alla concezione aristocratica della virtù. Altrettanto certo è il fatto che Hobbes

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 4.

⁴⁶ Cfr. Th. Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N.B. Reynolds and A.W. Saxonhouse, University of Chicago Press, Chicago 1995. Su questa constatazione convergono le interpretazioni, spesso radicalmente opposte, di Leo Strauss e Quentin Skinner.

abbia scritto centinaia di pagine dedicate all'analisi delle questioni teologiche e religiose accettando, di fatto, il piano di discussione preferito dai suoi avversari e dominante nel suo tempo caratterizzato, da oltre un secolo, da sanguinose guerre di religione. Le motivazioni di questa scelta non sono esclusivamente marginali od occasionali. Non dobbiamo infatti dimenticare che, per esempio, la lunga controversia tra Hobbes e Bramhall non fu, con tutta probabilità, volutamente impostata dal filosofo inglese, che vi fu 'costretto' per difendersi dalle accuse di blasfemia e di ateismo che a suo carico circolavano pubblicamente e che gli erano state rivolte anche dallo stesso Bramhall, di fronte alle quali Hobbes – in un modo per lui del tutto inusuale e inconsueto – cercò riparo non solo nell'ermeneutica biblica, ma anche all'ombra dell'autorità di Lutero e Calvino⁴⁷.

Nella trattazione delle questioni teologiche per Hobbes si tratta, in primo luogo, di difendere, confermare e garantire attraverso la suprema autorità del suo tempo, la Bibbia, le soluzioni teoriche (elaborate per via razionale) della sua filosofia naturale e della sua filosofia civile, presentando inoltre argomenti critici *autorevoli* (cioè citazioni di passi biblici) contro le dottrine sostenute dagli avversari. In secondo luogo, per Hobbes si tratta di difendere la legittimità delle proprie soluzioni teoriche anche sul piano delle loro conseguenze pratiche che, lungi dall'essere distruttive del consorzio umano, rappresentano – sempre in linea con il dettato autorevole delle Scritture – la via attraverso cui è possibile costruire una società giusta in quanto razionale. Tuttavia, è sinceramente difficile pensare a Hobbes come a un filosofo-teologo con la testa rivolta all'indietro, verso polemiche scolastiche sulla *potentia Dei* che nel filosofo del *Leviathan* troverebbero un prolungamento e una radicalizzazione. Una prova, a prima vista evidente, di questa considerazione risiede nelle onnipresenti, incessanti e vigorose accuse, da un lato, contro l'inutilità delle tradizionali categorie, concettualizzazioni e distinzioni sofisticate della teologia scolastica medievale; dall'altro lato, contro tutte le autorità ecclesiastiche che rivendicano per sé il primato assoluto in materia di interpretazione delle Scritture. A questo proposito non serve affermare che la lotta ermeneutica e teologica condotta da Hobbes contro la teologia tradizionale mirasse a ristabilire il «vero» senso della religione cristiana, corrotta da un malsano spiritualismo, frutto dell'incrocio tra filosofia greca e tradizione ebraico-cristiana delle origini, condensato nella Patristica prima e nella Scolastica poi. Senza dubbio la lotta di Hobbes è condotta contro ogni forma di spiritualismo, le cui dot-

⁴⁷ Cfr. *Q.*, pp. 1, 64 ss., 176, 209, 266, 298 ss., 405.

trine caratteristiche (la natura incorporea di Dio e degli angeli, l'idea di spirito come sostanza immateriale, l'immaterialità e l'immortalità dell'anima) determinano la formazione di un vero e proprio «regno delle tenebre» strumentalmente piegato a tutelare concreti interessi politici. Tuttavia, è almeno stravagante ritenere che, con le sue riflessioni teologiche, Hobbes volesse proporre un'ennesima variante della dottrina cristiana, contribuendo a riformare il cristianesimo su base materialistica, proponendo come dottrina chiave della rinnovata religione la corporeità di Dio. Il problema dunque non è l'analisi psicologica dell'eventuale opportunismo o ateismo di Hobbes: il problema consiste nel comprendere lo statuto e il ruolo della teologia all'interno del più complessivo pensiero hobbesiano. A questo scopo, è senza dubbio necessario cercare di attingere un più alto grado di conoscenza degli argomenti hobbesiani in materia di teologia, senza però ideologicamente mirare a "rimettere sulla testa" quel che Hobbes aveva "messo in piedi".

Una prova ulteriore del complesso rapporto instaurato da Hobbes con le questioni teologiche risiede nell'ambiguità degli elogi rivolti da Hobbes (soprattutto nelle *Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, nel *Behemoth* e nella *Historia ecclesiastica*) a Lutero e Calvino. Due considerazioni possono essere fatte a proposito di questa ambiguità. Da un lato, questi elogi hobbesiani si fondano su un'opzione teoretica, il rifiuto della dottrina del libero arbitrio, che accomuna il filosofo inglese ai riformatori protestanti. Dall'altro lato, il contesto in cui quegli elogi vengono pronunciati da Hobbes è sempre quello della polemica contro le pretese della Chiesa cattolica e del papato romano in materia di autorità civile: Hobbes elogia Lutero e Calvino per aver condotto una battaglia di liberazione dalla tirannia della Chiesa e dalle frodi papiste. Tuttavia, a guardar bene, e distinguendo il piano della prudenza socio-politica dalla strategia di argomentazione filosofica, questi elogi appaiono essere quantomeno ambigui. Infatti, rispetto al secondo tipo di considerazioni può essere sufficiente notare che avere un nemico comune (la Chiesa cattolica) non equivale – logicamente – a lottare per un obiettivo comune: del resto, è molto difficile credere che Hobbes volesse trasformare Londra in Ginevra, anche perché il progetto teologico-politico del *Leviatano* è l'esatto opposto rispetto a quello delle *Istituzioni della religione cristiana*. In Hobbes – al contrario di quanto avviene in Calvino – è la ragione, non la Scrittura, a stabilire i principi in base ai quali è legittimo fondare la suprema autorità politica. Rispetto al primo ordine di considerazioni sul rapporto tra Hobbes e i riformatori, è invece possibile notare come la stessa posizione teori-

ca – il rifiuto del libero arbitrio – si fondi su due principi teoretici del tutto alternativi: Hobbes fonda la sua teoria deterministica su argomenti di carattere razionalistico e meccanicistico, mentre i riformatori – fondatori di una nuova ortodossia cristiana dalla portata teologico-politica – si appoggiano esclusivamente all'autorità della Scrittura. L'origine di questa contrapposizione è facilmente rinvenibile nella contestazione operata *in linea di principio* da Lutero e da Calvino nei confronti del diritto della *teoria*. L'unica cosa che serve all'uomo è la Rivelazione, condensata nella Scrittura: per questo in Lutero e Calvino la vita teoretica corrisponde a un'assoluta miscredenza. La tradizionale rappresentazione biblica di Dio deve indurre l'uomo all'obbedienza, non alla speculazione filosofica: non a caso, allora, Lutero e Calvino – seppur in forme diverse, ma con lo stesso intento – fondano la realtà dei miracoli sulla fede, non viceversa. Tra Hobbes e i riformatori non esiste dunque un terreno comune su cui sia possibile un reale confronto: visto che non hanno alcuna pretesa di fondare teoreticamente la loro dottrina di Dio, Lutero e Calvino affermano il primato della Scrittura senza cercare alcuna fondazione razionale (che addirittura minerebbe l'autenticità della fede e, di conseguenza, della grazia), mentre in Hobbes il primato spetta, al contrario, alla ragione, tanto che la Scrittura – se comandasse di credere a cose assurde – non dovrebbe essere tenuta in considerazione. L'opposizione frontale non si ferma qui. In Hobbes è presente una completa svalutazione di due elementi centrali che riguardano il primato della Scrittura in materia di conoscenza: da un lato viene infatti svalutata la facoltà immaginativa, dall'altro viene decisamente rifiutato il principio di autorità (e quindi di fede, che comporta obbedienza) come strumento dell'attività teoretica. Il discorso potrebbe continuare, per esempio intorno alla negazione hobbesiana della condizione di naturalità del peccato, oppure intorno all'origine della religione intesa come prodotto della vita immaginativa e affettiva dell'uomo, le cui caratteristiche sono riconducibili all'ignoranza, alla paura del futuro e delle cose invisibili: la paura determinerebbe l'interesse dell'uomo per la rivelazione, l'immaginazione il suo contenuto. Non sembra pertanto sufficiente fermarsi alla semplice constatazione, filologicamente inoppugnabile, degli elogi di Lutero e Calvino presenti in alcuni passi dell'opera hobbesiana, per giustificare una presunta adesione hobbesiana a tali posizioni, perché è necessario riflettere *storicamente* sul significato di quegli elogi e analizzare *filosoficamente* la struttura profonda dei due diversi modi di argomentazione, uno fondato sul primato della fede e uno fondato sul primato della ragione.

Sulla base di queste considerazioni sembra necessario notare come la

radicale *eterodossia* delle posizioni teologiche di Hobbes (per esempio la sua teoria della corporeità di Dio e la sua interpretazione dell'origine della religione, radicalmente fondata in una teoria antropologica dei bisogni) si spinga ben oltre un semplice contrasto tra dottrine teologiche, per giungere a conclusioni razionalistiche (nel senso della nuova scienza meccanicistica) inaccettabili per i teologi dell'epoca, che infatti si ritraevano scandalizzati dai testi hobbesiani, disconoscendone tanto le impostazioni teoriche quanto le conseguenze pratiche e accusando esplicitamente il loro autore di aver delineato una prospettiva decisamente mondana (anche in merito alla politica ecclesiastica). Sarebbe quindi del tutto *antistorico* lasciare sullo sfondo le conseguenze assolutamente sconcertanti – per l'epoca – dell'ardita teologia negativa hobbesiana. Non dobbiamo infine dimenticare il livello della prudenza pubblica, cui Hobbes sentiva di doversi attenere non solo per garantire la propria incolumità personale, ma soprattutto allo scopo di svolgere il proprio discorso filosofico-politico sul piano pubblico accettato nel suo tempo, cioè quello che prevedeva necessariamente la presenza delle questioni religiose e teologiche. Nessuno, infatti, può parlare un linguaggio che non sia quello del proprio tempo, pena la condanna all'isolamento e all'incomprensibilità. Ecco dunque perché, da un lato, ciò che Hobbes afferma su Dio è talvolta riconducibile a un quadro teologico tradizionale, privo di una reale portata filosofico-teoretica; mentre, dall'altro lato, ciò che Hobbes afferma su Dio è talvolta del tutto innovativo rispetto alla teologia tradizionale, tanto da non aver nulla a che fare con l'immagine del Dio biblico. La necessità della prudenza può così spiegare il fatto che, proprio nelle opere teologiche di Hobbes, vengano minimizzati alcuni elementi chiave del suo pensiero: in modo particolare, nel suo lungo dibattito con Bramhall su «libertà e necessità», viene costantemente sfumata la questione del materialismo e non viene mai discusso il tema dell'anima.

Queste semplici, banali, considerazioni sono decisive per mettere in crisi la più generale prospettiva interpretativa attraverso cui gli interpreti che mirano a rivalutare la portata del pensiero teologico nelle opere hobbesiane costruiscono il proprio Hobbes. Di fronte all'ambivalenza del discorso teologico hobbesiano non si tratta di scavare nella psicologia di Hobbes per verificare la verità e il grado della sua pietà⁴⁸; né si tratta di

⁴⁸ Cfr. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. I, pp. XVI (*Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, auctore seipso*), XXXV, LVI (*Vitae hobbianae auctarium*), LXXXV-XCIX (*Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, carmine expressa, auctore seipso*).

accumulare citazioni di singoli passi hobbesiani che – magari svincolati dal più generale contesto argomentativo – possano dimostrare l'esistenza di una teologia razionale hobbesiana⁴⁹; né si tratta di costruire ideologicamente la figura di un pensatore opportunistico, che usa gli argomenti teologici e religiosi in modo strumentale e cinico allo scopo di nascondere pubblicamente il proprio ateismo. Si tratta invece di analizzare il discorso teologico di Hobbes per vedere se e come esso si compone con il suo discorso filosofico e politico più generale, così da giungere a una più complessiva comprensione del pensiero hobbesiano. Il concetto di potenza – anche in relazione alle questioni legate alla *potentia Dei* – pare essere, da questo punto di vista, un punto di osservazione particolarmente felice. Per questo motivo, da parte degli interpreti che mirano a rivalutare il ruolo della teologia nel pensiero hobbesiano, sarebbe stata utile una *moderata* rivalutazione del pensiero teologico hobbesiano, libera da estremismi ideologici e da rivendicazioni accademiche di scuola. Lungi dal ribadire la trascuratezza della teologia di Hobbes, sembra tuttavia inopportuna una sua sopravvalutazione, soprattutto se ignara di un principio determinante del pensiero di Hobbes, il rifiuto radicale di qualsiasi autorità in nome della ricerca della verità, qualunque essa sia. Invece, nella prospettiva di questi interpreti, evitato lo scoglio di Scilla, la nave della critica affonda sullo scoglio di Cariddi. O, in una forma meno tragica, per osservare l'albero, viene persa di vista la foresta, quando invece il compito dello storico della filosofia è proprio quello di comprendere la natura dell'albero nel modo in cui essa è inserita *all'interno* della foresta in cui si trova a vivere.

⁴⁹ Cfr. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, vol. II, pp. 27, 213 ss., 289 ss.; vol. III, pp. 92-93, 96, 353 ss.; vol. IV, pp. 170 ss., 293, 309 ss., 336 ss., 348, 384 ss., 426 ss.; vol. V, p. 14; *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. I, p. xvi; vol. II, p. 6; vol. IV, p. 303.

Capitolo primo
IL CONCETTO DI POTENZA
nella teologia hobbesiana

1. *Il Dio onnipotente tra libertà e necessità*

Il lungo e intenso dibattito tra Thomas Hobbes e John Bramhall – una forma di rivisitazione della classica disputa sul libero arbitrio interna alla teologia cristiana – verte in particolare sulla libertà e sulla necessità, relativamente non solo alle questioni di filosofia naturale ma anche a quelle di filosofia morale¹. Il tema della *potentia Dei* è tuttavia spesso presente nel corso della disputa, soprattutto attraverso la discussione sulla *giustizia* e sulla *prescienza* di Dio. L'esposizione della teologia hobbesiana procede sempre attraverso un doppio registro argomentativo, attraverso cui il filosofo inglese accetta il terreno e il metodo di discussione indi-

¹ L'intenso dibattito tra Thomas Hobbes e John Bramhall sul determinismo è uno dei documenti più caratteristici per la comprensione dei rapporti tra filosofia e teologia nel XVII secolo. Il loro dibattito si svolge a più riprese e in un lungo arco temporale. Nel 1645 i due autori discutono la questione "libertà e necessità" a Parigi, presso la casa del marchese di Newcastle, e nello stesso anno Bramhall scrive *A Vindication of True Liberty* (che, rivisto, verrà pubblicato a Londra nel 1655, in risposta alla pubblicazione del trattato hobbesiano *Of Liberty and Necessity*, con il titolo *A Defence of the True Liberty from Antecedent and Extrinsicall Necessity, being an Answer to a Late Booke of Mr. Thomas Hobbs of Malmsbury, intituled A Treatise of Liberty and Necessity*). Nel 1646 Hobbes scrive *Of Liberty and Necessity*, pubblicato a Londra nel 1654 da John Davys of Kidwelly (controversa è la questione relativa all'autorizzazione concessa, o meno, dall'autore a tale pubblicazione). Al trattato di Bramhall pubblicato nel 1655, Hobbes risponde nel 1656 con la pubblicazione a Londra di *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, in cui vengono riprodotte anche le discussioni già presentate nelle opere editate nel 1654 e 1655. La polemica continua con la pubblicazione a Londra nel 1658, da parte di Bramhall, del volume *Castigations of Mr. Hobbes his Last Animadversions in the Case concerning Liberty and Universal Necessity*, che in appendice propone un testo dal titolo *The Catching of Leviathan* cui Hobbes risponde con uno scritto dal titolo *Answer to Bishop Bramhall's Booke called "The Catching of Leviathan"* del 1668, ma pubblicato postumo nel 1682.

cato dal Vescovo di Derry², dimostrando di adeguarsi alla più generale consuetudine relativa all'autorità delle Scritture, senza tuttavia rinunciare alla consequenzialità della propria argomentazione filosofica: da un lato, infatti, Hobbes espone le conclusioni derivanti dalla sua indagine fondata sulla ragione mentre, dall'altro, presenta a difesa della propria teoria gli argomenti tratti dalle Scritture³.

1.1. *Potenza e giustizia di Dio: il determinismo universale (I)*

Il tema dell'onnipotenza divina emerge, nell'argomentazione di Hobbes, proprio in risposta al terzo e al quinto argomento di Bramhall contro il determinismo hobbesiano⁴, accusato di essere blasfemo e di costituire un elemento teorico dissolutivo, da un lato, del consorzio umano, vista l'assoluta impossibilità di attribuire con giustizia elogi e biasimi, ricompense e punizioni; dall'altro lato, della fede nella giustizia e nella misericordia di Dio, visto che i decreti divini proibirebbero apertamente ciò che invece viene causato necessariamente e segretamente (si tratta naturalmente delle cattive azioni che, secondo l'interpretazione del determinismo hobbesiano data da Bramhall, non potrebbero essere evitate, e dunque si troverebbero fuori dal raggio del giudizio morale)⁵. Sulla base dell'interpretazione di alcuni passi biblici (tra cui *Lettera ai Romani*, 9.9-

² Cfr. LN, pp. 17 ss.; trad. it. pp. 53 ss.

³ Da notare che in *Of Liberty and Necessity*, Hobbes – al contrario di quanto avviene nelle sue opere filosofico-politiche – effettua un'inversione "cronologica" nell'ordine della trattazione: qui espone prima gli argomenti scritturali, poi quelli di ragione, mentre nelle altre opere affronta prima l'analisi razionale, che viene poi ulteriormente rafforzata dal sostegno dei passi scritturali. Con tutta evidenza, si tratta di una necessità posta dalla stessa essenza teologica della disputa.

⁴ In questa sede non viene ricostruita nei dettagli la posizione teologica di John Bramhall. Di volta in volta, essa è illustrata solo relativamente allo scopo e all'economia generale del presente lavoro su Hobbes.

⁵ Sulla pericolosità, sottolineata da Bramhall, delle conseguenze pratiche del determinismo hobbesiano cfr. LN, pp. 23-24, 26-27; trad. it. pp. 71-73, 79-81. Malgrado Hobbes fosse ben attento, anche per questioni di prudenza pubblica e di incolumità personale, a non offrire il fianco alle critiche di Bramhall sul piano delle rovinose "conseguenze pratiche" di cui potevano essere accusate le teorie hobbesiane, non per questo il filosofo inglese è meno esplicito nel rifiutare l'appiattimento della verità sul piano della convenienza morale, religiosa e politica: in Hobbes la verità è, e rimane tale, indipendentemente dalle conseguenze che ne possono derivare (cfr. Q, pp. 151, 386, 388, 432). Del resto, Hobbes sottolinea che conseguenze pericolose sul piano della moralità possono derivare non solo dalla propria teoria sulla determinazione necessaria della volontà umana (cfr. Q, pp. 151, 199, 435), ma anche da quella di Bramhall (cfr. Q, p. 442). Il rimedio a questa difficoltà consiste però in una particolare strategia *pedagogica*, non nella negazione della verità.

11, 9.19-21), e in risposta a queste critiche di Bramhall, Hobbes giunge a definire lo *status* dell'onnipotenza divina⁶:

«Il potere (*power*) di Dio da solo, senza alcun altro aiuto, è *giustificazione* (*justification*) sufficiente di qualsiasi azione Egli compia. Ciò che quaggiù gli uomini fanno tra loro con patti e contratti, e che chiamano con il nome di giustizia (*justice*), e in relazione ai quali gli uomini sono a buon diritto stimati e chiamati *giusti* o *ingiusti*, non è ciò per cui le azioni di Dio Onnipotente (*God Almighty*) devono essere misurate o chiamate giuste, non più di quanto i Suoi disegni debbano essere valutati secondo la giustizia umana. Ciò che Egli fa, è reso giusto dal fatto che Egli lo fa; giusto, dico, per Lui, benché non sempre giusto per noi [...]. Un potere irresistibile giustifica tutte le azioni, realmente e propriamente, in chiunque lo si trovi; un potere minore no, e poiché tale potere risiede unicamente in Dio, è necessario che Egli sia giusto in tutte le Sue azioni e noi che, non comprendendo i Suoi disegni, Lo chiamiamo alla sbarra, commettiamo in questo modo un'ingiustizia [...]. Dio non può peccare (*sin*), perché il Suo fare una cosa la rende giusta e, di conseguenza, essa non è un peccato; e anche perché tutto ciò che può peccare è soggetto alla legge (*law*) di un altro, il che non è il caso di Dio. Perciò è blasfemo dire che Dio può peccare; ma dire che Dio può ordinare il mondo in modo tale che il peccato possa essere necessariamente causato nell'uomo, non vedo come ciò sia di alcun disonore per Lui»⁷.

⁶ Per i primi riferimenti storico-critici sui concetti hobbesiani di *potentia Dei* e prescienza divina (indipendentemente dalle questioni teologico-politiche) cfr. L. Damrosch jr., *Hobbes as Reformation Theologian. Implications of the Free-Will Controversy*, in «Journal of the History of Ideas», XL, 1979, pp. 339-52; S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 99-126; M. Malherbe, *La religion materialiste de Thomas Hobbes*, in *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990, pp. 51-70; F. Lessay, *Introduction*, in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, éd. F. Lessay, Vrin, Paris 1993, pp. 9-26; E. Giancotti, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 239-58; J. Overhoff, *The Lutheranism of Thomas Hobbes*, in «History of Political Thought», XVIII, 1997, pp. 604-623; A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998; R. Arp, *The "Quinque viae" of Thomas Hobbes*, in «History of Philosophy Quarterly», XVI, 1999, pp. 367-394; V. Chappell, *Introduction*, in *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, ed. by V. Chappell, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. IX-XXIII; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000; M. Pécharman, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada e Y.-Ch. Zarka, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 269-93; C. Altini, «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», C, 2009, pp. 209-236; J.J. Edwards, *Calvin and Hobbes. Trinity, Authority and Community*, in «Philosophy and Rhetoric», XLII, 2009, pp. 115-133; D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.

⁷ LN, pp. 22-23; trad. it. pp. 67-69. In questo passo Hobbes fa esplicito riferi-

L'onnipotenza divina così definita – al riparo da qualsiasi accusa di irrazionalità morale – comporta, tuttavia, almeno due limitazioni. In primo luogo, neppure a Dio è possibile tutto, perché esiste qualcosa che è impossibile in sé: ciò che è autocontraddittorio. In secondo luogo, esiste un'altra specie di cose impossibili, questa volta non in se stesse, ma in conseguenza del decreto divino: tutto quanto è incompatibile con lo stesso decreto. La differenza tra queste due specie di cose impossibili – l'impossibile logico da un lato, l'impossibile ontologico dall'altro – è scandita anche dal ruolo della volontà di Dio, che nel primo caso è inoperante (e non potrebbe essere diversamente), nel secondo invece opera proprio per definire l'ordine attuale del mondo, l'unico reale in quanto voluto da Dio. La potenza di Dio allora non solo non è assoluta, ma addirittura sembra anche essere subordinata alla sua volontà, sulla cui natura però Hobbes non ritiene utile pronunciarsi esplicitamente, proprio a causa dell'inconoscibilità divina⁸. Tuttavia, oltre all'economia generale dell'argomentazione hobbesiana sul determinismo, alcuni passi del dibattito tra Hobbes e Bramhall lasciano intendere che la volontà divina sia intesa dal filosofo inglese come necessaria⁹. In una visione antiantropomorfa di Dio, il decreto divino è infatti da considerare coeterno a Dio e coesenziale alla sua natura: in questo senso la volontà divina è eterna, immutabile e, dunque, *necessaria*¹⁰. Non a caso, allora, in molti casi Hobbes non ritiene

mento a Giobbe, cui Dio non rimprovera alcun peccato, perché giustificazione sufficiente delle sue afflizioni è la potenza divina. Sulla distinzione tra volontà e permesso da un lato, e tra azione e peccato dell'azione dall'altro, cfr. *LN*, p. 23; trad. it. p. 69.

⁸ Hobbes accusa Bramhall di «avventatezza» e di «temerarietà», visto che il Vescovo di Derry pretenderebbe di conoscere la natura della volontà divina: cfr. *Q*, pp. 247 ss., 255, 264. Anche la classica distinzione, per certi versi accettabile dal filosofo inglese, tra *voluntas bene placiti* e *voluntas signi* deve essere intesa non come indicativa di una doppia «natura» della volontà divina, ma come segno del limite al quale si ferma la capacità umana di comprendere ciò che, in Dio, è volontà rivelata e ciò che è invece volontà segreta: cfr. *Q*, pp. 103 ss., 115 ss. In più luoghi delle sue opere Hobbes nega la convenienza di disputare non solo sulla volontà di Dio, ma *a fortiori* anche sulla natura divina attraverso gli strumenti offerti dalla ragione naturale: tra questi passi, cfr. *C*, XV.15: «Si è supposto che *nel regno naturale di Dio tutto viene indagato con la sola ragione*, cioè in base ai principi della scienza naturale. Ma con questi siamo tanto lontani dal conoscere la natura di Dio, che non possiamo neppure intendere pienamente le proprietà del nostro corpo, o di una qualsiasi creatura. Da questo tipo di dispute non viene altro che la temeraria imposizione di nomi, corrispondenti ai limiti dei nostri concetti, alla maestà divina. Segue, inoltre (per quanto riguarda il diritto del regno di Dio), che parlano in modo temerario e sconsiderato coloro che dicono che *questo o quello è incompatibile con la giustizia divina*».

⁹ Cfr. *Q*, pp. 246, 423 s.

¹⁰ Diversa la posizione espressa nel 1643 da Hobbes nella sua critica al discorso

utile argomentare i fondamenti teologici del determinismo sulla base della potenza divina, visto che per giustificare la dottrina della necessità è sufficiente la sua prescienza¹¹. È pertanto la prescienza, e non la potenza, di Dio a determinare la sua massima perfezione, corruttibile proprio nel caso in cui esistessero agenti liberi dalla necessità, cioè esterni rispetto al raggio della sua prescienza. In Hobbes esiste pertanto una stretta relazione tra determinismo e prescienza divina, più che tra determinismo e *potentia Dei*. Hobbes – come Ockham e non come Duns Scoto – imposta la questione della *potentia Dei* sul piano logico-filosofico, e non etico-giuridico: determinismo e prescienza costituiscono la cornice teorica per l'effettivo agire *ordinate* di Dio. L'agire *absolute* di Dio è un modello teorico dell'agire divino che riguarda il tempo «precedente» il decreto di Dio relativo alla scelta dell'ordine attuale del mondo, che – una volta deciso – è eterno e immutabile, meccanico e necessario, anche quando vengono operati miracoli. Il discorso di Hobbes sulla *potentia Dei* è più un discorso sulla libertà e sulla necessità che un discorso sull'onnipotenza e sui miracoli: tutto ciò che accade rientra nella sfera della *potentia Dei* in quanto da Dio previsto *ab aeterno*. Non esistono, allora, due diversi modi (*ordinate* vs. *absolute*) dell'effettivo operare divino *nel* mondo, perché è il determinismo universale a essere – attraverso il disegno della prescienza divina – la più chiara espressione della *potentia Dei*.

Di fronte alle accuse di Bramhall, soprattutto intorno a questioni di teodicea e di giustizia, Hobbes sottolinea l'insondabilità della volontà divina da parte dell'intelletto umano, assolutamente sproporzionato a comprendere i disegni attraverso cui si svolge l'incommensurabile governo divino del mondo. Il Vescovo di Derry accusa il filosofo inglese di elaborare un'immagine di Dio la cui caratteristica principale è quella di essere contraria a ogni principio di giustizia: come può Dio – domanda Bramhall – condannare l'essere umano perché quest'ultimo compie ciò che è necessario compiere? Compiere il contrario del necessario, nella prospettiva hobbesiana, è impossibile, ma egualmente l'essere umano viene considerato colpevole per un'azione necessaria, di cui invece non

teologico di Thomas White: in quel caso infatti, a proposito della volontà di Dio, egli giungeva a parlare di una sua libertà (cfr. Th. Hobbes, *Critique du «De mundo» de Th. White*, éd. J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin, Paris 1973, p. 378; trad. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Utet, Torino 2010, pp. 572-573).

¹¹ Cfr. *Q*, pp. 18 s., 105, 175 s., 209 ss., 234 s., 424, 433. Hobbes non afferma che la prescienza divina produce la necessità degli eventi, ma che la vera e certa conoscenza del futuro *implica* la necessità degli eventi: infatti un evento non necessariamente preterminato non potrebbe essere previsto infallibilmente, neppure da Dio.

è responsabile: in questa contraddizione – accusa Bramhall – diventa evidente che il determinismo, al contrario della teoria del libero arbitrio, implica l'immagine di un Dio ingiusto («un tiranno malvagio») che punisce l'essere umano per aver compiuto ciò che, in realtà, gli avrebbe fatto compiere Dio stesso. Agli occhi di Bramhall, l'autore del peccato – nella teoria hobbesiana – non è l'essere umano, ma Dio. La risposta di Hobbes è tutta giocata sul piano dell'*incommensurabilità*: nulla di Dio, nemmeno la sua giustizia, può essere giudicato con il metro della realtà umana¹². Questo naturalmente non vale solo per la giustizia, ma anche per tutti gli altri attributi divini: volontà, potenza, saggezza, bontà. La giustizia umana implica sempre una legge e quindi un contratto, ma certamente non così avviene per la giustizia divina, che non è sottoposta ad alcun contratto, né ad alcuna legge. La giustizia di Dio non può essere definita come rispetto di una legge stabilita da un potere superiore, semplicemente perché un tale potere non esiste: Dio non può peccare contro la legge – perché a essa non è sottoposto – e di conseguenza non può essere ingiusto (è qui evidente la stretta dipendenza del peccato dalla legge – un tema la cui rilevanza sarà centrale nella discussione dello stato di natura all'interno delle sue opere filosofico-politiche). Al contrario, le azioni divine sono sempre giuste per il semplice fatto che a compierle è Dio, l'unico detentore di un potere assolutamente irresistibile¹³, titolare unico e supremo di tutte le volontà degli uomini¹⁴: solo un tale potere rende chi lo detiene superiore a qualsiasi legge¹⁵. L'attributo divino della potenza trova così in Hobbes

¹² Su questo punto Hobbes ha buon gioco nel trovare appoggio nell'autorità di san Paolo e nel *Libro di Giobbe*: cfr. *LN*, pp. 21 ss.; trad. it. pp. 65 ss.

¹³ La concezione dell'irresistibilità del potere permette a Hobbes di ribadire la radicale differenza tra piano umano e piano divino (cfr. *Q*, pp. 115 ss., 138 s., 143 s.): per questo motivo è necessario notare che il filosofo inglese non afferma – come invece sostiene Bramhall (cfr. *Q*, pp. 133 s., 230) – che la giustizia equivalga semplicemente alla possibilità di non essere puniti.

¹⁴ Hobbes afferma che gli uomini non hanno alcun potere sulle loro volontà, le quali sono tutte a disposizione di Dio, che le governa segretamente: cfr. *Q*, pp. 12, 102 s., 139. Di nuovo, il problema della sincerità di Dio (con la distinzione tra due tipi di volontà divina, una palese – nei comandamenti e nelle Scritture – e una nascosta, irraggiungibile per l'intelletto umano) viene eclissato a partire dall'argomento dell'onnipotenza. Sulla distinzione ontologica tra volontà umana e volontà divina cfr. *C*, § XV.14 («Quando attribuiamo a Dio la *volontà*, non dobbiamo intenderla simile alla nostra, che viene detta *appetito razionale*. Infatti, se Dio *appetisse, mancherebbe*: e dire questo è un insulto. Si deve invece supporre un che di analogo, che non possiamo concepire»).

¹⁵ Cfr. *Q*, p. 146; ma anche *C*, pp. 221-223; trad. it. pp. 221-223; *L*, pp. 246-247; trad. it. p. 291; *Lev. O.L.*, pp. 256, 501. In questo caso Hobbes stabilisce una diretta corrispondenza tra giustizia e rispetto della legge. Si tratta, con tutta evidenza, di una

la propria giustificazione non solo a livello logico e ontologico, ma anche a livello morale.

1.2. *La volontà umana tra libertà e necessità*

Nella polemica con Bramhall, Hobbes non risparmia alcuna accusa nei confronti delle tradizionali distinzioni scolastiche, non solo inutili, ma soprattutto dannose¹⁶, per la corretta comprensione del rapporto tra libertà e necessità nella *volontà umana*. Inoltre, in alcune occasioni, Hobbes si esprime criticamente contro alcune dottrine tradizionali di carattere spiritualistico, negando per esempio l'esistenza del tormento eterno dei peccatori. La prospettiva hobbesiana è tutta interna al determinismo: la dottrina del libero arbitrio è in contrasto sia con il contenuto delle Scritture, sia con l'indagine razionale che è possibile intraprendere su Dio e sulla natura¹⁷. Per affermare la libertà di fare una cosa, non è sufficiente il fatto di volere quella stessa cosa, perché il problema consiste nella definizione della natura *necessaria* (secondo Hobbes), o libera (secondo Bramhall, che accusa il filosofo del *De cive* di costruire una teoria *stoica* della necessità), della volontà. Fin dalle prime battute del suo trattato, Hobbes stabilisce che la libertà *non* equivale alla «non necessità» e che, quindi, il problema consiste nell'individuare il fondamento della *volontà di volere*¹⁸:

riduzione della complessità del tema “giustizia” per come era stato posto dalla filosofia politica classica e, in particolare, da Platone nella *Repubblica*. In un'ottica esemplificativa, potremmo dire che qui Hobbes assume la prospettiva che in quel caso veniva sostenuta da Trasimaco.

¹⁶ In questo caso non si tratta tanto della distinzione teorica che individua la posizione di Bramhall rispetto a quella di Hobbes, cioè della «libertà dalla *necessità*, dalla *costrizione*, dall'*inevitabilità* e dalla *determinazione ad una sola alternativa*» (LN, p. 16; trad. it. p. 51), quanto della consueta accusa hobbesiana contro la «gergalità» delle distinzioni scolastiche che rendono «oscuro» il contenuto delle frasi e del ragionamento fondando la propria *autorità* – ma non la propria verità – sul tono aulico del linguaggio tradizionalmente utilizzato dai dottori della Chiesa: libertà di esercizio *vs.* libertà di specificazione, *actus imperatus vs. actus elicitus*, agente spontaneo *vs.* agente libero (o volontario), necessità assoluta *vs.* necessità di supposizione, e altre ancora (cfr. LN, pp. 16, 18 s., 23, 30 s.; trad. it. pp. 51-52, 55 ss., 69, 89 ss.; Q, pp. 106, 266 ss., 383 s.).

¹⁷ Sulla critica del libero arbitrio, in termini non diversi da quelli presentati in *Of Liberty and Necessity*, Hobbes interviene anche nel *Leviathan*, sottolineando la compatibilità di libertà e necessità all'interno di un contesto teorico comunque strettamente deterministico: cfr. L, pp. 145-147; trad. it. pp. 175-177.

¹⁸ Su questi temi cfr. anche C, § V.8.

«È *libero* di fare una cosa colui che può farla, se ha la volontà (*will*) di farla, e può astenersene, se ha la volontà di astenersene. E tuttavia, se è *necessario* che egli abbia la *volontà* di farla, l'azione seguirà necessariamente; e se è *necessario* che egli abbia la *volontà* di astenersene, l'astensione sarà pure necessaria. Il problema quindi non è se un uomo sia un *agente libero* (*free agent*), ovvero se egli possa scrivere o evitarlo, parlare o tacere, secondo la sua *volontà*, bensì se la *volontà* di scrivere, o la *volontà* di non scrivere, gli venga secondo la sua *volontà* o secondo qualsiasi altra cosa che sia in suo potere (*power*). Io riconosco questa *libertà*, che io *posso* fare se *voglio*; ma dire che io posso *volere* se *voglio*, lo ritengo un discorso assurdo»¹⁹.

Tuttavia, agli occhi di Hobbes, affermare che l'essere umano è un agente libero e volontario, non significa giungere alla conclusione della disputa sul libero arbitrio ma, al contrario, semplicemente indicarne il vero punto di partenza, attraverso cui deve essere compreso il fondamento degli atti liberi e volontari, cioè se essi siano effettivamente liberi (come vorrebbe Bramhall) oppure se essi siano necessitati e determinati per mezzo di cause precedenti e necessarie. Hobbes ammette la distinzione tra «libertà dalla costrizione» (*freedom from compulsion*) e «libertà dalla necessitazione» (*freedom from necessitation*), perché la seconda forma di libertà è impossibile, mentre la prima esiste, anche se individua solo la volontà di un agente non causata dalla paura²⁰. Nessun dubbio però sul fatto che è solo l'insufficienza della ragione umana a non farci riconoscere che ogni determinazione sia necessitata, cioè che la causa della volontà sia la necessità: «Comunemente, quando vediamo e conosciamo la forza che ci muove, noi riconosciamo la *necessità* (*necessity*); ma quando non vediamo, o non rimarchiamo la forza che ci muove, allora pensiamo non ve ne sia alcuna, e che non siano le *cause*, ma la *libertà* (*liberty*), a produrre l'azione»²¹. La volontà segue necessariamente l'ultimo giudizio immediatamente precedente l'azione, che risulta dunque necessitata dalla causa ultima, a sua volta necessitata all'interno dalla causa intera: allo stesso modo, non esistono azioni alla cui causazione non concorra tutto ciò che esiste in natura. Tutte le azioni volontarie hanno cause necessarie e per questo sono necessitate²².

¹⁹ LN, p. 16; trad. it. pp. 49-51.

²⁰ Cfr. LN, pp. 30 s.; trad. it. pp. 89 ss.

²¹ LN, p. 32; trad. it. p. 95.

²² Alle questioni relative alla volontà e alla deliberazione Hobbes dedica l'intero capitolo XII della Prima Parte degli *Elements of Law Natural and Politic* (1640). Rispetto alla trattazione che sarà più tardi elaborata in *Of Liberty and Necessity*, gli *Elements* presentano una medesima concezione della necessità della volontà: «L'appetito (*appetite*),

Proprio a partire dall'analisi dei passi scritturali indicati da Bramhall nei suoi primi due argomenti (tra cui *Numeri*, 30.13-14; *Giosuè*, 24.15; 2 *Samuele*, 24.12; 1 *Re*, 3.11; *Atti*, 5.4), Hobbes indica come coesistano, nell'uomo, scelta (*election*) e necessità: la scelta infatti esiste, ma non esclude la necessità, visto che essa stessa è necessitata, per esempio, dalla speranza, dalla paura, dall'interesse, dalle considerazioni del bene e del male relativamente alle conseguenze dell'azione²³, cioè da elementi causali che non dipendono dalla volontà: «La libertà di scelta non toglie la necessità di scegliere questa o quella singola cosa»²⁴. Ogni scelta volontaria è pertanto una scelta determinata necessariamente da precedenti cause necessarie. Diventa qui evidente il parallelismo tra l'argomentazione teologica e biblica di Hobbes e la sua concezione fisico-meccanicistica dell'universo, caratterizzata dall'universalità del nesso causale, dalla necessità del rapporto tra causa ed effetto, dalla totale determinazione degli eventi, dall'assenza di una reale contingenza e dall'impossibilità dell'autodeterminazione. Alla concezione scolastica, ribadita da Bramhall, della volontà umana libera dalla necessità, Hobbes oppone la concezione meccanica del mondo naturale, all'interno della quale è da comprendere *tout court* anche la volontà e la libertà dell'uomo che non indicano né un'apertura indefinita di possibilità né, tanto meno, un «potere».

il timore (*fear*), la speranza (*hope*) e il resto delle passioni (*passions*) non si chiamano volontari; infatti, essi non provengono dalla volontà, ma sono la volontà; e la volontà (*will*) non è volontaria (*voluntary*). Infatti un uomo non può dire che vuole volere, più di quanto non possa dire che vuole voler volere, e così ripetere all'infinito la parola volere; il che è assurdo e privo di significato» (*E*, p. 72; trad. it. p. 98). Tuttavia, negli *Elements*, Hobbes – contrariamente a quanto aveva fatto in precedenza nello scritto *Short Tract on First Principles* del 1631-32, in cui veniva espressa una critica radicale della definizione di «libero agente» – non espone una critica radicale del libero arbitrio, ma si limita a indicare come tratto caratteristico del determinismo la non volontarietà della volontà. Meno stringente – rispetto alla rigida teoria deterministica esposta in *Of Liberty and Necessity* – è allora nel capitolo XII degli *Elements* l'argomentazione hobbesiana sulla necessità della deliberazione (cfr. §§ 1-2), sulla differenza tra azioni volontarie e involontarie (§§ 3-4) e sul rapporto tra volontà, azione e opinione (§§ 6-7).

²³ Da notare che, in merito alla dimensione necessaria della scelta, Hobbes considera ininfluenza il fatto che la scelta possa essere, o meno, frutto della deliberazione consapevole, perché in ogni caso l'azione segue il pensiero o l'appetito *ultimo*, sia esso causato da un'improvvisa passione (nel caso dell'assenza di deliberazione) o opinione (nel caso in cui l'uomo deliberi sulla base dell'esperienza passata): cfr. *LN*, pp. 36 s.; trad. it. pp. 107 s.

²⁴ *LN*, p. 19; trad. it. p. 59.

1.3. *Determinismo materialistico e determinismo spiritualistico*

Con le sue opzioni sul determinismo, Hobbes prende posizione anche in merito al dibattito teologico dell'epoca. Da un lato, allora, Hobbes elogia l'opera e le dottrine dei grandi riformatori del XVI secolo, Lutero e Calvino soprattutto²⁵, dall'altro riafferma le proprie critiche nei confronti dei Padri della Chiesa e dei dottori della Scolastica, il cui insegnamento rivive nelle argomentazioni sul libero arbitrio di Bramhall, tra le cui fonti Hobbes individua soprattutto Suárez e Arminio²⁶. La vicinanza di Hobbes al luteranesimo e al calvinismo è a prima vista evidente in più punti del suo discorso teologico: la teoria della predestinazione, l'interpretazione della grazia e della disposizione divina, la radicale differenza tra livello umano e livello divino, l'arbitrarietà della volontà divina e l'assolutismo della *potentia Dei* sono elementi che, presenti in Lutero e Calvino, si compongono perfettamente con la teoria deterministica hobbesiana²⁷, all'interno della quale è centrale l'immagine di un Dio eterno, imperscrutabile e onnipotente, prima causa del movimento e fonte di tutte le cause seconde che trovano la loro necessaria concatenazione nel decreto di Dio, di fronte al quale non esiste il libero arbitrio dell'uomo e non esistono azioni o volontà che non siano necessitate. Hobbes descrive il rapporto tra Dio e l'uomo quasi nello stesso modo in cui, contro Erasmo, lo aveva delineato Lutero nel *De servo arbitrio*. Di fronte a tale notevole convergenza, esplicitamente sottolineata da Hobbes quasi a voler cercare un'autorità di riferimento, è tuttavia necessario notare come il filosofo inglese rimanga del tutto silente su un aspetto centrale che invece lo divide profondamente dai riformatori protestanti: l'opposizione tra il loro *spiritualismo* e il proprio *materialismo* meccanicistico, da cui dipende la radicale differenza tra *determinismo spiritualistico* e *determinismo materialistico*²⁸.

²⁵ Cfr. Q, pp. 1, 64 ss., 216 s., 266, 298 ss.; H, § XIV.13. Per i giudizi di Hobbes su Lutero – espressi soprattutto in relazione alle polemiche hobbesiane contro le rivendicazioni della Chiesa cattolica e del papato romano in materia di potere civile – cfr. anche *Historia ecclesiastica*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. V, p. 392; trad. it. *Storia ecclesiastica*, in Th. Hobbes, *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 79; Th. Hobbes, *Bebemoth, or the Long Parliament*, ed. by F. Tönnies, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 18; trad. it. *Bebemoth*, a cura di O. Nicastro, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 23-24; Lettera di Hobbes a W. Cavendish del 26.1.1634, in Th. Hobbes, *The Correspondence*, ed. by N. Malcom, Oxford, Clarendon Press, 1994, vol. I, p. 19.

²⁶ Cfr. Q, pp. 1, 37, 298 s., 442.

²⁷ Cfr. Q, pp. 105, 138 ss., 222, 245 ss., 340, 428.

²⁸ Su questa decisiva differenza puntarono la loro attenzione già alcuni con-

Infatti, l'assunzione del determinismo materialistico, per quanto non citata nel dibattito con Bramhall, è presupposta dalla polemica antispiritualistica di Hobbes, tanto che direttamente collegata a quest'assunzione materialistica è la sua negazione dell'immortalità dell'anima o, più precisamente, l'affermazione della mortalità dell'anima insieme al corpo fino al giorno del Giudizio, con la loro resurrezione congiunta (una teoria che Hobbes non cita in *Of Liberty and Necessity* e nelle *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, ma che presenta esplicitamente nell'*Appendix ad Leviathan* e in *Answer to Bishop Bramhall's Book called "The Catching of Leviathan"*). L'apparente assenza del materialismo dal discorso teologico hobbesiano e il silenzio sulla sostituzione della pneumatologia luterana con una dottrina esplicitamente materialistica e meccanicistica sono giustificati sulla base di due ordini di considerazioni, entrambi diretti a giustificare il determinismo scientifico hobbesiano attraverso il ricorso a una strategia di difesa fondata su argomenti teologici. Da una parte, Hobbes non poteva non tenere conto delle necessarie attenzioni di cautela pubblica di fronte alle eventuali accuse di ateismo e di blasfemia: in questo senso, gli espliciti riferimenti a un'autorità della statura di Lutero – tra l'altro, mirati intorno alle questioni centrali della sua teologia – dovevano provvedere a difendere pubblicamente la pietà hobbesiana. Dall'altra parte, Hobbes era perfettamente consapevole della difficile composizione tra il materialismo meccanicistico e l'insegnamento della Scrittura, tanto che sarebbe stato particolarmente arduo giustificare la propria posizione attraverso la citazione di passi biblici.

1.4. Potenza e giustizia di Dio: il determinismo universale (II)

Hobbes non fonda la propria teoria deterministica solo sull'interpretazione dei passi biblici, ma procede anche alla confutazione dei diversi argomenti di ragione proposti da Bramhall, ed è su questo piano che diventa centrale l'analisi hobbesiana del concetto di legge²⁹. Proprio perché

temporanei di Hobbes, in particolare Ralph Cudworth: cfr. J. Overhoff, *The Lutheranism of Thomas Hobbes*, cit.

²⁹ Meno importanti sono invece le ulteriori repliche hobbesiane intorno all'utilità della «consultazione che causa un uomo e lo necessita a scegliere di fare una cosa piuttosto che un'altra», all'utilità delle ammonizioni e dei consigli, all'importanza dei premi e delle punizioni: cfr. *LN*, pp. 25 ss.; trad. it. pp. 77 ss. Intorno al fondamento della bontà delle cose e delle azioni degne di lode, sembra utile sottolineare il seguente passaggio hobbesiano, indicativo della persistenza della sua inclinazione convenzionalistica e contrattualistica anche sul terreno teologico: «Il quarto preteso inconveniente [sollevato da Bramhall] è che la lode, il biasimo, il premio e la punizione sarebbero inutili. A ciò io

lo scopo essenziale della legge non è quello di infliggere una punizione, come se si trattasse di una vendetta per un atto compiuto nel passato, ma quello di educare gli uomini in vista del bene futuro, allora la legge si identifica con la *causa* della giustizia e non, come vorrebbe Bramhall, con la fonte dell'ingiustizia³⁰:

«La *necessità* di un'azione (*action*) non rende *ingiuste* le *leggi* che la proibiscono. Tralasciando che non è la *necessità*, ma la *volontà* di infrangere la *legge* a rendere *ingiusta* l'azione, poiché la *legge* riguarda la *volontà* e non altre cause precedenti dell'azione; e tralasciando che nessuna *legge* può in qualche modo essere *ingiusta*, poiché ciascun uomo crea, con il suo consenso, la legge che egli è tenuto ad osservare e che di conseguenza deve essere giusta, a meno che un uomo non possa essere ingiusto verso se stesso; io dico che, qualunque causa *necessaria* preceda un'azione, se l'azione è *proibita*, colui che la compie *volontariamente* può giustamente essere punito [...]. Creare una *legge* significa quindi creare una *causa* (*cause*) di *giustizia* e *necessitare* la giustizia; di conseguenza non è un'ingiustizia creare una legge siffatta»³¹.

Senza legge, non esiste giustizia, né ingiustizia³². Le punizioni divine non sono eterne³³: naturalmente, esse sono giuste non solo perché manifestano la *potentia Dei*³⁴, ma anche perché la necessità di un'azione malvagia

rispondo che per quanto riguarda la *lode* e il *biasimo* essi non dipendono affatto dalla *necessità* dell'azione lodata o biasimata. Infatti cos'altro è *lodare* se non dire che una cosa è buona? Buona, intendo, per me, o per qualcun altro, o per lo Stato e la Repubblica? E cosa significa dire che un'azione è buona, se non che essa è come la desidererei? O come la vorrebbe un altro, o che è in accordo con la volontà dello Stato, ovvero in accordo con la legge? [...]. Le cose infatti possono essere *necessarie* e tuttavia essere *degne di lode*, così come essere *necessarie* e tuttavia *biasimate*, senza che nessuno dei due casi sia invano, poiché la lode e il biasimo, e allo stesso modo il *premio* e la *punizione*, creano e conformano con l'esempio la volontà al bene e al male» (LN, p. 26; trad. it. pp. 77-79).

³⁰ Bramhall ritiene che la potenza e la volontà di Dio debbano essere subordinati alla Sua giustizia (e non viceversa, come afferma Hobbes): in caso contrario, o nel mondo non esiste peccato, oppure ne è causa Dio. Cfr. Q, pp. 111, 136 ss., 230.

³¹ LN, pp. 24-25; trad. it. p. 73.

³² Qui è esplicito, ed evidente, il riferimento alla concezione hobbesiana del diritto naturale nello stato di natura: cfr. LN, p. 25; trad. it. p. 75.

³³ Per la confutazione hobbesiana dell'idea dei tormenti eterni cfr. L, pp. 306 ss., 424 ss.; trad. it. pp. 363 ss., 499 ss.; Lev. O.L., p. 330; Q, p. 17; *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, 1840, vol. IV, pp. 349 ss.

³⁴ Se la sofferenza terrena non fosse direttamente dipendente dalla *potentia Dei*, sarebbe allora incomprensibile, agli occhi di Hobbes, il motivo per il quale il dolore è parte integrante della vita degli animali, che certamente non possono peccare: cfr. Q, pp.

(tra l'altro, nociva alle prescrizioni della legge naturale) non rende ingiusta la legge divina che la proibisce. Lo stesso parallelismo vale, naturalmente, anche per le leggi umane. Qui diventa chiaro un problema essenziale della disputa tra Hobbes e Bramhall. Il filosofo inglese afferma che, anche se esiste la necessità che un'azione venga compiuta, tuttavia «non ne consegue per questo che non si richieda necessariamente alcun fattore come mezzo per portarlo a compimento»³⁵. Si tratta, da un lato, della differenza fondamentale tra *causa* e *agente* (o *autore*); dall'altro lato, dello statuto della *contingenza*³⁶. Su questo secondo aspetto Hobbes giunge a negare la differenza ontologica tra gli eventi necessari, contingenti e liberi, perché essi sono tutti necessari (e quindi la loro reciproca differenza riguarda solo il piano del sapere umano e dipende dall'insufficienza della nostra ragione). Un evento è contingente non perché non ha una causa, ma perché ha una causa che l'uomo non percepisce: proprio perché la causa necessaria di un effetto è l'unione di tutte le cause precedenti, l'uomo non può conoscere tutta la catena causale della necessità³⁷.

Più complessa è invece la trattazione hobbesiana sulla differenza tra causa e agente. Qui la posta in gioco è assolutamente determinante: si tratta della sopravvivenza, o meno, dell'idea di imputazione penale e della sua attribuzione di responsabilità in termini di «peccato» (e, in caso affermativo, se a Dio o all'uomo). Hobbes conserva la nozione di imputazione penale (intesa come violazione della legge da parte dell'uomo) e dunque, all'interno della sua concezione deterministica, è necessario riconoscere che Dio non può non essere *causa* dell'azione sottoposta a giudizio penale³⁸, visto che è Dio a «muovere» tutto nel mondo, essendo la causa di ogni movimento: causa, però, non *autore*³⁹. In qualità di causa dell'azione

17, 145, 213-214. Sulla punizione divina intesa come manifestazione della Sua potenza cfr. *C*, pp. 222-223; trad. it. pp. 222-223; *L*, pp. 246 ss.; trad. it. pp. 291 ss.; *Lev. O.L.*, pp. 256 s., 501; *Q*, p. 145.

³⁵ *LN*, p. 26; trad. it. p. 77.

³⁶ Cfr. *LN*, pp. 28 ss.; trad. it. pp. 83 ss.

³⁷ Da notare che intorno a questo aspetto si inserisce la questione della causa prima collegata al tema della potenza di Dio. Hobbes si difende indirettamente dall'accusa di ateismo affermando che per «unione di tutte le cause» intende «tutte le cause subordinate alla prima»: la prima causa è causa necessaria di tutti gli effetti (cfr. *LN*, pp. 29-30; trad. it. pp. 87-89; *Q*, pp. 104 ss.).

³⁸ Sul rapporto tra causa e peccato Hobbes era già intervenuto criticando le teorie scolastico-aristoteliche e negando che Dio non sia causa del peccato: cfr. Th. Hobbes, *Critique du «De mundo» de Th. White*, cit., pp. 395-396 (trad. it. pp. 600-601).

³⁹ Cfr. *Q*, pp. 138 ss., 215, 229, 235, 260, 272.

peccaminosa⁴⁰, Dio può punire l'autore dell'azione legittimamente, cioè senza compiere alcuna ingiustizia (e senza che, per Hobbes, sia necessario dover ricorrere all'argomento del suo potere irresistibile). Per questo motivo, al quinto argomento di Bramhall, secondo cui il determinismo hobbesiano implica la negazione della natura e della ragione formale del peccato, Hobbes può rispondere non solo rifiutando le sottigliezze scolastiche di Bramhall⁴¹, ma anche ribadendo la sua teoria della volizione umana:

«Quando io dico che l'azione era *necessaria*, io non dico che fu fatta *contro* la volontà dell'autore, ma *con* la sua volontà e *necessariamente*, poiché la volontà dell'uomo, ovvero ogni volizione (*volition*) o atto (*act*) della volontà e proposito umano, ha una causa *sufficiente*, e perciò anche necessaria, e di conseguenza ogni azione *volontaria* è stata *necessitata*. Un'azione perciò può essere *volontaria* e *peccaminosa* e tuttavia essere *necessaria*; e dal momento che Dio può affliggere per un diritto che gli deriva dalla Sua *onnipotenza* (*omnipotence*), pur non essendovi peccato, e poiché l'esempio della punizione dei peccatori volontari è la causa che produce la giustizia e rende il peccato meno frequente, per Dio punire tali peccatori non è ingiustizia»⁴².

Inoltre, tutte le azioni che procurano danno, in quanto volontarie, possono, e devono, essere punite proprio perché esse seguono immediatamente l'ultimo appetito, o una decisiva opinione, o una deliberazione. Dal determinismo hobbesiano non consegue pertanto la mancata giustificazione dell'imputazione penale nell'esercizio della giustizia terrena (che deve essere intesa in senso utilitaristico, certamente non sulla base del principio retributivo)⁴³; la necessità assoluta di tutte le azioni non può esonerare gli uomini dalla loro *responsabilità*. La giustizia e la ragionevolezza della punizione trovano il proprio fondamento nel carattere volontario di un'azione dannosa, sia essa prodotta di un impulso avventato o di una

⁴⁰ Hobbes si rende conto che questa distinzione vale sul piano teoretico, ma è meno efficace sul piano della pedagogia popolare: per questo motivo, ciò che è vero (Dio come causa delle azioni peccaminose) non deve essere divulgato pubblicamente, visto che la verità sarebbe fraintesa come segno di disonore nei confronti di Dio. Naturalmente, la verità teoretica rimane tale indipendentemente da qualsiasi considerazione di convenienza pubblica. Cfr. *Q*, pp. 14 s.

⁴¹ Per esempio sulla distinzione tra la causa diretta di un'azione e il concorso in essa, oppure tra l'azione e la sua peccaminosità: cfr. *Q*, pp. 113 ss., 141 s., 147, 203, 215.

⁴² *LN*, p. 29; trad. it. pp. 85-87.

⁴³ Allo stesso modo Hobbes rifiuta l'idea di punizione divina del peccato quale retribuzione: la punizione divina è atto di potenza, non di giustizia: cfr. *Q*, pp. 145, 214.

compiuta deliberazione relativamente alle conseguenze della stessa azione⁴⁴. In ogni caso, però, nessuna azione può essere considerata, seppur in forme diverse, priva di deliberazione, visto che per la definizione del carattere volontario di un'azione non è decisiva la distinzione (elaborata nel primo e nel secondo argomento di Bramhall) tra volontarietà e spontaneità⁴⁵. L'azione procede da scelta volontaria anche nel caso di un'azione compiuta in una condizione improvvisa di collera o di paura, visto che ogni deliberazione si produce sulla base dell'intera esperienza passata in una prospettiva antropologica che prevede una concezione deterministica della libertà⁴⁶: «La *deliberazione* (*deliberation*) non è nient'altro che un'immaginazione (*imagination*) alternata delle buone e cattive conseguenze di un'azione o, il che è la stessa cosa, l'alternarsi di *speranza* e *paura*, o l'alternarsi dell'*appetito* (*appetite*) di fare o abbandonare l'azione sulla quale egli *delibera*»⁴⁷. L'ultima deliberazione è quella che viene chiamata *volontà*, intesa come «la causa necessaria delle azioni volontarie», che precede immediatamente il compimento dell'azione: tutte le altre deliberazioni intermedie sono solo intenzioni o inclinazioni, non volontà. In questo senso esiste un'unica volontà rilevante ai fini dell'analisi teoretica, del giudizio morale e della legislazione penale. Tutto ciò, naturalmente, all'interno della più ampia concezione hobbesiana del rapporto tra libertà e necessità, secondo cui nessuna azione trae origine da se stessa, ma da una causa immediatamente esterna: la causa della volontà non è la volontà stessa, ma una causa (allo stesso tempo necessaria e sufficiente)⁴⁸ dei cui

⁴⁴ Sembra interessante sottolineare come in Hobbes la differenza tra azione avvenuta e azione deliberata sia fondata sul fattore "tempo". È quasi esclusivamente la dimensione temporale che intercorre tra ultimo pensiero (o appetito) e azione a stabilire la differenza tra reazione e deliberazione: cfr. LN, p. 37; trad. it. p. 109.

⁴⁵ Allo stesso modo, sul piano teologico, Hobbes nega la distinzione tra *volere* e *permettere* da parte di Dio (relativamente alle azioni dell'uomo): cfr. Q, pp. 11 s., 140 s., 340. Se a Dio, sostiene Hobbes, viene attribuito solo il *permettere*, allora a Dio viene tolta la prescienza e il decreto e, quindi, ogni potere effettivo sulle azioni umane, che sarebbero dunque libere di fronte al potere di Dio. Il *permettere*, invece, coincide in Dio con il Suo eterno *volere*, cioè con il Suo *decretare*: la distinzione di Bramhall è solo «una questione di parole». La stessa obiezione viene sollevata da Hobbes contro la teoria di Bramhall sul *concorso* di Dio con l'uomo (cfr. Q, pp. 18, 220, 235, 246, 340).

⁴⁶ Di notevole importanza, anche in confronto con le formulazioni contenute nel *De cive* e nel *Leviathan*, la definizione di libertà qui elaborata da Hobbes: «La libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente» (LN, p. 38; trad. it. p. 111).

⁴⁷ LN, p. 37; trad. it. p. 109.

⁴⁸ Per la critica hobbesiana alla distinzione scolastica tra causa sufficiente e causa necessaria cfr. LN, pp. 38-40; trad. it. pp. 113, 117.

fattori essa non solo non dispone, ma dai quali essa dipende radicalmente. Un agente compie una determinata azione se, e solo se, esistono tutti i presupposti causali che concorrono necessariamente alla produzione di quell'azione; al contrario, se tali presupposti non sono presenti, allora non esiste né azione, né agente per quella determinata azione.

1.5. *Potenza come prescienza*

Alla luce di queste considerazioni sembra utile ritornare sul tema della *potentia Dei*, analizzando il tema della prescienza di Dio, che Hobbes elabora in risposta al quarto argomento di Bramhall. Abbiamo visto che in Hobbes il determinismo dell'agire umano è prodotto dalla somma di tutte le cause esistite ed esistenti che concorrono necessariamente al prodursi di un effetto, tanto che l'assenza di una sola di queste cause renderebbe impossibile il prodursi del medesimo effetto. A questo determinismo universale (il quale implica che, sul piano della volontà umana, il concorso di tutte le cause non necessita solo l'effetto, ma anche la scelta di quell'effetto), che produce un numero infinito di catene causali unite reciprocamente solo nel loro primo anello (cioè in Dio onnipotente, *God Almighty*), Hobbes dà il nome di «decreto di Dio», attraverso cui tutte le cose procedono necessariamente dalla sua volontà eterna: «Questo *concorso di cause*, delle quali ognuna è *determinata (determined)* ad essere quel che essa è, da un analogo concorso di cause *precedenti*, può essere a ragione chiamato (poiché tutte furono stabilite ed ordinate dalla causa eterna di tutte le cose, cioè Dio Onnipotente) il *decreto (decree)* di Dio»⁴⁹.

Il decreto e la prescienza di Dio sono dunque i due termini della teologia razionale hobbesiana maggiormente in grado di illustrare – per via argomentativa, in forma chiara e indubitabile – gli attributi divini, in primo luogo la sua potenza. Decreto e prescienza di Dio sono un'unica cosa con la teoria del determinismo: non si tratta infatti di due “poteri” distinti in Dio (necessità *vs.* volontà), ma di una medesima realtà – l'azione divina – che si esplica nel mondo attraverso la concatenazione delle serie causali, cioè attraverso le cause seconde. Ogni evento è prodotto dalla convergenza di molteplici catene causali (a cui, a rigor di termini, concorre l'intera storia universale) e questa connessione causale è appunto il decreto divino, visto che quelle catene causali sono da sempre determinate dall'immutabile volontà di Dio. Ogni singola determinazione volontaria dell'uomo non è niente di diverso da un evento di tale specie. È tuttavia necessario

⁴⁹ LN, p. 20; trad. it. p. 61.

notare come, in questo caso, la discussione tra Hobbes e Bramhall verte su un tema la cui ricaduta sul piano della politica ecclesiastica è immediatamente evidente. Non a caso, allora, Hobbes sposta la questione sul problema della pietà e, conseguentemente, del culto pubblico. La libertà dell'uomo non è incompatibile con la necessità, cioè con la prescienza di Dio: la contingenza del futuro è tale solo per l'uomo e, anche se certamente non elimina il problema della scelta e della responsabilità umana, tuttavia essa non è tale per l'eterno⁵⁰ decreto di Dio. Il determinismo degli eventi non esclude la pietà umana⁵¹, che consiste essenzialmente – per ciò che riguarda il foro interno – nell'onore reso a Dio per la sua potenza⁵².

⁵⁰ Radicale è qui la polemica hobbesiana contro l'incomprensibilità delle sottigliezze scolastiche relative alla concezione dell'eternità in termini di «presenzialità» di tutti gli eventi in un «punto indivisibile» proposta da Bramhall (sulla scia del magistero di Tommaso d'Aquino intorno al Dio fuori dal tempo, al Dio come eternità che non scorre e senza successione, cioè come *nunc stans* in cui non c'è distinzione tra passato, presente e futuro): cfr. *LN*, p. 36; trad. it. pp. 105-107; *Q*, pp. 328 s., 333 ss., 341 ss. 428 ss.

⁵¹ Cfr., a questo proposito, *LN*, pp. 27-28; trad. it. pp. 81-83; *Q*, pp. 199 ss., 220, dove Hobbes accusa Bramhall di sostenere una concezione della preghiera intesa come capace di influire sul volere di Dio, che verrebbe così concepito antropomorficamente come un essere mutevole e, addirittura, corruttibile dalle offerte e dai ringraziamenti. Al contrario, per Hobbes la preghiera non deve consistere in una richiesta determinata, perché essa è solo un modo, tra gli altri, di esprimere la sottomissione dell'uomo a Dio e ai suoi decreti, perché la sua volontà è immutabile. La pietà non è dunque distrutta dal determinismo, perché essa è un segno esteriore attraverso cui un singolo dimostra di rendere onore alla potenza di Dio.

⁵² «Onorare una cosa non significa altro che pensarla dotata di un grande potere (*power*)» (*LN*, p. 27; trad. it. p. 81). Anche altri importanti attributi divini (quali bontà, saggezza ecc.) sono pensati da Hobbes – proprio alla luce dei metaforici antropomorfismi che li sostengono – soprattutto come forme di onore nei confronti del potere di Dio (cfr. *C*, § XV.14). Per esempio, la bontà di Dio deve essere intesa come la sua misericordia, cioè come una parte del suo potere di far crescere negli uomini l'amore e la speranza. In particolare è l'attributo della saggezza (incomprensibile, a rigor di termini, se attribuito al Dio imperscrutabile e onnipotente in possesso della prescienza) a essere un segno di onore: cfr. *Q*, pp. 210 ss. È pertanto necessario distinguere tra attributi divini di carattere argomentativo (il cui scopo è chiaramente la comprensione) e attributi divini di carattere persuasivo (il cui scopo è evidentemente quello di rendere onore a Dio attraverso la devozione). In ogni caso, intorno alla definizione degli attributi divini, Hobbes stabilisce una regola di convenienza che contribuisce a definire i contorni della sua teologia negativa: «Chi non vuole attribuire a Dio altri nomi che quelli che la ragione comanda, deve usare nomi negativi, come *infinito*, *eterno*, *incomprensibile*; o superlativi, come *ottimo*, *massimo*, *fortissimo*, ecc.; o indefiniti, come *buono*, *giusto*, *forte*, *creatore*, e simili; con l'intenzione non di dire quello che Dio è (perché sarebbe circoscriverlo nei limiti della nostra fantasia), ma di manifestare la nostra ammirazione e obbedienza: che è segno di umiltà, e proprio di un animo che onora quanto più può» (*C*, p. 227; trad. it. p. 228). Su questo tema cfr. anche *L*, p. 271; trad. it. p. 321 («La natura di Dio è incomprendibile, vale a dire, di ciò che egli è noi non comprendiamo nulla se non che egli è;

Al contrario, il determinismo rende diretto il rapporto tra fede nella *volontà eterna e onnipotenza* di Dio, tanto che, sia sul piano della pietà privata che su quello del culto pubblico, la dottrina hobbesiana della necessità degli eventi è più adeguata, rispetto alla dottrina contraria, a onorare e stimare la potenza e la volontà immutabile di Dio:

«Al che io potrei aggiungere, se pensassi fosse buona logica, l'inconveniente di negare la *necessità*, come distruttivo sia dei *decreti* sia della *prescienza* (*prescience*) di Dio Onnipotente. Infatti, qualsiasi cosa Dio abbia *progettato* di attuare attraverso l'uomo, preso come strumento, o qualsiasi cosa abbia preveduto dovesse accadere, un uomo, che fosse *libero* dalla *necessità*, come afferma Sua Signoria [il Vescovo di Derry, John Bramhall], potrebbe impedirla e far sì che non avvenisse, e Dio o non la *prevederebbe* (*foreknow*) e non la *decreterebbe*, oppure *prevederebbe* il verificarsi di cose che mai avverranno, e *decreterebbe* ciò che mai *accadrà*»⁵³.

Eresia delle eresie⁵⁴, agli occhi di Hobbes la dottrina della libertà del volere umano distrugge tanto la sovranità del decreto divino quanto la realtà della prescienza perché sottrae a Dio tutto quanto riguarda il volere e l'agire degli esseri razionali⁵⁵. Il libero arbitrio non può essere immaginato che come affermazione di una specifica contingenza caratteristica della facoltà di volere posseduta dagli esseri razionali, cioè come assenza di governo divino del mondo in tutto ciò che non è determinato antecedentemente e necessariamente (e quindi infallibilmente prevedibile). Ma la contingenza, afferma Hobbes, non è altro che un'illusione derivante dalla limitatezza della nostra conoscenza delle catene causali. Nulla

pertanto, gli attributi che gli diamo ci servono non per dire gli uni agli altri *ciò che egli è*, né a significare la nostra opinione della sua natura, ma per esprimere il nostro desiderio di onorarlo con i nomi che fra noi stessi riteniamo più onorevoli».

⁵³ LN, p. 41; trad. it. p. 119.

⁵⁴ La dottrina del libero arbitrio, sostiene Hobbes, mette la fortuna al posto di Dio (cfr. Q, p. 196) e distrugge la provvidenza per mano del caso (cfr. Q, p. 324). Neganando il dio di Epicuro, la dottrina del determinismo, afferma il filosofo inglese, riprende l'esistenza del fato – alla maniera degli stoici – all'interno di un orizzonte cristiano (cfr. Q, p. 140).

⁵⁵ Frontale è lo scontro tra Hobbes e l'arminiano Bramhall su questo punto: cfr. Q, pp. 105, 110, 221 s., 245, 254 s., 316 ss., 328 s., 333 ss., 341, 416 ss., 428 ss. Il Vescovo di Derry rifiuta la teoria hobbesiana perché essa, da un lato, riduce l'uomo a un ente che opera passivamente sotto la spinta di forze meccaniche, dall'altro disonora Dio rendendolo causa, e unico responsabile, di ogni peccato compiuto nel mondo. I decreti di Dio, invece, si applicano in modo diverso ai diversi enti, in quanto dotati di diverse nature e agenti in forme diverse (in modo necessario, contingente, libero).

è autonomo nel mondo, niente ha un inizio da se stesso e tutto ha un inizio condizionato: «Niente opera per proprio potere originario tranne Dio stesso»⁵⁶, nemmeno gli *atti* della volontà⁵⁷. Al contrario, in Dio esiste l'inizio incondizionato di tutte le serie causali. Ed è per questo motivo che il determinismo hobbesiano, materialistico e meccanicistico, è più diretta conseguenza della prescienza di Dio che della sua potenza.

2. Il regno di Dio per natura

Le questioni teologiche non vengono discusse da Hobbes solo nel dibattito con Bramhall, perché esse sono presenti anche in molte altre sue opere e, in misura cospicua e centrale, anche nei suoi trattati di filosofia politica (tra l'altro, non solo in merito alla relazione tra potere civile e potere ecclesiastico). In *The Elements of Law Natural and Politic* (1640) la questione teologica emerge in relazione all'attribuzione dei nomi a enti (sia naturali che soprannaturali) di cui l'uomo deve possedere significati e concetti. Quali pensieri, quali immaginazioni mentali e quali passioni abbiamo – si chiede Hobbes – quando pronunciamo il nome di Dio e delle cose soprannaturali?⁵⁸ Di Dio onnipotente (*God Almighty*) non possiamo avere concetto o immagine⁵⁹ in quanto la sua incomprendibilità è dovuta all'incapacità dell'uomo – cioè al suo «difetto di potere» (*power*) – a concepire la natura e gli attributi di Dio. L'esistenza di Dio, nella sua eternità, incomprendibilità e onnipotenza (*omnipotency*), può invece essere conosciuta *ipoteticamente* – in via *naturale* – a partire dai suoi effetti (che induttivamente rimandano alla causa che ha il potere di produrli)⁶⁰,

⁵⁶ Q, p. 340.

⁵⁷ Cfr. Q, pp. 11, 138 ss., 328 s., 338, 373 ss., 404.

⁵⁸ Alla composizione della prospettiva nominalistica e convenzionalistica di Hobbes in materia di cose naturali con la conoscenza umana delle cose soprannaturali è dedicato l'intero capitolo XI della Prima Parte degli *Elements*.

⁵⁹ La stessa considerazione viene espressa da Hobbes nelle *Obiectiones ad Cartesii Meditationes* (1641). In particolare nelle obiezioni V, VII, X e XI Hobbes insiste sull'impossibilità di rappresentare Dio (né in idea, né in immagine), al cui nome non corrisponde quindi una figura, né un concetto.

⁶⁰ Nel mondo meccanico di Hobbes gli eventi sono reciprocamente connessi da rapporti causali necessari che, non potendo risalire all'infinito nella concatenazione causale, devono trovare in una causa prima, Dio, il loro "primo motore". In questo modo, però, l'esistenza di Dio – di cui non abbiamo alcuna immagine in quanto è esterno al raggio della sensibilità dell'uomo – non viene dimostrata, né esperita, bensì "inferita" deduttivamente e, allo stesso tempo, ipoteticamente (anche perché la ragione in Hobbes è uno strumento di accertamento condizionale che procede attraverso il calcolo delle

ma non esperita direttamente nella sua natura: Dio può essere identificato con la causa prima in quanto potenza produttrice di effetti. Negli *Elements* l'esistenza di Dio può essere ipoteticamente stabilita per via naturale⁶¹, anche se certamente non possono essere stabiliti razionalmente i suoi attributi. Ma, allora, l'irresistibilità e l'onnipotenza non sono ascrivibili a Dio sul piano della ragione naturale, mentre possono essere fondati come suoi attributi solo sul piano della rivelazione: in questo modo viene resa problematica l'autosufficienza della teoria dell'onnipotenza divina non fondata sull'autorità delle Scritture. Tale problematicità viene risolta, negli *Elements*⁶², solo *ipoteticamente*, istituendo una relazione tra il ruolo di Dio nel mondo e il concetto di causalità e giungendo a parlare di Dio – quasi in una forma classica – nei termini di causa prima che inaugura e fonda la necessaria concatenazione degli accadimenti “meccanici”. In questo modo possono essere rintracciate due distinte concezioni hobbesiane dell'onnipotenza divina, entrambe funzionali alla coerenza del sistema filosofico-politico da un lato e di filosofia naturale dall'altro. Al diritto di comando attribuito a Dio, grazie alla sua irresistibilità, nel regno naturale, corrisponde l'immagine “antropologica” della *potentia absoluta*; alla catena meccanica della causalità che trova la propria origine nel Dio «causa prima», corrisponde l'immagine “fisico-geometrica” del-

premesse e delle conseguenze, non un mezzo per esperire l'esistenza degli oggetti, visto che essa può essere affermata solo per mezzo dell'intuizione sensibile): «Gli effetti che riconosciamo naturalmente implicano necessariamente un potere (*power*) di produrli, prima che fossero prodotti; e quel potere presuppone qualcosa di esistente che abbia tale potere; e la cosa così esistente con il potere di produrre, se non fosse eterna, dovrebbe necessariamente essere stata prodotta da qualcosa prima di lei; e quella ancora da qualcosa'altro prima di lei: fino a che arriviamo ad un eterno, cioè al primo potere di tutti i poteri, e prima causa di tutte le cose. E questo è ciò che tutti gli uomini chiamano con il nome di Dio: il che implica eternità, incomprendibilità e onnipotenza (*omnipotency*)» (*E*, pp. 64-65; trad. it. p. 86). Immediatamente a seguire questo passo, Hobbes illustra la sua prospettiva in merito alla prova dell'esistenza di Dio elaborando l'esempio (di taglio spiccatamente non innatistico, cioè anticartesiano) del cieco che, pur non avendo mai visto il fuoco (e quindi non avendone l'idea), ne avverte tuttavia il calore la cui origine, per convezione linguistica degli uomini, è chiamata appunto “fuoco”. Sulla base di un'analisi razionale della concatenazione causale, l'uomo suppone che Dio esista, proprio come – sulla base di un'analisi formalmente identica – il cieco suppone che il fuoco esista.

⁶¹ Una posizione esattamente contraria è stata da Hobbes espressa nel suo saggio critico sul *De mundo* di White (cit., §§ XIII.6; XXVI.2; XXVII.1; XXVII.14). Nel saggio contro le affermazioni del teologo tradizionalista Thomas White sull'esistenza di Dio, l'argomentazione hobbesiana è dedicata all'affermazione dell'incomprendibilità, dell'inafferrabilità e dell'ineffabilità di Dio, del quale nulla è possibile predicare.

⁶² Cfr. il già citato passo in *E*, pp. 64-65; trad. it. p. 86, in cui Hobbes discute l'origine della necessaria concatenazione degli eventi.

la *potentia ordinata*. Notevoli difficoltà permangono però nelle “prove” hobbesiane dell’esistenza di Dio, che necessariamente rimangono o dogmatiche o ipotetiche: infatti, da un lato (il Dio irresistibile della *potentia absoluta*) l’esistenza di Dio può essere fondata solo sulla fede e sull’autorità delle Scritture, senza riferimento alla ragione naturale o all’intuizione sensibile; dall’altro lato (il Dio causale della *potentia ordinata*), l’esistenza di Dio può essere stabilita solo sulla base di una supposizione che lo pone come termine ultimo di una necessaria concatenazione causale altrimenti infinita, tanto che è lo stesso meccanismo della *potentia ordinata* a garantire l’esistenza di Dio. Non esiste perciò alcun dubbio sul fatto che gli organi (vista, udito ecc.) e gli attributi (conoscenza, potenza, amore, giustizia, bontà ecc.) di natura antropomorfica – presenti anche nelle Scritture – dati a Dio non indicano altro che l’assoluta necessità umana di argomentare l’infinito utilizzando il linguaggio del finito; necessità che rende evidente l’impossibilità dell’uomo di comprendere la vera natura di Dio a causa della profonda differenza del loro potere naturale. L’umano «difetto di potere» nella conoscenza delle cause naturali stabilisce che la conoscenza umana delle cose soprannaturali *non* è una conoscenza elaborata per via naturale, bensì fondata sull’autorità delle Scritture e sulla fede, per questo non esperibile in via sensibile, né dimostrabile in via razionale⁶³. Per questo motivo, l’analisi dei singoli atteggiamenti affettivi, o passioni, dell’uomo verso Dio (amore, fiducia, obbedienza ecc.) non coincide con l’analisi dei corrispondenti atteggiamenti affettivi dell’uomo verso l’uomo, eccetto

⁶³ Cfr. E, §§ I.XI.5-9, da cui citiamo i seguenti passaggi: «E poiché la conoscenza che abbiamo degli spiriti (*spirits*) non è conoscenza naturale (*natural knowledge*), ma fede derivante da una rivelazione soprannaturale (*faith from supernatural revelation*), data ai santi redattori della Scrittura; ne consegue che anche la conoscenza che abbiamo dell’ispirazione (*inspiration*), che è l’operazione degli spiriti su di noi, deve derivare tutta dalla Scrittura [...]. Ma se l’ispirazione si riconosce da questo articolo [che Gesù Cristo si è incarnato]; e questo articolo è ammesso (*acknowledged*) e creduto (*believed*) sull’autorità (*authority*) delle Scritture: come (può domandare qualcuno) sappiamo noi che la Scrittura sia degna di così grande autorità, quale deve essere niente meno che quella della viva voce di Dio? Vale a dire, come sappiamo noi che le Scritture siano la parola di Dio? E per prima cosa, è manifesto che, se per conoscenza noi intendiamo la scienza infallibile e naturale (*science infallible and natural*) [...] che deriva dal senso (*sense*), non si può dire che noi lo sappiamo perché derivi dai concetti generati dal senso. E se intendiamo la conoscenza come soprannaturale, non possiamo saperlo se non per ispirazione; e di quell’ispirazione non possiamo giudicare, se non in base alla dottrina. Ne consegue quindi che di tale questione non abbiamo per alcuna via, naturale o soprannaturale, quella conoscenza che può essere propriamente chiamata scienza infallibile ed evidenza (*evidence*). Rimane da concludere che il nostro sapere che le Scritture siano la parola di Dio, è solo fede» (E, pp. 67, 68; trad. it. pp. 89, 90-91).

che in un unico caso, in cui il linguaggio del finito coincide con il linguaggio dell'infinito: «Onorare Dio nell'interno del proprio cuore equivale a quel che abitualmente chiamiamo onore (*honour*) tra gli uomini: infatti non è altro che il riconoscimento del suo potere (*power*); e i suoi segni sono i medesimi dell'onore dovuto ai nostri superiori»⁶⁴.

Al tema dell'onore nelle questioni teologiche, Hobbes dedica un'attenzione specifica anche nel *De cive* (1642; 1647²)⁶⁵. Ma nel *De cive* – in una forma quasi identica a quella utilizzata nel capitolo XXXI del *Leviathan* (1651) – la questione dell'onnipotenza divina viene sviluppata in una forma certamente più vicina a quella successivamente delineata in *Of Liberty and Necessity* (1646). In particolare, nel primo capitolo della Terza Parte intitolata «Religione», Hobbes individua il fondamentale problema teologico-politico, il rapporto tra potenza e diritto nel regno di Dio *per natura*⁶⁶:

⁶⁴ E, p. 70; trad. it. p. 92.

⁶⁵ Sulla stretta correlazione tra onore, culto (sia privato che pubblico, sia naturale che convenzionale, sia comandato che spontaneo) e *potentia Dei* nelle leggi sacre dettate dalla ragione nel regno di Dio per natura cfr. C, §§ XV.9-18. In questi paragrafi del *De cive* viene reso esplicito l'ampio ambito dei termini che sono implicati dall'idea di potenza: onore («L'onore non è altro che l'opinione della potenza altrui»), timore («Il timore è un'ammissione di potenza»), obbedienza («L'obbedienza è segno della potenza»), speranza («La speranza è riconoscimento della potenza»), rispetto, magnificenza, ringraziamento, preghiera e gloria. Da notare inoltre che in questi passi sono presenti riflessioni sul rapporto tra onore e potenza dettate più dall'esperienza antropologica e politica di Hobbes che da esigenze teoretiche in senso stretto: «Ma poiché gli uomini credono che sia potente (*potente*) chi vedono onorato, cioè stimato potente, dagli altri, accade che l'onore venga accresciuto dal culto; e che, grazie alla stima della potenza (*potentiae*), si acquisti una potenza vera. Perciò il fine di colui che ordina o permette che gli venga reso culto è di procurarsi in questo modo, con l'amore o con il timore, l'obbedienza del maggior numero possibile di persone» (C, p. 225; trad. it. p. 226). In termini pressoché identici, cfr. anche L, pp. 247 ss.; trad. it. pp. 292 ss.

⁶⁶ Per i primi riferimenti critici su questo tema cfr. A. Pacchi, *Hobbes e la potenza di Dio*, in AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986, pp. 79-80; M. Malherbe, *Le regne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes*, in «Archives de philosophie», LIII, 1990, pp. 245-259; C. Secrétan, *Dieu peut-il être sujet de droit? Les "réponses" de Junius Brutus et de Hobbes*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1992, n. 22, pp. 249-259; M. Reale, *Il Regno di Dio per natura del "Leviathan"*: Hobbes tra Dio dei filosofi e Dio dei cristiani, in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e filosofia*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 199-222; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000; C. Altini, *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIX, 2009, pp. 197-214.

«Nel regno naturale il diritto (*ius*) di regnare e di punire coloro che violano le sue leggi (*leges*) viene a Dio dalla sola *potenza irresistibile* (*potentia irresistibili*). Ogni diritto su altri viene infatti da *natura* o da un *patto* [...]. Ma lo stesso diritto deriva dalla *natura* per il fatto stesso che non viene tolto dalla natura. Poiché infatti per natura tutti avevano diritto a tutte le cose, ciascuno aveva un diritto di regnare su tutti, coevo alla natura stessa. La causa per cui venne abolito fra gli uomini non è stata altro che il timore reciproco [...]. Ma se qualcuno avesse superato gli altri, in potenza (*potentia*), al punto che non avrebbero potuto resistergli neppure unendo tutti le loro forze, non vi sarebbe stata ragione perché costui abbandonasse il diritto datogli dalla natura. Avrebbe così conservato il diritto di dominio (*ius dominij*) su tutti gli altri a causa della superiorità della sua potenza (*potentiae excessum*), con cui avrebbe potuto conservare se stesso e gli altri. Coloro dunque alla cui potenza non si può resistere, e quindi *Dio onnipotente* (*Deo omnipotenti*), derivano il diritto di dominio dalla stessa *potenza*. Ogni volta che Dio punisce un peccatore, o addirittura lo uccide, anche se lo punisce perché ha peccato, non si deve dire che non avrebbe potuto giustamente affliggerlo, e addirittura ucciderlo, se non avesse peccato. Se, nel punire, la volontà di Dio (*voluntas Dei*) può avere riguardo del peccato antecedente, non ne segue che il diritto di affliggere o uccidere non dipenda dalla *potenza divina* (*potentia diuina*), ma dal *peccato dell'uomo*»⁶⁷.

La scena hobbesiana all'interno della quale si svolge questa azione non è il regno di Dio per mezzo del patto, ma il regno di Dio *per natura*. Non esiste, a questo livello, alcun obbligo di obbedienza dell'uomo verso Dio derivante da un *patto*, da un'alleanza, da una convenzione o da un contratto, mentre è chiaramente presente il diritto divino di comandare che sorge dalla natura. Dio riceve il diritto di regnare dalla sua onnipotenza e, in modo corrispondente, l'uomo è obbligato a obbedirgli a causa della sua debolezza, che genera timore e assenza di speranza⁶⁸. Nel regno

⁶⁷ C, p. 221; trad. it. pp. 221-222. Con varianti minime, cfr. anche L, pp. 246-247; trad. it. p. 291.

⁶⁸ All'interno del regno di Dio per natura, Hobbes distingue però due forme di *obbligo naturale*, di cui solo la seconda – derivante dal rapporto tra potenza e debolezza – entra a far parte del suo discorso teologico-politico: «Vi sono due specie di *obbligo naturale* (*obligationis naturalis*): una, in cui la libertà (*libertas*) è tolta da impedimenti corporei, per cui si dice che il cielo, la terra e tutte le creature obbediscono alle leggi comuni della loro creazione. L'altra, in cui la libertà è tolta dalla speranza e dal timore (*metu*), per cui il più debole non può non obbedire al più forte, cui dispera di poter resistere. Da questo secondo genere di obbligo, cioè dal timore o coscienza della propria debolezza (*imbecillitatis*) di fronte alla potenza divina (*diuinae potentiae*), deriva il nostro obbligo di obbedire a Dio nel suo regno naturale: vale a dire, la ragione detta, a tutti coloro che riconoscono la potenza e la provvidenza di Dio, che "non si deve recalcitrare contro il pungolo"» (C, p. 223; trad. it. p. 223). Sul rapporto tra Dio e uomo, nei termini della differenza tra potenza e debolezza, Hobbes ritorna nella seconda edizione del *De*

di Dio per natura il rapporto tra Dio e gli uomini corrisponde a quello che caratterizza il rapporto reciproco tra gli uomini nello stato di natura, in cui la sfera del diritto naturale si estende all'intera sfera di legittimità delle azioni ritenute utili per la propria autoconservazione. Hobbes non attribuisce alla volontà divina il carattere della razionalità, perché essa è potenza autodeterminata: «Quando attribuiamo a Dio una volontà (*Will*), questa va intesa non alla stregua di quella dell'uomo come un *appetito razionale* (*Rational Appetite*), bensì come il potere (*Power*) con cui compie ogni cosa»⁶⁹. Naturalmente Hobbes non considera disonorevole per Dio il fatto che l'uomo obbedisca al potere divino sulla base della pura potenza, e non in virtù della gratitudine. Tuttavia, deve essere sottolineato che il fondamento di tale potere è, appunto, naturale, in modo tale da corrispondere, sul piano politico, a quello derivante dai titoli *ex generatione* o *ex delictu*, non certo dal titolo *ex consensu* (come invece avviene, nello stato civile, per la persona sovrano-rappresentativa di Hobbes)⁷⁰. Se Dio è un sovrano la cui irresistibilità, onnipotenza e insondabilità è giustificazione dell'obbligazione e dell'obbedienza⁷¹, allora è un sovrano *per acquisizione*, non *per istituzione*⁷². Tuttavia Hobbes richiama subito l'attenzione del lettore sul fatto che l'espressione «regno naturale di Dio» contiene una metafora antropomorfa – anche intorno al tema dell'onore⁷³ – che sarebbe utile considerare appunto come tale, così da sottolineare nuovamente la supremazia della potenza quale titolo divino di governo del mondo, che tuttavia non risulta sufficiente per «regnare», in quanto privo di «parola»:

cive con una nota esplicitiva al paragrafo XV.7, in cui si difende dalle accuse di aver costruito un rapporto tra Dio e uomo fondato sulla differenza di potenza, e non sull'amore reciproco, ribadendo che l'obbedienza dell'uomo a Dio nel regno naturale è dovuta a causa dell'onnipotenza divina (Hobbes afferma che solo un altro essere onnipotente non sarebbe obbligato ad obbedire a Dio onnipotente; naturalmente si tratta di una circostanza impossibile).

⁶⁹ L, p. 250; trad. it. p. 295.

⁷⁰ Cfr. L, p. 121; trad. it. pp. 143-144.

⁷¹ Sull'onnipotenza quale fondamento del diritto divino di dispensare il male e il bene cfr. C, XV.6; L, pp. 246-248; trad. it. pp. 291-292.

⁷² Sembra utile notare che, nella sua filosofia politica, Hobbes si è occupato – al contrario – di formulare una teoria che riguardasse esclusivamente la sovranità per istituzione.

⁷³ La questione dell'antropomorfismo non può non ripresentare la problematicità del rapporto tra esistenza e attributi di Dio sul piano della ragione naturale, soprattutto intorno alla questione dell'onore: «Riguardo poi gli *attributi* che indicano *grandezza e potenza* (*magnitudinem & potentiam*), quelli che significano qualcosa di finito o limitato non sono affatto segni di un animo che onora: non onoriamo Dio degnamente, se gli attribuiamo meno *potenza* o *grandezza* di quello che possiamo» (C, p. 226; trad. it. p. 227).

«Dio è re (*rex*) della terra intera; né il suo trono è scosso, se alcuni negano la sua *esistenza* o la sua *provvidenza*. Ma sebbene Dio governi tutti gli uomini con la sua potenza (*potentia*), così che nessuno può fare nulla che egli non vuole sia fatto, tuttavia questo non è, parlando propriamente e accuratamente, regnare (*regnare*). Infatti si dice che regna chi governa non *agendo*, ma *parlando*, cioè con *prescrizioni* (*praeceptis*) e *minacce* (*minis*). Dunque non dobbiamo considerare come sudditi del regno di Dio i corpi inanimati e irrazionali, per quanto siano soggetti alla potenza divina, perché *non intendono* le *prescrizioni* e le *minacce* di Dio; e neppure gli *atei*, perché non credono che Dio esista; e neppure coloro che, pur credendo che Dio esista, non credono che governi il mondo inferiore; infatti anche costoro, pur essendo governati dalla potenza di Dio (*potentia Dei*), non riconoscono le sue *prescrizioni* e non ne temono le minacce. Sono da registrare nel regno di Dio (*Regno Dei*), dunque, soltanto coloro che riconoscono che egli governa tutte le cose, che ha *impartito* delle *prescrizioni* agli uomini e *stabilito* delle *pene* per chi le trasgredisce. Gli altri dobbiamo chiamarli non sudditi (*subditos*), ma nemici (*hostes*) di Dio»⁷⁴.

Il regno di Dio per natura riposa su un fondamento giuridico che è tale solo in senso metaforico, perché il «regnare» di Dio – fondato sulla sua onnipotenza – non deve essere in alcun modo confuso con il regnare di un sovrano terreno, fondato su un patto o convenzione. Risulta pertanto evidente come la potenza di Dio – malgrado designi un ambito d'azione praticamente onnicomprensivo dell'intero ordine attuale del mondo – non costituisca affatto titolo per regnare. Dio non è soggetto alle regole dell'argomentazione giuridica, non solo perché la sua natura e le sue azioni sono conformi al linguaggio extra-giuridico dell'onnipotenza; non solo perché Dio non è, a rigor di termini, un soggetto⁷⁵ (l'unica categoria adeguata alla specificità del linguaggio giuridico); ma anche perché la di-

⁷⁴ C, p. 220; trad. it. p. 220. In termini pressoché identici Hobbes si esprime anche in *L*, pp. 245-246; trad. it. pp. 289-290.

⁷⁵ L'immagine di un "Dio soggetto di diritto" non appartiene al lessico hobbesiano. Ma, al di là di questa notazione, che certamente non esaurisce il rapporto tra Dio e legge (basta pensare, per esempio, alla complessità di questo rapporto nella filosofia naturale hobbesiana), è necessario sottolineare come sia altamente problematica in sé la definizione di Dio in termini di soggetto, sia nel caso quest'ultimo venga inteso come persona biologica, sia come persona morale. Tuttavia, è necessario notare che qui si apre lo spazio per una teoria della rappresentanza: se Dio non può essere soggetto di diritto in via immediata, tuttavia Egli può esserlo in via mediata, attraverso l'intermediazione di una persona che, in quanto attore 'materiale', rappresenti l'autore 'immateriale', fonte e origine – ma non effettivo portatore – della titolarità del diritto. Questa strada conduce, da un lato, alla teoria del diritto divino dei re; dall'altro, alla teoria della secolarizzazione. Come vedremo nel corso del secondo capitolo del presente lavoro, nella sua analisi filosofico-politica della sovranità Hobbes non ha affatto seguito questa strada.

mensione giuridica appartiene radicalmente al mondo umano del *divenire* e delle *istituzioni*. In Dio, regnare e governare non sono dunque la stessa cosa. Infatti, malgrado Dio governi su tutto il creato in quanto causa prima di ogni movimento, Egli «regna» – inteso in forma analogicamente o metaforicamente antropomorfica – solo su coloro che credono in lui come causa del mondo, cioè su coloro che lo riconoscono, attraverso una consapevole deliberazione, come ente supremo agente direttamente nel mondo inferiore. Per semplificare: nel regno di Dio per natura, il corpo politico coincide con la comunità dei fedeli, non con l'intero genere umano. Quindi l'onnipotenza non costituisce titolo legittimo per regnare, se non condizionatamente al riconoscimento volontario da parte dell'uomo⁷⁶.

Regnare attraverso prescrizioni equivale – afferma Hobbes – a legiferare, cioè a promulgare apertamente le norme che devono essere rispettate dai governati sulla base del patto originario, fondativo della società civile. Al fine di rispettare questo strettissimo legame tra dimensione giuridica e dimensione linguistica, anche le leggi divine si manifestano in tre modi⁷⁷: la parola razionale (espressa nei dettami della retta ragione presenti nelle leggi naturali), la parola sensibile (espressa nella rivelazione immediata attraverso i sensi), la parola profetica (espressa nella manifesta-

⁷⁶ A questo proposito, è rilevante la centralità della concezione convenzionalistica del *peccato* in Hobbes (cfr. C, §§ XIV.16-22). In un'accezione ampia del termine, peccato indica «ogni *atto, parola o volontà* contrari alla retta ragione». Ma, in un'accezione più ristretta, cioè in diretto riferimento alla *legge*, peccato indica solo un *atto colpevole con ragione*, o atto contro la legge, per la definizione del quale è necessario il decreto dello Stato. Senza legge non esiste peccato; dunque, intorno al delitto di lesa maestà (per la differenza e la corrispondenza tra delitto di lesa maestà divina e civile cfr. C, §§ XIV.20-22; XV.19), gli atei e i nemici dello Stato hanno lo stesso statuto giuridico: «Se dunque non è peccato (*peccatum*) ciò che non è contrario ad una legge (*legem*); e non vi è legge che non sia il comando (*mandatum*) di chi ha il potere supremo (*summum imperium*); e nessuno ha il potere supremo, senza che gli sia stato dato con il nostro consenso (*consensu*), in che modo si può dire che pecca chi sostiene che Dio non esiste, o non governa (*gubernare*) il mondo, o pronuncia qualche altro insulto contro di lui? Costui dirà, infatti, *di non avere mai assoggettato la propria volontà a quella di Dio, perché pensa che non esista neppure*. Per quanto la sua opinione possa essere erronea, e quindi un peccato, tuttavia dovrà essere compreso fra i peccati di imprudenza, o di ignoranza, che non possono venire legittimamente puniti [...]. L'ateo viene punito immediatamente da Dio, o dai re costituiti sotto Dio, non come un suddito viene punito dal re, perché non ha osservato le leggi; ma come un nemico lo è dal nemico, perché non ha voluto accettare le leggi. Ciò per diritto di guerra» (C, pp. 214-215; trad. it. pp. 214-215).

⁷⁷ Cfr. C, §§ XV.3-4. La manifestazione delle leggi divine non equivale alla manifestazione della volontà divina (che rimane comunque imperscrutabile) né, tanto meno, alla possibilità di affermare che tra l'uomo e Dio possa intervenire un'esplicita convenzione, reciprocamente stabilita.

zione della volontà divina per mezzo di un intermediario degno di fede). Fra i tre modi in cui si manifesta la parola di Dio⁷⁸, ai fini dell'analisi hobbesiana è meno rilevante quello relativo alla parola sensibile (perché riguarda solo persone *particolari*), mentre è centrale la distinzione tra parola razionale e parola profetica, cui corrisponde la differenza tra regno naturale e regno profetico di Dio⁷⁹:

«In base alla differenza fra la *parola razionale* e la *parola profetica* di Dio (*Verbum Dei Rationale & Propheticum*), a Dio si attribuisce un duplice regno: *naturale*, in cui regna mediante i dettami della retta ragione, e che comprende universalmente tutti coloro che riconoscono la potenza divina, per la natura razionale comune a tutti; e *profetico*, in cui governa anche mediante la *parola profetica*. Questo regno è particolare (*peculiare*), perché egli non ha dato leggi positive (*leges positivas*) a tutti, ma ad un popolo particolare e a determinati uomini da lui scelti»⁸⁰.

Nel regno di Dio per natura non esistono, ovviamente, solo le leggi naturali, perché possono essere stabiliti principati, repubbliche e società civili, siano essi di natura acquisitiva o istitutiva. Il carattere naturale di questo regno dipende dalla modalità attraverso la quale Dio si rivolge all'uomo (in questo caso, i dettami della ragione naturale), non certo dall'essere uno stato di natura *tout court*. Non è il rapporto reciproco tra gli uomini, ma quello tra Dio e gli uomini a essere in una condizione "naturale" e per questo motivo i precetti riguardanti il culto e l'onore riservato a Dio devono essere dedotti dalla sola ragione naturale. Lo scopo delle leggi naturali intorno al culto divino («rendere onore a Dio») può essere perseguito più dall'istituzione di politiche pubbliche comuni che dalla persistenza di costumi privati e personali (soprattutto per ciò che riguarda i nomi, i segni, i riti, ma non per ciò che riguarda le azioni). È dunque lo Stato, nel regno di Dio per natura (nel quale Dio regna per mezzo della sola ragione naturale), a dover giudicare quali attributi e quali riti rendano onore a Dio: segno di onore nei confronti di Dio è tutto

⁷⁸ Per l'analisi hobbesiana della parola di Dio cfr. C, §§ XVII.15-18; L, cap. XXXVI.

⁷⁹ Cfr. L, pp. 245-246; trad. it. p. 290.

⁸⁰ C, p. 221; trad. it. p. 221. Direttamente collegata al tema della parola profetica è la trattazione hobbesiana dei miracoli (cfr. L, cap. XXXVII), solo in minima parte condizionata dal concetto di *potentia Dei*, perché quasi interamente tesa a smascherare le imposture e gli inganni, rese possibili dalla superstizione e dall'ignoranza degli uomini in materia di cause naturali.

ciò che viene stabilito dallo Stato, l'unico legittimo *interprete* delle leggi naturali, sia sacre che secolari, che è pertanto in grado di stabilire – in quanto unico e legittimo titolare, in materia di culto, della responsabilità giuridica di fronte a Dio – un culto uniforme cui i singoli individui devono obbligatoriamente attenersi⁸¹.

3. Il regno profetico di Dio

3.1. Il regno di Dio per il patto antico

Dopo la «lunga notte» in cui il genere umano ha vissuto nelle tenebre dell'ateismo, della superstizione e dell'idolatria, Dio ha condotto Abramo alla vera religione, rivelandosi a lui per via soprannaturale e stringendo con lui il patto, l'alleanza, l'antico testamento attraverso l'istituzione di un segno, la circoncisione: così Hobbes esordisce nel capitolo XVI del *De cive*, dedicato al regno di Dio per il patto antico (*De Regno Dei per Pactum vetus; Kingdom of God by Covenant*)⁸². Ma per quale motivo – si chiede Hobbes – Dio accetta di sottoporsi a un contratto (cfr. *Genesi*, 17.7-8) per ottenere un'obbedienza che già gli era dovuta per natura e che già gli era riconosciuta come creatore del mondo?

⁸¹ Cfr. C, §§ XV.16-18; L, pp. 252-253; trad. it. pp. 297-298. Intorno al rapporto tra forme disonorevoli di culto e attribuzione del peccato, Hobbes istituisce una diretta corrispondenza tra autorità politica e responsabilità nei confronti di Dio, così da sollevare i cittadini – il cui dovere è quello di obbedire allo Stato, seguendo così le forme istituite del culto pubblico – da ogni eventuale colpa: «Sebbene infatti simili comandi (*imperata*) possano talvolta essere contrari alla retta ragione (*contra rectam rationem*), e perciò dei peccati, per coloro che li comandano, non sono però contrari alla retta ragione, né dei peccati, per i sudditi, per i quali è retta ragione, nelle questioni controverse, quella che si sottomette alla ragione dello Stato (*rationi ciuitatis*) [...]». Si deve sapere, in primo luogo, che non pongono dei limiti a Dio quelli che sono costretti da un comando a onorare Dio così, bensì quelli che glielo ordinano. Infatti quelli che rendono culto contro la propria volontà, in realtà lo fanno, ma stanno in piedi o cadono dove ha comandato di stare in piedi o cadere chi li comanda legittimamente» (C, pp. 232, 233; trad. it. pp. 233, 234). Cfr. anche C, § XVI.7.

⁸² In verità, Dio aveva già regnato per mezzo di un patto, e non solo per natura, su Adamo ed Eva: un patto subito annullato e mai più rinnovato, attraverso cui Dio vincolava l'uomo ad un'obbedienza *semplice* (cfr. C, § XVI.2): «Fin dal primo istante della creazione, Dio non solo regnò (*reigned*) su tutti gli uomini *naturalmente* (*naturally*) per la sua potenza (*might*), ma ebbe anche dei sudditi *peculiari* (*peculiar Subjects*) che egli comandò con la voce, come un uomo parla ad un altro. In questo modo *regnò* su Adamo e gli diede il comando di astenersi dall'albero della conoscenza del bene e del male» (L, p. 280; trad. it. pp. 332-333).

«Con le parole “che io sia il Dio tuo, e del tuo seme dopo di te” non si intende che *Abramo* potesse adempiere a questo patto (*pacto*) soltanto con il riconoscimento della potestà e del dominio (*agnitione potestatis & dominij*) che Dio ha per natura (*naturaliter*) sugli uomini, cioè riconoscendo Dio indefinitamente, come è proprio della *ragione naturale* (*rationis naturalis*); ma che dovesse riconoscerlo definitivamente [...]. Sotto quale aspetto Dio sia apparso ad *Abramo*, con quale voce gli abbia parlato, non viene detto; ma è chiaro che *Abramo* credette che quella voce fosse la voce di Dio, e una vera rivelazione [...] e che la sua fede non consisteva nel fatto di credere che *Dio esistesse*, o fosse *sincero* nelle promesse, come tutti credono; ma nel non avere dubitato che fosse Dio colui di cui aveva udito la voce e la promessa. *Dio di Abramo* non significa semplicemente *Dio*, ma il *Dio che gli era apparso*; così come il culto che *Abramo* doveva a Dio a quel titolo, non era il culto della *ragione*, ma della *religione* (*religionis*) e della *fede* (*fidei*), che era stato rivelato non dalla *ragione*, ma da Dio, per via *soprannaturale*»⁸³.

Non più, dunque, il Dio *universale* del genere umano che parla per mezzo della ragione naturale, ma il Dio *particolare* di *Abramo* che parla per mezzo di una rivelazione speciale, attraverso la quale *Abramo* diventa l'unico e legittimo interprete delle leggi e della parola di Dio, antenato del popolo degli israeliti che rinnoverà il patto con il Dio di *Abramo* confermando la propria obbligazione verso Dio e con ciò l'istituzione del regno di Dio per il patto antico, restaurato e rinnovato con la rivelazione di Dio a Mosè sul monte Sinai, con la quale anche la Scrittura inizia a parlare, per la prima volta in senso proprio, di «regno»:

«Sebbene Dio fosse loro [il popolo di Israele] re per *natura*, e per patto stretto con *Abramo*, tuttavia gli dovevano soltanto l'obbedienza e il culto naturale (*obedientiam & cultum naturalem*), in quanto suoi sudditi (*subditi*); e il culto religioso, quale era stato istituito da *Abramo*, in quanto sudditi di *Abramo*, *Isacco* o *Giacobbe*, loro principi naturali. Essi stessi infatti non avevano ricevuto altra *parola di Dio* che la parola naturale della ragione (*naturale verbum rectae rationis*); e non era intercorso alcun *patto* fra Dio e loro, se non in quanto le loro volontà erano incluse in quella di *Abramo*, come loro principe. Ma ora, con il patto concluso presso il monte *Sinai*, ottenuto il consenso (*consensu*) dei singoli, il regno di Dio su di loro diviene istitutivo. Da questo tempo ha inizio il *regno di Dio*»⁸⁴.

⁸³ C, p. 236; trad. it. pp. 237-238.

⁸⁴ C, p. 238; trad. it. pp. 239-240. Per una versione parzialmente diversa di questa ricostruzione cfr. L, pp. 280 ss.; trad. it. pp. 333 ss. L'intera storia del patto antico è ripercorsa da Hobbes nel capitolo XVI del *De cive* e nel capitolo XL del *Leviathan*.

In questo caso «regno» non ha alcuna derivazione antropomorfica (come avveniva, al contrario, nell'espressione «regno di Dio per natura») perché, nel suo regno profetico, Dio è un monarca in senso proprio, dotato di potere sovrano sui sudditi che, attraverso la stipula del patto, accettano Dio come re, concedendo il loro consenso all'istituzione del regno profetico di Dio, cioè un regno civile di cui Dio è il sovrano in virtù, prima, del patto antico, poi del nuovo patto:

«Con *regno di Dio* (*Kingdome of God*) si intende propriamente uno Stato (*Commonwealth*) istituito, col consenso (*consent*) di coloro che devono assoggettarvisi, per il loro governo civile (*Civill Government*) e il controllo della loro condotta, non solo nei confronti di Dio loro re, ma anche degli uni nei confronti degli altri, in materia di giustizia, e nei confronti delle altre nazioni sia in pace sia in guerra. Un regno in senso proprio, dunque, nel quale Dio era il re e il sommo sacerdote doveva essere (dopo la morte di Mosè) il suo unico viceré o luogotenente»⁸⁵.

Durante l'analisi del regno profetico, *particolare*, di Dio, il tema della *potentia Dei*, pur presente, non svolge un ruolo di primo piano nell'argomentazione hobbesiana. Nei capitoli del *De cive* e del *Leviathan* dedicati a questa analisi, al centro della discussione si trova il rapporto tra potere civile e potere ecclesiastico nelle Scritture, con il continuo tentativo da parte di Hobbes di effettuare una *reductio ad unum* delle due forme di supremazia in un'unica persona (che assume così il monopolio delle materie temporali e spirituali), allo scopo di evitare divisioni e conflitti tra le due istanze di autorità, giungendo inoltre a implementare teoricamente e praticamente le sue tesi filosofiche sull'unità teologico-politica della sovranità⁸⁶. Nel ripercorrere le varie fasi della storia degli ebrei condensata nei libri biblici, infatti, Hobbes verifica che potere civile e potere ecclesiastico sono sempre stati prerogativa di una sola e unica persona (intesa non tanto in senso fisico, quanto giuridico), titolare della somma autorità di *interpretare* le leggi e la parola di Dio, di decretare sulla verità delle profezie e sull'autenticità dei profeti, di stabilire gli ordinamenti per la conduzione della vita civile cui tutti devono prestare obbedienza⁸⁷. A questa persona è dovuta, da parte di *tutti* i membri della comunità

⁸⁵ *L.*, p. 282; trad. it. p. 335.

⁸⁶ Cfr. *C.*, §§ XVII.14-28; *L.*, capp. XXXIII, XXXVI-XXXVII, XXXIX-XLII.

⁸⁷ Cfr. *C.*, §§ XVI.11-17.

(siano essi privati o titolari di uffici pubblici), un'obbedienza *semplice*⁸⁸ sia nelle materie religiose che in quelle civili⁸⁹. Per questo motivo è possibile parlare, a proposito della forma di governo degli ebrei *in via di diritto*⁹⁰, di «regno sacerdotale» o di «sacerdozio regale», a seconda che – nelle diverse fasi storiche – il primato spettasse al re o al sacerdote: ciò che tuttavia non mutava era l'inseparabilità dei due poteri, civile ed ecclesiastico, nello stesso ufficio lungo tutto il tempo che conduce da Abramo a Gesù:

«Da queste cose è facile riconoscere quello che, in tutto il tempo da *Abramo* a *Cristo*, gli ebrei dovevano fare in rapporto ai comandi (*mandata*) dei loro principi (*principum*). Come infatti nei regni soltanto umani si deve obbedire in tutto al magistrato subordinato, eccetto che quando i suoi comandi comportano il delitto di lesa maestà; così nel regno di Dio si doveva obbedire in tutto ai principi *Abramo*, *Isacco*, *Giacobbe*, *Mosè*, al *sacerdote*, al *re*, ciascuno nel suo tempo; tranne quando i loro comandi comportavano un *delitto di lesa maestà divina* [...]. In tutte le altre cose si doveva obbedire; e se il re o il sacerdote che aveva il potere supremo (*summum imperium*) ordinava qualcosa contro le leggi, il peccato era di chi aveva il potere supremo, non del suddito, il cui dovere (*officium*) è eseguire, non discutere i comandi dei superiori»⁹¹.

⁸⁸ L'obbedienza dei singoli alla suprema autorità teologico-politica non deve essere condizionata da alcuna istanza, né nella forma, né nel merito: essa è dovuta nei confronti di un ordine in quanto tale, non in quanto la forma o il contenuto di quell'ordine viene condiviso. Sul fondamento teorico dell'obbedienza cfr. C, § XIV.1, dal quale citiamo il seguente passaggio sulla differenza tra legge e consiglio: «La distinzione fra *consiglio* e *legge* va tratta dalla differenza fra *consiglio* e *comando*. Il *consiglio* è un *precetto* in cui la ragione per cui obbediamo si desume *dalla stessa cosa* che viene consigliata. Il *comando* invece è un *precetto* in cui la ragione di obbedire si desume dalla *volontà di chi prescrive* [...]. Ma poiché alle leggi si obbedisce non per la cosa stessa, ma per la volontà di chi le prescrive, la *legge* non è *consiglio*, ma *comando* e viene definita così: la *legge* è il *comando di quella persona il cui precetto contiene la ragione dell'obbedienza* [...]. La *legge* è di chi ha potestà nei confronti di coloro cui la prescrive; il *consiglio* di chi non ha potestà [...]. Il *consiglio* è ordinato al fine di *colui al quale viene dato*, la *legge* invece al fine di chi la *prescrive*».

⁸⁹ Nella sua analisi della storia biblica riguardo all'unità e alla supremazia dell'ufficio teologico-politico, Hobbes dedica ovviamente, anche se non in via esclusiva, una particolare attenzione alla figura di Mosè: «Poiché dunque Mosè era l'unico *nunzio della parola di Dio*, e il *compito di interpretarla* (*munus interpretandi*) non spettava ai *privati* (*priuat*), né alla *sinagoga*, né al *sacerdote*, né ad altri *profeti*, resta che l'unico *interprete della parola di Dio* fosse Mosè, che aveva anche la somma potestà (*summam potestatem*) sulle cose civili (*rebus ciuilibus*)» (C, p. 243; trad. it. p. 244).

⁹⁰ Nota è la distinzione effettuata da Hobbes tra *potestà teologico-politica di diritto* (attribuita al sommo sacerdote) e *potestà teologico-politica di fatto* (attribuita ai profeti) nella storia degli ebrei dopo il tempo dei *giudici*: cfr. C, § XVI.15.

⁹¹ C, pp. 248-249; trad. it. pp. 249-250.

Terminando la trattazione del regno profetico per il patto antico, Hobbes mira dunque a sottolineare le due gravi forme di degenerazione – talvolta reciprocamente interdipendenti – che minano l'unità della sovranità teologico-politica: da un lato, abbiamo i tentativi di separazione tra potere civile e potere ecclesiastico, che generano conflitti tra due istanze di potere che possono condurre a vere e proprie guerre civili; dall'altro lato, abbiamo la rivendicazione, da parte dei singoli, dell'indipendenza di giudizio in materia di cose civili e religiose. L'Antico Testamento, agli occhi di Hobbes, fornisce argomenti che permettono di evitare entrambi questi pericoli.

3.2. *Il regno di Dio per il nuovo patto*

Il regno profetico di Dio non riguarda solo la Rivelazione dell'Antico Testamento ma, ovviamente, anche quella del Nuovo Testamento: Hobbes passa così dal regno di Dio per il patto antico al regno di Dio per il nuovo patto⁹². Gesù Cristo è stato inviato agli uomini per restaurare il regno di Dio con una nuova alleanza il cui segno è il battesimo, cioè con un nuovo patto attraverso cui gli uomini si impegnano a prestare obbedienza al Dio di Abramo e a credere che Gesù è il Cristo (mentre Dio si impegna a rimettere i peccati e ad aprire le porte del regno celeste). Il regno di Dio però non avrà inizio prima del secondo avvento di Cristo, nel giorno del Giudizio⁹³: «Dunque Cristo non è ancora sul trono della sua maestà»⁹⁴. Il regno di Dio per il nuovo patto è ancora di là da venire, visto che il tempo che Cristo ha trascorso tra gli uomini non indica propriamente un regno, ma una rigenerazione o un rinnovamento. Fino al secondo avvento di Cristo, il regno di Dio non è «di questo mondo»⁹⁵ ed è pertanto «di un altro mondo», perché Cristo non ricevette da Dio l'autorità per governare, né l'autorità per legiferare, ma solo quella di *insegnare*⁹⁶ e *consigliare* la strada e i mezzi per la salvezza che non possono

⁹² Cfr. C, cap. XVII; L, capp. XLI-XLII.

⁹³ Per la discussione hobbesiana sul luogo in cui avverrà la salvezza cfr. L, pp. 316 ss.; trad. it. pp. 374 ss.: «La salvezza sarà sulla terra e avrà luogo quando Dio regnerà (alla nuova venuta di Cristo) in Gerusalemme».

⁹⁴ C, p. 253; trad. it. p. 254.

⁹⁵ A questo proposito Hobbes cita, tra gli altri, il *Vangelo di Giovanni*, 3.17, 3.36, 5.22, 12.47, 18.36; il *Vangelo di Luca*, 12.14, 18.18, 22.18; il *Vangelo di Matteo*, 4.17, 5.17-19, 16.15-16, 19.9, 25.21.

⁹⁶ Da notare, inoltre, che Hobbes attribuisce a Gesù Cristo il ruolo di maestro solo in materia di fede, non certo in materia di conoscenza (scienze naturali, logica, politica, diritto ecc.), per la quale ribadisce la centralità della ragione, che diventa «ragione pubblica» (cioè decisione autoritativa dello Stato) nel caso in cui siano in discussione

essere conosciuti per mezzo della ragione naturale, tanto che i cittadini devono ricevere le leggi solo dallo Stato, l'unica autorità legittima in grado sia di stabilire ogni questione di giustizia e di prescrivere le pene⁹⁷, sia di definire – come ultima istanza tribunizia – tutte le controversie relative alle materie spirituali e all'interpretazione della parola di Dio⁹⁸:

«Il governo (*Regimen*) con cui Cristo regge in questa vita i suoi fedeli non è propriamente un *regno* (*Regnum*), o *potere* (*imperium*), ma un *ufficio pastorale* (*munus Pastoritium*), o *diritto di insegnare* (*ius docendi*). Cioè il padre non gli diede la potestà di *giudicare* (*potestatem iudicandi*) del mio e del tuo, come ai re della terra; né la potestà di *costringere* (*potestatem cogendi*), per mezzo di *pene*; né di *legiferare*; ma di mostrare e *insegnare* al mondo la *via* e la *scienza* della *salvezza*, ovvero di *predicare* e *spiegare* cosa debbono fare coloro che entreranno nel *regno dei cieli* [...]. Poiché Cristo è stato inviato a *stringere il patto* (*Pactum*) fra Dio e gli uomini, e nessuno è obbligato a prestare obbedienza prima di avere concluso il patto, se avesse giudicato di questioni di *diritto*, nessuno sarebbe stato tenuto a rispettare la sua sentenza. Ma che la cognizione del diritto non sia stata attribuita a Cristo in questo mondo, né fra i fedeli né fra gli infedeli, risulta chiaro dal fatto che quel diritto (*ius*) appartiene incontestabilmente ai *principi* (*Principes*), finché la loro autorità non viene revocata da Dio. Ma non sarà revocata prima del giorno del giudizio»⁹⁹.

L'ufficio di Cristo è composto da tre parti, cui corrispondono tre epoche distinte: redentore, pastore e re. La prima parte dell'ufficio di Cristo (redentore) si è già avverata con l'Incarnazione, nella quale Cristo si presenta come il salvatore; la seconda parte (pastore) è l'epoca nella quale è atteso il secondo avvento di Cristo e nella quale Cristo svolge il suo ruolo di maestro; la terza parte (re) coincide con il giorno del giudizio e con la salvezza. Il regno di Cristo, che corrisponde alla terza parte del suo ufficio, non è di questo mondo e, per questo motivo, il tempo della Sua

questioni che hanno rilevanza sul piano del bene comune e della pace: cfr. C, § XVII.12; L, cap. XLI.

⁹⁷ Cfr. C, §§ XVII.8-11.

⁹⁸ Si tratta qui di uno dei problemi centrali dell'ermeneutica biblica hobbesiana, che mira ad eliminare le contese teologico-politiche attraverso l'identificazione tra Chiesa e Stato Cristiano, ovvero attraverso la riduzione dei ministri ecclesiastici a funzionari del potere civile che rispondono in toto alla persona sovrano-rappresentativa: cfr. E, capp. II.VI-VII; C, §§ XVII.14-28; L, capp. XXXIX, XLII.

⁹⁹ C, pp. 254-255; trad. it. p. 256. Anche in questo caso, ovviamente, Hobbes appoggia la propria argomentazione ad alcuni passi del Nuovo Testamento: *Vangelo di Luca*, 9.24; *Vangelo di Matteo*, 5.17-19, 10.14-16; *Vangelo di Giovanni*, 5.22; 1 *Corinzi*, 15.24.

predicazione non è in alcun modo «un regno vero e proprio, e quindi non autorizza (*warrant*) a negare l'obbedienza ai magistrati di quel tempo»¹⁰⁰, dato che esso non avrà inizio prima della resurrezione finale.

4. La neutralizzazione della potenza divina

Una riflessione complessiva sulle argomentazioni svolte finora per tappe diverse mostra chiaramente l'operazione di neutralizzazione della potenza di Dio condotta da Hobbes. La discussione sull'onnipotenza divina può svolgersi su tre piani: la dimensione ontologica e metafisica, il regno di Dio per natura, il regno profetico di Dio. Relativamente a quest'ultimo piano di discussione, che riguarda anche la funzione dell'idea di Dio in rapporto alle esigenze di fondazione del sistema politico, al centro dell'analisi si trova la portata *effettuale* di tale potenza nel regno profetico di Dio, ammesso che essa sia davvero presente sul piano del regno di Dio per natura e sul piano ontologico. Ma, in primo luogo, abbiamo visto che, nel corso della controversia tra Hobbes e Bramhall, la *potentia Dei* viene a essere identificata dal filosofo inglese con la *prescienza* di Dio, cioè con il suo essere causa prima del movimento meccanico dei corpi, deciso fin dall'eternità e quindi immutabile, al di là di ogni possibile intervento particolare¹⁰¹; in secondo luogo, il potere irresistibile che caratterizza Dio nel suo regno per natura non è più di questo mondo fin da quando è intervenuto il primo patto con il popolo ebraico¹⁰²; in terzo luogo, l'intervento divino nel mondo non solo è escluso dalla *forma* del patto, ma addirittura dal suo stesso *contenuto* che rinvia l'avvento del regno di Dio al giorno del Giudizio; infine, possiamo notare che Hobbes nega la presenza delle

¹⁰⁰ L, p. 335; trad. it. p. 396, traduzione modificata.

¹⁰¹ Con un linguaggio tradizionale, Hobbes esprime la distanza di Dio dal mondo distinguendo il *diritto* dall'*esercizio* della *potentia-potestas* di Dio, paragonando il Suo governo a quello della persona sovrano-rappresentativa: «Quando il *diritto* e l'*esercizio* sono divisi, il governo dello Stato è simile al governo ordinario del mondo, in cui Dio, primo motore di tutte le cose, produce gli effetti naturali mediante l'ordine delle cause seconde. Quando invece chi ha il diritto di regno vuole partecipare a tutti i giudizi, le consultazioni, le azioni pubbliche e l'amministrazione, è come se Dio, al di là dell'ordine naturale, intervenisse immediatamente in ogni evento» (C, p. 195; trad. it. p. 193).

¹⁰² Addirittura potrebbe essere proposta anche un'interpretazione più radicale dell'ineffettualità della potenza di Dio nel mondo, a partire da un passo del *De cive*, già ricordato, in cui Hobbes afferma che Dio aveva già regnato per mezzo di un patto, e non solo per natura, su Adamo ed Eva (cfr. C, § XVI.2).

leggi nel regno di Dio dopo la vita terrena¹⁰³. La *potentia Dei* non ha alcun valore effettuale nel regno profetico di Dio. Tra l'altro, è necessario notare che la concezione hobbesiana del patto tra Dio e gli uomini non è singolare solo per quanto riguarda l'asimmetrica natura dei contraenti (abbiamo pertanto un Dio onnipotente che non comprendiamo come possa essere vincolato a un patto con gli uomini: eppure è proprio questo che Hobbes afferma in numerosi passi dei capitoli XVI e XVII del *De cive* e dei capitoli XL e XLI del *Leviathan*), ma soprattutto per la sua struttura, completamente diversa da quella presentata da Hobbes nella spiegazione dell'origine del potere politico. Nel caso del patto tra Dio e gli uomini, infatti, abbiamo un vero e proprio libero contratto tra due soggetti senza dubbio asimmetrici, ma entrambi partecipanti all'atto, che dunque li vincola reciprocamente. Nel caso dell'istituzione della sovranità, invece, la persona sovrano-rappresentativa non interviene nel momento del patto (anche perché, in effetti, non esiste prima di esso) e per questo motivo non è a esso vincolato, essendo «attore terzo» rispetto agli individui che stipulano un patto tra loro reciprocamente, non con la futura persona sovrano-rappresentativa che pertanto è *legibus solutus*. Dell'onnipotenza divina non abbiamo traccia nell'ordine attuale del mondo. Non a caso allora Hobbes può permettersi di affermare che «Dio regna veramente dove le leggi sono obbedite per paura (*metu*) non degli uomini, ma di Dio; e se gli uomini fossero tali, quali dovrebbero essere, sarebbe la migliore forma di Stato. Ma per governare gli uomini quali sono, è necessaria la potenza (*potentia*) – per cui intendo sia il diritto (*ius*) che la forza (*vires*) di costringere»¹⁰⁴. E questa potenza di costringere, l'unica effettuale nel regno profetico di Dio, è attributo della persona sovrano-rappresentativa, non di Dio.

Ancora più evidenti sono i risultati della trattazione della *potentia Dei* nel regno di Dio per natura. Al di là del fatto che questa condizione – dopo l'Alleanza biblica – appartiene ormai al passato, è necessario sottolineare che Dio vi «regna» solo in un senso metaforico e traslato, anche perché per «regnare» ha bisogno di essere *ricosciuto*. Non sembra pertanto che, al di là delle espressioni tradizionali sull'onnipotenza divina, nel regno di Dio per natura la *potentia Dei* abbia portata effettuale.

Rimane, a questo punto, da analizzare il discorso sull'operazione di neutralizzazione della potenza di Dio condotta da Hobbes in merito al piano ontologico e metafisico. È difficile parlare della teologia di Hobbes

¹⁰³ Cfr. C, § XVII.8.

¹⁰⁴ C, p. 245; trad. it. p. 246.

nei termini di una teologia razionale – seppur «negativa» – che si preoccupa di dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio attraverso giustificazioni e argomentazioni fondate sulla ragione¹⁰⁵, visto che per il filosofo inglese il discorso scientifico è un discorso ipotetico e condizionale, la cui verità è proposizionale e quindi non verte sull'esistenza né, tanto meno, sugli attributi di Dio. Allo stesso tempo, però, è del tutto da escludere che il discorso teologico hobbesiano intorno all'esistenza di Dio si muova sul piano dell'accettazione di una teologia dogmatica fondata sulla fede nelle Scritture. Questa difficoltà può essere dislocata anche sul piano dell'ermeneutica biblica elaborata da Hobbes, per esempio relativamente all'analisi razionale sullo statuto di possibilità della profezia (intesa come conoscenza certa delle verità che non sono attingibili dalle capacità della ragione umana), da cui dipende la possibilità di una conoscenza soprazionale. Una domanda, in via preliminare, può allora essere posta a questo proposito: qual è il ruolo dell'idea di Dio nella filosofia naturale di Hobbes?¹⁰⁶ Abbiamo già visto, nel dibattito tra Hobbes e Bramhall sul determinismo, che l'idea di Dio – attraverso la sua prescienza – è di fatto associata all'idea di causa prima, mentre al centro della filosofia naturale di Hobbes – il cui primo oggetto è il *corpo* – si trova il concetto di *movimento*: dallo *Short*

¹⁰⁵ A questo tema sono dedicati numerosi passaggi del saggio critico di Hobbes al *De mundo* di Thomas White, dove Hobbes nega che l'esistenza di Dio possa essere conosciuta per via naturale, ribadendo l'ineffabilità della natura divina e l'incomprensibilità del rapporto tra Dio e il mondo. Cfr. Th. Hobbes, *Critique du "De mundo" de Thomas White*, cit., §§ XIII.6; XXVI.2-5; XXVII.1-6; XXII.14; XXVIII.3; XXIX.2; XXXII.2.

¹⁰⁶ Sul ruolo di Dio nel sistema filosofico hobbesiano Arrigo Pacchi ed Emilia Giancotti hanno sviluppato, in modo indipendente l'uno dall'altra, una linea interpretativa che può essere definita nei termini di un "doppio binario". Pacchi e Giancotti parlano della compresenza in Hobbes di due immagini di Dio, le cui funzioni specifiche sono nettamente differenziate: il Dio biblico (in relazione alla filosofia politica) e il Dio dei filosofi (in relazione alla filosofia naturale). Pacchi individua, nel pensiero hobbesiano, uno specifico ruolo per entrambe le immagini di Dio: il Dio biblico sarebbe garanzia dell'obbligazione politica, mentre il Dio dei filosofi sarebbe garanzia della coerenza della fisica. Anche Giancotti conviene su questa bipartizione e ribadisce la funzione fondativa del Dio biblico per la filosofia politica hobbesiana, ma nega che il Dio dei filosofi svolga il ruolo di garante della filosofia naturale di Hobbes, il cui funzionamento è invece garantito dal binomio corpo-movimento. Cfr. E. Giancotti, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 239-258; A. Pacchi, *Scritti hobbesiani* (1978-1990), Milano, Franco Angeli, 1998 (in particolare i saggi *Hobbes e il Dio delle cause*; *Hobbes e la potenza di Dio*; *Introduzione a "Scritti teologici"*). Rispetto a questi due interpreti di Hobbes, qui si ritiene di poter negare un ruolo fondativo delle due immagini di Dio in entrambi i "binari" (naturale da un lato, filosofico-politico dall'altro) del sistema hobbesiano.

Tract on First Principles (1631) agli *Elements of Law Natural and Politic* (1640), dalla critica al *De mundo* di Thomas White (1643) al *De corpore* (1655), il movimento è la causa di tutti i mutamenti e il principio di spiegazione non solo di tutti i fenomeni naturali, ma anche di quelli umani. Causa del movimento di un corpo è, però, il movimento stesso, non il Dio personale della tradizione biblica, autore della creazione: il movimento ha origine da se stesso, tanto che «la causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso»¹⁰⁷. L'universo hobbesiano è un universo corporeo: non a caso Hobbes, nel pieno rispetto del suo determinismo materialistico, afferma che Dio, in quanto *sostanza* (e non *essenza*), è *corporeo*¹⁰⁸. Non solo: malgrado Hobbes utilizzi convenzionalmente il tradizionale appellativo di «creatore» in merito a Dio, non viene mai discussa concretamente l'idea della «creazione dal nulla», chiaro indizio della sua assoluta libertà e della sua onnipotenza. L'universo corporeo hobbesiano trova in se stesso le ragioni per il proprio funzionamento e per la propria conoscibilità procedendo dalle cause agli effetti (fenomeni) attraverso nomi, concetti, definizioni, calcoli:

«L'oggetto della filosofia, o la materia di cui essa si occupa, è qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi da qualche punto di vista, o in cui ha luogo una composizione e risoluzione: cioè, ogni corpo di cui si può intendere che è generato e che

¹⁰⁷ *Cor.*, § IX.7.

¹⁰⁸ In più occasioni Hobbes espone la sua critica dell'identificazione spiritualistica tra *sostanza* ed *essenza* elaborata dal pensiero aristotelico-scolastico (un'identificazione che Hobbes sostiene essere opera della tradizione, cioè della patristica e della scolastica, ma che non è in alcun modo presente nelle Scritture). Nell'*Appendix ad Leviathan* del 1668 (ma anche nel breve trattato *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof*, pubblicato postumo nel 1680, e in *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, pubblicato postumo nel 1682), l'argomentazione hobbesiana è chiaramente fondata su principi materialistici: niente esiste se non è una sostanza, cioè un ente reale, esteso e collocato nello spazio (indipendentemente dal fatto di essere visibile o invisibile). In definitiva, niente esiste se non ciò che è *corpo*. Per questo motivo, Dio non può essere se non in quanto sostanza, cioè in quanto corpo: di conseguenza, malgrado la sua infinità, Dio è divisibile in parti. Cfr. Th. Hobbes, *Appendice al Leviatano*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 205-255 («Tutto ciò che non è corpo, non è ente [...]». Questa dottrina non fu condannata in nessuno dei primi quattro concili generali. Trovami, se puoi, la parola *incorporeo* o *immateriale* nelle Scritture»: p. 248); Id., *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in Id., *Scritti teologici*, cit., pp. 185-204; Id., *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall intitolato "La cattura del Leviatano"*, in Id., *Scritti teologici*, cit., pp. 97-183 («Io affermo che Dio è corporeo e infinito»: p. 120).

ha qualche proprietà. E ciò si deduce dalla stessa definizione della filosofia, il cui compito è di cercare o le proprietà partendo dalla generazione o la generazione partendo dalle proprietà: dove, dunque, non c'è alcuna generazione, o non c'è alcuna proprietà, non c'è, si intende, alcuna filosofia. Perciò, la filosofia esclude da sé la teologia, dico la dottrina che riguarda la natura e gli attributi di Dio, eterno, ingenerabile ed incomprendibile e su cui non si può istituire alcuna composizione e alcuna divisione, né può concepirsi alcuna generazione»¹⁰⁹.

L'infinito e l'eterno – entrambi inconcepibili in quanto inconoscibili – non sono oggetto dell'esperienza sensibile e della conoscenza razionale. E, poiché in Hobbes i giudizi di esistenza si fondano sull'esperienza, dell'infinito e dell'eterno – cioè di Dio – non è possibile predicare razionalmente l'esistenza. Dunque, né Dio, né il suo rapporto con il mondo, sono oggetto di conoscenza razionale: in questo senso, la natura e la struttura dei fenomeni non può essere conosciuta e spiegata con il ricorso al Dio biblico, bensì con il ricorso al principio (autonomo e autosufficiente) del movimento, che è non solo causa del mutamento dei corpi, ma anche causa dei fenomeni, quindi della sensazione e, pertanto, della scienza. Di fronte a questa concezione rigidamente *materialistica* e *meccanicistica* del movimento dei corpi quale fondamento della filosofia naturale hobbesiana, l'idea personalistica di Dio quale «autore della natura» (*naturae conditor*) non svolge alcuna funzione fondativa per la spiegazione del mondo corporeo: al contrario, è Dio stesso a essere, radicalmente, corporeo:

«Il primo principio della religione in tutte le nazioni è *che Dio è*, vale a dire che Dio è realmente qualcosa e non una mera fantasia; ma ciò che è realmente qualcosa può essere considerato da solo per se stesso in quanto è *in qualche luogo*. In questo senso un uomo è una cosa reale; infatti, io posso considerare che egli *esiste* senza considerare che *esista* qualche altra cosa oltre a lui. Per la stessa ragione la terra, l'aria, le stelle, il cielo e le loro parti sono tutte cose reali. Inoltre, poiché ogni cosa che è reale qui, là o in qualsiasi luogo, ha dimensioni, cioè grandezza, tutto ciò che ha grandezza, sia visibile che invisibile, finito o infinito, è chiamato *corpo* da ogni persona istruita. Ne segue che tutte le cose reali, in quanto sono *in qualche luogo*, sono corporee»¹¹⁰.

Per procedere nella ricerca delle cause non è possibile utilizzare alcun fenomeno che non derivi dalla sensazione e, pertanto, da un principio immanente di cui è possibile avere conoscenza. L'eternità della materia e

¹⁰⁹ *Cor.*, § I.8.

¹¹⁰ Th. Hobbes, *Narrazione storica sull'eresia*, cit., p. 192.

l'eternità del movimento inteso come causa di se stesso¹¹¹ sono principi necessari e sufficienti – seppure ipotetici (*ipotesetici* nel senso del carattere condizionale della conoscenza scientifica hobbesiana) – a spiegare, secondo Hobbes, tutti i fenomeni naturali, che trovano la loro causa nel mondo immanente, non in un principio trascendente. Per questo motivo Hobbes può pubblicamente affermare, allo stesso tempo, la conoscibilità e l'inconoscibilità di Dio sul piano della conoscenza razionale, perché si tratta di due diverse concezioni di Dio: nel caso della sua inconoscibilità si tratta del Dio personale della tradizione biblica (di cui nulla è possibile dire senza fondarsi sull'autorità delle Scritture, cioè sulla fede), nel caso della sua conoscibilità si tratta del Dio prima causa della filosofia naturale, agente attraverso la serie delle cause naturali (un Dio di cui Hobbes elabora, comunque, una teologia negativa). La materia in movimento non ha bisogno del Dio biblico, inconoscibile e incomprensibile. Il Dio di Hobbes è la prima causa, il primo motore e il primo potere dell'universo¹¹², in quanto – anch'egli – materia in movimento, cioè principio materiale: il Dio delle cause, causa efficiente del movimento, struttura garante della scansione meccanica dell'universo materiale e della sua intelligibilità razionale, non è il Dio biblico: la ragione naturale è in grado di riconoscere Dio solo come causa prima. Allo stesso tempo, però, il Dio delle cause, questo Dio corporeo ma non personale la cui esistenza può essere *forse* dedotta solo ipoteticamente, è assimilabile a un principio di garanzia, a una causa ultima (o prima) del determinismo universale che, in quanto tale, è materia in movimento, non principio esterno alla natura. Diventa chiaro, a questo punto, che anche il Dio delle cause rischia di essere, nel sistema hobbesiano, solo un «termine rassicurante».

Alla luce di queste considerazioni, è importante notare che il fondamento materialistico e meccanicistico dell'universo non caratterizza solo il mondo fisico, perché anche il mondo morale è nettamente determinato da questo fondamento. Infatti le punizioni naturali appartengono al sistema hobbesiano del materialismo meccanicistico universale, e non a quello della volontà particolare di Dio, visto che quest'ultima implica una

¹¹¹ Cfr. *Cor.*, §§ VIII.20; XXVI.1. Cfr. anche Th. Hobbes, *Critique du «De mundo» de Th. White*, cit., §§ XXVI.2-6, dove Hobbes – mirando a separare la filosofia dalla teologia, cioè la scienza dalla fede – contesta che l'esistenza di Dio creatore dell'universo possa essere dimostrata attraverso argomentazioni razionali. Allo stesso modo il filosofo inglese contesta che possa essere dimostrata l'esistenza di una causa esterna all'universo. La filosofia, infatti, può indagare su tutto ciò che è legato al mondo dell'esperienza regolato dall'argomentazione razionale, non su ciò che è al di là dell'esperienza.

¹¹² Cfr. *E*, cap. I.XI; *C*, §§ II.21; XIII.1; XIV.19; *L*, cap. XII.

teodicea, cioè un'analisi del male e dell'irrazionalità nella storia del tutto assente nel discorso teologico di Hobbes. Il concetto di punizione divina è quindi una metafora teologica per la definizione di fenomeni che hanno una causa del tutto naturale:

«Non v'è azione umana in questa vita che non sia l'inizio di una *catena di conseguenze* (*chayn of Consequences*) così lunga che l'umana provvidenza possa essere sufficientemente lungimirante da delineare fino alla fine. In questa catena sono legati insieme eventi sia piacevoli sia spiacevoli, in maniera tale che, quando qualcuno fa qualcosa per il proprio piacere (*pleasure*), deve poi sobbarcarsi il patimento di tutte le pene ad esso connesse: ecco, dunque, le pene che costituiscono le *punizioni naturali* (*Naturall Punishments*) di quelle azioni che generano più male che bene. Perciò succede che l'intemperanza è punita naturalmente dalla malattia, l'avventatezza dalle disgrazie, l'ingiustizia dalla violenza dei nemici, l'orgoglio dalla rovina, la codardia dall'oppressione, la negligenza dei principi nel governo dalla ribellione, la ribellione dai massacri. Infatti, dato che le punizioni sono conseguenze delle leggi, le punizioni naturali debbono essere le conseguenze naturali della violazione delle leggi di natura; pertanto succedono ad esse come loro *effetti naturali e non convenzionali* (*arbitrary*)»¹¹³.

A questo punto rimane solo da chiedersi se l'argomentazione teoretica di Hobbes permette la giustificazione della Rivelazione intesa come conoscenza certa delle verità che non sono attingibili dalle capacità della ragione umana. È dunque necessario verificare se Hobbes ammette la possibilità di una conoscenza soprarazionale. La conoscenza, in Hobbes, è conoscenza razionale: nomi, concetti, definizioni, calcoli. Niente di tutto questo è presente nella Bibbia, che è semplicemente dottrina morale, non scienza delle cause: tutto ciò che è necessario alla salvezza¹¹⁴ è la fede in Cristo («Gesù è il Cristo») e l'obbedienza alle leggi (divine, cioè naturali, e – di conseguenza – civili). Altre forme di insegnamento soprarazionale non sono neppure previste: addirittura, Hobbes spesso afferma che la fede nelle cose invisibili che non possono essere dimostrate dalla ragione è semplicemente assurda, visto che la decisione intorno a esse spetta alla persona sovrano-rappresentativa che può – in base alla sua suprema autorità – decidere la liceità pubblica di qualsiasi insegnamento, ma non può intervenire sullo statuto teoretico della verità, che non è contraddetto neppure dalle Scritture:

¹¹³ *L.*, pp. 253-254; trad. it. pp. 298-299, corsivo mio.

¹¹⁴ Cfr. *L.*, cap. XLIII.

«Finora ho desunto i diritti del potere sovrano (*the Rights of Sovereigne Power*) e i doveri dei sudditi (*the duty of Subjects*) solamente dai principi di natura (*the Principles of Nature*), trovati veri dall'esperienza (*Experience*) o resi tali dalla convenzione (*Consent*) (concernente l'uso delle parole); vale a dire dalla natura dell'uomo, come ci è nota attraverso l'esperienza e le definizioni (*Definitions*) universalmente accettate (delle parole che sono indispensabili ad ogni ragionamento politico) (*Politically Reasoning*). Ma in ciò che mi accingo ora a trattare, cioè la natura e i diritti di uno Stato cristiano (*the Nature and Rights of a Christian Commonwealth*), che dipende in gran parte da rivelazioni soprannaturali della volontà divina (*Supernaturall Revelations of the Will of God*), il fondamento del mio discorso deve essere non solo la parola naturale di Dio, ma anche quella profetica. Nondimeno, *non dobbiamo rinunciare né ai sensi e all'esperienza, né alla ragione naturale* [...]. Sebbene, infatti, nella Parola Divina ci siano molte cose al di sopra della ragione (*Reason*) – vale a dire che la ragione naturale non può né dimostrare né confutare – tuttavia *non c'è nulla di contrario ad essa* e, ove così sembri, la colpa è o di una nostra incapacità interpretativa o di un errore di ragionamento (*Ratiocination*)»¹¹⁵.

La possibilità di una conoscenza soprazionale contraria alla ragione viene da Hobbes chiaramente negata, non solo sul piano teoretico, ma anche sul piano dell'ermeneutica biblica. Infatti, nelle sezioni del *Leviathan* dedicate alle questioni teologico-politiche troviamo un continuo appello alla teologia tradizionale della Bibbia contro le interpretazioni scolastiche. Tuttavia è la stessa teologia tradizionale della Bibbia che successivamente viene messa in dubbio tutte le volte che essa viene ridotta a testimonianza di un semplice insegnamento morale che contiene un'unica verità rivelata («Gesù è il Cristo»), il cui valore è però teologico-politico, non teoretico. Il ritorno al significato letterale della Bibbia assolve una funzione del tutto diversa nel contesto della critica, basata sulla Bibbia, della teologia scolastica, rispetto a quella che invece assume nel contesto opposto, e cioè quello della critica all'autorità stessa della Bibbia. Il motivo di questo procedimento è duplice. Nel *Leviathan* la critica ai pregiudizi dei teologi condotta attraverso il “recupero” del testo biblico è la necessaria *introduzione* alla filosofia, è *propedeutica* filosofica. L'ermeneutica biblica deve svolgere il proprio ruolo accanto a quello della filosofia, così che i pregiudizi dei teologi perdano il loro carattere autoritativo e carismatico. Hobbes deve muoversi sul piano dell'interpretazione biblica: per questo egli contesta l'esegesi biblica ortodossa al fine di ristabilire, solo apparentemente, il “vero” senso della Bibbia attraverso la riscoperta del significato

¹¹⁵ L., pp. 255-256; trad. it. p. 303, corsivo mio.

letterale. Malgrado nel *Leviathan* sembri decisivo il punto di vista prope-
deutico, cioè la scienza biblica, il vero punto di vista hobbesiano è quello
filosofico: malgrado il filosofo inglese affermi di ristabilire il canone della
Scrittura attraverso la “riscoperta” del suo senso letterale, è evidente che
Hobbes ritiene la Bibbia un testo non contenente insegnamenti razionali.
Il contrasto tra i due diversi approcci trova la sua espressione forse più
esplicita proprio nei modi opposti nei quali Hobbes applica alla Bibbia il
termine «antico»: se viene vista come il testo classico e correttivo per tutte
le teologie successive, la Bibbia costituisce il documento della «religione
antica»; se invece viene vista come oggetto della critica filosofica, la Bibbia
diventa un documento che tramanda «i pregiudizi di un’antica nazione».
Nel primo caso, «antico» significa venerabile; nel secondo caso, «antico»
significa rozzo e obsoleto. Tuttavia, all’interno di un sistema di pensiero
come quello hobbesiano, nel quale non c’è spazio per la venerazione delle
auctoritates del passato, anche l’idea di «antico» per come è espressa nel-
la prima accezione non riveste un ruolo teoreticamente rilevante, perché
esso ha valore semplicemente morale, cioè edificante. Anche per questo
motivo, allora, forse in Hobbes è meglio parlare di *impotenza* di Dio, più
che della sua potenza, visto che essa – in nessuna delle condizioni esami-
nate – si dimostra essere effettuale.

Capitolo secondo
IL CONCETTO DI POTENZA
nella filosofia politica hobbesiana

1. Potenza come artificio

1.1. L'unità della persona sovrano-rappresentativa

Un'analisi filosofico-politica del concetto di potenza in Hobbes – con diretto riferimento alla categoria di «persona sovrano-rappresentativa» – non è stravaganza interpretativa, anzi da un certo punto di vista è quanto di più classico ci si potrebbe attendere: infatti è lo stesso Hobbes che, fin dal celebre frontespizio del suo *Leviathan*, procede alla concreta dislocazione iconologica del rapporto tra potenza e sovranità che, ovviamente, viene affrontato nei capitoli del suo trattato. Il frontespizio della prima edizione inglese (*Head Edition*: London, 1651) del capolavoro di Hobbes presenta l'effigie di un sovrano dalle forme gigantesche che, sopra una città pacifica, nella mano destra impugna la spada e nella mano sinistra un pastorale. Sotto ciascun braccio, sia quello temporale sia quello spirituale, si trova una serie di cinque illustrazioni: sotto la spada, una fortezza, una corona, un cannone, armi e bandiere, una battaglia; in modo corrispondente sotto il braccio spirituale troviamo una chiesa, una mitria pastorale, i fulmini della scomunica, sillogismi, un concilio. Il possesso di questi strumenti tipici del conflitto teologico-politico, che rappresentano appunto la lotta tra il potere temporale e il potere spirituale, viene attribuito a un unico, potentissimo, sovrano cui, non a caso, viene anche attribuito il motto tratto dal *Libro di Giobbe* (41,25): «Non est potestas super terram quae comparetur ei».

Al centro dell'attenzione si trova, in particolare, la parte superiore del corpo del sovrano¹, che è costituita dall'unione degli innumerevoli

¹ Per i primi riferimenti intorno al rapporto tra potenza, sovranità e rappresentazione in Hobbes cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936 (trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia*



individui che fondano, con un patto stipulato tra loro, la *civitas*. Questi individui sono raffigurati con le spalle volte all'osservatore e con lo sguardo rivolto al sovrano: l'effetto è quello di una convergenza delle volontà individuali nella volontà unica del sovrano, con un movimento che va *dal basso verso l'alto*.

L'immagine raffigura il momento costitutivo e fondativo dello Stato, quello nel quale si determina qualcosa di più del consenso o della concordia. Nasce, in senso proprio, qualcosa che prima non c'era: ciò che era amorfo – gli individui di una moltitudine priva di volontà politica – diventa ora morfologicamente unico e univoco. Queste prime impressioni iconografiche intorno alla creazione *ex nihilo* e alla caratterizzazione tipologica dello Stato sono naturalmente confermate da alcuni passaggi del testo hobbesiano, nei quali non solo lo Stato *per istituzione* è nettamente distinto dallo Stato *per acquisizione*, ma anche il *potere civile* è nettamente distinto dal *potere naturale*²:

politica?, Argalia, Urbino 1977); K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972; M.M. Goldsmith, *Hobbes's Mortal God*, in «History of Political Thought», I, 1980, pp. 33-50; L. Roux, *Le droit et le pouvoir dans le "Leviathan"*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 133-160; R. Bittner, *Thomas Hobbes' Staatskonstruktion. Vernunft und Gewalt*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXVII, 1983, pp. 389-403; Y.-Ch. Zarka, *Personne civile et représentation politique chez Hobbes*, in «Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 287-310; L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris 1988; L. Roux et F. Tricaud (éd.), *Le pouvoir et le droit. Hobbes et les fondements de la Loi*, Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1992; R. Rhodes, *Creating Leviathan' Sovereign and Civil Society*, in «History of Philosophy Quarterly», XI, 1994, pp. 177-189; A. Tukiainen, *The Commonwealth as a Person in Hobbes's "Leviathan"*, in «Hobbes Studies», VII, 1994, pp. 44-55; M. Esfeld, *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Frommann, Stuttgart 1995; D. Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Duncker & Humblot, Berlin 1998; Q. Skinner, *Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*, in «Journal of Political Philosophy», VII, 1999, pp. 1-29; D. Runciman, *What Kind of Person Is Hobbes's State?*, in «Journal of Political Philosophy», VIII, 2000, pp. 268-278; C. Altini, «*Potentia* come «*potestas*». Un'interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt», in «La Cultura», XLVI, 2008, pp. 307-328; P. Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009.

² Sulla distinzione tra potere naturale e potere civile cfr. E, § II.1.18; C, § V.12; L, cap. XVII. Sui caratteri dello Stato per acquisizione, distinto dallo Stato per istituzione, è utile citare il seguente passo hobbesiano: «Vi sono due modi di erigere un corpo politico (*body politic*): uno per *istituzione arbitraria* (*arbitrary institution*) di molti uomini assembrati insieme, che è simile ad una *creazione dal nulla* (*creation out of nothing*) ad opera dell'*ingegno umano* (*human wit*); l'altro per *costrizione* (*compulsion*), che è per



«L'unico modo di erigere un potere comune (*Common Power*) che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione degli stranieri e dai torti reciproci [...] è quello di trasferire (*to conferre*) tutto il loro potere e tutta la loro forza (*strength*) a un solo uomo o ad una sola assemblea di uomini [...] che possa ridurre tutte le loro volontà ad un'unica volontà (*will*). Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dare corpo (*to beare*) alla loro persona (*person*); che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore (*Author*) di ogni azione compiuta, o fatta compiere, [...] da colui che dà corpo alla loro persona; e che ognuno di essi con ciò sottomette la propria volontà e il proprio giudizio alla volontà e al giudizio di quest'ultimo. Questo è più che consenso (*Consent*) o concordia, è una reale unità (*Unitie*) di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto (*covenant*) di ciascuno con tutti gli altri»³.

così dire una *generazione per forza naturale*» (*E*, p. 109; trad. it. p. 166, corsivo mio). Cfr. anche *E*, capp. II.I, II.III-IV; *C*, capp. VIII-IX; *L*, cap. XX.

³ *L*, p. 120; trad. it. pp. 142-143, traduzione modificata.

E ancora:

«Si dice che uno *Stato* (*Commonwealth*) è istituito (*Instituted*) quando gli uomini di una *moltitudine* (*Multitude*) concordano e *stipulano* – *ciascuno singolarmente con ciascun altro* – che qualunque sia l'uomo, o l'assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il *diritto* (*Right*) di *rappresentare* (*to present*) la persona di tutti loro, cioè a dire di essere il loro *rappresentante* (*representative*), ognuno – che abbia *votato a favore* o che abbia *votato contro* – *autorizzerà* (*authorize*) tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini come se fossero propri»⁴.

In questi passi risulta evidente che, con la creazione della società civile attraverso l'idea del trasferimento dei diritti⁵, l'idea di persona giuridica (o artificiale) non solo coincide con il corpo politico ordinato e organizzato nel suo insieme, ma altresì è rappresentazione della volontà dei singoli individui, in un senso anti-organicistico. La volontà dello Stato non esiste se non nel suo rappresentante, la persona civile (sia essa un solo uomo o un assemblea) il quale dà corpo *politico* alla persona dei singoli individui e dell'intero corpo sociale. Dunque la totalità⁶ – evidentemente intesa in un senso che non è semplicemente quello della somma aritmetica – non è in sé sufficiente a definire lo Stato inteso come persona sovrano-rappresentativa, unica e unitaria, proprio perché essa rappresenta tutti e

⁴ L, p. 121; trad. it. p. 145, traduzione modificata. Da tenere presente che il concetto di autorizzazione viene da Hobbes formulato per la prima volta nel *Leviathan*, visto che nei corrispondenti passi degli *Elements* e del *De cive* non è presente. Allo stesso modo, anche la discussione teorica della persona sovrano-rappresentativa assume caratteri sempre più «convenzionalistici» nel passaggio dagli *Elements* al *De cive* e al *Leviathan*, giungendo infine a sottolineare la centralità della *persona artificiale* rispetto alla *persona naturale*. Per l'analisi dello sviluppo interno al pensiero hobbesiano su questi temi cfr. E, §§ I.XIX.6-10, II.I.3-7; C, §§ V.6-12, VI.3-11; L, capp. XVI-XVIII.

⁵ Cfr. E, §§ I.XV.3-7, II.I.5, II.I.7, II.I.18; C, §§ II.4-8, V.6-11, VI.3-9; L, capp. XIV, XVII-XVIII.

⁶ «Dal momento che questa grande autorità (*Authority*) è indivisibile e inscindibilmente connessa alla sovranità (*Sovereignty*), si rivela ben poco fondata l'opinione di coloro che, pur ammettendo che i re sovrani sono *singulis majores* – ossia dotati di un potere (*power*) maggiore di quello di ciascuno dei loro sudditi – dicono nondimeno che sono *universis minores* – vale a dire dotati di un potere minore di quello di tutti insieme. Infatti, se con *tutti insieme* non intendono il corpo collettivo (*collective body*) come una sola persona, allora *tutti insieme* significa la stessa cosa di *ciascuno*, e il discorso è assurdo. Se, d'altra parte, con *tutti insieme* intendono i sudditi in quanto sono una sola persona (cui dà corpo la persona del sovrano), allora il potere di tutti insieme è identico al potere del sovrano e così il discorso è di nuovo assurdo» (L, p. 128; trad. it. pp. 152-153).

ciascuno degli appartenenti alla moltitudine riunitasi in assemblea politica: visto che è l'unità del rappresentante – e non del rappresentato – che rende unica la persona⁷, solo l'unità del rappresentante porta la moltitudine all'unità di una persona⁸. In questo modo ognuno è autore degli atti della persona civile, essendo egli il loro rappresentante illimitato. Se è vero che la persona sovrano-rappresentativa, autorizzata dai singoli, non rappresenta solo i singoli, ma soprattutto il *commonwealth*, e se è vero che al tempo stesso egli *costituisce* il *commonwealth*, ciò significa che l'atto di autorizzazione è da intendersi come sottomissione a tutte le future azioni rappresentative, che diventano atti potestativi di un rappresentante che legittima e obbliga un soggetto che senza di esso non esiste e che esso solo è in grado di personificare. Ciò che si profila è la volontà dello Stato autonomizzata in una forma personalistica, la volontà della persona civile come *artificium*, come persona civile dotata di corpo e di potere artificiale (*non* di potere *naturale*). L'elemento distintivo della sovranità non risiede dunque nel suo fondamento teologico (evidente nelle teorie della secolarizzazione) ma nel *novum personae* inaugurato dalla sua generazione *dal basso*, cioè nella creazione del corpo politico attraverso la persona sovrano-rappresentativa. Non a caso, dalla nozione medievale di rappresentanza – quella in forza della quale il rappresentante costituisce parte della comunità che rappresenta – Hobbes passa alla nozione di rappresentanza intesa come *artificio* e come *eccedenza*. Nozione creativa, costitutiva, per la quale non si può parlare di corpo politico al di fuori di un'azione rappre-

⁷ «Dove un potere sovrano è già eretto, non può esserci nessun altro rappresentante dello stesso popolo (*people*), tranne che per scopi particolari, limitati dal sovrano. Infatti, se ci fosse un altro rappresentante, sarebbe come se si fossero istituiti due sovrani e come se ogni uomo avesse la propria persona rappresentata da due attori (*Actors*)» (L, p. 130; trad. it. p. 156).

⁸ Sulla distinzione hobbesiana tra moltitudine e popolo cfr. E, §§ II.I.1-2, II.II.11; C, §§ VI.1-2 («Bisogna considerare in primo luogo che cos'è la stessa *moltitudine* (*multitudo*) degli uomini (che si riuniscono di loro arbitrio in uno Stato); precisamente, che non è qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà e il proprio giudizio [...]. Non vi sarà nulla di cui l'intera moltitudine, come *persona* (*persona*) distinta da ogni singolo, possa correttamente dire "questo è *mio*", piuttosto che *altrui*. E non vi è alcuna azione (*actio*) che debba essere attribuita alla moltitudine come *sua*; ma non sarà un'azione, ma tante azioni, quanti sono gli uomini [...]. Tutto ciò che è fatto da una moltitudine va inteso come fatto da ciascuno di coloro che la compongono. E chi, trovandosi in quella moltitudine, non ha consentito alle azioni compiute, e non ha prestato aiuto, si deve ritenere che non abbia agito»: C, p. 136; trad. it. pp. 129-130). Seppur non esplicitamente tematizzata, risulta evidente (soprattutto nella nota hobbesiana del 1647 al § VI.1 del *De cive*) che la differenza tra popolo e moltitudine può essere definita anche utilizzando la differenza tra le rispettive *potestates*.

sentativa che esprima l'unità e la potenza della persona civile, e nemmeno al di fuori di una volontà politica che si rappresenti sulla scena pubblica.

Con il patto⁹, cioè con il passaggio dalle volontà delle singole persone naturali alla volontà della persona civile, si crea un *nuovo* soggetto politico, unico e unitario, dotato di ragione e di volontà, i cui diritti e prerogative non sono divisibili: lo Stato come persona artificiale, che a sua volta è condizione per il passaggio dall'*uomo* al *cittadino* (in un certo senso, per il passaggio dalle singole persone naturali alle singole persone «artificiali»). Infatti, il patto istitutivo della società politica è *più* che il semplice consenso: è creazione dell'unità reale di tutti in una sola e medesima persona, dotata di volontà propria e autonoma, distinta da tutti gli individui particolari. Risulta pertanto evidente che una tale potenza e un tale potere non esistono prima dell'istituzione dello Stato: nella persona civile l'accumulazione delle potenze dei singoli individui genera una *potenza* (*potentia*) che, nel suo essere insieme fattuale e legittima, equivale direttamente al suo *potere* (*potestas*, *imperium*). Lo scarto tra le singole potenze individuali e la potenza dello Stato non riguarda il solo aspetto *quantitativo*: la potenza dello Stato non è la semplice somma delle potenze individuali. In questo caso, lo scarto quantitativo tra le due dimensioni di potenza (individuo *vs.* Stato, cioè stato naturale *vs.* stato civile) genera una profonda differenza *qualitativa*. Nello stato naturale, la potenza dell'individuo non è, immediatamente, il suo potere; mentre, nello stato civile, la potenza dello Stato è, immediatamente, il suo potere. Senza dubbio, nello stato naturale, l'individuo è portatore di un diritto naturale all'autoconservazione della vita (e, quindi, della propria potenza): a quel diritto legittimo non corrisponde però un potere reale, vista l'effettività della guerra di tutti contro tutti. Anzi, a quel diritto corrisponde una legge naturale che impone di creare un *attore terzo*, l'unico dotato di potere allo stesso legittimo e reale. Dunque, solo nella persona civile, e non nella persona naturale, si verifica coincidenza tra *potentia* e *potestas* – una coincidenza che è innovativa non solo sul piano quantitativo, ma anche e soprattutto su quello qualitativo.

In modo corrispondente alla complessità del rapporto tra potenza e potere nelle due condizioni dell'umanità (naturale *vs.* civile), Hobbes interpreta la teoria della rappresentanza politica. La rappresentanza non è semplicemente rispecchiamento della volontà dei rappresentanti e quindi non equivale linguisticamente allo *standing for*, bensì all'*acting for* che

⁹ Per le definizioni hobbesiane di patto e di contratto cfr. *E*, §§ I.XV.8-14; *C*, §§ II.9-23; *L*, cap. XIV.

traduce in termini giuridici la portata filosofica del concetto hobbesiano di *persona*:

«Una persona è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti (*representing*) – sia veramente sia mediante finzione – le parole o le azioni di un altro uomo, o di qualunque altra cosa cui esse vengono attribuite. Quando sono considerate come sue proprie, allora si tratta di una *persona naturale*; mentre, quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro, allora si tratta di una *persona fittizia o artificiale* [...]. *Persona* in latino significa la *maschera* o l'*apparenza esteriore* di un uomo camuffato sul palcoscenico [...]. Dal palcoscenico il termine è stato trasferito a chiunque parli o agisca in rappresentanza di altri, tanto nei tribunali quanto nei teatri. Cosicché una *persona* è la stessa cosa di un *attore*, sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e *personificare* (*to personate*) è *fare la parte di* o *rappresentare*, se stessi o altri, e chi fa la parte di un altro è detto *dare corpo* alla sua persona o agire in suo nome [...]. Una moltitudine diviene *una sola* persona quando gli uomini che la costituiscono vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona, e ciò avviene con il consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentante (*representer*), non l'*unità* di chi è rappresentato (*represented*), che rende *una* la persona; ed è il rappresentante che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto [...]. Inoltre, poiché la moltitudine, di natura, è non *una* ma *molti*, non può essere intesa come un solo autore, ma come molti autori (di tutto quello che il rappresentante fa o dice in suo nome) – ognuno dando a colui che li rappresenta tutti l'autorità appartenente a se stesso»¹⁰.

Si conferma così che la rappresentanza in Hobbes non ha carattere privatistico, bensì politico, cioè pubblico: essa cioè non significa semplicemente «stare al posto di un altro» (assumendone in via sostitutiva la volontà preesistente), ma indica qualcosa di ulteriore, cioè un plusvalore o un'*eccedenza* che costituisce, se non la materia, almeno la forma all'ordine politico. Per inciso, bisogna notare che questa prospettiva teorica distingue in modo netto anche tra sfera economica e giusprivatistica da un lato e sfera politica e giuspubblicistica dall'altro, contribuendo a differenziare la rappresentanza dall'incarico, dall'amministrazione, dalla delega, dalla procura e dal mandato. La rappresentanza politica indica il potere che il rappresentante, in virtù della propria posizione, ha di agire per conto di una società politica, senza specifiche istruzioni: in questo senso gli atti del rappresentante non possono essere disconosciuti né dai singoli membri,

¹⁰ L., pp. 111-112, 114; trad. it. pp. 131, 134, traduzione modificata. Cfr. anche *H*, cap. XV.

né dall'associazione nel suo complesso. Il modello del patto hobbesiano, che non è un patto "verticale" tra i cittadini e la persona sovrano-rappresentativa, bensì "orizzontale", perché reciprocamente stipulato dai singoli individui naturali in favore dell'istituzione della persona civile (che, in questo senso è *attore terzo* che non interviene nel patto)¹¹, parla in favore dell'accezione propriamente politica del concetto di rappresentanza. Più che di rappresentanza, sembra possibile parlare di *rappresentazione*, proprio perché nella costituzione della società politica e della volontà unitaria del corpo politico viene reso *presente* ciò che è assente, o meglio viene data forma e corpo a ciò che per sua natura è informe:

«È questa la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel *Dio Mortale* al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa [...]. In lui risiede l'essenza dello Stato che, per darne una definizione, è: *una persona unica, dei cui atti i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune*»¹².

Oltre all'unità (artificiale), l'attributo distintivo dello Stato-Leviatano è la *potenza*, visto che la persona sovrano-rappresentativa dispone liberamente, secondo la sua propria volontà, del maggior potere umano immaginabile, dato che a essa sono stati conferiti i poteri di tutti i singoli individui: la persona civile è in grado di modellare le volontà di tutti i cittadini, che a lui, nella sfera *pubblica*, devono obbedienza assoluta. Questa *potenza* è, con tutta evidenza, indipendente rispetto a ogni questione di *giustizia*: «Qualunque cosa il sovrano (*Sovereign Representative*) possa fare a un suddito (*Subject*), non è adducibile alcuna pretesa (*pretence*) per la quale possa essere chiamata ingiustizia (*Injustice*) o torto (*Injury*) in senso proprio»¹³. L'idea di potenza rimanda così alla dimensione assolutamente asimmetrica tra cittadino e persona civile, cioè alla loro radicale

¹¹ Sull'irrevocabilità del patto di unione in Hobbes cfr. *E*, §§ II.II.2-4; *C*, §§ VI.20; *L*, cap. XVIII.

¹² *L*, pp. 120-121; trad. it. p. 143.

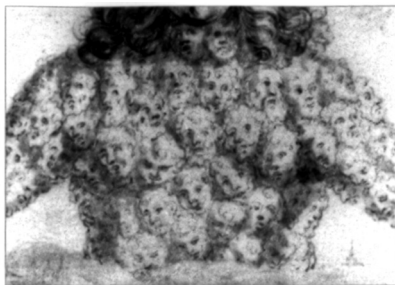
¹³ *L*, p. 148; trad. it. p. 178. Cfr. anche *L*, cap. XVIII («Poiché il diritto di dar corpo alla persona di tutti loro è dato a colui che fanno sovrano soltanto con un patto di ognuno con ogni altro, e non con un patto del sovrano con alcuno di loro, non può darsi alcuna infrazione di patti da parte del sovrano e, conseguentemente, nessuno dei sudditi può essere liberato dalla sua soggezione accampando qualche pretesa di confisca a titolo di penalizzazione»: *L*, p. 122; trad. it. p. 146).

differenza di potere e di efficacia sia sul piano del diritto che nell'agire storico-concreto.

1.2. *La dissoluzione del Leviatano*

Il Leviatano assomma in sé potenza e potere, sovranità e diritto. Una tale potenza *pubblica* deve però confrontarsi con la questione del mutamento storico. Il frontespizio e i passi del *Leviathan* finora analizzati parlano della *natura* e dell'*origine* della società politica, ma non parlano della sua *durata*, la quale dipende dalla combinazione di assolutismo e individualismo che, sebbene a prima vista appaia incrollabile, può anche essere la malattia mortale dello stesso Leviatano. A proposito del rapporto tra potenza dello Stato e temporalità storica, sembra essere utile l'analisi dell'effigie non a stampa, bensì disegnata, che Hobbes allegò alla copia del manoscritto del *Leviathan* inviata a Carlo II, oggi conservata alla British Library di Londra. Stessa spada, stesso pastorale, stesso volto del sovrano, inalterata la strategia generale dell'immagine.

Anche in questo caso la parte superiore del corpo è composta da individui singoli, ma il loro sguardo non è più rivolto al sovrano, bensì all'osservatore. Dato che il numero degli individui componenti il sovrano è ridotto, i loro occhi e i loro volti sono ben visibili. Ecco dunque la differenza essenziale: dopo che il corpo politico è nato, cioè è stato creato, il problema diventa quello della sua *persistenza*, cioè della sua *stabilità*¹⁴. In questo caso i cittadini sono parte integrante dell'autodifesa della società politica, con un ruolo attivo e vigile nei confronti dell'esterno, pronti, sia pur in uno stato di soggezione, a fronteggiare anche un eventuale osservatore ostile. Essi sono soggetti e agenti di un doppio movimento: sorvegliare ed essere sorvegliati.



¹⁴ Il problema della dissoluzione dello Stato a causa delle sedizioni interne è al centro dell'analisi hobbesiana della sovranità: cfr. *E*, cap. II.VIII; *C*, cap. XII; *L*, capp. XVIII, XXII, XXIX.



Il problema della dissoluzione dello Stato è al centro del modello teologico-politico hobbesiano, il cui nucleo è costituito da due diversi, ma complementari, obiettivi polemici: da una parte, la compresenza di più fonti di pubblica autorità; dall'altra, la rivendicazione individualistica di potere e di autonomia decisionale nella sfera pubblica. Questi due fattori, in modo anche separato, concorrono all'esistenza di sedizioni decisive per la dissoluzione del corpo politico.

A proposito del secondo obiettivo polemico di Hobbes – la rivendicazione individualistica di autonomia nella sfera pubblica – si può notare che è lo stesso principio fondativo dell'autorità a minare la monoliticità dello Stato-Leviatano: è questo il tema dell'*individualismo* hobbesiano, moderno perché egualitario e teso alla realizzazione del sé, nel suo controverso rapporto con l'assolutismo, evidente anche nel rapporto diretto e consequenziale tra protezione e obbedienza¹⁵, architrave fondativo di tutta l'azione politica in materia di antropologia delle passioni. Qui l'azione politica, che ha il compito di neutralizzare la devastante carica polemica dell'azione dei singoli individui, diventa contraddittoria: da una parte rivendica per sé tutto il potere, dall'altra è costretta a lasciare spazio, nella sfera privata, al desiderio umano di autonomia, soprattutto in materia di passioni e di rivendicazioni soggettive indubitabilmente fondate su una concezione non quietistica della natura umana:

«La felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta. Non si dà infatti in questa vita né un *finis ultimus* (scopo ultimo) né il *summum bonum* (il massimo bene) [...]. La felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto a un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro [...]. Considero perciò 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. La causa di questo non sta sempre nel fatto che si spera in una soddisfazione più intensa di quella che si è già raggiunta, o che non si riesca

¹⁵ Cfr. *E*, § II.1.5; *C*, § VI.3; *L*, cap. XXI. «L'obbligazione (*Obligation*) dei sudditi verso il sovrano è intesa durare fintantoché – e non più di quanto – dura il potere (*power*) con cui quegli è in grado di proteggerli. Per nessun patto, infatti, si può abbandonare il diritto che gli uomini hanno, per natura, di proteggere se stessi quando nessun altro può proteggerli [...]. Il fine dell'obbedienza (*Obedience*) è la protezione (*Protection*); e ad essa la natura indirizza l'obbedienza e lo sforzo di conservarla dell'uomo, dovunque questi la veda» (*L*, p. 153; trad. it. pp. 184-185).

ad accontentarsi di un potere moderato, ma nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel momento presente, senza acquisirne di maggiori»¹⁶.

Per ribadire i rischi connessi alla percezione deformata delle passioni, Hobbes utilizza una metafora ottica: il male prodotto dall'egoismo dei cittadini non è neutralizzabile con il cannocchiale delle passioni (che conduce alla guerra civile), ma con l'ausilio della lente prospettica – caratteristica della ragione e della scienza – che, in quanto strumento di correzione che produce unità dalla dispersione e dalla frammentazione, è in grado di creare una nuova realtà politica attraverso la rielaborazione della natura. Infatti, mentre il cannocchiale, lungi dall'essere telescopio dello spirito, ingrandisce le passioni, la lente prospettica le trascende, ricomponendole in una nuova immagine unitaria:

«Tutti gli uomini sono per natura provvisti di notevoli lenti di ingrandimento (vale a dire le passioni e l'amore di sé) attraverso le quali ogni piccolo pagamento appare una grande afflizione, ma sono privi di quelle lenti prospettiche (cioè la scienza morale e civile) per vedere a distanza le miserie che incombono su di loro»¹⁷.

Anche se lo Stato-Leviatano, biblicamente inteso come «re dei figli dell'orgoglio», ha proprio il compito di tenere a freno, per mezzo del potere e della paura, la naturale conflittualità umana, Hobbes è perfettamente consapevole della *provisorietà* dell'ordine politico, tanto per cause legate alla politica estera, quanto per quelle legate alla politica interna:

«Sebbene la sovranità, nelle intenzioni di coloro che la istituiscono, sia immortale, tuttavia, per sua natura, non solo è soggetta a morte violenta a causa di guerra contro nemici esterni, ma anche reca in sé, fin dalla stessa istituzione, a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, i molti semi della mortalità naturale generati dalla discordia intestina»¹⁸.

A proposito del secondo obiettivo polemico di Hobbes – la comprensione di più fonti di autorità pubblica – riguardo alle cause di decadenza e di dissoluzione dello Stato legate alla politica interna, si può notare che

¹⁶ L, pp. 70-71; trad. it. pp. 78-79.

¹⁷ L, p. 129; trad. it. p. 154, traduzione modificata.

¹⁸ L, p. 153; trad. it. p. 185.

esse riguardano soprattutto il problema teologico-politico e sono fondate in particolare su alcune idee potenzialmente dirompenti: l'idea secondo cui ogni privato giudica delle azioni buone e cattive¹⁹; l'idea secondo cui è peccato ogni cosa un uomo faccia contro la propria coscienza²⁰; l'idea secondo cui il potere sovrano può essere diviso²¹. Contro ogni separazione tra potere diretto e potere indiretto, Hobbes afferma che *unico* deve essere colui che legifera e che interpreta la legge, amministrando le pene per mezzo di pubblici ministri che hanno incarichi e giurisdizioni particolari, non autonome, direttamente autorizzate dalla persona sovrano-rappresentativa²²; e soprattutto Hobbes afferma che la legge civile è la coscienza pubblica da cui ognuno ha l'obbligo di farsi guidare, anche in materia religiosa, tanto da eliminare ogni distinzione tra potere temporale e spirituale, o, per essere più precisi, tra sovranità civile e supremazia religiosa²³:

«Il potere *spirituale* (*ghostly power*), rivendicando il diritto (*right*) di sancire ciò che è peccato (*sinne*), rivendica di conseguenza anche quello di dichiarare ciò che è legge (*law*), non essendo il peccato altro che la trasgressione della legge; ma, d'altra parte, poiché anche il potere civile rivendica di dichiarare ciò che è legge, ne segue che ogni suddito deve obbedire a due padroni [...], cosa che è impossibile. Oppure il regno (*kingdome*) potrebbe essere unico, ma allora o il

¹⁹ Cfr. E, §§ II.VIII.4; C, § XII.6; L, cap. XXIX.

²⁰ Cfr. E, cap. II.VI; C, § XII.2, XIV.16-17; L, cap. XXIX.

²¹ L'indivisibilità del potere sovrano è uno dei tratti fondamentali della dottrina hobbesiana: cfr. E, §§ II.I.15-16, II.VIII.7; C, §§ VI.5-8, XII.5; L, capp. XVII-XVIII, XXIX.

²² Cfr. E, §§ II.I.11, II.VII.1-9; C, §§ VI.10, XVII.23-25; L, cap. XXIII.

²³ Per i primi riferimenti critici e interpretativi sul rapporto tra potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes cfr. P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 289-303; J.P. Duprat, *Religion et société civile chez Hobbes*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 207-236; E.J. Eisenach, *Hobbes on Church, State and Religion*, in «History of Political Thought», III, 1982, pp. 215-244; B. Milner, *Hobbes on Religion*, in «Political Theory», XVI, 1988, pp. 400-425; F. Tricaud, *La doctrine du salut dans le "Leviathan"*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 3-14; G. Manenschiijn and J. Vriend, «Jesus is the Christ»: *The Political Theology of Leviathan*, in «Journal of Religious Ethics», XXV, 1997, pp. 35-64; A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998; B.H. Baumrin, *Hobbes' Christian Commonwealth*, in «Hobbes Studies», XIII, 2000, pp. 3-11; J. Overhoff, *The Theology of Thomas Hobbes's Leviathan*, in «Journal of Ecclesiastical History», LI, 2000, pp. 527-555; L. Nauta, *Hobbes on Religion and the Church between "The Elements of Law" and "Leviathan"*, in «Journal of the History of Ideas», LXIII, 2002, pp. 577-598; A. Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le "Leviathan"*, Kimé, Paris 2006.

potere *civile*, che è quello dello Stato, deve essere subordinato allo *spirituale*, e perciò non c'è altra sovranità (*soverainnty*) che quella *spirituale*, o lo *spirituale* deve essere subordinato al temporale, e perciò non c'è altra *supremazia* (*supremacy*) che quella *temporale*. Cosicché, quando questi due poteri si contrappongono l'un l'altro, lo Stato non può non essere in gran pericolo di guerra civile e di dissoluzione [...]. Nel corpo politico, quando il potere spirituale muove le membra dello Stato col terrore delle punizioni e la speranza delle ricompense (che sono i nervi dello Stato) in maniera diversa da come dovrebbero essere mossi dal potere civile (che è l'anima dello Stato) e ne soffoca l'intelletto con parole strane e astruse, allora finisce necessariamente col confondere il popolo e conseguentemente o con lo schiacciare lo Stato sotto la propria oppressione o col precipitarlo nelle fiamme della guerra civile»²⁴.

Obbligazione equivale a obbedienza: come non possono esistere due forme di obbligazione, allo stesso modo non possono esistere due forme di obbedienza. Nei casi in cui si verifichi questa divisione tra due forme di autorità pubblica, i rischi di guerra civile diventano sempre più concreti. Un tale pericolo deve essere scongiurato non solo attraverso il ricorso all'analisi razionale della politica, ma anche in base al contenuto delle Scritture, che giustificano l'unicità della sovranità teologico-politica e confermano l'unità tra autorità religiosa e sovranità politica in un'unica persona sovrano-rappresentativa. Tale unità è riconfermata anche dall'analisi del concetto di *ecclesia*, attraverso cui Hobbes afferma che il potere ecclesiastico è di natura ministeriale e ha carattere persuasivo, in quanto fondato solo sulla funzione di insegnamento evangelico («Gesù è il Cristo»): mancando del potere di ordinare, giudicare e punire, esso non rimanda dunque ad alcuna relazione diretta tra fede, obbligo e comando:

«La Chiesa può essere intesa come un'unica persona; cioè si può dire che essa abbia il potere di volere, di pronunciarsi, di comandare, di essere obbedita, di fare leggi [...]. La Chiesa è una società di uomini professanti la religione cristiana, uniti nella persona di un unico sovrano, al cui comando (*command*) devono riunirsi in assemblea e senza la cui autorizzazione (*authority*) non devono riunirsi in assemblea [...]. Una Chiesa che sia nella condizione di poter comandare, giudicare, assolvere, condannare o compiere un qualsiasi altro atto, è la stessa cosa di uno Stato civile costituito da cristiani; ed è chiamata *Stato civile* in quanto i suoi sudditi sono *uomini*, e Chiesa in quanto i suoi sudditi sono *cristiani*. Governo *temporale* e governo *spirituale* sono solo due parole introdotte nel mondo per far sì che gli uomini vedano doppio e commettano errori nel riconoscere il loro

²⁴ L, pp. 227-228; trad. it. pp. 268-269, traduzione modificata.

legittimo sovrano [...]. In questa vita, non c'è altro governo, né dello Stato né della religione, fuori di quello temporale»²⁵.

Nel modello politico antipluralistico elaborato da Hobbes scompare qualunque ipotesi di governo misto²⁶ e qualunque strutturazione politica fondata sulla presenza autonoma dei «corpi intermedi», siano essi chiese, ceti, corporazioni, partiti o altro²⁷. Scompare così anche ogni forma di pluralismo delle fonti di legittimità giuridica e delle articolazioni del potere politico tipica dell'organizzazione feudale dei rapporti sociali, che prevede un importante ruolo teorico e pratico per il diritto di resistenza anche nello stato civile.

1.3. *Il regno delle tenebre*

Un ulteriore pericolo di dissoluzione dello Stato emerge, per Hobbes, quando i due motivi appena discussi si incontrano per dare forma a una posizione ibrida che tiene insieme *vanità privata e rivendicazione pubblica* in materia religiosa: si tratta della pretesa – tipica dell'epoca hobbesiana, ma non circoscritta a essa – di pronunciare o possedere nuove verità profetiche, vincolanti politicamente, nello spazio pubblico

²⁵ L, pp. 321-322; trad. it. pp. 380-381.

²⁶ Cfr. E, §§ II.I.15-17, II.VIII.7; C, § VII.4.

²⁷ La polemica di Hobbes è diretta soprattutto contro le pretese ecclesiastiche di primato autoritativo nelle materie teologico-politiche, a partire dalla distinzione tra “temporale” e “spirituale”: «Esistono dottori che pensano che nello Stato ci siano più anime (vale a dire più sovrani) e che contrappongono *supremazia a sovranità, canoni a leggi, autorità spirituale ad autorità civile* [...]. Essendo manifesto che il potere civile e il potere dello Stato sono la stessa cosa e che la supremazia e il potere di fare i canoni e di concedere facoltà presuppone uno Stato, ne segue che dove uno è il sovrano e un altro è il supremo, dove uno può fare le leggi e un altro i canoni, devono esserci necessariamente due Stati con gli stessi e identici sudditi. Ma questo è un regno diviso in se stesso e non può sussistere. Ad onta, infatti, della distinzione tra *temporale* e *spirituale* – che è priva di significato – sussistono nondimeno due regni e ogni suddito è soggetto a due padroni. Infatti il potere *spirituale*, rivendicando il diritto di sancire ciò che è peccato, rivendica di conseguenza anche quello di dichiarare ciò che è legge (non essendo il peccato altro che la trasgressione della legge); ma, d'altra parte, poiché anche il potere civile rivendica di dichiarare ciò che è legge, ne segue che ogni suddito deve obbedire a due padroni, ambedue i quali vogliono che i loro comandi siano osservati come legge, cosa che è impossibile. Oppure il regno potrebbe essere unico, ma allora o il potere *civile*, che è quello dello Stato, deve essere subordinato allo *spirituale*, e perciò non c'è altra sovranità che la *spirituale*, o lo *spirituale* ha da essere subordinato al *temporale*, e perciò non c'è altra supremazia che quella *temporale*. Cosicché, quando questi due poteri si contrappongono l'un l'altro, lo Stato non può non essere in gran pericolo di guerra civile e di dissoluzione» (L, pp. 226-227; trad. it. pp. 267-268). Cfr. anche E, §§ II.VII.10-11.

tanto da giungere a costruire un vero e proprio «regno delle tenebre» che rappresenta la fine di ogni società civile. In questo caso la critica hobbesiana utilizza anche strumenti legati alla teoria della conoscenza, in particolare attraverso la critica dell'*immaginazione* intesa come sensazione indebolita, incerta, oscura e indistinta che tuttavia mette in pericolo la pace sociale. Le profezie fondano la verità delle proprie conclusioni sulla credenza, sulla fiducia nell'autorità di chi pronuncia la parola considerata profetica, che non può essere sottoposta a un vero controllo empirico e razionale basato sui sensi e sul calcolo. Tutto il contrario accade con la scienza, che non è solo conoscenza causale di ciò che è già accaduto, ma anche e soprattutto conoscenza delle conseguenze e degli effetti a venire. Nella credenza invece sono contemporaneamente presenti due diverse tipologie di opinione: una relativa a ciò che la persona ha affermato, l'altra relativa all'autorità e alla virtù di quella persona. Di qui la critica dei concetti di opinione e immaginazione²⁸ e, su questa via, del sapere profetico: l'ignoranza delle cause naturali, siano esse prossime o remote, crea perpetua ansia nel tempo a venire e quindi dispone ad avere *timore* delle potenze invisibili²⁹. Il mondo dell'*immaginazione* è dominato dalla passione della *vanità*: come la vita in comune è impedita dalla vanità (la passione che determina la guerra di tutti contro tutti nello stato di natura), la scienza lo è dall'immaginazione, cioè dai pregiudizi che si fondano su una falsa opinione. La capacità profetica è nemica tanto della politica quanto della filosofia. La sostanza dei fondamentali pregiudizi che ostacolano il cammino alla scienza è costituita dai fantasmi della vista e dell'udito; ma che l'uomo accetti questi fantasmi, che l'uomo creda in essi, è il risultato della vanità, nella quale risiede la radice del *pregiudizio* e della *superstizione*. La scienza, al contrario, si trova in completo contrasto con tutte le dogmatiche, le retoriche e le pseudo-conoscenze che possono essere raggiunte per ispirazione o per infusione. Ma non solo: la *vanità profetica* è radice anche dell'*ingiustizia*, visto che la superiorità delle capacità intellettuali e immaginative nega l'eguaglianza naturale e soprattutto, privilegiando il senso dell'udito sul senso del tatto, impedisce il cortocircuito tra orgoglio e paura della morte violenta, attraverso cui si creano le condizioni per la nascita della società politica. La vanità profetica, nella sua smisurata presunzione di sé, è nemica della pace e dell'ordine: nel suo essere origine di sedizioni, è una passione antisociale e antipolitica:

²⁸ Cfr. *L.*, capp. II-III, VII-VIII, XI-XII.

²⁹ Cfr. *L.*, cap. VI, XLIV-XLV.

«Sebbene l'effetto della follia, in coloro che sono posseduti dalla convinzione di essere ispirati, non sia sempre visibile in una singola persona attraverso qualche azione particolarmente stravagante che proceda da questa passione, tuttavia, quando molte di queste persone cospirano insieme, la rabbia dell'intera moltitudine è sufficientemente visibile [...]. Costoro infatti ingiurieranno, combatteranno e annienteranno coloro dai quali sono stati protetti e garantiti dai torti per tutta la loro vita fino a quel momento [...]. Questa convinzione di essere ispirati, comunemente detta *private spirit*, si forma molto frequentemente a partire dalla fortunata scoperta di un errore generalmente accettato dagli altri. Coloro che sono arrivati a una verità tanto importante [...] non sapendo, o non ricordando, attraverso quale percorso della ragione vi sono pervenuti, ben presto ammirano se stessi come se fossero nella grazia speciale di Dio Onnipotente, che ha rivelato loro quella verità per via soprannaturale, attraverso il suo Spirito»³⁰.

Una tale descrizione – che in Hobbes sfiora la dimensione patologica – riguarda tutti coloro che pretendono di predire il futuro a partire dalla pretesa di essere ispirati personalmente da Dio, senza però che ciò possa essere provato o verificato:

«Quando Dio parla a un uomo, ciò necessariamente avviene o in via immediata o per la mediazione di un altro uomo a cui Dio stesso ha direttamente parlato in via immediata. Come Dio parli in via immediata all'uomo è forse abbastanza comprensibile per coloro ai quali ha così parlato; ma per gli altri è difficile, se non impossibile, sapere come egli possa essere compreso. Infatti, se un uomo si vanta con me del fatto che Dio gli ha parlato in maniera soprannaturale e immediata, e io lo metto in dubbio, non riesco facilmente a vedere quale argomento egli possa produrre per obbligarmi a credere [...]. Infatti, dire che Dio gli ha parlato nella Sacra Scrittura non equivale a dire che Dio gli ha parlato in via immediata, bensì per la mediazione dei profeti, o degli apostoli, o della Chiesa, nella maniera in cui parla a tutti gli altri cristiani. Dire che gli ha parlato in sogno è quanto dire che egli ha sognato che Dio gli ha parlato; cosa che non ha la forza di persuadere alcuno che sappia che i sogni sono per la maggior parte naturali e possono derivare da pensieri precedenti, e a cui sia ben noto che sogni come questi possono derivare da presunzione, da insana arroganza e da falsa opinione della propria devozione o di qualche altra virtù per cui si pensa di aver meritato il favore di una rivelazione straordinaria. Dire di aver avuto una visione, o udito una voce, equivale a dire di aver sognato fra il sonno e la veglia; è questo infatti il modo in cui molte volte [...] si scambiano naturalmente i propri sogni per delle visioni. Dire di parlare per ispirazione soprannaturale è come dire di aver provato un ardente desiderio di parlare o una

³⁰ L, pp. 54-55; trad. it. pp. 61-62.

qualche forte opinione di sé, per cui non si sa addurre alcuna ragione naturale e sufficiente»³¹.

Dal punto di vista pubblico – che è poi in Hobbes l'unico rilevante, in quanto nel «foro interno» ognuno è libero di avere qualsiasi opinione in merito a qualunque argomento – la distinzione tra veri e falsi profeti, tra veri e falsi miracoli, non ha senso: infatti ogni dichiarazione di verità di una profezia o di un miracolo dipende dall'approvazione e dall'interpretazione ufficiale dell'autorità civile, che viene resa pubblica e vincolante con la legge positiva sanzionata dal *potere pubblico*:

«Posto che ogni profezia implica una visione o un sogno [...] o qualche speciale dono di Dio [...] e posto altresì che tanto questi doni, quanto i sogni e le visioni più straordinarie possono derivare da Dio non soltanto per mezzo di una sua operazione soprannaturale e immediata, ma anche naturale e mediata dalle cause seconde, ne consegue che occorrono ragione e giudizio per distinguere tra doni naturali e doni soprannaturali. Di conseguenza gli uomini devono essere molto circospetti e prudenti nell'obbedire alla voce di chi, pretendendo di essere profeta, ci richiede di obbedire a Dio nel modo che egli stesso, in nome di Dio, ci dice essere quello per raggiungere la felicità. Infatti, chi pretende di insegnare agli uomini il modo di conseguire una felicità così grande, ha di fatto la pretesa di governarli, vale a dire di dominare e regnare su di loro. Ma questa è [...] una cosa suscettibile di essere sospettata di ambizione e di impostura; pertanto ognuno deve esaminare e mettere alla prova i presunti profeti prima di dare loro obbedienza, a meno che non l'abbia già data prima, al momento dell'istituzione dello Stato, come quando il profeta è il sovrano civile [...]. Ognuno deve perciò considerare chi è il profeta sovrano, cioè chi è il reggente di Dio sulla terra e detentore, primo al di sotto di Dio, dell'autorità di governare i cristiani [...]. Quando i cristiani non considerano il loro sovrano cristiano come profeta di Dio, allora, o debbono prendere come profezia, dalla quale intendono essere governati, i loro sogni e, come spirito di Dio, il gonfiore dei loro cuori; oppure debbono lasciarsi guidare alla ribellione da qualche principe straniero o da qualcuno dei loro concittadini capaci di incantarli calunniando il governo senza altro miracolo, a conferma della loro vocazione, che qualche eventuale ed eccezionale successo e l'impunità»³².

La vera religione è solo la religione civile³³. Tutto il potere pubblico

³¹ L, pp. 256-257; trad. it. pp. 304-305, traduzione modificata.

³² L, pp. 297-298, 299-300; trad. it. pp. 352, 354.

³³ Cfr. H, cap. XIV, da cui può essere utile citare il seguente passaggio: «Se la religione, fatta eccezione per quella che consiste nella naturale pietà, non dipende dagli uomini privati, allora è necessario che, venendo da lungo tempo meno i miracoli, dipen-

si concentra nello Stato, ma solo in quanto esso è una persona unica, che deve esibire anche un unico culto verso Dio. La proprietà fondamentale del culto pubblico è quella di essere *uniforme* e, in questo senso, il vero profeta è solo la persona sovrano-rappresentativa, la cui legge stabilisce, in una forma *antiprofetica*, il criterio del giusto e dell'ingiusto e determina la gestione delle cerimonie religiose in quanto strumenti di potere pubblico. Inoltre, visto che il carattere divinamente ispirato dei profeti del passato può essere oggi considerato (cioè creduto, ma non conosciuto) solo sulla base del testo biblico, anche la verità di quelle antiche profezie è stabilita dalla persona sovrano-rappresentativa che decide anche in materia di canonizzazione dei libri biblici.

Il «regno delle tenebre» originato dal timore degli spiriti e dalla fede superstiziosa nei sogni e nelle visioni può essere sconfitto non solo *privatamente*, ricorrendo all'uso sistematico dell'esperienza sensibile e della ragione naturale, in particolare tenendo fermo il principio di causalità; esso può essere sconfitto anche e soprattutto *pubblicamente*, stabilendo a chi spetta l'autorità pubblica di interpretare la Scrittura. La legge infatti non consiste nella lettera, ma nello spirito, cioè nell'*intenzione del legislatore*, sulla cui *interpretazione* decide la *ragione pubblica*, non la ragione privata³⁴: un privato ha sempre la libertà di credere o di non credere, ma in materia di costumi, di azioni e di pubblica dichiarazione di fede, la ragione privata deve sottomettersi alla ragione sovrana, in quanto autorità civile cui dobbiamo *obbedienza*. La legittimità di interpretazione della Scrittura è prerogativa dell'*autorità* civile, la sola a potere rendere leggi le Scritture:

«È una questione molto controversa fra le diverse sette della religione cristiana stabilire *da dove le Scritture derivino la loro autorità (authority)*. Questione che viene anche talvolta proposta in altri termini, quali: *come sappiamo che esse siano la Parola di Dio?*, oppure: *perché crediamo che lo siano?* [...]. In realtà la questione, correttamente posta, è: *da quale autorità esse sono rese legge?* [...]. Infatti, colui al quale Dio non ha rivelato in modo soprannaturale né che sono sue, né che quelli che le rendono pubbliche sono inviati da lui, non è obbligato a

da dalle leggi della comunità. La religione, perciò, non è la filosofia, ma la legge in ogni comunità civile e, quindi, non deve essere oggetto di disputa, bensì culto da rispettare» (H, § XIV.4).

³⁴ Cfr. L, cap. XXVI: «Non è nella lettera, ma nell'interpretazione e nel senso, vale a dire nell'*autentica interpretazione della legge* (ossia nel *significato inteso dal legislatore*) che consiste la natura della legge. Pertanto l'interpretazione di tutte le leggi dipende dall'*autorità sovrana*, e interpreti possono essere soltanto coloro che sono incaricati dal sovrano» (L, p. 190; trad. it. p. 227, corsivo mio).

obbedire a esse da alcuna autorità, se non da quella di colui i cui comandi hanno già forza di leggi; in altre parole, da nessun'altra autorità se non da quella dello Stato, che risiede nel sovrano, l'unico ad avere il potere legislativo»³⁵.

Regole altre, che non siano cioè prescritte dalla persona sovrano-rappresentativa e decretate da leggi civili, sono solo consigli e raccomandazioni senza valore normativo o prescrittivo. Nell'interpretazione della Scrittura nessuno deve andare oltre i limiti imposti dall'autorità sovrana, che è il pastore supremo da cui tutti gli altri pastori ecclesiastici derivano il diritto di insegnare e predicare le dottrine stabilite. Solo così è possibile smascherare le superstizioni e le imposture fondate sulle pretese di realizzazione terrena del Regno di Dio o del Regno di Cristo, soprattutto con la verifica dei falsi miracoli e delle false idee quali «sostanza incorporea», «spirito immateriale» e «demone invisibile»: la verità soprarazionale è dunque stabilita solo dalla persona sovrano-rappresentativa, proprio perché l'empietà intesa in senso teologico-politico equivale all'anarchia.

2. L'esercizio della sovranità: «absolute» o «ordinate»?

All'interno della costruzione hobbesiana della persona sovrano-rappresentativa, il problema della potenza emerge in relazione non solo alla *natura* della persona civile, ma anche all'*esercizio* del potere sovrano. L'oggetto in questione è indicato dall'alternativa tra la *legge* (intesa come il diritto di governare il comune corso degli accadimenti secondo regole predeterminate) e la *decisione* (intesa come il diritto a intervenire nel corso delle cose con un decreto straordinario)³⁶. Quindi: la persona sovrano-rappresentativa esercita la propria *potentia* attenendosi ai criteri della legge positiva (ancorché da lui stesso creata)? O la esercita sospendendo (potenzialmente, ma in ogni caso sulla base della sua libera volontà formalizzata in una decisione sovrana, personalistica e storico-concreta) la validità delle leggi positive da lui stesso create? In termini medievali, l'esercizio della sovranità hobbesiana procede *absolute* o *ordinate*? Oppure, in termini moderni, Hobbes è un precursore del decisionismo politico o

³⁵ L., pp. 267-268; trad. it. pp. 316-317, traduzione modificata.

³⁶ Per i primi riferimenti interpretativi cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938 (trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Giuffrè, Milano 1986); N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

del positivismo giuridico? E, infine, qual è il rapporto tra *potentia* e *pote-stas* nella filosofia politica di Hobbes?

2.1. «*Potentia absoluta*» e decisionismo politico

Nella filosofia politica di Hobbes il passaggio dallo stato naturale allo stato civile rende chiaro che la persona sovrano-rappresentativa è tale non per la sua sapienza o per la sua saggezza pratica, ma in virtù del consenso espresso «dal basso» in forma istituzionalizzata, cioè attraverso un patto fondamentale che genera la società politica dotata di un'*unica* volontà e, per questo, del massimo grado di potenza concepibile (si tratta, infatti, della persona civile, la cui autorità politica è legittima, irresistibile e indivisibile)³⁷:

«Si richiede che, riguardo alle cose necessarie per la pace e la difesa, la *volontà* di tutti sia *unica* (*una omnium sit voluntas*). Ma questo non può avvenire, se ciascuno non sottomette la propria *volontà* alla *volontà* di *un solo* altro, sia un *uomo* solo o un solo *consiglio*, in modo che sia considerato come *volontà* di tutti e di ciascun singolo, quello che costui *avrà voluto*, riguardo alle cose necessarie alla pace comune [...]. Questa *sottomissione* (*submissio*) delle *volontà* di tutti loro alla *volontà* di *un solo uomo* o di *un solo consiglio* (*Concilij*), ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *consiglio*, cui si è sottomesso [...]. L'*unione* (*Unio*) così fatta si chiama *Stato* (*civitas*), o *società civile* (*societas ciuilis*), e anche *persona civile* (*persona ciuilis*). Infatti, essendo *unica* la *volontà* di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha suoi diritti e sue proprietà. Così che né un cittadino, né tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui *volontà* sta per la *volontà* di tutti), devono essere *considerati* come lo *Stato*. Dunque lo Stato è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti [...]. In ogni Stato, si dice che l'*uomo* o il *consiglio* alla cui *volontà* i singoli hanno sottomesso la loro, si dice che ha la *potestà suprema* (*summam potestatem*), o il *potere supremo* (*summum imperium*), o il *dominio* (*dominium*). Questa *potestà* (*potestas*) e *diritto di potere* (*ius imperandi*) consiste nel fatto che ciascuno dei cittadini ha trasferito ogni sua forza (*vim*) e potenza (*potentiam*) a quell'*uomo* o *consiglio*»³⁸.

Ciò porta all'ulteriore conclusione che il *comando* e la *volontà*, e non la deliberazione e il ragionamento, sono il cuore della sovranità

³⁷ Cfr. E, §§ I.XIX.6-10; C, §§ V.6-11; L, cap. XVII.

³⁸ C, pp. 133-134; trad. it. pp. 127-128, traduzione modificata.

hobbesiana: le leggi positive sono tali non in virtù della loro verità, della loro giustizia o della loro ragionevolezza, ma solo in quanto strumenti di controllo e di coercizione (il cui scopo è la pace) in possesso di un'autorità legittima che provvede al loro fondamento giuridico. Senza la persona sovrano-rappresentativa, le leggi non esistono; al contrario, la persona sovrano-rappresentativa esiste prima e indipendentemente dalle leggi, che dunque sono "sospese" alla sua volontà e alla sua decisione arbitraria³⁹:

«I singoli cittadini hanno trasferito a un *solo uomo* o *consiglio* l'intero diritto di guerra e di pace (*Ius belli & pacis*). E questo diritto (che possiamo chiamare la *spada di guerra*) appartiene allo stesso *uomo* o *consiglio* cui appartiene la *spada della giustizia* (*Gladius iustitiae*) [...]. Poiché il *diritto della spada* (*ius gladij*) non è altro che il diritto di poter usare a proprio arbitrio della spada, ne segue che l'*arbitrio* (*Arbitrium*) o il *giudizio* circa il retto uso della spada deve spettare alla stessa persona [...]. Ogni *giudizio* (*iudicium*) nello *Stato* spetta a chi ha le *spade*, cioè a chi ha il *potere supremo* (*imperium summum*) [...]. Perciò fa parte del *potere supremo* (*Summi imperij*) produrre e rendere pubbliche delle regole, o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire *suo* e cosa *altrui*, cosa *giusto* e cosa *ingiusto*, cosa *onesto* e cosa *disonesto*, cosa *bene* e cosa *male* e, insomma, cosa di debba *fare*, e cosa *evitare*, nella vita comune. Queste regole (*regulae*), o misure (*mensurae*), si è soliti chiamarle *leggi civili* (*leges ciuiles*) o *leggi dello Stato* (*leges ciuitatis*), perché sono i *comandi* (*mandata*) di chi nello *Stato* (*ciuitate*) detiene il *potere supremo* (*summum imperium*). E le *leggi civili* non sono altro che i comandi di chi è investito (*praeditus*) della *potestà suprema* (*summa potestate*) nello *Stato*»⁴⁰.

La persona sovrano-rappresentativa precede la legge, sia da un punto di vista "logico" che "cronologico": senza persona civile, niente legge positiva. In questo modo la legge (sia essa intesa come decisione sospesa alla volontà del sovrano o come strumento tecnico di funzionamento dello Stato) diventa necessariamente priva di contenuti sostanziali di verità e di giustizia, assumendo valore – in quanto norma di *comando* dotata di valore coercitivo – solo in forza della determinatezza positiva dell'autorità statale. Proprio perché la legge civile è un precetto in cui la ragione di obbedire si desume dalla volontà di chi – nello Stato – la prescrive, la legge civile è il comando della persona sovrano-rappresentativa il cui precetto

³⁹ Cfr. E, §§ II.I.5-10, II.I.13, II.I.19, II.V.7, II.X.1-3; C, §§ VI.3-9, XII.4, XIV.1-3; L, capp. XVIII, XXV-XXVI.

⁴⁰ C, pp. 139-140; trad. it. p. 133, traduzione modificata.

contiene la ragione dell'obbedienza. In questo modo, la *legge civile* diventa l'unico *criterio legittimo* per distinguere il giusto dall'ingiusto⁴¹:

«La legge non è consiglio (*Counsell*), ma comando (*Command*); non comando di un uomo qualunque a un altro, ma solo di chi lo rivolge a un altro precedentemente obbligato a obbedirgli [...]. *Legge civile è per ogni suddito l'insieme delle norme (Rules) che, oralmente, per iscritto o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è [...].* Le leggi sono i criteri del giusto e dell'ingiusto, nulla essendo reputato ingiusto che non sia contrario a qualche legge. Parimenti va da sé che nessuno possa fare le leggi se non lo Stato, poiché la nostra soggezione è solo verso lo Stato [...]. Il legislatore è lo Stato. Sennonché lo Stato non è una persona, né ha la capacità di fare alcunché se non per mezzo del rappresentante (cioè del sovrano); perciò il sovrano è l'unico legislatore [...]. Il sovrano di uno Stato, sia un'assemblea o un solo uomo, non è soggetto alle leggi civili»⁴².

È la ragione pubblica, non quella privata, a definire contenuto e interpretazione della legge, che è insieme la ragione e il comando dello Stato mediante la sua unica persona sovrano-rappresentativa.

In Hobbes il primato dell'autorità come distinta dalla ragione deriva da un'estensione straordinaria del diritto naturale dell'individuo, specificamente rintracciato nell'*origine effettuale* dell'essere umano, e non nel suo *fine naturale*. Dal punto di vista hobbesiano, il *diritto* naturale – e non la legge naturale, che quindi non è, propriamente, una legge, bensì un'«idea regolativa» – costituisce il primo fatto morale e giuridico che

⁴¹ A questo proposito è utile sottolineare come la prospettiva nominalistica in Hobbes trovi una fondamentale composizione con la sua concezione decisionistica del potere politico e con la sua concezione convenzionalistica della giustizia: «Il furto, l'omicidio, l'adulterio e tutti i torti sono proibiti dalle leggi di natura. Ma cosa si debba chiamare, in rapporto al cittadino, *furto*, *omicidio*, *adulterio* e, infine, *torto*, non va determinato con la *legge naturale*, ma con la *legge civile*» (C, p. 145; trad. it. p. 140). La legge civile, a sua volta, dipende dal comando di chi nello Stato possiede il potere supremo. L'accordo universale sulla giustizia è dunque possibile solo come accordo formale sui nomi e sulle definizioni, perché sui contenuti esiste sempre disaccordo. La decisione sui contenuti spetta alla persona sovrano-rappresentativa, la cui legge è indipendente da qualsiasi riferimento alla legge naturale, che dimostra così di essere sempre più svuotata di significato nella costruzione dello Stato. Cfr. anche C, § XII.1.

⁴² L, pp. 183-184; trad. it. pp. 219-220. «Il comando di colui, il cui comando è legge in una cosa, è legge in ogni cosa. Infatti, poiché un uomo è obbligato all'obbedienza prima che ciò che egli deve fare sia noto, egli è obbligato ad obbedire in generale, vale a dire in ogni cosa» (E, p. 178; trad. it. p. 258).

abbia rilevanza per il problema della giustizia, che consiste nel soddisfare i criteri posti autonomamente dalla volontà umana (nello stato naturale) o dalla volontà della persona sovrano-rappresentativa (nello stato civile)⁴³. La legge naturale ha la propria giustificazione *solo* nel diritto naturale, inteso come il luogo in cui ogni uomo trova, legittimamente, la passione più potente che lo orienta *razionalmente* per l'intera sua vita: ciò che risulta giustificato non è allora un modello o un'obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*, cioè il diritto incondizionato e assoluto di autoconservazione che mira alla pace e alla sicurezza⁴⁴. Non a caso, l'imperfezione della condizione originaria, o stato di natura, da Hobbes viene percepita non guardando a un modello oggettivo preesistente, bensì comprendendo *interamente* l'esperienza dello stato di natura, da cui è necessario uscire attraverso una *decisione* che interviene – in forma di *patto* – nell'assemblea originaria⁴⁵: l'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto all'interno del processo di civilizzazione attraverso la relazione tra sovranità e razionalità «artificiale». Del tutto ovvio, a questo punto, che Hobbes definisca lo spazio della sovranità non in termini di ragione, ma di *volontà*: il ruolo della giusta ragione, che non esiste *in rerum natura*, non viene ricoperto tanto dalla ragione della persona sovrano-rappresentativa, quanto dalla sua volontà. E infatti la persona sovrano-rappresentativa non è la «testa» dello Stato, cioè la capacità di deliberare e di progettare, ma l'«anima» dello Stato⁴⁶, ossia la

⁴³ Hobbes fonda la propria filosofia politica su un principio (la paura della morte violenta) che, non potendo essere rimosso dalle passioni, è incondizionatamente applicabile: in questo senso, la filosofia politica hobbesiana è in armonia con le passioni perché è in armonia con la più potente delle passioni, la paura della morte violenta. Ma non solo: in quanto fonte della *neutralizzazione del conflitto* resa possibile dalla costituzione dello Stato per istituzione, la paura della morte violenta si dimostra essere una *passione razionale* e la ragione si identifica con la paura della morte violenta. Non a caso, allora, il ruolo della legge naturale viene svolto dal diritto naturale hobbesiano, che è *conforme* alla ragione, ma *non* è esso stesso ragione, dato che trova la propria origine nella paura della morte violenta. Sul carattere fondativo dell'identificazione tra diritto naturale e paura della morte violenta nella teoria politica hobbesiana cfr. *E, Ep. ded.*, §§ I.XIV.6, I.XVII.1; *C, Ep. ded.*, §§ I.7, I.9, III.13, III.31, VI.19, XIV.1, XIV.17; *L*, capp. XIV-XV, XXVI-XXVII; *H*, § XIII.9.

⁴⁴ Cfr. *E*, §§ I.XIV.6-10; *C*, §§ I.7-10; *L*, cap. XIV.

⁴⁵ Cfr. *E*, § I.XIX.7; *C*, § V.12; *L*, cap. XVII.

⁴⁶ «Quasi tutti coloro che sono soliti paragonare lo Stato e i cittadini con l'uomo e le sue membra, dicono che chi detiene il *potere supremo* sullo Stato è, nei confronti dell'intero Stato, quello che la testa è nei confronti dell'intero uomo. Ma da quello che si è detto, risulta chiaro che chi è stato innalzato a tale potere (*imperio*) (sia egli un *uomo*, o una *curia*) si trova con lo Stato nel rapporto dell'anima, non della testa. Infatti, è grazie all'anima che l'uomo ha una volontà, cioè può volere e non volere. Così è mediante chi ha

capacità di comandare *absolute* attraverso la volontà artificiale pubblica, legittima ma arbitraria. La *potentia absoluta* dello Stato-Leviatano risiede nel suo essere un prodotto, un artificio della volontà umana che trova dentro di sé, nel proprio diritto a esistere a partire dal patto fondamentale, il proprio fondamento di legittimità, altrimenti incomprensibile sulla base di fini a esso esterni. Per questo motivo, nessuna azione della persona sovrano-rappresentativa – per quanto arbitraria essa possa essere – può essere sottoposta a giudizio dall'esterno né, tanto meno, sottoposta a punizione: al contrario, il cittadino deve un'obbedienza *semplice* allo Stato:

«Dal fatto che ciascuno dei cittadini sottomette (*subiecit*) la sua volontà alla volontà di colui che ha il *potere supremo* sullo Stato, così da non potere usare delle proprie forze (*viribus*) contro di lui, segue evidentemente che qualunque cosa costui faccia, non può essere punito. Come infatti non lo può punire naturalmente nessuno che non abbia forze sufficienti, così non lo può punire legittimamente (*jure*) chi non ha per diritto forza sufficiente [...]. In ogni Stato perfetto (cioè in cui nessuno dei cittadini ha *diritto* di usare a suo arbitrio le sue forze per la propria conservazione, ovvero in cui è escluso il *diritto di spada privata*) vi è in qualcuno un *potere supremo*, tale che gli uomini non possono legittimamente conferirne uno maggiore; o tale che nessun mortale può averne uno maggiore. Ma un potere (*Imperium*) tale che uno maggiore non può essere trasferito (*transferrè*) a un uomo da parte degli uomini, lo chiamiamo *assoluto*. Infatti, chiunque ha sottoposto la sua volontà a quella dello Stato, così che questo può *fare* qualsiasi cosa *impunemente*, *fare leggi*, *giudicare liti*, *infliggere pene*, usare a suo arbitrio delle *forze e ricchezze* di tutti, e tutto ciò con diritto, gli ha concesso proprio il maggior potere che si possa concedere»⁴⁷.

Risulta dunque evidente la natura profondamente decisionistica che caratterizza la persona sovrano-rappresentativa di Hobbes. Nota e fortunata è la sua sentenza «*auctoritas, non veritas facit legem*», con la quale Hobbes evita di distinguere fra *auctoritas* e *potestas*, facendo della *summa potestas* la *summa auctoritas*⁴⁸. Nulla è vero in sé, perché tutto è comando, tanto che – sul piano teologico-politico – è da considerarsi un miracolo quell'avvenimento a cui la persona sovrano-rappresentativa comanda che si creda come un miracolo (naturalmente vale anche il

il *potere supremo*, e non altrimenti, che lo Stato ha una volontà, e può volere e non volere. Con la testa va piuttosto paragonata l'assemblea dei consiglieri [...]. Il compito della testa infatti è consigliare, come quello dell'anima è comandare (*imperare*)» (C, p. 148; trad. it. pp. 142-143).

⁴⁷ C, pp. 141-142; trad. it. pp. 135-136.

⁴⁸ Cfr. E, §§ II.I.18-19.

contrario): se qualcosa deve essere considerata un miracolo, lo decide lo Stato in quanto ragione pubblica, in contrapposizione alla ragione privata del cittadino⁴⁹. Questa paradossale affermazione esprime – in termini decisionistici – l’apice della coincidenza tra *potentia* e *potestas* nel Leviatano:

«Nessuno può dare a se stesso qualcosa, perché si suppone che abbia già quello che può dare a se stesso; né può obbligarsi (*obligari*) verso se stesso. Infatti l’*obbligato* e l’*obbligante* sarebbero una stessa persona; e poiché l’obbligante può liberare l’obbligato, l’obbligarsi verso se stessi è vano, perché ci si può liberare a proprio arbitrio. E chi può farlo, è già libero in atto. Da ciò risulta chiaro che lo Stato non è tenuto alle *leggi civili*. Le leggi civili (*leges ciuiles*) infatti sono le leggi dello Stato (*leges ciuitates*); e se fosse obbligato verso di esse, sarebbe obbligato verso se stesso. Né lo Stato può essere obbligato verso un cittadino. Costui, infatti, se lo vuole, può liberarlo dall’obbligo; e lo vuole non appena lo Stato stesso lo voglia (perché la volontà di ciascun cittadino è in tutte le cose compresa nella volontà dello Stato). Perciò lo Stato è libero quando lo vuole, cioè è già libero in atto (*actu*). La volontà del *consiglio* o dell’*uomo* cui è stato attribuito il *potere supremo* (*summum imperium*) è la volontà dello Stato (*voluntas ciuitatis*). Essa quindi comprende le volontà dei singoli cittadini (*voluntates*

⁴⁹ In tutte le materie che riguardano la vita pubblica, il cittadino deve sottomettere le proprie opinioni (con particolare riguardo alle questioni relative alle controversie giuridiche, filosofiche e religiose) all’autorità dello Stato: nessun cittadino può giudicare privatamente ciò che è bene e ciò che è male: «Al secondo posto [tra le infermità dello Stato] considero le *malattie* dello Stato che derivano dal veleno delle dottrine sediziose, una delle quali è che *ogni privato giudica delle azioni buone e cattive*» (L, p. 223; trad. it. p. 264). La lotta intorno alle opinioni è infatti uno dei più potenti fattori di conflitto e di dissoluzione dello Stato, visto che la *vanità* – sul terreno della considerazione di sé espressa nell’affermazione delle proprie opinioni – è distruttiva della pace. Sulla pericolosità pubblica delle opinioni private in materia religiosa cfr. E, §§ II.VI.12-13; L, cap. XXXVII: «Di tale questione [la verità di un miracolo] non dobbiamo rendere giudice (*Judge*) ciascuno la nostra ragione o coscienza privata (*private Reason, or Conscience*), ma la ragione pubblica (*Publique Reason*), cioè la ragione del supremo luogotenente di Dio; e in verità lo abbiamo già fatto giudice se gli abbiamo dato un potere sovrano perché facesse tutto ciò che è necessario per la nostra pace e la nostra difesa. Un privato ha sempre la libertà (dal momento che il pensiero è libero) di credere o di non credere in cuor suo alle azioni presentate come miracoli, considerando il beneficio che può derivare dalla credenza degli uomini a coloro che ne pretendono e ne sostengono l’autenticità, e – sulla base di ciò – congetturare se siano miracoli o menzogne. Ma quando si viene alla pubblica dichiarazione di quella fede, la ragione privata deve sottomettersi a quella pubblica, cioè al luogotenente di Dio» (L, p. 306; trad. it. p. 362). Allo stesso modo, la ragione pubblica (ovvero la persona sovrano-rappresentativa) decide anche intorno ad altre questioni centrali della fede pubblica, per esempio il canone e l’interpretazione delle Scritture, la profezia e i profeti: cfr. L, capp. XXIX, XXXIII, XXXVI.

singulorum ciuium); dunque, chi detiene il *potere supremo* non è tenuto alle *leggi civili* (questo sarebbe obbligarsi verso se stessi), né ad alcun cittadino»⁵⁰.

L'immagine del potere sovrano che emerge da questa pagina hobbesiana è quella di un potere infinito, libero, assoluto, *legibus solutus*⁵¹, senza limitazioni in quanto sospeso solo alla volontà della persona sovrano-rappresentativa, per questo capace di modificare a piacimento le leggi che governano lo Stato. Siamo quindi agli antipodi rispetto a un modello di potere impersonale, ordinato, organizzato e disposto secondo un piano predeterminato, il cui regolare svolgimento è garantito dalle leggi dello Stato. Infatti, nella teoria hobbesiana della sovranità, non esiste alcuna *lex recta* verso la quale deve necessariamente orientarsi la persona sovrano-rappresentativa. La volontà pubblica, unica e unitaria, è indipendente dalla legge civile, che può essere abrogata o sospesa in ogni momento. In questo modo la persona sovrano-rappresentativa non risulta essere soggetta alla "tirannide" delle leggi civili che egli stesso ha creato: nella teoria hobbesiana, lo Stato non può obbligarsi verso se stesso, né verso alcun cittadino⁵². Evidente, a questo punto, risulta l'identificazione tra potenza, volontà, potere e giustizia nella persona sovrano-rappresentativa: alla *potentia* dello Stato, esercitata in forma *absolute*, non è possibile resistere, né sul piano effettuale, né su quello giuridico.

2.2. «*Potentia ordinata*» e positivismo giuridico

Nella filosofia politica di Hobbes l'elemento personalistico, cioè il decisionismo giuridico della *potentia absoluta*, è un tratto sommamente caratteristico della sovranità. Tuttavia, non è l'unico. Una comparazione storico-evolutiva tra le tre maggiori opere filosofico-politiche hobbesiane (*Elements of Law Natural and Politic*, 1640; *De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651) mostra che la dimensione del meccanicismo politico diventa sempre più determinante per la definizione della sovranità⁵³. Nella teoria hobbesiana dello Stato è dunque decisivo anche l'elemento meccanicistico, cioè il positivismo giuridico della *potentia ordinata* che elimina lo

⁵⁰ C, p. 144; trad. it. p. 138.

⁵¹ Cfr. C, § XII.4.

⁵² Cfr. E, §§ II.VIII.4-6; C, §§ VI.12-14, XII.1-4; L, cap. XXIX.

⁵³ Cfr. E, §§ II.I.18, II.VIII.1; C, VI.19; L, *Introduzione*, capp. XXI, XXVI, XXIX. Il linguaggio hobbesiano in materia teologico-politica attinge un alto livello di metafore meccanicistiche soprattutto nel *Leviathan* (cfr. pp. 9-10, 145-148, 153, 175, 203-204, 220-222, 227-228, 230, 239-240; trad. it. pp. 5-6, 175-178, 184-185, 210, 242, 261-262, 269, 271, 282).

«stato di eccezione» (nel linguaggio teologico, il miracolo) dalla considerazione delle questioni politico-giuridiche. Ecco allora riemergere l'opposizione tra l'immagine di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto attenendosi ai criteri della legge positiva da lui stesso creata e l'immagine di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto sospendendo a suo piacimento la validità delle leggi positive. Questa opposizione prende corpo, in modo del tutto caratteristico, nella concezione hobbesiana dello Stato. Il Leviatano viene da Hobbes inteso – allo stesso tempo – come «grande uomo», come «grande animale», come «grande macchina» e, infine, come «Dio mortale» perché detiene in sé, indivisa, la più grande potenza terrena grazie a cui tiene a freno tutte le forze inferiori. In quanto «grande animale», lo Stato si presenta come potenza terrena governata dalle passioni il cui primato pratico si fonda non sulla razionalità strumentale del suo agire, bensì sulla sua forza irresistibile. In quanto «Dio mortale», il Leviatano è principalmente caratterizzato dall'attributo dell'onnipotenza. In quanto «grande macchina» creata dall'arte e dall'intelligenza dell'uomo condensata in scientificità meccanica, il Leviatano inaugura l'epoca della tecnica moderna. In quanto «grande uomo», infine, lo Stato-Leviatano adotta in sé la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato dalla persona sovrano-rappresentativa. Nel Leviatano di Hobbes, *potentia ordinata* e *potentia absoluta* si confondono reciprocamente.

In quanto fondato su una configurazione individualistica e contrattualistica, il Leviatano (inteso come «grande uomo» e «grande macchina») smarrisce, almeno in parte, la dimensione personalistico-rappresentativa e finisce per rispondere – in quanto «strumento» al servizio dei singoli cittadini – soprattutto a criteri *individualistici* e *utilitaristici* di sicurezza e di protezione, di libertà⁵⁴ e di benessere, che determinano in forma vincolante i *doveri* della persona sovrano-rappresentativa nei confronti dei cittadini⁵⁵:

⁵⁴ La concezione hobbesiana della *libertà* è tipicamente *meccanicistica* in quanto intrinsecamente legata all'idea di *corpo*: «Libertà (*Liberty, or Freedom*) significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) e può essere riferita non meno a creature irrazionali e inanimate che a creature razionali» (L, p. 145; trad. it. p. 175). Sulla concezione hobbesiana della libertà del cittadino cfr. C, § IX.9; L, cap. XXI.

⁵⁵ Un'esplicita rappresentazione dello Stato come strumento al servizio dei cittadini, soprattutto del loro legittimo desiderio di benessere e di arricchimento, è presente in numerosi passi delle opere hobbesiane, il cui tono utilitaristico è immediatamente evidente: cfr. E, § II.V.1 («Il beneficio è ciò per cui il corpo politico fu istituito, vale a dire la pace e il mantenimento di ogni singolo uomo, beneficio di cui non è possibile ve ne sia uno maggiore. E questo beneficio si estende egualmente sia al sovrano che ai sudditi

«La comodità (*commodity*) di vita consiste nella libertà (*liberty*) e nella ricchezza (*wealth*). Per libertà intendo che non vi sia senza necessità proibizione ad alcuno di alcuna cosa, che gli fosse lecita per legge di natura; vale a dire, che non vi sia restrizione della libertà naturale, se non per quel tanto che è necessario al bene dello Stato [...]. E quanto alla ricchezza del popolo, consiste in tre cose: ordinare bene i commerci (*trade*), procurare lavoro (*labour*) e impedire il consumo superfluo di cibo e di abbigliamento. Quindi tutti coloro che hanno autorità sovrana (*sovereign authority*) ed hanno preso su di sé il governo del popolo (*government of people*), sono tenuti dalla legge di natura a promulgare ordinanze consistenti nei punti sopra menzionati [...]. Quanto al mantenimento della pace in patria, vi sono tante cose che è necessario considerare [...]: in primo luogo, è necessario assegnare ad ogni suddito la sua proprietà (*propriety*), e territori e beni distinti sui quali egli possa esercitare e avere il beneficio (*benefit*) della propria laboriosità (*industry*)»⁵⁶.

«Tutti i doveri (*officia*) di chi ha il potere sono compresi in questo solo detto: *la salute del popolo è la legge suprema*. Sebbene infatti coloro che hanno il potere supremo (*summum imperium*) fra gli uomini non possano essere sottomessi alle leggi propriamente dette [...], tuttavia è loro *dovere* obbedire in tutto alla retta ragione, che è la legge naturale, morale, divina. Poiché i poteri (*imperia*) sono stati costituiti in vista della pace, e la pace è ricercata per la salute, chi ha il potere, se lo usa altrimenti che per la salute del popolo, agisce contro le ragioni della pace, cioè contro la legge naturale [...]. Per *salute* non si deve intendere soltanto la conservazione della vita, a qualsiasi condizione; ma una vita per quanto possibile felice. Infatti gli uomini si sono riuniti spontaneamente negli Stati *istitutivi* al fine di potere vivere tanto piacevolmente, quanto lo ammette la condizione umana. Perciò coloro che hanno assunto su di sé l'amministrazione del potere supremo in questo genere di Stato agirebbero contro la legge di natura [...] se non si sforzassero di procurare in abbondanza ai cittadini tutti i beni necessari non solo alla vita, ma anche al diletto»⁵⁷.

«La *funzione* (*Office*) del sovrano (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine (*end*) per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, cioè il procurare *la sicurezza del popolo* (*the safety of the people*); a ciò è obbligato dalla legge di natura (*Law of Nature*), e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza (*Preservation*), ma anche tutte le altre soddisfazioni della

[...]. Per quanto riguarda gli altri benefici, che non si riferiscono alla salvaguardia della vita e alla sufficienza dei mezzi di sostentamento, bensì al benessere e al vivere piacevolmente, come sono le ricchezze superflue, essi appartengono in modo tale al sovrano, che debbono trovarsi anche nel suddito»: *E*, p. 135; trad. it. pp. 201-202; *E*, §§ II.IX.1-6; *C*, §§ XIII.2-6; *L*, cap. XXX.

⁵⁶ *E*, pp. 173-174; trad. it. pp. 251-252.

⁵⁷ *C*, pp. 195-196; trad. it. pp. 193-194.

vita (*Contentments of Life*) che ognuno possa procacciarsi con lecita industria (*lawfull Industry*) senza pericolo o danno per lo Stato»⁵⁸.

Senza dubbio, il giudice unico e supremo in tutte le materie – comprese quelle legate alla sicurezza, alla libertà e al benessere dei cittadini – rimane la persona sovrano-rappresentativa, cui nessun cittadino può legittimamente resistere: tuttavia, la sua autorità sancita dal diritto naturale e dalla legge naturale è chiaramente *privata di legittimità* e di fondamento giuridico nel momento in cui egli non rispetta i fini per i quali i singoli individui decidono di costituire la persona civile. Lo Stato hobbesiano nasce per garantire innanzitutto pace, sicurezza e benessere, ma anche per creare le condizioni per una definizione certa e garantita della *proprietà privata*, che nello stato di natura non possono essere tutelate, essendo tutto a legittima disposizione di tutti⁵⁹. Infatti, inerisce alle prerogative della persona sovrano-rappresentativa prescrivere le regole istitutive della proprietà, regole mediante cui ognuno può sapere, con certezza giuridicamente stabilita, di quali beni può legittimamente disporre. Del resto, la definizione autoritativa di ciò che è «mio» e ciò che è «tuo» è un potente strumento di pacificazione sociale ed è per questo motivo che il titolo di proprietà ha validità giuridica universale a livello «orizzontale» (cioè rispetto a tutti i cittadini dello Stato), ma è completamente inoperante a livello «verticale» (cioè relativamente alla persona sovrano-rappresentativa). Non esiste, dunque, una proprietà privata «assoluta», in grado di escludere il diritto dello Stato, proprio perché prima dello Stato non esiste proprietà privata:

«Poiché prima della costituzione dello Stato *tutte le cose* erano di *tutti*, e non vi è nulla di cui qualcuno possa dire che è *suo*, senza che qualsiasi altra persona, con lo stesso diritto (*iure*), possa rivendicarlo come *suo* [...], segue che la *proprietà (proprietas)* ha avuto inizio con gli stessi Stati, e che è *proprio* di ciascuno quello che può conservare grazie alle leggi e alla potenza (*potentiam*) dell'intero Stato, cioè grazie a colui cui è stato dato il *potere supremo (summum imperium)*. Da ciò si comprende che i singoli cittadini possiedono qualcosa di

⁵⁸ L, p. 231; trad. it. p. 273.

⁵⁹ Sulla sovranità come unica fonte della proprietà privata cfr. E, §§ II.V.2, II.VIII.8; C, §§ VI.15, XII.7; L, capp. XVIII, XXIV, XXIX. Di estremo interesse, per la definizione del concetto di proprietà privata, il seguente passaggio hobbesiano sull'idea di lavoro, che anticipa la classica formulazione di Locke nel *Secondo trattato sul governo*: «Il lavoro (*Labour*) umano è un prodotto (*commodity*) scambiabile con altri beni (*benefit*), alla stregua di ogni altra cosa» (L, p. 171; trad. it. pp. 205-206).

proprio su cui nessuno dei loro concittadini ha alcun diritto, perché sono tenuti alle stesse leggi; ma non possono avere alcunché di proprio su cui non abbia diritto chi detiene il *potere supremo*⁶⁰.

In questo modo Hobbes istituisce un parallelismo tra dominio (*dominium*) e proprietà: la *proprietà* del cittadino è di estensione e durata *limitata* (in linea di principio, anche se non necessariamente) dalla ragione pubblica, proprio perché è il suo *dominio* a essere limitato. Anche in questo caso il Leviatano conferma di essere il più grande potere terreno capace di impedire la guerra civile, il Behemoth: di conseguenza, l'assolutismo statale è il repressore di un caos che nel suo nucleo, cioè negli individui nello stato di natura, è irrimediabile. Il Leviatano è, quindi, soprattutto uno strumento (anche se il più potente) di creazione di pace sociale attraverso un processo di *neutralizzazione del conflitto privato*.

In senso esattamente contrario si presenta l'immagine del Leviatano inteso come «grande animale» e «Dio mortale», visto che indica un contenuto simbolico dello Stato in grado di creare la pace grazie alla sua onnipotenza, in una forma che però non aderisce ai criteri della neutralizzazione: in questo caso, pace, sicurezza e benessere sono il prodotto di una decisione *politica*, non di un meccanismo «neutrale» di spolitizzazione. Questo contenuto simbolico non denota però una concreta ricaduta sul piano teologico-politico. Non si tratta, infatti, di individuare nella teoria hobbesiana il nucleo del processo di secolarizzazione visto che, accanto a questa immagine simbolica, una costruzione giuridica del patto serve a spiegare una persona sovrana che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza «dal basso». Che lo Stato venga designato come «Dio mortale» non ha alcun significato religioso: qui «Dio mortale» è solo una metafora per indicare la magnificenza della persona sovrano-rappresentativa, non certo il suo carattere «divino». La persona sovrano-rappresentativa di Hobbes trascende giuridicamente – anche se non metafisicamente – la somma delle volontà individuali, visto che è essa stessa a creare, e non semplicemente a rappresentare (nel senso della delega o del mandato), la forma e l'unità della *civitas*. Tuttavia è parimenti evidente che esiste anche un altro, contrario, aspetto della teoria hobbesiana, cioè il fondamento *individualistico* dell'unità politica, tipicamente rappresentato dal modello artificiale del contratto e dalla natura intimamente tecnico-funzionalistica dello Stato come meccanismo. La persona sovrano-rappresentativa non è il *defensor pacis* di un ordine riconducibile a Dio, perché è il creatore

⁶⁰ C, p. 144; trad. it. pp. 138-139.

di una pace esclusivamente terrena. Il potere dello Stato non è di origine divina ma, al contrario, è “divino” in quanto opera dell’arte e dell’intelligenza dell’uomo, cioè, in definitiva, in quanto è il più grande prodotto artificiale e tecnico-razionale, la cui verità e il cui diritto risiedono nel funzionamento dello Stato come *macchina*.

La contraddizione rintracciata nell’evocazione dell’immagine del Leviatano si ripresenta, sostanzialmente immutata, nei testi di Hobbes, che disegnano un quadro inverso rispetto alle teologie politiche medievali. L’elemento decisivo della costruzione dello Stato hobbesiano risiede nel fatto che il patto di unione non concerne – contrariamente alle concezioni medievali – una collettività già data, creata da Dio, e neppure un ordine naturale preesistente; piuttosto, lo Stato – come ordine e come collettività – è il risultato dell’intelletto umano e dell’umana capacità creativa, che solo dal patto trae la sua origine. Quest’ultimo è concepito in modo del tutto individualistico: ogni vincolo comunitario è dissolto in linea di principio. In quanto fondata sull’individualismo atomistico, la logica interna dello Stato come prodotto artificiale istituito dagli uomini non può però condurre all’idea della persona sovrano-rappresentativa. Si delinea così la centralità dell’immagine del Leviatano come macchina. Ciò che importa, nello Stato hobbesiano, non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale e attuale di una protezione efficace, che può essere assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante. Il carattere tecnico, l’immagine della *machina machinarum*, è lo specifico dello Stato moderno inaugurato da Hobbes: lo Stato moderno è un raggruppamento socio-politico prodotto dalla tecnica e distinto da tutti i precedenti modelli di unità politica. Per questo motivo, l’elemento personalistico legato alla rappresentanza non ha potuto sottrarsi alla progressiva meccanizzazione dello Stato hobbesiano che, all’interno di una logica tecnico-neutrale, apre la strada al positivismo giuridico. In Hobbes lo Stato non è interamente persona, perché la persona sovrano-rappresentativa è soltanto l’«anima» del Leviatano. Qui il personalismo è al servizio del meccanicismo. Nella sua interezza di «corpo» e «anima», lo Stato è una macchina: anche l’«anima» dello Stato (cioè la persona sovrano-rappresentativa) non è altro che un semplice componente di una macchina artificialmente costruita da uomini attraverso un calcolo razionale. Nel suo risultato finale il Leviatano non ha potuto conservarsi come persona sovrano-rappresentativa ed è diventato un gigantesco meccanismo al servizio della sicurezza dell’esistenza fisica e terrena degli uomini da lui dominati e protetti allo scopo di tenere a freno la naturale asocialità e pe-

ricolosità dell'uomo, agitato da paura del presente e preoccupazione per il futuro, da desiderio di prestigio e passione di concorrenza (immediata e a venire). Attraverso l'intelligenza, gli uomini creano un meccanismo, lo Stato, che neutralizza il distruttivo individualismo naturale: la pericolosità e l'egoismo vengono vinti dall'intelletto e dal calcolo, non da considerazioni e atteggiamenti appartenenti alla dimensione etica. In questa considerazione si conferma la dimensione tecnico-artificiale dello Stato, costruito dall'arte umana come efficace strumento «meccanico» per il governo della reciproca pericolosità. All'interno di questa dimensione tecnico-artificiale dello Stato, la legge svolge un ruolo centrale, soprattutto come strumento attraverso cui il diritto viene trasformato in un comando positivo. In questo modo lo Stato funziona come un meccanismo coercitivo che – con la pubblica emanazione delle leggi – attiva motivazioni di ordine psicologico (per esempio, il calcolo del rapporto tra illegalità e punizioni, o tra rispetto della legge e ricompense), attraverso cui la volontà degli uomini può essere più direttamente disposta all'obbedienza:

«Fatta eccezione per la legge di natura, appartiene all'essenza di tutte le altre leggi l'esser portate a conoscenza di ognuno che sarà obbligato a obbedire ad esse, rendendole note attraverso la parola o la scrittura o qualche altro atto che si sappia che derivi dall'autorità sovrana [...]. Nessuna legge, emanata dopo che un'azione è stata compiuta, può farla diventare un crimine [...]: una legge positiva non può essere conosciuta prima d'esser fatta e pertanto non può essere obbligan-»⁶¹.

Il meccanicismo politico dello Stato-Leviatano di Hobbes è ovviamente in diretta relazione con l'affermazione della nuova scienza naturale galileiana, identificata dal filosofo inglese con il modello scientifico e razionale per eccellenza. In questa prospettiva, lo Stato-Leviatano orienta il proprio funzionamento intorno all'esattezza matematica e alla precisione geometrica. Tuttavia, l'*esattezza* sul terreno della politica ha uno scopo e un significato completamente differente rispetto all'*esattezza* sul terreno della matematica e della geometria: la matematica e la geometria – al contrario della politica – sono *indifferenti* alle *passioni*. L'*esattezza* sul terreno della politica genera un conflitto non solo con le passioni, ma anche con le *opinioni* che nascono dalle passioni e sono alimentate da esse, quelle opinioni che sono a loro volta l'arma più forte delle passioni. La necessità

⁶¹ L., pp. 188, 203-204; trad. it. pp. 225, 242.

hobbesiana di uno Stato-Leviatano che funziona secondo i criteri meccanici di esattezza e precisione è giustificata soprattutto in relazione a una radicale critica della rilevanza socio-politica delle opinioni, intese come potenzialmente distruttive del consorzio umano. Dato che ogni opinione – se rivendicata in forma autoritativa sul piano pubblico – è potenzialmente corrosiva della pace, la «vera» conoscenza del bene deve essere, sul piano pubblico, opposta a qualsiasi opinione, deve essere *conoscenza esatta*, completamente *libera* dal carattere di opinione perché dettata dall'unica autorità pubblica, legittimamente dotata del potere di coercizione. Su questo piano, nella filosofia politica hobbesiana, volontarismo e meccanicismo si compongono reciprocamente: la *potentia ordinata* e la *potentia absoluta* del Leviatano, lungi dall'essere in competizione, si rafforzano a vicenda, tanto che la *machina machinarum* trova nella propria «anima meccanizzata» (la persona sovrano-rappresentativa) l'elemento volontaristico che giustifica il fine verso il quale lo Stato stesso è stato costruito: la pace. Senza dubbio, lo Stato-Leviatano trova qui una radicale riduzione a *tecnica*. Il procedimento che utilizza la persona sovrano-rappresentativa per «animare» lo Stato assomiglia a quello di un tecnico che smonta una macchina che si è rotta, rimuove il corpo estraneo che impedisce il funzionamento della macchina e la rimonta di nuovo affinché essa possa funzionare. Compito della persona sovrano-rappresentativa diventa quello di approntare tecniche che siano utili per un'efficace conservazione e regolazione dello Stato. È evidente, dunque, che tutto ciò presuppone una previa restrizione del problema politico, cioè la riduzione della questione fondamentale relativa al *fine* dello Stato all'unica condizione effettuale del *funzionamento* dello Stato, in vista della pace. Per Hobbes il fine dello Stato è la pace intesa come cosa ordinaria, vale a dire la pace a qualunque prezzo. Il presupposto che sta a fondamento di tutto ciò è la considerazione della morte violenta come il primo, il più grande e supremo male. La composizione di volontarismo e meccanicismo, di decisionismo e positivismo richiede la sistematica riduzione del *fine* dello Stato a «pace, sicurezza e benessere»: *potentia absoluta* e *potentia ordinata* concorrono insieme, in Hobbes, all'eliminazione del problema della verità e della giustizia sul piano della filosofia politica. La strada per la definizione della *potentia* in termini di *potestas* è indicata proprio attraverso l'elaborazione – in termini del tutto antimedievali – del rapporto tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*.

All'interno di questa costruzione teorica, è impossibile parlare di Stati giusti o ingiusti in riferimento al Leviatano inteso come una grande

macchina: infatti è impossibile discriminare fra macchine giuste o ingiuste. Perfino le guerre diventano pure guerre non discriminatorie, guerre di Stati, e cessano di essere guerre di religione, civili, di partito o simili. In quanto nemici, possono legittimamente affrontarsi – in uno stato di reciproca libertà assoluta, non vincolata da alcuna legge – soltanto gli Stati intesi come uniche organizzazioni riconosciute dal diritto internazionale⁶²: tutto ciò che non è Stato, è espulso nell'ambito della non legittimità e della non legalità. La guerra di Stati non è né giusta né ingiusta: è un affare di Stato, e in quanto tale non le occorre essere giusta, perché lo Stato trova il proprio ordine in se stesso, non fuori di sé. Quindi, nell'ambito del sistema interstatale delineato da Hobbes, la guerra non può essere misurata sul metro della verità e della giustizia. Di fronte a una tale *potentia potestas* del Leviatano, che assorbe in sé tutta la razionalità, tutta la legittimità e tutta la legalità, niente lasciando né all'interno (assenza del diritto di resistenza, con qualche limitata e circoscritta eccezione) né all'esterno («stato di natura» tra gli Stati nel diritto internazionale), viene meno – sia a livello di politica interna che di politica estera – la questione del giusto e dell'ingiusto. In uno spazio di continuo pericolo e di incessante minaccia, lo Stato-Leviatano deve utilizzare, per sopravvivere e per affermarsi, non solo la propria forza, ma anche e soprattutto la propria «oggettività» tecnicamente perfezionatasi in un meccanismo di comando razionalizzato e centralizzato, pretendendo dai cittadini obbedienza incondizionata in cambio di pace e sicurezza. La macchina dello Stato funziona, oppure non funziona. Nel primo caso, garantisce la sicurezza dell'esistenza fisica e in cambio pretende obbedienza incondizionata alle leggi del suo funzionamento. Nel secondo caso, ogni discussione conduce a una condizione prestatuale di guerra e di insicurezza. Infatti, non è la pretesa di aver ragione o di essere nel giusto che porta alla pace, al contrario: la pace è prodotta soltanto dell'irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento. L'idea hobbesiana dello Stato-Leviatano come *magnum artificium* rappresenta una macchina tecnicamente perfetta, creata dall'uomo, che ritrova soltanto in sé – cioè nella propria prestazione e nella propria funzione – il proprio diritto e la propria verità. Da questo punto di vista, diventa evidente il lato tecnico, il «macchinismo» del pensiero hobbesiano: la *potentia* dello Stato-Leviatano è, prima

⁶² «Fra gli Stati che non dipendono l'uno dall'altro, ogni Stato ha l'assoluta libertà di fare quello che giudica (ovvero, quello che l'uomo o l'assemblea che lo rappresenta giudica) più confacente al suo interesse. Nello stesso tempo essi vivono in una condizione di perpetua guerra, sull'orlo del conflitto» (L, p. 149; trad. it. p. 179).

di tutto, *potentia ordinata* che utilizza strumentalmente sia la dimensione rappresentativa della persona artificiale, sia l'aspetto decisionistico della *potentia absoluta*. La persona sovrano-rappresentativa esercita dunque, contemporaneamente, una doppia forma di *potentia*, visto che esercita una *potentia absoluta* non limitata dalle leggi e, allo stesso tempo, una *potentia ordinata* attraverso cui la propria azione procede meccanicamente per mezzo delle leggi:

«Se un suddito ha con il proprio sovrano una controversia per un debito, o per un diritto di possesso di terre o beni, o in merito a un servizio a lui richiesto, o in merito a una pena corporea o pecuniaria, e la contestazione del suddito è fondata su una legge vigente (*precedent Law*), allora questi, per difendere il proprio diritto, ha la medesima libertà di intentare causa che avrebbe nei confronti di un altro suddito e dinanzi a quei giudici che sono incaricati dal sovrano. Infatti, dato che il sovrano avanza la propria pretesa in forza di una legge vigente e non in virtù del proprio potere (*power*), con ciò stesso dichiara di non pretendere di più di quanto risulti che sia dovuto in base a quella legge. L'intentare causa non è pertanto contrario alla volontà del sovrano e, di conseguenza, il suddito ha la libertà di esigere l'esame della propria causa e una sentenza conforme a quella legge. Ma se il sovrano pretende o prende qualcosa facendo appello al proprio potere, in questo caso non c'è luogo ad alcuna azione legale, poiché tutto ciò che da lui è fatto in virtù del suo potere è fatto con l'autorizzazione di ogni suddito»⁶³.

In questo modo la persona sovrano-rappresentativa è *absolute* in grado di oltrepassare il complesso delle leggi, agendo immediatamente, ma allo stesso tempo le leggi sono lo strumento attraverso cui la *potentia-potestas* dello Stato raggiunge, *ordinate*, il culmine della propria esplicazione, richiedendo così alla persona sovrano-rappresentativa di limitare la propria *potentia absoluta* attenendosi alle regole del funzionamento *ordinate* della macchina.

3. «*Potentia*» come «*potestas*»

Nel corso dell'analisi teologica del tema «potenza» in Hobbes abbiamo indicato nell'«impotenza» di Dio il segno caratteristico della teoria hobbesiana sulla *potentia Dei*. Al termine dell'analisi filosofico-politica del concetto di potenza questa valutazione può essere confermata *in toto*.

⁶³ L., pp. 152-153; trad. it. pp. 183-184.

Il ruolo di Dio nella teoria hobbesiana della sovranità e della rappresentanza politica è di fatto inesistente: infatti solo “nominalmente” la persona sovrano-rappresentativa risponde delle proprie azioni all’autorità divina⁶⁴ e certamente non è da essa creata⁶⁵. Anche la funzione di garante delle leggi naturali che è stata attribuita al Dio hobbesiano⁶⁶ sembra proporsi come giustificazione minima, se non addirittura ininfluyente, del sistema politico: è evidente che il rispetto delle leggi naturali è non solo legittimo in sé (proprio come conseguenza giuridica del diritto naturale, il quale non ha bisogno di ulteriori fondazioni teoriche), ma anche e soprattutto *utile*. Senza tale rispetto, la pace non esiste e la vita dell’uomo è incerta, oscura e misera. Sembra pertanto superfluo ricercare in Dio la prima esigenza di fondazione e di garanzia del sistema politico che, al contrario, trova esclusivamente nella dimensione mondana le ragioni della propria esistenza e del proprio funzionamento.

I diritti di sovranità non sono attribuiti alla persona sovrano-rappresentativa sulla base della legge naturale, né per diritto divino, né – tanto meno – utilizzando l’idea di una legge positiva o di una tradizione pre-esistente alla persona civile. In Hobbes è determinante l’artificio fondativo dello Stato attraverso lo strumento della rappresentanza: la volontà (artificiale) della persona sovrano-rappresentativa deve essere considerata come il prodotto del trasferimento delle volontà di tutti e di ciascuno⁶⁷. L’assolutezza della sovranità – tanto sul piano fattuale della forza fisica quanto sul piano giuridico del potere legittimo – trova il proprio fondamento nel patto di unione, dove l’individuo abbandona ogni diritto di resistenza⁶⁸ (con l’unica eccezione della salvaguardia della propria vita) a favore di un *attore terzo* che viene creato proprio attraverso il patto. Per questo motivo, la caratteristica fondamentale della persona sovrano-rappresentativa è quella di assommare in sé tanto *potere* quanta *potenza*:

«Chi *di diritto* ha ricevuto forze sufficienti a costringere un qualsiasi numero di cittadini con le pene, ha la maggiore potenza (*potentiam*) che possa venire concessa dai cittadini. È dunque evidente che in ogni Stato vi è un *solo uomo*, o un *solo consiglio*, o *curia*, che ha di diritto tanta potenza sui cittadini, quanta

⁶⁴ Cfr. *E*, cap. II.IX; *C*, cap. XIII; *L*, cap. XXX.

⁶⁵ Cfr. *E*, cap. II.I; *C*, cap. V; *L*, cap. XVII.

⁶⁶ Cfr. in particolare H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1957 (trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974).

⁶⁷ Cfr. *C*, §§ V.6-9; VII.14.

⁶⁸ Cfr. *L*, capp. XVII-XVIII, XXVIII.

ciascuno ha su se stesso fuori dello Stato; cioè una potenza *suprema* o *assoluta*, senza altro limite che quello delle forze dello Stato. Se infatti questa potestà (*potestas*) fosse limitata, di necessità ciò sarebbe ad opera di una potestà più grande, perché bisogna che chi prescrive dei limiti abbia maggiore potenza di colui al quale li prescrive. E la potenza che impone tali limiti, è senza limite, o a sua volta ne riceve da un'altra, più grande; e così si giunge infine alla potestà che non ha altro limite se non quello che è il termine ultimo delle forze di tutti insieme i cittadini. Questo è detto anche *potere supremo* (*summum imperium*)»⁶⁹.

Nella costruzione e nella definizione della persona sovrano-rappresentativa di Hobbes, potere e potenza si confondono reciprocamente, senza significative cesure concettuali, tanto che in più di un'occasione Hobbes utilizza *potentia*, *potestas* e *imperium* in modo interscambiabile⁷⁰: «La potenza (*potentia*) dei cittadini (*ciuium*) è la potenza dello Stato (*ciuitatis*), cioè di colui che nello Stato ha il potere supremo (*summum imperium*)»⁷¹.

Esiste però un problema ulteriore. Quale dimensione della *potentia* assume in sé la persona sovrano-rappresentativa? Ha davvero senso parlare di onnipotenza dello Stato? Ed è davvero giusto affermare che *potentia* e *potestas* sono la stessa cosa in Hobbes? Di onnipotenza dello Stato è giusto parlare in un'accezione ovviamente ampia, ma in ogni caso solo *relativa*: lo Stato è onnipotente in quanto è la potenza più eminente, di fronte alla quale nessuno – né dal basso (i cittadini), né dall'alto (Dio) – può resistere. Tuttavia, nessuno Stato è onnipotente, né sul piano teorico, né su quello pratico. Infatti, è in primo luogo necessario considerare, in linea di principio, la possibilità dell'esonero del cittadino dall'obbedienza politica e la persistenza di un suo diritto di resistenza che, seppur minimo, è comunque legittimo⁷². Inoltre, in secondo luogo, la persona sovrano-rappresentativa è tenuta a rispettare – sul piano della propria legittimità giuridica, anche se *in assenza* di sanzioni effettive – i dettami della legge naturale⁷³. Infine – e si tratta del dato più significativo – ogni Stato ha di fronte a sé, in un concreto stato di natura internazionale, gli altri Stati, la cui sovranità è egualmente legittima⁷⁴. Quindi, in un ragionamento *per absurdum*, lo Stato hobbesiano potrebbe essere davvero onnipotente

⁶⁹ C, p. 147; trad. it. p. 142.

⁷⁰ Oltre ai passi già citati, cfr. C, §§ VII.3, VII.11-12, VIII.10.

⁷¹ C, p. 195; trad. it. p. 194.

⁷² Cfr. E, §§ II.II.12-16; C, § VII.18; L, capp. XXI, XXVII.

⁷³ Cfr. E, cap. II.IX; C, cap. XIII; L, cap. XXX.

⁷⁴ Cfr. L, cap. XIII.

solo se venisse eliminato ogni diritto di resistenza e ogni riferimento alla legge naturale e, infine, se si creassero le condizioni effettuali per la realizzazione di uno Stato mondiale. Con tutta evidenza, si tratta di condizioni la cui attuazione, nella teoria hobbesiana, è del tutto inverosimile, oltre che teoricamente non giustificata. Se vogliamo parlare di onnipotenza (esclusivamente politica, non certo metafisica né ontologica) dello Stato hobbesiano, allora è giusto parlare di un'onnipotenza *relativa*, e non assoluta, che procede utilizzando entrambe le classiche alternative dell'esercizio del potere sovrano, *absolute* e *ordinate*. Sarebbe tuttavia controfattuale sostenere che, visto il suo carattere irresistibile⁷⁵, la sfera di azione della persona sovrano-rappresentativa incontri limiti posti dalla legge o di carattere costituzionale: da questo punto di vista il carattere *absolute* della sovranità – pur non essendo unico, né univoco – risulta essere preminente rispetto a quello *ordinate*:

«Poiché alle leggi si obbedisce (*obediatur*) non per la cosa stessa, ma per la volontà di chi le prescrive (*voluntatem praecipientis*), la legge (*lex*) non è consiglio (*consilium*), ma comando (*mandatum*), e viene definita così: la legge è il comando di quella persona (sia un uomo, sia una curia) il cui precetto contiene la ragione dell'obbedienza (*obedientiae rationem*). Così i precetti di Dio nei confronti degli uomini, dello Stato nei confronti dei cittadini, e in generale di tutti i potenti (*potentium*) nei confronti di coloro che non possono resistere loro, devono essere detti leggi [...]. La legge è di chi ha potestà (*potestatem*) nei confronti di coloro cui la prescrive»⁷⁶.

In Hobbes è pertanto impossibile parlare di onnipotenza dello Stato in un senso assoluto. Tuttavia, ciò non significa negare che il filosofo inglese indichi la strada per la progressiva coincidenza linguistica e concettuale tra *potentia* e *potestas*. Nella filosofia politica hobbesiana questa ambiguità è intrinseca e strutturale: infatti, la creazione dello Stato hobbesiano può essere portata a termine solo se *potentia* e *potestas* coincidono. Lo Stato è la più alta e nobile concretizzazione, in forma di *potestas*, della *potentia* dell'uomo. Lo Stato è la più grande opera d'arte dell'uomo, è la più importante opera dell'ingegno umano: è l'unica forma storico-concreta attraverso cui risulti possibile la realizzazione delle potenzialità umane. Lo Stato si presenta, quindi, come l'atto della *potenza* umana, come l'unica concretizzazione legittima ed effettuale delle capacità dell'uomo.

⁷⁵ Cfr. C, §§ XIV.1, XVI.15; L, cap. X.

⁷⁶ C, p. 205; trad. it. p. 204.

Per questo motivo, nessun “residuo” – se non in una forma del tutto secondaria, relativa al giudizio sui doveri e sulla funzione del potere sovrano in merito ai dettami della legge naturale⁷⁷ – è ammesso da Hobbes nella costruzione della persona sovrano-rappresentativa: niente deve rimanere esterno al raggio della sua azione, che non può infatti essere misurata sulla base di alcun criterio, né – tanto meno – sulla base di un giudizio etico su ciò che è bene e ciò che è male. Lo Stato in quanto tale è, allo stesso tempo, la più eminente potenza *realizzata*, la più grande forza coercitiva e la più alta autorità legale, perché è la più straordinaria realizzazione della potenza umana. Per questo motivo, nella teoria hobbesiana, *potentia* e *potestas* sono entrambi intelligibili in contrapposizione alla considerazione problematica di ciò che viene a esistenza con l'*actus*⁷⁸:

«Non si può pensare che un uomo o un'assemblea che sono in potenza prossima e immediata (*potentia proxima & immediata*) di agire, conservino il loro potere (*imperium*) in modo da non potere comandare in atto (*actu imperari*). Il potere infatti non è altro che il diritto di comandare ogni volta che è per natura possibile»⁷⁹.

L'atto (cioè la persona sovrano-rappresentativa) è ciò che viene *univocamente* e *legittimamente* a esistenza sulla base della coincidenza tra potenza e potere: senza la presenza di uno di questi due aspetti, l'atto viene a mancare. Determinante, per la persona sovrano-rappresentativa, è la possibilità di esercitare – sulla base della propria libera e assoluta volontà – atti di comando: potenza e potere esprimono dunque, insieme, la condizione di possibilità di esercitare tali atti, indipendentemente dal fatto

⁷⁷ Hobbes elenca i *doveri* della persona sovrano-rappresentativa in relazione ai precetti della legge naturale e ai decreti di Dio: naturalmente, questi precetti e questi decreti hanno un carattere esclusivamente regolativo e non coercitivo, visto che è la persona sovrano-rappresentativa ad essere sempre l'unico responsabile dell'azione politica e l'unico interprete delle leggi. In particolare, i doveri della persona sovrano-rappresentativa consistono nel conservare l'indipendenza e la potenza dello Stato, nel mantenere la pace e la sicurezza interna, nel far rispettare le autorità costituite, nel conservare la salute (materiale e spirituale) del popolo, nel vietare le opinioni sediziose e le superstizioni, nel promulgare norme di equità in materia di tassazione, nel sostenere la carità, nel reprimere i cittadini faziosi e ambiziosi. Cfr. E, §§ II.II.3-4, II.VI.1, II.IX.1-9; C, §§ VI.3, VII.14, XIII.1-17. Di notevole rilevanza la modernità dell'impianto *procedurale* e *legalistico* attraverso cui Hobbes, soprattutto nel *Leviathan*, costruisce il sistema degli obblighi del sovrano nei confronti del cittadino: cfr. L, capp. XXVI, XXVIII, XXX.

⁷⁸ Cfr. C, §§ VII.11-13, VII.16, X.16.

⁷⁹ C, p. 157; trad. it. p. 152.

che essi vengano effettivamente esercitati. Di tali atti, però, non sono noti i contenuti, rispetto ai quali la condizione di possibilità degli stessi atti è indifferente. Miserie e nobiltà, vantaggi e svantaggi nell'azione dello Stato: tutto ciò non rientra nel raggio della categoria di *potentia* intesa come *potestas*: «Il potere (*imperium*) è la *potenza* (*potentia*), l'amministrazione, l'atto del governare (*gubernandi actus*). Ma la *potenza* è uguale in ogni specie di Stato; soltanto gli *atti* differiscono, cioè i *moti* e le *azioni* dello Stato»⁸⁰. La *potentia* è ciò che la persona sovrano-rappresentativa può fare in quanto ha la *capacità* di farlo; la *potestas* è ciò che la persona sovrano-rappresentativa può fare in quanto ha la *legittimità* di farlo. Il contenuto dell'*actus* è indifferente nella teoria hobbesiana della sovranità, proprio perché questo contenuto è già determinato antropologicamente (la paura della morte violenta, con la ricerca di pace e sicurezza), senza alcuna interferenza di natura esterna, sia essa teologica, etica o metafisica. Come può, allora, l'uomo protestare contro ciò che è la più alta realizzazione delle proprie capacità e delle proprie potenzialità? Come può l'uomo negare il diritto del più grande prodotto della propria intelligenza e della propria arte? Se non vuol essere eterodiretto (dalle fantasie teologiche, dai pregiudizi della tradizione, dalle superstizioni, da principi etici arbitrari), l'uomo deve lasciare libera la propria *potentia* di costruirsi – nello Stato – come *potestas* e, quindi, come *actus*, senza il quale non esistono le condizioni per la realizzazione delle proprie capacità. L'uomo può infatti compiutamente realizzare se stesso (e il proprio benessere materiale e spirituale) solo se esistono le condizioni di pace e sicurezza: senza *potestas*, niente *potentia* e, quindi, niente *actus*. La *potentia* ha un unico modo di diventare *actus*, proprio come *potestas* costruita – in una forma del tutto «immanente» – dall'uomo stesso.

La coniugazione hobbesiana tra *potentia* e *potestas* indica l'assenza di una concezione della *potentia* intesa come possibilità, disponibilità e apertura. Il filosofo inglese mostra la via *legittima* in grado di giustificare la realizzazione della *potentia* umana in termini di *potestas* costruita dall'uomo, a favore dell'uomo. Naturalmente tutto ciò non è poco e sarebbe ingiusto non riconoscere la profonda tensione morale che pervade l'opera hobbesiana. Non possiamo però dimenticare che Hobbes non mostra i fini verso i quali dovrebbe essere indirizzata la *potentia-potestas*. L'uomo possiede un alto grado di *potentia* che, nello stato di natura, è del tutto ineffettuale: per questo motivo è necessario predisporre un artificio

⁸⁰ C, p. 179; trad. it. p. 177.

teorico con il quale l'uomo possa *autonomamente* costruire una *potestas* in grado di creare le condizioni per la realizzazione della propria *potentia*. In questo processo di costruzione della *potentia-potestas* è determinante il risultato istituzionale (lo Stato quale forma di convivenza civile creata *dall'individualismo per l'individualismo*), non il suo fine inteso come contenuto sostanziale. In Hobbes, l'*actus* è un prodotto dal valore formale, perché crea le condizioni per la realizzazione effettuale della *potentia* umana attraverso il meccanismo della *potestas*; ma quale sia il fine verso il quale deve essere indirizzata la realizzazione della *potentia* è, nella teoria hobbesiana, del tutto indifferente e insignificante. È dunque l'indifferenza nei confronti dei contenuti sostanziali dell'*actus* – e non una questione di quantità di potenza, cioè di onnipotenza – che determina l'interpretazione hobbesiana della *potentia* in termini di *potentia-potestas*. Non a caso, allora, il problema della potenza della persona sovrano-rappresentativa non è posta da Hobbes in termini di onnipotenza. La «neutralità» della *potentia-potestas* non può tenere conto della discussione sull'*actus*, cioè sulla scelta in merito all'attuazione dei fini nei confronti dei quali la *potentia-potestas* deve decidere la propria azione. Da un lato, la discussione sull'*actus* è sostituita dalla teoria della *potentia*: ciò che conta è il possesso della capacità di agire, indipendentemente dal fine verso il quale esso è rivolto. Dall'altro lato, la discussione sull'*actus* è sostituita dalla teoria della *potestas*: ciò che conta è la legittimità della capacità di agire, indipendentemente dalle forme del suo esercizio concreto. Il fine della filosofia politica hobbesiana (la ricerca della pace e della sicurezza) comporta allora la riduzione della *potentia* a *potestas* attraverso l'eliminazione del problema dell'*actus* e del suo contenuto sostanziale.

Capitolo terzo
IL CONCETTO DI POTENZA
nell'antropologia hobbesiana

1. Potenza e diritto nello stato naturale

1.1. La natura umana

All'interno di una più generale concezione della natura umana caratterizzata da quattro generi di facoltà, o poteri naturali¹ (forza fisica, esperienza, ragione e passione²), la teoria hobbesiana della natura umana³ che giustifica la costruzione dell'ordine politico è fondata su due postulati, entrambi fondamentalmente antiaristotelici⁴:

¹ Per l'idea hobbesiana di natura umana intesa come l'insieme delle facoltà e dei poteri dell'uomo cfr. *E*, §§ I.I.4-7, I.VIII.3-4; *C*, § I.1; *L*, capp. VIII, X.

² La teoria hobbesiana delle passioni è esposta in *E*, capp. I.VIII-X; *C*, § I.2-7; *L*, capp. VI, XI; *H*, capp. XI-XIII.

³ Per i primi riferimenti storico-interpretativi sull'antropologia politica hobbesiana cfr. U. Weis, *Wissenschaft als menschliches Handeln. Zu Thomas Hobbes' anthropologischer Fundierung von Wissenschaft*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXVII, 1983, pp. 37-55; R. Rudolph, *Conflict, Egoism and Power in Hobbes*, in «History of Political Thought», VII, 1986, pp. 73-88; C. Lazzeri, *Le statut épistémologique de l'anthropologie et de la politique de Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 159-206; T. Airaksinen, *Hobbes on the Passions and Powerlessness*, in «Hobbes Studies», VI, 1993, pp. 80-104; A.W. Green, *Hobbes and Human Nature*, Transaction Publishers, New Brunswick 1993; D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, NIS, Roma 1997; A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001; J. Sprute, *Moralphilosophie bei Hobbes*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L, 2002, pp. 833-853; B. Carnevali, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 2005, n. 46, pp. 515-540; J.E. Cooper, *Vainglory, Modesty and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes*, in «Review of Politics», LXXII, 2010, pp. 241-269.

⁴ La polemica antiaristotelica di Hobbes, accompagnata dalla sua rivendicazione della legittimità del moderno, è chiaramente esplicita in più passaggi delle sue opere: cfr. *E*, §§ I.XVII.1, I.XIX.5; *C*, *Epistola dedicataria*, *Prefazione ai lettori*, § I.2; *Cor.*, *Epistola dedicataria*.

«Quando volsi i miei pensieri all'esame della giustizia naturale, sono stato avvertito dallo stesso appellativo di giustizia, che significa la volontà costante di attribuire a ciascuno il *suo diritto* (*ius*), che si dovesse prima ricercare da dove viene che qualcuno possa dire una cosa *sua* piuttosto che *altrui*. E poiché risultava chiaro che questo deriva dal consenso degli uomini, e non dalla natura [...], fui condotto di qui a un'altra questione, cioè in vista di quale bene, e costretti da quale necessità, gli uomini abbiano preferito che fossero di proprietà di ciascuno le cose che prima erano di tutti. E poiché gli uomini avrebbero conteso a forza il loro uso, trovai che dalla comunità delle cose doveva seguire di necessità la guerra, e da questa ogni genere di calamità: cose da cui tutti rifuggono per natura. Ho rinvenuto così due postulati certissimi della natura umana (*certissima naturae humanae postulata*), uno del desiderio naturale (*cupiditatis naturalis*), per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni; e il secondo della ragione naturale (*rationis naturalis*), per cui ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali»⁵.

Il primo postulato della natura umana è quello dell'appetito naturale⁶, che viene definito come diverso dall'istinto animale, in quanto *illimitato* e *indefinito*, e per questo all'origine di un desiderio insaziabile e *irrazionale* di potere: è la gloria⁷, o *vanità*, che indica il desiderio umano di trovare piacere nella considerazione della propria riconosciuta superiorità: «Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria [...]. Essere superato continuamente, è infelicità. Superare continuamente quelli davanti, è felicità»⁸. Il risultato di questa passione è infatti il *desiderio di riconoscimento* della propria superiorità sugli altri, intesa come una particolare condizione di *onore*⁹: «Il riconoscimento del potere (*power*) si chiama *onore*; e onorare un uomo significa concepire, o riconoscere, che quell'uomo ha una su-

⁵ C, p. 75; trad. it. pp. 66-67.

⁶ Sulla teoria hobbesiana dell'appetito, o desiderio (con particolare riferimento alla teoria delle passioni) cfr. *L*, cap. VI.

⁷ «La *gloria*, o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente, è quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi [...]. Quest'immaginazione del nostro potere e merito può essere un'esperienza sicura e certa delle nostre azioni, e in questo caso quel gloriarsi è giusto e ben fondato [...]. La medesima passione può derivare non da una coscienza delle nostre azioni, ma dalla reputazione e dalla fiducia di altri, per cui uno può avere una buona opinione di sé e invece ingannarsi: questa è *falsa gloria* [...]. Inoltre il fantasticare (che è anche immaginare) intorno ad azioni da noi mai compiute, come se le avessimo compiute, è anch'esso un gloriarsi; ma poiché non genera né appetito, né sforzo per un'ulteriore impresa, è semplicemente vano e inutile [...]. Ciò è chiamato *vanagloria*» (*E*, pp. 50-51; trad. it. pp. 63-64).

⁸ *E*, pp. 59-60; trad. it. pp. 75-76.

⁹ Sulla distinzione tra onore naturale e onore civile cfr. *L*, cap. X.

periorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui»¹⁰. Le passioni come l'orgoglio e la superbia non sono altro che i *particolari* modi del desiderio di riconoscimento di superiorità, la cui contraddittorietà risiede nel non avere mai una fine definitiva¹¹, giungendo così a esporre gli uomini a una continua e infinita competizione per acquisire potere, onore e ricchezze in grado di dimostrare concretamente il proprio primato agli altri, che così lo riconoscano. Di qui la natura «necessaria» della rivalità, dell'inimicizia e della guerra, «perché la strada che segue chi si trova in competizione per raggiungere il suo desiderio è quella di uccidere, di assoggettare, di soppiantare o di respingere il rivale»¹².

Il secondo postulato della natura umana individuato da Hobbes è quello della ragione naturale, che afferma il principio di autoconservazione considerato, in via “negativa”, come *paura della morte violenta*: dato che la morte è il supremo e primario male, l'essere umano trova dentro di sé il proprio scopo naturale, quello di fuggire la morte per mano di altri esseri umani. Non si tratta qui di una conoscenza razionale relativa al dato fattuale e necessario della morte naturale intesa come il più grande e supremo male: in questo caso Hobbes individua la *paura della morte violenta* come la più potente passione umana, l'unica in grado di neutralizzare il conflitto, in definitiva come l'origine dello Stato. Questa paura è una paura che gli uomini nutrono reciprocamente, cioè è la paura che ogni uomo ha di ogni altro uomo come suo potenziale uccisore. Il fondamento antropologico della morale, della politica e del diritto non si trova dunque nel criterio “positivo” del desiderio di autoconservazione: la vita è naturalmente il primo bene¹³, ma il desiderio di essa non è sufficiente a interrompere il processo, per l'uomo potenzialmente autodistruttivo, innescato dalla vanità, che mira all'immediato piacere derivante dalla propria riconosciuta superiorità. Quel fondamento si trova allora nel criterio “negativo” della paura della morte violenta, l'unico in grado di guardare al vero interesse dell'uomo, e non semplicemente al piacere immediato. Da questo punto di vista la paura della morte violenta è una passione *prerazionale* nella sua

¹⁰ E, p. 48; trad. it. p. 59.

¹¹ Non a caso, allora, la felicità non è uno stato, ma un movimento: «Il *continuo successo* nell'ottenere quelle cose che di volta in volta si desiderano, cioè la continua riuscita, è ciò che si chiama *felicità*. Mi riferisco alla felicità di questa vita, perché finché viviamo quaggiù non esiste nulla di simile ad una perpetua tranquillità di spirito. La vita stessa, infatti, non è altro che movimento e non può mai essere senza desiderio o senza timore, non più di quanto possa essere senza sensazione» (L, p. 46; trad. it. p. 51).

¹² L, p. 70; trad. it. p. 79.

¹³ Cfr. H, § XI.6.

origine, ma è del tutto *razionale* nelle sue conseguenze, tanto che essa non è contraddistinta dal difetto essenziale delle altre passioni, che consiste nella loro immediatezza:

«Gli affetti si dicono *turbamenti* perché per lo più ostacolano il retto razionamento per il fatto che militano, contro il bene vero, a favore del bene apparente e più immediato, la qual cosa, esaminati tutti gli annessi, si trova che è male [...]. Mentre il bene vero deve essere ricercato guardando lontano, cosa che è propria della ragione, il desiderio coglie il bene presente non curante dei mali maggiori a questo necessariamente legati»¹⁴.

La vanità, l'appetito naturale dell'uomo, è una passione che, nello spingere l'uomo verso la ricerca di trionfi sempre crescenti nei confronti dei suoi simili al fine di compiacersi, crea un mondo di piaceri e dolori *immaginari*: la magnanimità¹⁵ è la passione "corollario" della vanità, il cui effetto può giungere fino al disprezzo degli altri, cioè al desiderio di schernirli, generando in loro risentimento e desiderio di vendetta:

«Gli uomini ridono alle debolezze altrui, al paragone delle quali le loro abilità vengono poste in rilievo e valorizzate [...]. La passione del riso non è altro che un improvviso senso di gloria (*glory*) che sorge da un'improvvisa consapevolezza di qualche superiorità (*eminency*) insita in noi, al paragone con le debolezze altrui [...]. Non c'è quindi da meravigliarsi che gli uomini considerino cosa odiosissima l'esser scherniti o derisi, cioè l'esser sottoposti a un trionfo altrui»¹⁶.

Non solo: la vanità è al centro anche delle motivazioni che spingono i benefattori all'aiuto e alla carità, in una forma tale che tuttavia genera, allo stesso modo del disprezzo, risentimento e desiderio di vendetta: «L'aver ricevuto da una persona, che riteniamo pari a noi, dei benefici maggiori di quelli che speriamo di ricambiare, dispone a fingere di amarla ma, in realtà, a odiarla segretamente»¹⁷. L'uomo che insegue i piaceri del trionfo riconosciuto perde la consapevolezza del bene primario, la conservazione della vita, e può riconquistarla solo quando avverte

¹⁴ H, § XIII.

¹⁵ «La *magnanimità* (*magnanimity*) non è nulla più che la gloria (*glory*), ma gloria ben fondata su un'esperienza certa (*certain experience*) di un potere sufficiente (*power sufficient*) a raggiungere il proprio fine (*end*) apertamente» (E, pp. 58-59; trad. it. p. 74).

¹⁶ E, pp. 54-55; trad. it. pp. 69-70.

¹⁷ L, p. 71; trad. it. p. 80. Cfr. anche E, § I.IX.17.

la resistenza del mondo concreto sul proprio corpo attraverso un'offesa imprevista: nell'interpretazione hobbesiana, la condizione ideale per la conoscenza di se stessi è l'inatteso pericolo della morte. La rivendicazione e il riconoscimento della superiorità conduce sempre al disprezzo, e quindi al desiderio di offendere, cioè alla lotta fisica *reale*, che però in un primo momento non mira tanto alla morte dell'avversario, quanto alla sua sottomissione. Solo in seguito al dolore fisico che si avverte nella lotta, la paura trasforma il desiderio di rivendicazione della superiorità, e di vendetta per il disprezzo subito, in odio:

«Lo *spirito vendicativo* (*revengefulness*) è quella passione che sorge quando noi ci aspettiamo o immaginiamo di indurre colui che ci ha danneggiato a trovare la propria azione dannosa per lui stesso e a riconoscerla come tale: questo è il colmo della vendetta. Infatti, benché non sia difficile, restituendo male per male, rendere il proprio avversario scontento della sua azione, è invece tanto difficile indurlo a riconoscerlo, che molti uomini preferirebbero morire, piuttosto che farlo. La vendetta mira non alla morte, ma alla prigionia e soggezione del nemico [...]. Uccidere è la mira di coloro che odiano, per liberarsi dalla paura; la vendetta mira al trionfo, che vien meno al di là della morte»¹⁸.

«La lotta degli ingegni è la più aspra, e da essa derivano di necessità le discordie più gravi. In questo caso, infatti, suscita odio non solo il contraddire, ma il semplice fatto di non essere d'accordo. Non essere d'accordo con qualcuno significa infatti accusarlo tacitamente d'errore; e non essere d'accordo su molte cose, è lo stesso che ritenerlo uno sciocco [...]. Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi, è impossibile non mostrare l'odio e il disprezzo reciproco con il riso, le parole, i gesti o qualche altro segno. Questa è per l'animo la cosa più molesta, e da cui deriva di solito il maggior desiderio di nuocere»¹⁹.

Effetto di questa dinamica è la lotta per il riconoscimento, la cui fine può prevedere anche la *morte fisica* dell'avversario: agli occhi di Hobbes, la lotta per il primato diventa una lotta per la vita e per la morte. Tuttavia, la stessa uccisione dell'avversario non risolve il problema, dato che il pericolo della morte violenta si ripropone tutte le volte che si verifica un confronto con altri uomini. Sul medio e lungo periodo, la conservazione della vita non è garantita tanto dalla lotta cruenta, quanto dall'acquisto di

¹⁸ E, p. 52; trad. it. pp. 65-66.

¹⁹ C, pp. 93-94; trad. it. pp. 83-84.

compagni, che possono essere ottenuti in due modi, o con la forza (che dà origine allo Stato per acquisizione) o con un patto (che dà origine allo Stato per istituzione). Si rivela così che il solo e vero postulato della ragione naturale, attraverso il quale l'uomo giunge a stabilire condizioni sociali che permettano una vita pacifica, è la paura della morte violenta. Proprio perché l'uomo hobbesiano vive *prima* nel mondo della sua immaginazione e solo *dopo* nelle opinioni degli altri, egli può originariamente avere esperienza del mondo reale solo mediante il contatto fisico, del tutto impreveduto, con esso: tale contatto è essenzialmente avvertito nel conflitto con gli altri. Attraverso la paura della morte violenta – in una forma che ricorda molto da vicino il processo dell'autocoscienza che sarà descritto da Hegel nella *Phänomenologie des Geistes* – l'uomo hobbesiano giunge a conoscere la morte, il primario, il più grande e il supremo male, l'unica e assoluta misura della vita umana, l'inizio dell'intera conoscenza del mondo reale. Per questo motivo Hobbes nega ogni valore morale a tutte quelle virtù che non contribuiscono al consolidamento della pace e a proteggere l'uomo dal pericolo della morte violenta (soprattutto attraverso la costruzione dello Stato): di conseguenza, il filosofo inglese rifiuta ogni valore morale a tutte quelle virtù che non derivano dalla paura della morte violenta:

«La volontà di nuocere (*voluntas laedendi*) è presente in tutti, nello stato di natura, ma non per la stessa causa, né è egualmente colpevole. Uno infatti, secondo l'eguaglianza naturale (*aequalitatem naturalem*), permette agli altri tutto quello che permette a se stesso [...]. Un altro, stimandosi superiore agli altri, vuole che solo a lui tutto sia lecito, e si arroga un onore maggiore degli altri [...]. La volontà di nuocere di quest'ultimo deriva dunque dalla vanagloria (*inani gloria*) e da una falsa stima delle proprie forze; quella del primo, dalla necessità di difendere contro l'altro i propri averi e la libertà»²⁰.

Lasciata a se stessa, la vanità conduce necessariamente alla lotta mortale: dato che ogni uomo si preoccupa che il suo vicino lo stimi nello stesso modo in cui egli stima se stesso, la vanità produce rivalità e conduce necessariamente alla guerra di tutti contro tutti con la quale Hobbes descrive la condizione, tanto *potenziale* quanto *fattuale*, dell'umanità nello stato di natura, in cui i singoli individui – *eguali per natura*²¹ – diffidano

²⁰ C, p. 93; trad. it. p. 83.

²¹ Sulla concezione hobbesiana della naturale eguaglianza umana cfr. E, §§ I.XIV.2-5; C, §§ I.3, I.13, I.15; L, cap. XIII, da cui è utile citare il seguente passaggio: «La natura ha fatto gli uomini così eguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché

l'uno dell'altro (in quanto tutti sono potenziali aggressori), rendendo così inefficace il diritto naturale di ciascuno a intraprendere azioni a tutela della propria autoconservazione:

«A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire di anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo»²².

Risulta allora evidente che la libertà dello stato naturale corrisponde a un livello non effettuale e non efficace della *potenza umana*: se ogni uomo è (o meglio: si crede essere) onnipotente, nessuno di fatto lo è. Al contrario, una superficiale stima della propria potenza – se non corrisponde a un'effettiva valutazione dei rapporti di forza – è addirittura contraria al desiderio di autoconservazione, visto che giunge a mettere in pericolo il primo bene, la vita: «La potenza, se è eccellente, è buona, perché è utile alla difesa; nella difesa sta la sicurezza. Se non è eccellente, è inutile, giacché la potenza eguale a tutte le altre è nulla»²³. La titolarità del diritto naturale²⁴ di ciascuno a tutte le cose viene pertanto completamente svalutata dalla strategia relazionale che viene a instaurarsi nello stato di natura: «Non è stato affatto utile agli uomini l'avere avuto un simile *diritto* comune *su tutte le cose*. Infatti l'effetto di questo *diritto* è quasi lo stesso che se non esistesse alcun *diritto*»²⁵. In quanto origine dell'assoluta incertezza, la vanità esprime solo un illusorio e pericoloso desiderio di onnipotenza. Per questo motivo è facile notare che la *differenza* antropologica è creata dal *patto*, non è data in natura: «La diseguaglianza ora presente è stata introdotta dalla legge civile»²⁶. Si tratta di una differenza che può essere definita come un'asimmetria di *potentia-potestas*, legalmente sanzionata sul piano pubblico, sia a livello di rapporti politici che di rapporti economici. In entrambi i casi, però, si tratta di differenze *artificiali* determinate attraverso la deci-

talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia 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» (L, pp. 86-87; trad. it. p. 99).

²² L, pp. 87-88; trad. it. p. 100. Cfr. anche E, §§ I.XIV.11, I.XIX.1-3; C, § I.12.

²³ H, § XI.6.

²⁴ Cfr E, §§ I.XIV.6-10; C, §§ I.7-11; L, cap. XIV.

²⁵ C, p. 96; trad. it. p. 86.

²⁶ C, p. 93; trad. it. p. 83.

sione popolare istitutiva del meccanismo rappresentativo, che interviene a limitare la naturale potenza umana permettendo la creazione della potenza del Leviatano. Per natura, infatti, gli uomini sono tutti dotati di un potere naturale che, per quanto non identico (a causa del variare degli ingegni e dei costumi), può tuttavia essere considerato eguale:

«Il *potere (power) di un uomo* (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro ed è *originario o strumentale*. Il *potere naturale* consiste nell'eminenza delle facoltà del corpo e della mente [...]. Sono *strumentali* quei poteri che, essendo stati acquisiti attraverso questi ultimi o grazie alla fortuna, diventano mezzi e strumenti per acquisirne in misura maggiore [...]. La natura del potere, infatti, è, sotto questo riguardo, simile alla fama, che va aumentando di mano in mano che avanza, o è anche simile al moto dei corpi pesanti che acquistano tanto maggiore velocità quanto più a lungo si muovono»²⁷.

La paura della morte violenta, intesa come origine dello Stato, assume nella teoria politica hobbesiana un significato *morale*, tanto che viene distinta da tutti gli altri motivi non morali che possono dare origine, fattualmente, allo Stato. Diventa ulteriormente chiara, in questo caso, la distinzione hobbesiana tra lo Stato per acquisizione e lo Stato per istituzione. Ma non solo: nell'analisi delle azioni umane nello stato civile Hobbes distingue tra moralità dello scopo e legalità dell'azione. L'uomo giusto rispetta la legge in quanto legge, e non per paura della punizione. Nello stato di natura invece, dato che la legge non è operante e soprattutto non è obbligazione, è permessa ogni azione che possa essere individualmente giudicata importante per la propria autoconservazione: l'obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Non è permessa tuttavia ogni intenzione: la distinzione tra intenzioni giuste, fondate sulla paura della morte violenta, e intenzioni ingiuste ha validità anche nello stato di natura. Identificando *coscienza* e paura della morte violenta, Hobbes è in grado di distinguere tra giustizia e ingiustizia, cioè tra il *naturale appetito dell'uomo* e il suo *diritto naturale*.

1.2. Diritto, potere, giustizia

Il fondamento dell'antropologia politica di Hobbes consiste nell'antitesi connotata moralmente tra l'*ingiusta* vanità e la *giusta* paura della morte violenta, e non nell'antitesi naturalistica tra appetito animale e desiderio

²⁷ L, p. 62; trad. it. p. 69.

di autoconservazione, entrambi moralmente indifferenti. La distinzione hobbesiana permette di distinguere tra l'aggressività della natura umana e il diritto naturale, mentre una filosofia politica naturalistica, come quella di Spinoza, riconosce *tutte* le passioni umane come giustificate in linea di principio, senza distinzione tra potenza, potere e diritto. Il diritto naturale hobbesiano, inteso come fonte della morale e della politica, è invece distinto dai principi della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo, quali gli appetiti e le inclinazioni naturali. Da questo punto di vista risulta chiara la specificità e l'originarietà – anche se non la completa *indipendenza* – del fondamento della scienza politica hobbesiana rispetto al metodo della sua scienza naturale: la scienza dell'uomo e delle cose umane, essendo basata su propri principi che si conoscono mediante l'esperienza, non ha necessariamente bisogno di una scienza naturale.

Nella prospettiva antropologica hobbesiana, nello stato di natura l'uomo viene rappresentato come *naturalmente* «cattivo»:

«L'uomo, di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, *famelico anche della fama futura*, supera in rapacità e in crudeltà i lupi, gli orsi e i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati»²⁸.

Questa affermazione può avere vari significati: essa può essere intesa come corruzione e avere così valore morale, oppure può apparire come umana debolezza e impotenza, o può riferirsi all'irrazionalità e all'istintualità intesa come *pericolosità*. La cattiveria può essere corruzione morale, ma può anche essere debolezza animale o pericolosità naturale, cioè cattiveria *innocente*. Agli occhi di Hobbes, l'uomo è cattivo per natura, ma in questo caso cattiveria indica solo l'*egoismo* naturale e innocente, non la *corruzione morale*, né il *peccato*:

«I desideri (*Desires*) e le altre passioni (*Passions*) dell'uomo non sono in sé peccato (*Sin*). E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge (*Law*) che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che ci si è accordati sulla persona che la deve fare»²⁹.

²⁸ H, § X.3, corsivo mio.

²⁹ L, p. 89; trad. it. p. 102.

Proprio perché il solo bene naturale è il bene proprio, le relazioni umane nello stato naturale sono determinate dalle reciproche rivendicazioni soggettive: non esistono, infatti, obbligazioni vincolanti in modo incondizionato prima dell'atto di consenso e di accettazione individuale del patto di unione. La legge naturale³⁰, in quanto precetto della ragione che impone di conservare la vita, è naturalmente *obbligazione*, ma è del tutto inefficace a mantenere la pace. L'unica vera obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Nello stato di natura, il *potere irresistibile* è *diritto*³¹: «Nello stato naturale degli uomini, una potenza certa e irresistibile (*potentiam certam & irresistibilem*) conferisce il diritto di governare e comandare (*ius regendi imperandique*) coloro che non possono resistere, così che all'onnipotenza (*omnipotentiae*), per questo motivo, è congiunto essenzialmente e immediatamente il diritto di fare ogni cosa»³². La concezione della vanità quale naturale appetito dell'uomo, connotata come moralmente ingiusta, dimostra la naturale cattiveria umana, dato che il piacere viene collegato al riconoscimento del trionfo sugli altri. Ma una tale cattiveria, pur non essendo identica alla innocente e naturale malvagità animale, è essa stessa pericolosità *innocente*, e soprattutto non può essere *reato*, né *peccato*, proprio perché non esiste una legge (sia essa naturale o divina) vincolante nello stato di natura³³. Per questo motivo, giusto e ingiusto, così come buono e cattivo, hanno un fondamento strettamente *nominalistico e convenzionalistico*:

«I termini buono, cattivo e disprezzabile vengono sempre usati con riferimento alla persona che se ne serve, dato che non esiste nulla di simile in senso singolare e assoluto, e nessuna regola generale (*common Rule*) rispetto a ciò che è buono e cattivo che sia ricavata dalla natura degli oggetti stessi. Una tale regola deriva piuttosto dalla persona singola (dove non c'è Stato) o (all'interno di uno Stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o da un giudice che gli individui fra loro dissenzienti istituiranno di comune accordo, assegnando valore di regola al suo giudizio»³⁴.

Le cose da ciascuno desiderate, per il solo fatto di essere desiderate,

³⁰ Cfr. *E*, §§ I.XV.1-2, I.XVI.6-13, I.XVII.1-15; *C*, §§ II.1-3, III.1-33, IV.1; *L*, capp. XIV-XV.

³¹ Cfr. *E*, § I.XIV.13 (in questo paragrafo Hobbes usa indifferentemente i termini *power* e *might*).

³² *C*, p. 97; trad. it. p. 88.

³³ Cfr. *C*, §§ III.27, IV.21.

³⁴ *L*, p. 39; trad. it. p. 43. Cfr. anche *C*, §§ III.3-5; *H*, §§ XI.4-5.

sono buone, mentre cattive sono le cose da ciascuno evitate: bene e male sono in relazione a coloro che li desiderano o li evitano. Dunque non può esistere un bene in assoluto, visto che ciò che è bene, è bene solo per colui o coloro che lo considerano tale, non per gli altri. Non solo: un bene in assoluto non può esistere perché è la stessa vita umana, fin nelle sue più profonde radici passionali, che non lo prevede, visto che essa si realizza non nell'acquisizione di uno *stato*, bensì nella condizione di continuo *progresso*:

«Progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole [...]. Le cose nuove sono piacevoli: infatti si desiderano come un nutrimento dell'anima. Pensar bene della propria potenza, meritata o immeritata, è piacevole. Sembra, infatti, se veritieramente si giudica di sé, di avere la potenza in sé; se si giudica falsamente, la cosa è tuttavia piacevole, giacché le cose che piacciono quando sono vere piacciono anche quando sono immaginarie [...]. Il sommo bene, o la felicità e fine ultimo, non si può trovare in questa vita. Infatti, se il fine fosse ultimo, non si desidererebbe niente, non si aspirerebbe a niente: ne consegue non solo che niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma che egli non avrebbe neppure sensazioni. Ogni sensazione, infatti, è congiunta con un desiderio o con un'avversione; e non sentire è non vivere. Il più grande dei beni, inoltre, è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori. Lo stesso godimento di ciò che si è desiderato, nel momento stesso in cui lo godiamo, è un desiderio, cioè un moto dell'animo che gode attraverso le parti della cosa di cui gode. Infatti, la vita è un moto perpetuo che, quando non può progredire in linea retta, si converte in un moto circolare»³⁵.

Di tale progresso, il diritto naturale è l'espressione più caratteristica. Il fatto politico fondamentale è il diritto naturale individuale, inteso come rivendicazione legittima³⁶. La legge naturale trova la propria giusti-

³⁵ *H*, §§ XI.12, XI.15.

³⁶ Hobbes non ha mai esplicitamente dichiarato che la vanità, intesa come *piacere* del trionfo riconosciuto sugli altri, è il naturale appetito dell'uomo, perché questo equivale a dichiarare che l'uomo è malvagio per natura, e quindi a impegnarsi in una questione teologica altamente pericolosa: contro le accuse rivolte alla sua concezione della malvagità umana, Hobbes cerca di derivare il naturale appetito dell'uomo dal naturale appetito animale. Se si vuole affermare la naturale «innocenza» umana, essa deve essere celata dietro l'innocente malvagità dei bruti. Tuttavia, è evidente che l'ultima parola di Hobbes consiste nell'affermazione della cattiveria come vanità, anche se non come *peccato*, in quanto non esiste, nello stato di natura, alcuna obbligazione che vincoli l'uomo indipendentemente dal suo volere: «Come principio noto a tutti per esperienza, e da tutti ammesso, stabilisco che l'indole naturale degli uomini è tale che, se non vengono trattenuti dal timore di una potenza (*potentiae*) comune, diffidano l'uno dell'altro e si temono a vicenda; e che, potendo legittimamente provvedere a se stessi con

ficazione *solo* nel diritto naturale: ciò che risulta giustificato non è un modello o un'obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*. Dal punto di vista hobbesiano, il diritto naturale costituisce il primo fatto morale e giuridico che abbia rilevanza per il problema della giustizia³⁷, la quale diviene tutt'uno con l'abitudine ad adempiere i contratti che sorgono dal libero accordo dei contraenti. La giustizia non consiste nel soddisfare criteri autonomi dalla volontà umana. Per questo motivo, in Hobbes, lo stato di natura non è un fatto storico, ma un'idea regolativa, necessaria per la costruzione dello Stato. Alla sua filosofia politica è essenziale iniziare con la descrizione dello stato di natura, e lasciare poi emergere lo stato civile dallo stato di natura: l'oggetto della sua filosofia politica è una storia, ossia una *genesì*, e non un ordine statico e perfetto. L'imperfezione della condizione primitiva, o stato di natura, viene da Hobbes percepita non col guardare all'idea già chiarificata, anche se solo in modo imperfetto, dello Stato inteso come la comunità perfetta, bensì col comprendere *interamente* l'esperienza dello stato di natura. Il modello per la prova non è fissato e provato anticipatamente, ma deve *produrre se stesso e provare se*

la propria forza, ne hanno necessariamente la volontà [...]. Alcuni hanno obiettato che, ammesso questo principio, segue immediatamente non solo che tutti gli uomini sono cattivi (*malos*) (ciò che forse è spiacevole, ma deve essere concesso, poiché sembra affermato chiaramente nelle Sacre Scritture), ma anche che sono cattivi per natura (ciò che non si può concedere senza empietà). Ma in verità da questo principio non segue che gli uomini siano cattivi per natura. Infatti, anche se i cattivi fossero meno dei buoni, poiché non possiamo distinguere buoni e cattivi, anche i buoni e i modesti si troverebbero nella necessità di diffidare [...]. E ancora meno segue che quelli che sono cattivi, siano stati fatti così dalla natura. Sebbene infatti gli animali siano tali per natura, cioè per nascita, per il fatto stesso che sono nati, da desiderare subito tutto quello che piace loro, e da fare quello che possono per fuggire timorosi, o respingere in preda all'ira i mali che li sovrastano, tuttavia non si suole considerarli per questo motivo cattivi. Le passioni dell'animo che derivano dalla natura animale non sono di per sé cattive, ma lo sono talvolta le azioni che provengono da esse; quando, cioè, sono nocive o contrarie al dovere [...]. Se non si sostiene che gli uomini sono cattivi per natura, perché non ricevono dalla natura l'educazione e l'uso della ragione, si deve allora ammettere che essi possono avere per natura il desiderio, il timore, l'ira e le altre passioni animali, senza con ciò essere cattivi per natura» (C, p. 80-81; trad. it. pp. 71-72).

³⁷ Hobbes fonda la propria filosofia politica su un principio che, non potendo essere rimosso dalle passioni, è incondizionatamente applicabile: in questo senso, la filosofia politica hobbesiana è in armonia con le passioni perché è in armonia con la più potente delle passioni, la paura della morte violenta. Lo studio delle passioni permette in Hobbes la definizione di norme e di precetti applicabili. Ciò che risulta giustificato non è un modello, una norma, una legge, un'obbligazione, ma un diritto, una rivendicazione. Secondo Hobbes, la base della morale e della politica non è la legge di natura, cioè l'obbligazione naturale, ma il diritto di natura. La legge di natura deve l'intera sua dignità solo alla circostanza che essa è la necessaria conseguenza del diritto di natura.

stesso. L'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto alla *fine* di un processo di civilizzazione. Il progresso visibile nella storia reale testimonia in linea di principio la possibilità del progresso, soprattutto del progresso *futuro*: l'uomo può convincere se stesso della propria capacità di ordinare il mondo solo attraverso la realtà della sua attività produttiva e ordinatrice.

2. Etica aristocratica ed etica borghese

Nello sviluppo della filosofia hobbesiana intorno alle questioni del diritto naturale possono essere segnalati alcuni passaggi determinanti per la negazione dell'obbligazione naturale quale base della morale, della legge e dello Stato. In Hobbes si afferma progressivamente l'idea di monarchia considerata come il perfetto Stato *artificiale* costruito dall'uomo e viene pertanto abbandonata l'idea della monarchia considerata come la forma più *naturale* di Stato. In modo corrispondente, la *paura della morte violenta* viene sempre più a costituirsi quale principio fondativo della morale e della politica di Hobbes, che abbandona così definitivamente il principio tradizionale dell'*onore*. Nella sua forma compiuta, la filosofia hobbesiana rappresenta la totale negazione dell'onore come virtù: è infatti la paura della morte violenta, e non la *vanità*, l'unica e vera radice della società politica. Nel linguaggio di Nietzsche, la filosofia politica di Hobbes legittima la virtù dei "deboli" e svaluta, criticandola radicalmente, la virtù dei "forti".

Non sempre la prospettiva hobbesiana è stata caratterizzata da questa preferenza per la virtù dei "deboli". Accanto all'aristotelismo morale e politico (ma non teoretico), nel pensiero del giovane Hobbes è presente un'altra importante tradizione filosofica e culturale, quella aristocratica: contemporaneamente al progressivo abbandono degli studi metafisici della scuola oxfordiana in favore della filosofia pratica, è possibile verificare nei primi scritti hobbesiani la presenza di una concezione *aristocratica* della virtù, intesa come identica alla *virtù eroica*, cioè come priorità dell'*onore* sull'onestà³⁸. In questa fase Hobbes assume la conce-

³⁸ Semplificando, le tappe del passaggio hobbesiano dall'adesione alla virtù aristocratica alla definizione della nuova virtù borghese possono essere raggruppate in tre fasi. Un primo momento è rappresentato dai primi scritti hobbesiani (Th. Hobbes, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N.B. Reynolds and A.W. Saxonhouse, University of Chicago Press, Chicago 1995) fino all'*Introduzione* alla traduzione di Tucidide del 1629, in cui risulta evidente la sottolineatura hobbesiana delle virtù quali la forza, il coraggio, la nobiltà dei natali e

zione aristocratica della virtù, collegando tra loro onore e guerra: nella scala delle virtù, il primo posto spetta al *coraggio* e alla *gloria*, intesi come mezzi per procurarsi ammirazione, cioè il *riconoscimento* da parte degli altri della propria superiorità. Questa convinzione giovanile non viene però confermata negli scritti della maturità, nei quali diventa chiara la distanza che separa la virtù aristocratica dell'onore dalla concezione hobbesiana della paura della morte violenta come fonte della giustizia. L'analisi dell'onore si trova negli *Elements*, nel *Leviathan* e nel *De homine*, ma è solo negli *Elements* che ricorre la caratterizzazione dell'onore come virtù. Nel *De cive* il coraggio viene ancora chiamato virtù, ma non più in rapporto con l'onore, mentre nel *Leviathan* e nel *De homine* il coraggio, in quanto virtù, viene completamente omissivo³⁹. Pertanto, più Hobbes elabora la sua filosofia politica, più si allontana dal suo originario riconoscimento dell'onore come virtù, ossia dall'originario riconoscimento della virtù aristocratica⁴⁰. Non essendo il fondamento della pace (cioè dello Stato) ma, al contrario, della guerra, l'onore non riguarda l'idea di giustizia e rimanda allo stadio primitivo dell'umanità. La creazione dello Stato mette fine ai «tempi eroici» dell'antichità:

«Sotto il profilo dell'onore (*Honour*) le cose non cambiano per il fatto che un'azione (purché sia grande e impegnativa e perciò segno di molto potere) sia giusta o ingiusta. L'onore, infatti, sta soltanto nell'opinione del potere (*Power*). Perciò gli antichi pagani non pensavano di disonorare, ma ritenevano anzi di onorare grandemente gli dèi, quando li presentavano nei loro poemi nell'atto di compiere ratti, furti e altre azioni grandi, ma ingiuste o immonde [...]. Anche fra gli uomini, fino a quando non si furono costituiti i grandi Stati, non era ritenuto

l'orgoglio. Una fase intermedia è rappresentata dagli *Elements* (1640), in cui permangono tracce della vecchia adesione hobbesiana alla virtù aristocratica, ma in cui la dimensione teorica è già centrata sulla paura della morte violenta quale unico postulato giustificato moralmente. A partire dal *De cive* (1642) è individuabile invece la terza e ultima fase della riflessione hobbesiana, in cui scompaiono – con rarissime eccezioni – anche le residue tracce lessicali della passata adesione hobbesiana ai principi della virtù aristocratica. Su questi temi cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.

³⁹ Cfr. E, capp. I.IX, I.XVII, I.XIX; C, §§ III.32; V.2; L, capp. X, XII-XIII, XV; H, § XIII.9.

⁴⁰ Una delle ultime testimonianze dell'adesione hobbesiana al paradigma della virtù aristocratica è segnalata da un passo degli *Elements* non rintracciabile nelle opere successive: «La verità sta dalla parte dei pochi, piuttosto che della moltitudine (*multitudo*)» (E, p. 74; trad. it. p. 102).

un disonore essere un pirata o un predone, ma lo si riteneva piuttosto una forma di commercio legittima»⁴¹.

Al termine del processo di abbandono della virtù aristocratica, è possibile verificare che nella teoria politica hobbesiana l'origine della giustizia non ha sede nella magnanimità, che è sempre collegata a una qualche forma di superiorità onorevole, bensì nella *paura*, che è sempre collegata a una qualche forma di *eguaglianza* naturale⁴².

In questa prospettiva, la nuova concezione hobbesiana della morale pubblica può essere definita come *morale borghese*⁴³: gli ideali della filosofia politica hobbesiana, lungi dall'essere quelli della virtù aristocratica, sono gli ideali della classe media giustificati filosoficamente. L'uomo deve riconoscere la propria condizione *precaria* senza illusioni di sorta: solo così può coltivare la consapevolezza dello scopo della sua libertà e soprattutto comprendere che l'unica soluzione alla precarietà consiste nel soccorrere se stesso. Il tono utilitaristico della morale hobbesiana⁴⁴ determina il fine fondamentale dello Stato nella pace e nella sicurezza, interna e esterna, che permette benessere e libertà di arricchimento personale. La morale utili-

⁴¹ L, pp. 66-67; trad. it. pp. 74-75.

⁴² A questo proposito, risulta contraddittoria la presenza della teoria della magnanimità nel *Leviathan* (cfr. capp. VI, VIII, XIII, XV). La magnanimità intesa come ragione sufficiente di tutte le virtù non può coerentemente essere adottata all'interno della filosofia politica di Hobbes, in quanto essa è una forma di orgoglio e di superiorità che nega il riconoscimento della naturale eguaglianza umana: la sua presenza nel *Leviathan* non solo non è necessaria, ma addirittura porta in una direzione opposta allo scopo verso il quale conduce la teoria hobbesiana delle passioni. Non a caso, la teoria della magnanimità come origine delle virtù non è presente nelle altre opere sistematiche di Hobbes, proprio perché non può essere accettata come origine della giustizia. Hobbes vede l'origine della virtù non nella magnanimità, bensì nella paura della morte violenta.

⁴³ Gli autori che hanno con più autorevolezza insistito sull'interpretazione della filosofia hobbesiana come la filosofia politica della nascente borghesia sono Max Horkheimer (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978), Franz Borkenau (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris 1934; trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, il Mulino, Bologna 1984), Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*, cit.) e Crawford B. Macpherson (*The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973).

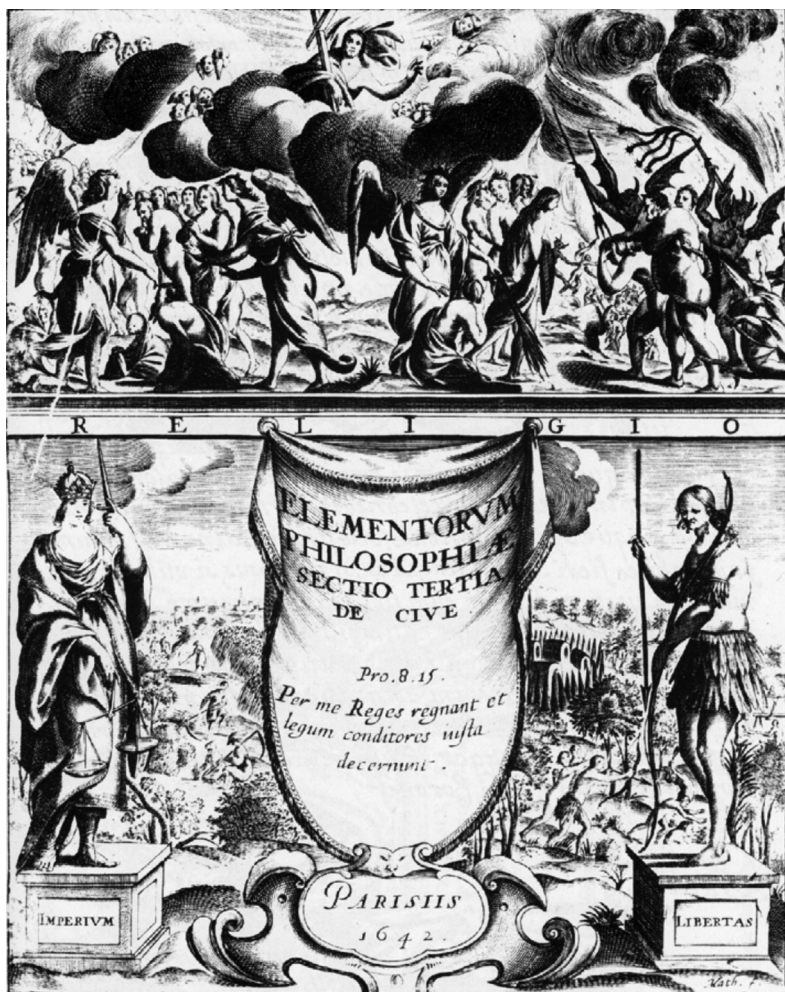
⁴⁴ Rispetto al successivo utilitarismo di Bentham, l'utilitarismo hobbesiano si presenta in una forma già molto elaborata, tanto che prevede le variabili della *quantità*, della *durata* e del *maggior numero*: cfr. H, § XI.14.

taristica della filosofia politica hobbesiana si fonda sulla paura della morte violenta, cioè su una passione che non è in sé prudente, ma che *rende* l'uomo prudente: il fondamento dell'utilitarismo morale si trova in una forza che può costringere l'uomo alla prudenza⁴⁵.

Il frontespizio dell'edizione parigina del *De Cive* (1642) esprime chiaramente la differenza tra la condizione dell'uomo nello stato di natura e quella dell'uomo nello stato civile. Non si tratta, infatti, esclusivamente della differenza tra pace e guerra, ma anche di quella tra benessere e miseria. Accanto alla figura dell'*Imperium* abbiamo la raffigurazione di alcuni lavoratori pacifici, umili ma dignitosamente vestiti, che – sullo sfondo di una città ben edificata – sono intenti ad accumulare i prodotti dei campi, con regolarità e senza ansia. Al contrario, accanto alla figura della *Libertas*, abbiamo la raffigurazione di alcuni uomini quasi completamente nudi intenti a cacciare non tanto gli animali (qui presenti allo stato selvaggio), ma soprattutto i propri simili, quasi alludendo – per comparazione con la parallela situazione dello stato civile raffigurata accanto alla figura dell'*Imperium* – a una forma di cannibalismo che potrebbe distinguere lo stato naturale degli uomini. Inoltre, nello stato naturale le abitazioni sono miserevoli e sostanzialmente considerate solo come luogo di difesa, prive di ogni grazia e comodità. Le stesse figure dell'*Imperium* e della *Libertas* rafforzano questa netta differenza di benessere che caratterizza le due condizioni. L'*Imperium* ci viene rappresentato con una figura ben vestita, sorridente e con portamento nobile, nelle cui mani tiene la bilancia della giustizia⁴⁶ e la spada di guerra. La *Libertas* ci viene rappresentata invece con una figura praticamente nuda e senza calzature, triste e miserevole, nelle cui mani

⁴⁵ Anche nel *Behemoth* viene criticata non la borghesia in quanto tale, ma la sua politica, che è diretta contro il vero interesse della classe media. Se la borghesia comprende esattamente il proprio interesse, essa obbedisce incondizionatamente al potere secolare: Hobbes sottolinea infatti che la pace è la condizione necessaria per il raggiungimento del benessere individuale, della proprietà privata, del *profitto* attraverso il *libero* lavoro. In questo senso la scienza, attraverso l'eliminazione dei pregiudizi religiosi originati da una "falsa immaginazione" (simile a quella da cui ha origine la vanità), ha lo scopo di accrescere il potere e il benessere dell'uomo.

⁴⁶ La totale assenza a qualche riferimento di giustizia nelle mani della *Libertas* dimostra che nello stato di natura non esiste una distinzione effettuale tra giusto e ingiusto: «Da questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue anche che niente può essere ingiusto. Le nozioni di diritto (*Right*) e torto (*Wrong*), di giustizia (*Justice*) e ingiustizia (*Injustice*) non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune (*common Power*), non esiste legge (*Law*): dove non vi è legge, non vi è ingiustizia. Violenza e frode sono in tempo di guerra le due virtù cardinali. Giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo, né della mente [...]. Sono qualità relative all'uomo che vive in società e non in solitudine» (L, p. 90; trad. it. p. 103).



Queste considerazioni utilitaristiche sul rapporto tra benessere (stato civile, pace) e miseria (stato naturale, guerra), rese disponibili da Hobbes sul piano iconografico, vengono naturalmente confermate anche dai testi hobbesiani, nei quali diventa evidente il ruolo giocato dallo Stato e dalla scienza nella costruzione delle «comodità della vita»:

«Poiché lo stato di ostilità e di guerra è tale che, per esso, la natura stessa viene distrutta e gli uomini si uccidono l'un l'altro (come anche noi sappiamo che avviene, per l'esperienza delle nazioni selvagge che vivono ai nostri giorni, e per le storie dei nostri antenati, i vecchi abitanti della Germania e di altre ora civili contrade, ove troviamo che la gente aveva poca vita e breve, e senza ornamenti e comodità di vita, che vengono di solito inventati e procurati grazie alla pace e alla società), colui che desidera vivere in uno stato come quello della libertà e del diritto di tutti a tutto si contraddice»⁴⁷.

«Si giudicherà facilmente quanto poco una *guerra* perpetua sia idonea alla conservazione del genere umano e di ciascun individuo. Ma questa guerra è per sua natura perpetua, perché non può concludersi con nessuna vittoria, a causa dell'eguaglianza dei contendenti: infatti, anche sui vincitori incombe sempre il pericolo, e si deve considerare un miracolo se qualcuno, per quanto forte, muore di vecchiaia. Un esempio di questo ci viene fornito, nel nostro tempo, dagli americani; e, nei tempi passati, dalle nazioni che oggi sono prospere e civili, ma allora erano poco numerose, feroci, poco longeve, povere, sporche, prive di tutti gli agi e gli ornamenti della vita che la *pace* e la società sogliono offrire»⁴⁸.

«[Nello stato di natura] non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e, di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, vi è il continuo timore e pericolo di una morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»⁴⁹.

Le condizioni per la tutela, l'esercizio e lo sviluppo degli interessi materiali dei singoli individui sono rese possibili solo *nello* Stato: si conferma così la centralità della relazione istituita da Hobbes tra protezione e obbedienza. Solo il desiderio di sicurezza e di benessere dispone gli uomini all'obbedienza nei confronti di un potere comune. Da questo pun-

⁴⁷ E, p. 80; trad. it. pp. 113-114.

⁴⁸ C, p. 96; trad. it. p. 87.

⁴⁹ L, p. 89; trad. it. p. 102.

to di vista, il principio individualistico e utilitaristico su cui è fondato lo Stato hobbesiano rivela che il potere sovrano è il “mercenario” dei singoli cittadini, che non devono accontentarsi di una vana contemplazione della natura, bensì impegnarsi nella sua conquista: lavoro e parsimonia, commercio e industria, sono caratteristiche dell’ideale moderno di civiltà che trova nella filosofia hobbesiana la sua prima coerente giustificazione. La filosofia politica hobbesiana è diretta, dunque, contro le norme della vita aristocratica in nome delle norme della vita borghese. Anche la sua critica della borghesia in alcuni passaggi del *Behemoth* non ha altro scopo che quello di ricordare alla stessa borghesia la condizione elementare della sua esistenza. Questa condizione non è data dall’industria e dalla parsimonia, né dalle specifiche attività della borghesia, ma dalla *sicurezza del corpo* che la borghesia non può garantirsi da sola. Per questa ragione il potere sovrano deve essere ammesso come potere senza restrizioni, capace di disporre anche della proprietà, perché è solo a questa condizione che il potere sovrano può realmente proteggere la vita dei cittadini. Infatti, né la povertà, né l’oppressione costituiscono il più grande e supremo male, ma la morte violenta o il pericolo della morte violenta. Hobbes insiste sugli orrori dello stato di natura perché solo sulla *consapevolezza* di questi orrori può basarsi una vera e *stabile* società. L’esistenza della borghesia, che non ha più da tempo esperienza di questi orrori, durerà solo fino a quando la borghesia avrà ricordo di essi, cioè fino a quando sarà consapevole che nel mondo l’uomo è *abbandonato*, è di fronte a un silenzio «dato» e infinito. In questa situazione l’uomo hobbesiano prova la paura di essere esposto, di essere senza cura in uno spazio vuoto e senza significato. Ma, a questo abbandono, alla consapevolezza della propria miseria, l’uomo hobbesiano intende rispondere con uno sforzo prometeico di costruzione di un nuovo mondo, soprattutto grazie agli strumenti offerti dalla filosofia politica che – attraverso la costruzione dello Stato – rende possibile una vita umana dedicata alla scienza e al lavoro.

La paura della morte violenta, intesa come origine dello Stato, è una forma di autocoscienza che, in quanto fonte dell’eliminazione dello stato naturale di esistenziale incertezza, trova fondamento e giustificazione sia nelle passioni che nella ragione. Nella paura della morte violenta si trova l’origine della distinzione hobbesiana tra stato naturale e stato civile, tra natura e cultura. Se il fondamento della cultura è lo stato di natura, Hobbes per primo ha determinato lo specifico concetto *moderno* di cultura, visibile nella concezione dello stato civile come *opposto* allo stato di natura. «Cultura della natura» qui significa che la cultura non è

tanto cura della natura, quanto lotta contro di essa. In Hobbes, infatti, la natura non è un ordine che funge da modello, ma un disordine da abbandonare radicalmente: la cultura è *opposizione* alla natura. La caratterizzazione hobbesiana dello stato di natura ha quindi valore critico, in vista di un suo superamento, o rovesciamento, attraverso il disciplinamento razionale delle volontà e dei desideri degli uomini: per il filosofo inglese la negazione dello stato naturale significa pace e sicurezza della vita attraverso la costituzione dello Stato, che permette benessere e arricchimento in un quadro di misurata libertà. Hobbes è dunque il fondatore dell'*ideale moderno* di civiltà inteso come convivenza su base razionale dell'umanità che lavora e produce con l'aiuto del progresso scientifico: su questa via l'umanità è destinata a divenire una comunità di consumo e di produzione. Il filosofo inglese è stato il primo pensatore a fornire un'anticipazione dei principi liberali, dando una risposta al problema della giusta vita dell'uomo e del giusto ordine della società attraverso l'elaborazione del concetto di *diritto*, inteso come rivendicazione individuale inalienabile. Hobbes fonda il liberalismo in un mondo non liberale a partire dalla considerazione dello stato di natura. Il diritto alla sicurezza della vita, in cui è racchiuso il diritto naturale di Hobbes, ha del tutto il carattere di un diritto umano inalienabile, cioè di una *rivendicazione* dei singoli che precede lo Stato e che determina il suo scopo e i suoi limiti: la fondazione hobbesiana della rivendicazione giusnaturalistica alla sicurezza della vita determina così l'inizio dell'intero sistema dei diritti umani nell'ottica del liberalismo.

Alla luce di queste considerazioni sulla virtù borghese progressivamente elaborata da Hobbes nella sua filosofia morale e politica, è possibile confermare che Hobbes non è un "adoratore" dell'idea di potenza. Come nel caso del Dio hobbesiano, caratterizzato dall'attributo dell'onnipotenza solo *nominalmente*, anche nel caso dell'essere umano la potenza, nello stato di natura, è del tutto inefficace a provvedere all'autoconservazione e al benessere della specie: dove tutti sono potenti, nessuno è potente. Un paradosso è però presente nell'argomentazione hobbesiana: dall'impotenza naturale dell'uomo è possibile creare lo Stato, cui l'attributo della potenza inserisce necessariamente anche se non giunge, neppure in questo caso, alla dimensione dell'onnipotenza. Sarebbe però contrario al dato testuale negare che in Hobbes il *linguaggio* della potenza non subisca una radicale innovazione, giungendo a identificarsi con l'idea di potere. Senza dubbio, l'idea di *potentia-potestas* è uno degli specifici contributi hobbesiani. Ma quale *potentia-potestas*? Quella *ordinata* o quella *assoluta*? Sul piano

politico, abbiamo visto che lo Stato hobbesiano è caratterizzato da entrambe le dimensioni della *potentia-potestas*: da un lato la persona sovrano-rappresentativa è libera dalle leggi ma, dall'altro lato, lo Stato funziona come un meccanismo. Rimane ora da comprendere quale concezione della *potentia-potestas* sia presente nell'antropologia hobbesiana.

Lungo l'intero sviluppo della filosofia politica di Hobbes viene testimoniata la progressiva sostituzione della virtù aristocratica con la virtù borghese, cioè la sostituzione della virtù eroica con la virtù della vita quotidiana: l'uomo hobbesiano è essenzialmente (anche se non completamente) un essere caratterizzato meccanicisticamente, tanto nella propria struttura fisica e deliberativa⁵⁰, quanto nella propria capacità razionale di individuare e definire i mezzi in vista del fine. Naturalmente la filosofia politica hobbesiana, nel suo essere una prima anticipazione del sistema dei diritti liberali, rappresenta indirettamente anche una prima giustificazione del modello di società capitalistica. All'interno di una complessiva riduzione della *potentia* alla *potestas*, la *potentia* del borghese di Hobbes si presenta allora come una *potentia ordinata* che – à la Weber – procede attraverso una formalizzazione razionale delle fasi di produzione e di scambio. Liberalismo e capitalismo sono intrinsecamente caratterizzati da razionalità formale e da procedure calcolabili (per esempio relativamente al comportamento umano, psicologicamente prevedibile sulla base del suo inquadramento all'interno di norme politiche ed economiche allo stesso tempo coercitive e utilitaristiche; oppure relativamente alla suddivisione del tempo in unità di misura uniformi) che sono a fondamento della moderna idea di *legge* intesa come forma di produzione e di prevedibilità dell'immutabile regolarità degli eventi. Non a caso, l'istituzione della pace sociale e della sicurezza serve anche a questo scopo. Da questo punto di vista non può esistere accumulazione del capitale in assenza di una prevedibilità razionale dei meccanismi di funzionamento del mercato: la morale del capitalista – nelle parole di Max Weber – non è quella del pirata. Tuttavia, l'*eccezione* – cioè l'elemento della *potentia assoluta* – non è esclusa in linea di principio. Spesso considerata elemento di destabilizzazione (politica, economica, sociale), l'*eccezione* è comunque fondamento delle norme politico-giuridiche e condizione di possibilità della regolarità economico-sociale: in questo senso l'*eccezione*

⁵⁰ Sul carattere meccanico del corpo umano cfr. *H*, §§ I.2-4. Sul carattere deterministico della volontà umana cfr. *E*, cap. I.XII; *C*, § V.8; *LN*, pp. 16, 19, 24-26, 29-32, 36-37; trad. it. pp. 49-51, 59, 73-77, 85-95, 107-109; *L*, capp. V, XXI; *Q*, pp. 12, 102-103, 139.

si presenta come l'unica forma di innovazione istituzionale. Per utilizzare le parole di Machiavelli, la moralità può esistere solo all'interno di un'isola creata dall'immoralità. Per questo motivo, anche nell'etica borghese elaborata da Hobbes – proprio come nella persona sovrano-rappresentativa – *potentia ordinata* e *potentia absoluta* non sono disgiunte.

3. Desiderio e conoscenza: tra antropologia e filosofia naturale

3.1. Che cos'è la scienza

Esiste un principio centrale della riflessione hobbesiana in merito alla conoscenza della natura: l'uomo conosce veramente ed effettivamente solo quelle cose le cui cause dipendono dall'attività umana⁵¹. L'uomo ha conoscenza esatta e certa, cioè scientifica, solo di ciò che fa, di ciò che costruisce, di ciò di cui lui è la causa, di ciò la cui costruzione è in suo potere o dipende dalla sua arbitraria volontà. Questa «costruzione» deve ovviamente essere deliberata e consapevole: solo così quel mondo che è una creazione umana in senso stretto, diventa completamente manifesto, proprio perché l'uomo ne è la sola causa. È a prima vista evidente che la natura non può rientrare nell'ambito delle cose costruite dall'uomo: per questo motivo la conoscenza della natura è, e sempre rimarrà, ipotetica: «Nessun discorso, di qualunque genere sia, può concludere a una conoscenza assoluta (*absolute knowledge*) di un fatto, passato o futuro, perché la conoscenza di un fatto è originariamente sensazione e da quel momento in poi memoria. Perciò la conoscenza delle conseguenze che si chiama scienza non è assoluta, ma condizionale»⁵². Allo stesso modo, la verità consiste non in una qualche forma di *adequatio*, ma in una corretta ordinazione dei nomi all'interno delle proposizioni: la verità non appartiene alla cosa, ma alla proposizione, cioè al discorso⁵³. La verità, così come l'errore⁵⁴, è connessa all'uso dei segni linguistici propri dell'uomo. Tuttavia, malgrado la conoscenza scientifica della natura sia priva di «verità», esiste egualmente la possibilità delle *scienze*, classificate sulla base della distinzione tra *a priori* e *a posteriori*:

⁵¹ Cfr. C, *Prefazione ai lettori*, §§ XVII.28, XVIII.4; Cor., § XXV.1; H, §§ I.1, X.4-5.

⁵² L, p. 47; trad. it. p. 52.

⁵³ Cfr. E, §§ I.V.10, I.VI.2-4; L, cap. IV; Cor., §§ III.7-8, III.10.

⁵⁴ Cfr. E, §§ I.V.10-13; L, cap. V; Cor., cap. V.

«Per *scienza* si intende la verità dei teoremi, cioè la verità delle proposizioni generali, cioè la verità delle conseguenze. Ma quando si tratta di una verità di fatto, non si dice propriamente *scienza*, ma semplicemente *cognizione*. E, perciò, quella scienza per la quale sappiamo che un teorema proposto è vero, è una cognizione derivata dalle cause, o dalla generazione dell'oggetto, attraverso un retto ragionamento. Al contrario, la scienza per la quale sappiamo solo che è possibile che un teorema sia vero, è una cognizione derivata, attraverso un ragionamento legittimo, dall'esperienza degli effetti. E tutte e due queste derivazioni si suole chiamarle dimostrazioni: tuttavia, la prima è preferibile alla seconda, e questo giustamente, giacché giova più sapere in che modo possiamo nella maniera migliore servirci delle cause presenti che conoscere quale fu l'irrevocabile passato. Perciò agli uomini è stata concessa una scienza fondata su siffatta dimostrazione solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro stesso arbitrio [...]. Proprio per il fatto che siamo noi stessi a creare le figure, avviene che c'è una geometria e che è dimostrabile. Al contrario, poiché le cause delle cose naturali non sono in nostro potere, bensì nella volontà divina, [...] non possiamo dedurne le proprietà dalle cause. Tuttavia, dalle stesse proprietà che vediamo, deducendo le conseguenze fin dove è concesso procedere, possiamo dimostrare che loro cause han potuto essere queste o quelle. Questa dimostrazione si dice *a posteriori* e la stessa scienza si dice fisica [...]. Inoltre, la politica e l'etica, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può essere dimostrata *a priori*; e infatti i principi per i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convenzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi. Infatti, prima della stipulazione dei patti e dell'istituzione delle leggi, non c'era tra gli uomini, più che tra le bestie, né giustizia, né ingiustizia alcuna, forma alcuna né di bene né di male pubblico»⁵⁵.

La scienza non è innata nell'uomo, né tantomeno la si acquisisce solo con l'esperienza: essa può essere conseguita attraverso una corretta attribuzione dei nomi e l'elaborazione del metodo «risolutivo-compositivo»⁵⁶, fino a raggiungere la conoscenza dell'intera trama di conseguenze, con l'avvertenza che perfino i fondamenti metafisici della filosofia naturale hobbesiana (il corpo e il movimento)⁵⁷ sono *supposti* esistere⁵⁸: «La scienza

⁵⁵ H, §§ X.4-5.

⁵⁶ Per la discussione del metodo «risolutivo-compositivo» ispirato a Galilei cfr. C, Prefazione ai lettori; Cor., cap. VI.

⁵⁷ Per le definizioni hobbesiane di corpo, accidente e movimento cfr. Cor., cap. VIII: «Il corpo è ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio» (Cor., § VIII.1); «L'accidente è il modo di concepire il corpo» (Cor., § VIII.2); «Il moto è l'abbandono continuo di un luogo e l'acquisto continuo di un altro luogo» (Cor., § VIII.10).

⁵⁸ Per i primi riferimenti sulla teoria hobbesiana del corpo e del movimento cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965; A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino

(*science*) è la conoscenza delle conseguenze, della dipendenza di un fatto da un altro»⁵⁹. In Hobbes è la matematica a fungere da modello per ogni forma di conoscenza della natura: il fatto che l'unica conoscenza certa non riguardi i fini, ma consista nel paragonare *figure* e *movimenti*, crea un modello contrario a ogni concezione teleologica e a favore della concezione meccanicistica di un universo costituito da corpi e dal loro movimento senza scopo. Una volta rifiutata la presenza, nella natura, di qualunque forma di intelligenza divina irriducibile alla materia in movimento, Hobbes riporta in onore la fisica materialistica, la cui certezza non può tuttavia essere dimostrata a partire dal modello matematico di scienza. In questo modo la filosofia naturale hobbesiana si propone come un modello di conoscenza *ipotetica* della natura (un modello di conoscenza ipotetica che mira però a rendere l'uomo «costruttore» della natura): se l'uomo può conoscere solo ciò che ha costruito e non ciò che trova in natura, allora è proprio l'inintelligibilità del mondo naturale che costringe l'uomo a un illimitato progresso nell'attuazione della conoscenza. Diventa pertanto evidente che, secondo Hobbes, l'artificiale riguarda non solo tutte le opere propriamente prodotte (compresa la società civile), ma anche e soprattutto i principi dell'intelletto. Hobbes giunge così ad ammettere che l'artificiale non soltanto è irriducibile al naturale, ma che è perfino primario rispetto a esso. L'*intelligere* si identifica con il *facere*, nel momento in cui il fine non ha bisogno di essere inerente ai fenomeni tipici della cosmologia meccanicistica, ma è presente – in una forma soprattutto *pratica* – nella volontà umana di conoscere: *scientia propter potentiam*.

Questa concezione hobbesiana della scienza riposa su due distinti orientamenti: nominalismo e sensismo. L'origine di tutti i pensieri dell'uomo è la sensazione, la cui causa risiede nei corpi esterni che generano effetti

1971; Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris 1987; M.A. Bertman, *Body and Cause in Hobbes*, Longman Academic, Wakefield 1991; M. Esfeld, *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Frommann, Stuttgart 1995; M.A. Bertman, *Conatus in Hobbes' «De corpore»*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 25-39; B. Gert, *Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 40-58; J. Pietarinen, *Conatus as Active Power in Hobbes*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 71-82; A. Lupoli, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006; M. Hampe, *Thinking, Calculation and Rationality. Remarks on Hobbes' Philosophy of Mind as a Paradigm of Failing Scientism*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIX, 2007, pp. 47-59; Ph. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.

⁵⁹ L, p. 35; trad. it. p. 38.

operanti sulle capacità percettive dell'uomo⁶⁰. La sensazione è, ovviamente, conoscenza, ma non è scienza, né filosofia, perché essa è data immediatamente «in natura», senza la mediazione del ragionamento. La sensazione è un tratto caratteristico non solo dell'uomo, ma anche dell'animale. È dunque immediatamente evidente che la concezione *soggettivistica* della sensazione⁶¹ – in quanto primo passo in direzione della conoscenza scientifica – non sfugge alla più generale concezione «costruttivistica» della conoscenza elaborata dal filosofo inglese. Di tutto ciò è prova la famosa ipotesi *annichilatoria* del mondo, elaborata per chiarire il carattere esclusivamente mentale dei contenuti concettuali della conoscenza:

«Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo (*power cognitive*), dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti (*conceptions*) delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato (*annihilated*), egli tuttavia conserverebbe l'immagine (*image*) di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione (*imagination*) stessa. Queste immagini e le rappresentazioni (*representations*) delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà (*faculty*) o potere (*power*) grazie al quale siamo capaci di una

⁶⁰ Cfr. *E*, cap. I.II; *L*, cap. I.

⁶¹ «Poiché l'immagine visiva (*image in vision*) consistente nel colore e nella figura costituisce la conoscenza (*knowledge*) che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di quel senso (*sense*), non è difficile per un uomo essere indotto a credere (*opinion*) che quei medesimi colore e figura siano le stesse qualità reali (*very qualities*) e, per la medesima ragione, che il suono e il rumore siano le qualità della campana o dell'aria. E quest'opinione è stata accettata per così lungo tempo, che l'opinione contraria deve necessariamente apparire come un gran paradosso; eppure l'introduzione (che è necessaria per il mantenimento di quell'opinione) di specie visibili e intelligibili che vanno avanti e indietro dall'oggetto, è peggio di un paradosso, essendo una pura impossibilità. Tenterò quindi di chiarire i quattro punti seguenti: 1) che il soggetto (*subject*) cui colore ed immagine sono inerenti (*inherent*), non è l'oggetto (*object*) o la cosa veduta; 2) che ciò che chiamiamo immagine o colore non è nulla di reale (*really*) fuori di noi; 3) che la detta immagine o colore è solo ciò che appare (*apparition*) a noi di quel movimento, agitazione o alterazione, che l'oggetto opera nel cervello o negli spiriti, o in qualche sostanza interna del capo; 4) che, così come nel caso del concetto visivo (*conception by vision*), anche nel caso dei concetti derivanti da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il sentiente (*sentient*) [...]. Da ciò consegue che, qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze e apparimenti» (*E*, pp. 23, 26; trad. it. pp. 13-15, 18).

tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire»⁶².

Ma, accanto a questo particolare *potere* dell'uomo legato alla persistenza della capacità sensibile, la concezione hobbesiana della scienza trova il proprio fondamento nel nominalismo⁶³: i nomi delle cose non corrispondono alle essenze o alle nature delle cose né, tanto meno, a enti «universalis»⁶⁴, perché essi sono imposti dalla decisione volontaria degli uomini allo scopo di indicare e di contrassegnare i concetti delle cose *pensate* (e non delle cose stesse)⁶⁵. Proprio perché il linguaggio è caratteristica essenziale solo dell'umano, il luogo di origine del discorso non può essere altro che l'arbitrio dell'essere umano. Solo l'istituzione dei nomi – che devono essere liberi da qualsiasi equivocità retorica – rende l'essere umano capace di scienza. Nessuna conoscenza è possibile senza la presenza di segni sensibili, usati arbitrariamente e convenzionalmente dall'uomo: naturalmente, tra questi segni sensibili svolgono un ruolo essenziale i nomi⁶⁶, che si articolano in discorsi attraverso la loro reciproca connessione. Visto che in natura non si dà l'imposizione dei nomi alle cose e visto che, in modo conseguente, è impossibile in natura definire con certezza la connessione tra i nomi (cioè il discorso), il modo in cui l'uomo realizza tale connessione artificiale è, principalmente, *calcolo*:

«Quando una persona *ragiona*, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'*addizione* di parti o un resto derivante dalla *sottrazione* di una

⁶² E, p. 22; trad. it. pp. 10-11. Sull'ipotesi annichilatoria del mondo cfr. anche *Cor.*, § VII.1.

⁶³ Sulla concezione hobbesiana del nome e del discorso cfr. E, capp. I.IV-V; L, cap. IV; *Cor.*, capp. II-III; H, §§ X.1-2.

⁶⁴ Cfr. E, I.V.6: «L'universalità di un solo nome nei confronti di più cose è stata la causa per cui gli uomini pensano che le cose stesse siano universali. E sostengono seriamente che, oltre a Pietro e Giovanni e tutto il resto degli uomini che esistono, sono esistiti o esisteranno al mondo, vi è pure qualcos'altro che chiamiamo uomo, e cioè l'uomo in generale, ingannando se stessi col prendere l'universale, o appellativo generale, per la cosa che esso significa [...]. È chiaro quindi che non vi è nulla di universale tranne i nomi, i quali sono per questo chiamati anche indefiniti» (E, p. 36; trad. it. pp. 35-36).

⁶⁵ «Un *contrassegno* (*mark*) è un oggetto sensibile (*sensible object*) che un uomo volontariamente si istituisce, al fine di ricordare grazie ad esso qualche cosa passata quando esso viene ripresentato ai suoi sensi [...]. Un *nome* o *appellativo* è una voce umana, arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto» (E, p. 35; trad. it. p. 34).

⁶⁶ Cfr. *Cor.*, § II.4.

somma da un'altra. Fare la stessa cosa con le parole significa concepire in successione conseguente i nomi di tutte le parti fino al nome dell'intero oppure il nome dell'intero e di una parte fino al nome dell'altra parte [...]. Queste operazioni non riguardano soltanto i numeri, ma ogni specie di oggetti che possano essere addizionati e sottratti gli uni agli altri [...]. La *ragione* non è altro che il *calcolo* (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali che sono stati stabiliti di comune accordo per *notare* e *significare* i nostri pensieri»⁶⁷.

La filosofia è scienza delle cause, cioè è conoscenza acquisita attraverso il ragionamento sulle cause e sugli effetti del movimento dei corpi, ma con tale ragionamento Hobbes intende solo il calcolo, cioè il metodo relativo all'addizionare e sottrarre con il quale la mente umana compone *tutti* i propri concetti: «Non si deve pensare che il calcolo, cioè il ragionamento, abbia luogo solo con i numeri, come se l'uomo si distinguesse dagli altri animali unicamente per la facoltà di numerare. Infatti, si possono aggiungere e sottrarre anche una grandezza a una grandezza, un corpo a un corpo, un moto a un moto, un tempo a un tempo, un grado di qualità a un grado di qualità, un'azione a un'azione, un concetto a un concetto, una proporzione a una proporzione, un discorso a un discorso, un nome a un nome»⁶⁸.

3.2. *Desiderio di superiorità e desiderio di pace*

È evidente che l'impostazione hobbesiana in materia di conoscenza (insieme matematica, nominalistica e convenzionalistica) ha una diretta ricaduta anche sui fondamenti della teoria morale di Hobbes, che giunge a identificare la virtù del cittadino con il rispetto delle leggi stabilite, indipendentemente dal loro contenuto di giustizia⁶⁹: «Solo nella vita civile si trova una misura comune della virtù e dei vizi; e questa misura, per la stessa ragione, non può essere costituita da altro che dalle leggi di ciascuna comunità [...]. Quali che siano le leggi, non violare quelle leggi è stata sempre e dovunque ritenuta una virtù dei cittadini e trascurarle un vizio [...]. La giustizia, cioè non violare le leggi, è e sarà dovunque la stessa cosa»⁷⁰. L'idea di ragione intesa come calcolo viene interpretata da Hobbes come il principale luogo di distinzione dell'essere umano dalla natura, tanto che è proprio la ragione come calcolo che permette all'essere umano di far valere la propria differenza di *potenza*. Ed è allora su questo piano che può

⁶⁷ L, pp. 31-32; trad. it. pp. 34-35. Cfr. anche *Cor.*, §§ I.2-3; *H*, § X.3.

⁶⁸ *Cor.*, § I.3.

⁶⁹ Cfr. *E*, §§ I.VII.1-7; *H*, §§ XI.1-6, XI.14-15, XIII.8-9.

⁷⁰ *H*, § XIII.9.

essere utile comprendere un ulteriore aspetto, nel discorso antropologico, dell'idea hobbesiana di *potentia* come *potestas*.

Al contrario della sensazione, intesa come primo livello di conoscenza in grado di produrre scienza, l'immaginazione (o meglio: il tipo di immaginazione che si presenta come sensazione *indebolita*)⁷¹ è caratteristica di una ricerca delle cause condotta in *assenza di metodo*, pertanto incapace non solo di servire alla conoscenza della verità, ma anche di servire alla ricerca della sicurezza e del benessere dell'uomo. Pur essendo una variante dell'esperienza sensibile, l'immaginazione indirizza l'uomo in una direzione che è contraria alla scienza, in quanto caratterizza tutti i fenomeni legati alla fede, alla credenza, alle visioni e ai sogni⁷². Utilizzando un parallelismo tra filosofia naturale e filosofia civile, è possibile affermare che, così come alla scienza corrisponde la paura della morte violenta, all'immaginazione corrisponde la vanità. Nascono qui le ragioni della critica hobbesiana delle illusioni e delle superstizioni, intese come prodotto della vanità. Se la radice del male assoluto (la guerra di tutti contro tutti) è la *vanità*, l'immaginazione non deve essere combattuta solo sul piano della fisica, in quanto ricerca condotta con mezzi inadeguati, ma anche sul piano dell'antropologia e della filosofia politica, proprio in quanto essa trae origine dalla vanità, la passione più pericolosa per l'autoconservazione dell'uomo.

La prospettiva hobbesiana, a proposito del rapporto tra pace e conoscenza, non è tuttavia unilineare. Dove esiste la pace, è presente necessariamente scienza (naturale e civile). Tuttavia, dove esiste scienza naturale, non necessariamente è presente la pace, perché il fine della scienza naturale non è la pace, ma la *potenza*. Infatti, determinando nell'uomo una condizione di superiorità che mina il principio di eguaglianza naturale degli uomini (l'unico fondativo del consorzio umano attraverso la mediazione della paura della morte violenta), la scienza costituisce una forma di potere che, lungi dal neutralizzare il naturale conflitto tra gli uomini, rischia di generare diseguaglianza e concorrenza, proprio perché essa fornisce strumenti di differenziazione della potenza, dividendo gli uomini che ne sono in possesso da quelli che ne sono sprovvisti:

⁷¹ Esiste un altro aspetto dell'immaginazione, considerato positivamente da Hobbes, relativo alla capacità dell'intelletto di creare immagini di cose e relazioni tra nomi: cfr. *E*, § I.VI.4; *H*, § X.1. Per la definizione hobbesiana di immaginazione come sensazione indebolita cfr. *E*, § I.III; *L*, cap. II.

⁷² Cfr. *E*, cap. I.X; *L*, cap. VII; *H*, capp. XII-XIII.

«Il fine o scopo della filosofia è che possiamo servirci della previsione degli effetti per i nostri vantaggi o che, attraverso l'applicazione dei corpi ai corpi, con l'ingegenosità umana si producano, per quanto lo consentano la capacità umana e la materia delle cose, per gli usi della vita degli uomini, effetti simili a quelli concepiti con la mente [...]. Il fine della scienza è la potenza; il fine del teorema sono i problemi, cioè l'arte del costruire: ogni speculazione, insomma, è stata istituita per un'azione o per un lavoro concreto. Quanto grande, poi, sia l'utilità della filosofia, in primo luogo della fisica e della geometria, ottimamente lo comprenderemo quando avremo elencato quelli che ora sono i principali vantaggi del genere umano e se avremo fatto un confronto tra le istituzioni di coloro che godono di quei vantaggi e le istituzioni di coloro che ne sono privi. I più grandi vantaggi del genere umano sono le arti, soprattutto l'arte di misurare [...], l'arte di costruire, l'arte di navigare [...]. Quanti beni siano, da queste arti, derivati agli uomini è più facile intenderlo che dirlo [...]. Causa di tutti questi benefici è la filosofia. Ma l'utilità della filosofia morale e civile si deve misurare non tanto dai vantaggi che derivano dalla conoscenza di essa quanto dalle calamità in cui incorriamo per l'ignoranza di essa»⁷³.

In Hobbes, gli scopi fondamentali della filosofia civile e della filosofia naturale sono identici⁷⁴: la distruzione delle illusioni (foriere solo di conflitti, pericoli e delusioni) attraverso la definizione della verità⁷⁵. Ma questo scopo di «illuminazione» viene perseguito in modo diverso dalle due forme di filosofia. Da un lato, abbiamo la filosofia civile che mira alla neutralizzazione del conflitto attraverso il *depotenziamento* dei singoli individui, che depongono la loro (ineffettuale) onnipotenza naturale in favore dell'istituzione di un *attore terzo*, lo Stato. Dall'altro lato, al contrario, abbiamo la filosofia naturale che mira alla neutralizzazione del conflitto attraverso la scienza, che tuttavia produce un diseguale potenziamento degli uomini. Si tratta dunque di due movimenti contrari. Nella società civile Hobbes ammette le diseguaglianze (per esempio, relativamente alla proprietà) ma esse, in linea di principio, sono solo concessioni dello Stato: in questo modo può essere giustificato il possesso pubblico – e non individuale – delle scoperte scientifiche, che rientrano nella sfera delle proprietà dello Stato. Nonostante ciò, è evidente che la scienza e la tecnologia – se utilizzate per fini privati – possono fungere da meccanismi in grado di innescare nuovi conflitti, tanto più gravi perché in grado di istituzionalizzare una differenza di potenza nello stato civile, fino a giungere a creare una condizione *statica*

⁷³ *Cor.*, §§ I.6-7.

⁷⁴ *Cfr. Cor.*, §§ I.7, VI.6-7.

⁷⁵ Sulla pericolosità sociale dell'ignoranza delle cause e dell'immaginazione *cfr. L*, capp. XI-XII.

di *dominio* di una fazione sull'altra. Le diseguaglianze create dalla scienza e dalla tecnologia nello stato civile possono infatti giustificare l'insorgere di nuovi desideri di potere, e quindi di una nuova guerra civile, perché nella base sociale si verificano diseguaglianze di conoscenza scientifica non controllabili dallo Stato.

Proprio alla luce di questo problema nella teoria hobbesiana è possibile rintracciare un duplice ordine di gerarchia: alla priorità "logica" della scienza naturale sul piano della classificazione delle scienze corrisponde la priorità "cronologica" della filosofia politica. Da un lato, la scienza naturale precede l'antropologia e la filosofia politica: la conoscenza della natura umana *presuppone* la conoscenza della natura. Dall'altro lato, però, l'antropologia e la filosofia politica precedono la scienza naturale: senza pace non può esistere scienza. Per questo motivo, la *paura della morte violenta* tipica dell'antropologia e della filosofia politica ha la priorità "cronologica" sull'*illimitato desiderio di potenza* espresso dalla ricerca scientifica, il cui carattere *utilitaristico*⁷⁶ è continuamente ribadito da Hobbes all'interno di un quadro teorico che ha al proprio centro la pace, non la potenza. Dovendo scegliere tra utilità della ricchezza o della povertà per una conservazione pacifica e sicura della vita, Hobbes sembra infatti considerare che una povertà senza indigenza sia più adeguata – allo scopo della pace – di una ricchezza modesta⁷⁷. La teoria hobbesiana delle passioni, giustificando l'aspirazione all'appagamento, ma non alla vanità, esprime la priorità della filosofia civile sulla filosofia naturale. L'antropologia ha uno scopo diverso, e prioritario, rispetto alla fisica: la fisica è al servizio del dominio dell'uomo sulle cose, l'antropologia al servizio della pace. Senza pace non è possibile alcuna scienza, alcuna cultura. Lo scopo dell'antropologia è più urgente di quello della fisica. L'aspirazione al dominio sulle cose *non* ha in se stessa un proprio metro di misura, perché essa rischia di trasformarsi spontaneamente nell'*aspirazione al dominio sugli uomini*, conducendo all'odio e al conflitto, alla guerra di tutti contro tutti. È solo la riflessione antropologica che riesce a limitare l'aspirazione alla potenza e a legittimarla nella sua limitatezza, in considerazione della fragilità del corpo umano, della paura della morte violenta, dell'esigenza di sicurezza. Proprio perché senza pace e

⁷⁶ «La luce delle menti umane sono i termini chiari, selezionati preliminarmente attraverso definizioni esatte e purgati dall'ambiguità. La *ragione* è il *cammino*, la crescita (*Encrease*) della *scienza* è la *strada* e il vantaggio (*Benefit*) dell'umanità è il *fine*» (L, p. 36; trad. it. p. 39).

⁷⁷ Cfr. H, § XI.7.

sicurezza non esiste cultura, la scienza è possibile solo *dopo* la fondazione dello Stato (cioè dopo la neutralizzazione della reciproca pericolosità) e all'interno di un totale controllo politico delle conoscenze scientifiche – controllo il cui primo scopo non è la potenza, ma la pace.

La scienza è una chiara espressione del desiderio umano di potenza e per questo la stessa conoscenza scientifica viene definita come strumento di potere dell'uomo: «Sapere è potere»⁷⁸. In definitiva, le scienze e le arti – in quanto origine dei segni portatori di una superiore potenza *applicata* quali le invenzioni – sono *beni*, tanto *piacevoli* quanto *utili*. Tuttavia la scienza, in quanto strumento di accrescimento della potenza dell'uomo per tramite del *linguaggio*, risulta essere anche strumento per l'accrescimento della capacità di *errare* dell'uomo, malgrado essa sia – senza dubbio – generatrice di enormi vantaggi per il genere umano:

«L'uomo è superiore a tutti gli altri animali per la facoltà che possiede, quando ha concepito una cosa qualunque, d'essere in grado di indagarne le conseguenze (*consequences*) e gli effetti (*effects*) che potrebbe ricavarne. Aggiungo ora quest'altro grado della stessa superiorità, consistente nel fatto che per mezzo delle parole l'uomo è capace di ridurre le conseguenze che trova a regole generali (*generall Rules*), chiamate *teoremi* o *aforismi*, che è dunque capace di ragionare (*reason*) o di calcolare (*reckon*) non solo sui numeri ma in tutti gli altri generi di cose che siano suscettibili di essere addizionate o sottratte l'una dall'altra. Questo privilegio è tuttavia bilanciato da un altro: quello dell'assurdità a cui non è soggetto alcuna creatura vivente a eccezione dell'uomo»⁷⁹.

«Il discorso ha anche svantaggi, appunto perché l'uomo, essendo il solo animale che può, attraverso il significato universale dei vocaboli, escogitare per sé delle regole generali, tanto nelle altre arti quanto nell'arte di vivere, è anche il solo che può servirsi di regole false e può trasmetterle agli altri, perché se ne servano. Perciò l'uomo erra più largamente e più pericolosamente di quanto possano errare gli altri animali. Inoltre l'uomo, se gli piacerà (e gli piacerà ogni volta che gli sembrerà opportuno dare esecuzione ai suoi disegni), potrà, di proposito, insegnare ciò che egli sa che è falso, cioè mentire e rendere gli animi umani ostili alle condizioni della società e della pace: cosa che non può accadere nelle società degli altri animali [...]. Infine, per la facoltà di parlare, l'uomo dice anche ciò che non pensa neppure e ciò che fa oggetto di discorso pensa che sia vero, e può ingannare se stesso. La bestia, invece, non può ingannare se stessa. Perciò, con il discorso, l'uomo non diventa migliore, ma più potente»⁸⁰.

⁷⁸ H, § XI.13.

⁷⁹ L, p. 34; trad. it. p. 37.

⁸⁰ H, § X.3. Sul carattere ambiguo del linguaggio (che è, allo stesso tempo, sia

Secondo Hobbes, l'unica caratteristica della mente umana che precede l'invenzione del linguaggio consiste nella facoltà di considerare i fenomeni come cause di possibili effetti: all'uomo non appartiene un pensare teleologico, ma un pensare causale. Questa facoltà complessa è distinta dalla più semplice facoltà di cercare le cause o i mezzi che producono un *effetto immaginato*, essendo quest'ultima comune tanto all'uomo quanto all'animale. Hobbes trasforma così la definizione tradizionale (aristotelica) dell'uomo come animale politico in quella dell'uomo come animale razionale capace di ricercare le conseguenze, cioè di ricercare la conoscenza delle conseguenze: in particolare, è solo l'uomo che può considerare se stesso come causa di effetti possibili. Per questo motivo solo l'uomo può essere consapevole del suo potere, può essere a esso interessato e può desiderare di possederlo, cercando la conferma del suo desiderio di essere potente con il vedere la sua potenza e il suo potere riconosciuto dagli altri. La vanità, dunque, non è una passione caratteristica solo dell'esperienza esistenziale e relazionale dell'uomo, perché essa caratterizza anche la sua vita conoscitiva: nell'orgoglio, l'uomo brama appetiti futuri, che producono ansia per il futuro, che la scienza deve però prevedere e placare, affinché l'uomo non sia ossessionato dalla paura del futuro. A differenza dell'animale, l'uomo è in grado di osservare e stabilire i rapporti di causa: dotato di questa capacità, può preoccuparsi del futuro così come, di converso, la preoccupazione del futuro lo spinge alla ricerca delle cause. Proprio come nel rapporto tra pace e conoscenza, il rapporto che Hobbes istituisce tra ricerca delle cause e controllo del futuro non è però unilineare. Infatti, da un lato, la scienza contribuisce a coltivare la tendenza naturale dell'uomo a ricercare le cause nella ricerca *metodica* delle cause (e per questo la scienza si presenta come un potente strumento di controllo delle ansie umane nei confronti del futuro). Dall'altro lato, però, la scienza necessita – a questo scopo – di una potenza sempre crescente e che, di conseguenza, risulta essere destabilizzante per quanto riguarda il controllo dell'ansia nei confronti del futuro:

«Un concetto del futuro è solo una supposizione circa il medesimo derivante dal ricordo (*remembrance*) di ciò che è passato; e noi, in tanto concepiamo che qualcosa avverrà di qui in avanti, in quanto sappiamo che c'è

elemento di superiorità dell'uomo nei confronti dell'animale, sia elemento per il rafforzamento delle fantasie) cfr. *L.*, cap. V.

qualcosa al presente che ha il potere di produrla (*power to produce it*). E che qualche cosa abbia al presente il potere di produrre in avvenire un'altra cosa, non possiamo concepirlo, se non grazie al ricordo che esso abbia prodotto la stessa cosa già altra volta. Perciò ogni concetto del futuro è un concetto di un potere in grado di produrre qualcosa; chiunque quindi si aspetta un piacere futuro, deve concepire insieme qualche potere che egli abbia in se stesso, grazie al quale quel piacere possa essere conseguito. E poiché le passioni di cui debbo parlare prossimamente consistono in un concetto del futuro, vale a dire in un concetto del potere passato e dell'atto futuro, prima di andare avanti debbo qui di seguito dire qualcosa intorno a questo potere. Per questo potere io intendo la stessa cosa che le facoltà del corpo e della mente menzionate nel primo capitolo, vale a dire, per il corpo, la nutritiva, la generativa, la motiva; e per la mente, la conoscenza. E oltre a queste, quegli altri poteri, grazie ai quali esse vengono acquisite, cioè ricchezze, posti autorevoli, amicizia o favore e buona fortuna; la quale ultima non è altro che il favore di Dio onnipotente. I contrari di questi poteri sono debolezze, infermità o difetti rispettivamente dei poteri sopra detti. E poiché il potere di un uomo resiste agli effetti del potere di un altro e li contrasta, il potere assoluto non è altro che l'eccedenza del potere di uno sul potere di un altro. Infatti, eguali poteri opposti si distruggono reciprocamente; e tale loro opposizione è chiamata conflitto»⁸¹.

Tutto ciò che è oggetto della scienza – la considerazione delle cause e degli effetti, l'analisi della durata, la previsione delle regolarità nel lungo periodo – giustifica la ricerca umana di progredire continuamente da un desiderio a un altro: la preoccupazione per le conseguenze future spinge dal conseguimento della cosa desiderata a quello successivo, in considerazione del fatto che l'uomo non aspira al singolo momentaneo appagamento, ma alla certezza dell'appagamento *futuro*. L'incessante aspirazione alla *potentia-potestas* non è determinata dall'insoddisfazione per la *potentia-potestas* che si possiede attualmente, ritenuta modesta, o da un desiderio irrazionale e immorale: decisivo, in questo senso, è che la propria attuale potenza può essere mantenuta solo accrescendola continuamente. La ragione, il cui fine non è solo la conoscenza degli eventi accaduti ma anche la previsione rivolta al futuro, giustifica quindi l'aspirazione alla potenza, che deriva dal desiderio di appagamento futuro. È dall'*aspirazione alla potenza* che si comprende lo scopo della filosofia naturale, nella sua differenza rispetto all'antropologia. Ciò che offre la natura per l'appagamento dei desideri umani, indipendentemente dall'azione dell'uomo, consente una vita misera e stentata. A renderla più *confortevole* è necessario lo sforzo umano per imprimere un ordine alla

⁸¹ E, p. 48; trad. it. pp. 58-59.

natura, che ne è priva. La scienza agisce in funzione dell'accrescimento della *potenza dell'uomo*, in quanto consente di reperire i mezzi necessari a rendere la vita più comoda. Se anche più sicura, questo dipende dalle condizioni politiche in cui si svolge la ricerca scientifica.

Conclusione

1. La «*potentia-potestas*» della tecnica

La ricerca qui condotta si è concentrata soprattutto sull'analisi del concetto di potenza in Hobbes, ma non è estranea a una più ampia riflessione sui caratteri fondativi della costellazione *moderna* del concetto di potenza e sul rapporto tra *potentia* e *potestas*, le cui conseguenze emergono soprattutto sul piano socio-politico. Hobbes costituisce il principale snodo delle concezioni filosofiche dell'idea di potenza tra mondo classico e medievale, da un lato, e mondo moderno, dall'altro. Nel filosofo inglese – che mira a costruire un sistema nettamente antiaristotelico sia sul piano teoretico, sia sul piano politico – si verifica infatti, attraverso l'identificazione tra *potenza* e *causa efficiente* (e tra *atto* ed *effetto*) presente nell'elaborazione della sua teoria *deterministica*, una delle prime riduzioni della *potentia* a *potestas*. Il linguaggio hobbesiano della causalità necessaria non ha dunque difficoltà a comporsi con il linguaggio moderno della *produzione* fondato su una concezione «prometeica» dell'umano. Attraverso l'idea di *potentia-potestas* è possibile individuare l'immagine di un essere umano che riconosce la propria salvezza solo nella progressiva *costruzione* e nel progressivo *perfezionamento* del mondo. Risvegliato a una seria consapevolezza intorno alla sua reale posizione *nel* mondo indifferente della causalità meccanica, l'uomo moderno comprende come proprio dovere non tanto coltivare il giardino a lui dato, quanto *costruire* il proprio giardino. Contro la natura e contro la provvidenza, l'uomo moderno deve dimostrarsi in teoria e in pratica signore e padrone della natura: proprio perché «il mutamento è *movimento* [...] mentre lo stato di quiete non causa niente, visto che per esso non *si fa* assolutamente niente, giacché non è causa di alcun mo-

vimento e di alcun mutamento»¹, il mondo *dato* deve essere sostituito dal mondo *costruito* dall'essere umano, abbandonato da una natura che non è ordinata, né ordinante, ma che costituisce invece il principio di disordine e di pericolo (evidente nella condizione dello stato di natura disegnata da Hobbes). L'essere umano non ha nessuna ragione di essere grato alla «causa prima» e, anzi, deve riconoscere la propria condizione tramite la violenta resistenza del mondo concreto, senza illudersi circa la sua condizione naturale e senza tessere intorno a sé un bozzolo di vani sogni. Poiché l'essere umano è alla mercé di una natura totalmente indifferente verso la sua prosperità o la sua miseria, egli non ha nessuna altra alternativa se non quella di soccorrere se stesso: non la piacevole contemplazione della natura umana, non la vana contemplazione di sé, si addice alla condizione dell'uomo, bensì l'utilizzazione e la coltivazione della natura. L'uomo hobbesiano esperisce la propria solitudine nel mondo estraneo, trovandosi immerso nel silenzio della natura come «cosalità», nella sua indifferenza in quanto universo fisico, non morale, deterministicamente orientato a partire dall'eterno meccanicismo fisico, immutabile e imperscrutabile, che lascia supporre l'idea della cecità del sistema cosmico, senza libertà e senza giustizia, a cui l'essere umano è vincolato attraverso la sua estraneità. L'universo non rivela lo scopo del creatore, né la sua bontà, né la sua sapienza, né la sua perfezione, ma solo la sua *potenza* e il suo *potere*. Di fronte a questo abbandono, l'uomo hobbesiano è un *homme révolté*, caratterizzato dalla volontà di autoaffermazione e dalla *potentia-potestas*: per una tale volontà, anche la natura indifferente è più un'occasione per il suo esercizio di *potentia-potestas* che un oggetto reale.

Guardando oltre Hobbes, possiamo notare che oggi la centralità filosofica del concetto di *potentia* intesa come *potestas* è data dalla sua rilevanza all'interno di un elemento della vita moderna che Hobbes aveva lucidamente intravisto nell'aura della nuova scienza, incoraggiandone lo sviluppo sulla scia degli insegnamenti di Francis Bacon, ma che non poteva aver immaginato nella forma in cui attualmente essa si realizza: la *tecnica*, la massima espressione della *potentia* in termini di *potestas*. In tutte le sfere dell'attività umana (dall'economia alla cultura, dall'ingegneria all'informazione), l'età contemporanea è caratterizzata da un'incessante *produzione* e *consumo* di oggetti (sia materiali che immateriali) attraverso cui viene reso evidente il fatto che è l'essere umano a essere

¹ Cor., § IX.9.

oggetto delle applicazioni tecniche, non viceversa. Le forze economiche che si servono della tecnica come forma di produzione assumono come «primo» scopo (in senso cronologico) la potenza della tecnica di cui esse si servono, mirando soprattutto all'*efficacia* della produzione, cioè al potere di produrre effetti e prestazioni, che pertanto diventano il «primo» scopo (in senso logico) delle forze di produzione. Il *potere* di produrre effetti, e non gli effetti stessi: questo è il problema rappresentato dalla tecnica intesa come il più moderno precipitato della *potentia-potestas*. La tecnica moderna mira all'incremento indefinito della *potentia* intesa come *potestas* in quanto, svincolata da qualsiasi ordine superiore, non fondata se non dalla pura efficacia della produzione artificiale e razionale, essa non risponde al criterio della potenzialità in relazione all'agire umano, ma a quello dell'utilizzazione suadentemente forzata degli oggetti che essa rende disponibili come «offerta», prima e indipendentemente rispetto a qualsiasi «domanda».

Hobbes non poteva conoscere la *potentia-potestas* con cui la tecnica moderna produce la propria coercitiva disponibilità, anche se il filosofo inglese era ben consapevole della capacità rivoluzionaria della scienza moderna di «fabbricare» – sia teoricamente che praticamente – il mondo. Oggi, trecentosessanta anni dopo la pubblicazione del *Leviathan*, comprendiamo bene cosa significhi la riduzione della *potentia* a *potestas* in tutti gli ambiti della vita umana. Sarebbe però sbagliato attribuire a Hobbes la paternità della deriva paranoica dell'uomo moderno ossessionato da un delirio di onnipotenza che svuota il «naturale» di ogni contenuto anche sul piano biologico, per esempio attraverso le nuove tecnoscienze umane, indirizzate al «miglioramento» delle facoltà umane (con motivazioni certo non esclusivamente filantropiche, vista l'ingente quantità di interessi e risorse economiche che vi sono implicate). Tali tecnoscienze rispondono, da un lato, a problemi effettivamente presenti nella vita concreta degli uomini e delle donne (malattie, incidenti ecc.); dall'altro lato, però, rispondono a bisogni culturali in cui i desideri individuali di autorealizzazione narcisistica si incrociano con le esigenze promosse ideologicamente dai nuovi sistemi di potere che mirano a ottenere un controllo sociale «totale» attraverso la manipolazione simbolica ed effettuale del *bios*. Naturalmente tutto ciò ha dirette conseguenze sul piano antropologico, ma comporta ricadute soprattutto sul piano socio-politico. Infatti, abbandonata definitivamente la questione della verità e della responsabilità, la tecnica risponde soltanto al problema della validità strumentale della propria produttiva volontà di potenza, rafforzando

incessantemente l'asimmetria delle relazioni di potere tra proprietari e consumatori delle tecniche di produzione, giungendo a prefigurare una dimensione di dominio statica, in quanto «invisibile» e apparentemente non autoritaria perché fondata su un consenso indotto dalle nuove forme di comunicazione e di controllo sociale (evidente, per esempio, nella moda). La tecnica comporta inoltre la trasformazione delle modalità di esercizio dell'autorità nel senso di una più difficile imputabilità politico-giuridica delle scelte e delle responsabilità, dovuta anche alla crescente indipendenza e delocalizzazione dei processi e dei fattori economici. La tecnica moderna sembra rendere possibile l'impossibile; ma non nei termini dell'utopia o della libertà (che vengono ideologicamente e strumentalmente utilizzati dalla pubblicità proponendone vuote icone), bensì in quelli del controllo autoritario delle innovazioni.

2. Esiti della «*potentia-potestas*» nello Stato moderno

L'immagine della tecnica moderna quale dimensione privilegiata della *potentia-potestas* è condensata in un «prodotto» specifico della cultura europea: lo Stato moderno. Fin dal Seicento il problema filosofico-politico dell'Europa consiste nel rapporto tra *ragione* e *potenza*. Naturalmente, in questa vicenda plurisecolare, la concezione della sovranità fondata da Machiavelli, Bodin e Hobbes, che percorre tutto il pensiero politico moderno almeno fino alla Seconda guerra mondiale, svolge un ruolo di primo piano, evidente già nel fatto che sono la ragione e la potenza a determinare il mondo degli Stati, inteso come spazio non «dato», bensì «creato», in cui i Leviatani si muovono sulla base del diritto naturale vigente in un permanente stato di natura internazionale. Su questo piano, però, l'idea di potenza in Hobbes conserva ancora un elemento di *potenzialità*, vista la prospettiva rigidamente *antinaturalistica* attraverso la quale il filosofo inglese elabora la propria dottrina dello Stato, mostrando la continua coesistenza di ordine e conflitto, di universale e particolare, di uno e molteplice, di armonia e lotta. Il corrispettivo politico di questa coesistenza è la *teoria dell'equilibrio*, vero e proprio modello costituente dell'Europa moderna, rappresentazione concreta di uno spazio in cui la ragione può farsi ordinamento politico e in cui la potenza può farsi garante dell'esercizio della libertà in un processo di realizzazione non univoco, né unidirezionale, bensì dialettico e multipolare. Il rapporto tra ragione e potenza rappresenta una vera e propria dialettica storica

tra due diverse immagini dello Stato moderno notevolmente determinate dall'idea hobbesiana del Leviatano. Da un lato, si delinea uno Stato che è il supremo prodotto della ragione, che è la concreta testimonianza della possibilità di individuare e determinare spazi di convivenza fondati sulla volontà e sul consenso, cioè su elementi costitutivamente disponibili a un'*apertura* e alla realizzazione razionale di una potenzialità; dall'altro lato, si sviluppa uno Stato conquistatore che costruisce conflittualmente e arbitrariamente – attraverso l'idea di *potentia* come *potestas* – un disegno *particolare* ed egemonico sull'intera storia del mondo. Per secoli, allora, questa dialettica tra ragione e potenza ha impedito una riduzione assoluta della *potentia* a *potestas*, lasciando aperte le condizioni teoriche per dichiarare la *possibilità* come elemento centrale della dialettica storica. Una riduzione, quella di *potentia* a *potestas*, che invece è avvenuta nel Novecento, quando si è dissolta l'unità di ragione e potenza e si è prodotto *nichilismo politico*, cioè un particolarismo totalizzante della pura violenza, della guerra assoluta e del dominio sul *bios* che ha reso impossibile pensare una potenza realizzativa *nel* mondo in grado di determinare un nuovo *nomos* fondato sulla necessaria correlazione tra ragione e potenza.

Uno specifico contributo verso questa declinazione – drammatica e problematica, eppur per secoli dinamica – dell'idea di Stato nell'Europa moderna è stato offerto dal processo di burocratizzazione tecnica che ha identificato l'idea di *potentia-potestas* con l'immagine razionalistica dello Stato moderno inteso come *machina machinarum*. È evidente, anche in questo caso, la centralità dell'insegnamento di Hobbes, il pioniere della scientificità politica e giuridica moderna. Naturalmente il filosofo inglese non disegna uno Stato che è *tout court* una macchina, il cui esatto funzionamento tecnico si presenti come qualità autonoma e indipendente da qualunque contenuto o fine politico: con il *Leviathan* non siamo ancora nell'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni delineate da Carl Schmitt. Tuttavia è proprio Hobbes che apre la strada per un'immagine dello Stato inteso come opera dell'arte e dell'intelligenza dell'uomo, cioè come un prodotto tecnico-razionale la cui verità e il cui diritto risiedono nel funzionamento oggettivo della macchina, nella sua prestazione fattuale e nella sua funzione attuale, indipendentemente da qualsiasi finalità o verità. Lo Stato inteso come *machina machinarum* non può funzionare senza l'idea di *potentia* intesa come *potestas*. Infatti la macchina statale o funziona, o non funziona; e per funzionare, sia sul piano della politica interna che su quello della politica estera, ha bisogno di *potentia-potestas*. In questo modo lo Stato diventa un efficiente e pro-

fessionale apparato burocratico, amministrativo e giudiziario, uno Stato che produce leggi positive, cioè un sistema di legalità che regola e calcola il proprio funzionamento attraverso uno strumento tecnico, la legge.

Lo Stato come *machina machinarum* è caratterizzato da un'incessante *produzione* e *consumo* di norme e istituzioni che, in quanto esclusivo dominio della volontà politica, rifiutano ogni appello alla verità («auctoritas, non veritas, facit legem») e rispondono soltanto alla domanda sulla validità strumentale del proprio volere produttivo fondato sul principio di sovranità. Proprio perché la *ratio legis* ha assunto caratteri localizzati storicamente e spazialmente, il diritto positivo è un diritto «posto» dalla *potentia* come *potestas*. La modalità della produzione di norme è dunque diventata l'essenza propria dello Stato, evidente nel razionale funzionamento delle procedure il cui formalismo, non recando in sé alcun contenuto che non sia la validità del funzionamento, è attraversabile da ogni casuale volontà e da ogni scopo in divenire, con l'unica limitazione della cornice costituzionale, anch'essa comunque «posta». Lo schiacciamento del linguaggio politico-giuridico sul linguaggio economico (con la centralità della categoria di «produzione») mostra allora come la politica e il diritto, ridotti a metodo e procedure, diventino mera *tecnica*, allo stesso tempo nichilistica e formalistica, che si occupa solo della quantificabilità dei rapporti politico-giuridici, degradati a elementi di calcolo e a grandezze misurabili indifferenziate. La macchina dello Stato non ha uno scopo, né una direzione: basta che essa funzioni preoccupandosi non di ciò che viene prodotto, ma solo di *come* si produce. Lo Stato produce così diritto *arbitrario*, cioè una pura «forza» prodotta dall'incontro tra *potentia* e *potestas*, destinata inoltre a soccombere di fronte alle forze dominanti della modernità: da un lato, l'economia capitalistica, con la sua oggettiva funzionalità del mercato globale espressa nel diritto indifferenziato a governare le transazioni negli spazi astratti e illimitati; dall'altro, la tecnica intesa come attitudine a utilizzare – manipolandola – la natura, attraverso infiniti scopi e un'illimitata volontà di «artefare» il mondo.

L'elaborazione moderna dell'idea di *potentia-potestas* riguarda anche il nostro passaggio d'epoca. Nell'età globale è emersa sempre più prepotentemente la crisi dello Stato moderno inteso come unico depositario della sovranità («titolare del monopolio della forza legittima», secondo la classica espressione di Max Weber) e come unico soggetto della politica mondiale, nella quale sono concretamente apparsi nuovi soggetti privati – *corporations* multinazionali e banche d'affari – che contribuiscono alla progressiva stabilizzazione di una sovrastruttura ideologica dal

carattere «tecnico» che mira a giustificare nuove forme di dominio senza l'esplicita definizione delle relazioni di potere politico. I soggetti privati che compongono questa «sovrastuttura» operano formalmente come «poteri indiretti» e nella sostanza *delocalizzano* la conflittualità politica sul terreno apparentemente tecnico-neutrale della conflittualità privata (per esempio, sul piano del diritto del lavoro), determinando lo spazio nel quale dispiegare la propria straordinaria potenza contrattuale, non solo nei confronti dei singoli individui, ma anche delle organizzazioni locali e nazionali (se non, addirittura, degli stessi Stati). Non dovendo rispondere di dirette responsabilità pubbliche, questi soggetti economico-finanziari utilizzano strumentalmente la struttura razionale e formale dello Stato, che non è più in grado di gestire la conflittualità globale tra politica, diritto ed economia, né di rispondere alle contraddizioni poste dalla riorganizzazione dei rapporti di potere tra «struttura» e «sovrastuttura». Si producono allora – anche intorno al nucleo teorico della *potentia-potestas* – radicali trasformazioni della sovranità, della rappresentanza, della libertà, dei diritti e della trasparenza. L'attuale crisi della politica, «del non più e del non ancora», non rinvia automaticamente a una soluzione e la stessa filosofia politica si trova in una fase di transizione che, in assenza di una nuova concettualità in grado di rappresentare la realtà contemporanea, insedia la crisi in forma permanente. Oggi i centri decisionali – che nel dibattito pubblico spesso vengono definiti organismi «tecnici», ma che invece sono del tutto «politici» – non sono più solo i parlamenti o i governi, ma anche soggetti privati di rilevanza internazionale e organismi intergovernativi (Banca mondiale, Fondo monetario internazionale, Banca centrale europea ecc.) che non hanno una diretta responsabilità politica dei loro atti, e che anzi godono di un particolare *status* che li rende autonomi dal politico, di cui però mirano a utilizzare le prerogative, piegandole alle proprie esigenze anche attraverso l'utilizzo di tutti gli strumenti di persuasione di massa. Questi soggetti privati con rilevanza pubblica sono titolari di una *potentia-potestas* che ha mantenuto, e anzi aumentato, la propria capacità di incidere sulla realtà storico-sociale e di produrre effetti sulle pratiche politiche, ma che ha nascosto la propria visibilità mascherandosi dietro alle necessarie «esigenze» della tecnica, giungendo anche a godere di un ampio consenso popolare, reso possibile dalla diffusione di un'ideologia che tiene insieme, paradossalmente, Stato e mercato, locale e globale, libertà e obbedienza, diritti e diseguaglianze, attraverso cui si esprime la vittoria culturale del paradigma consumistico e dell'individualismo edonistico, con cui ben si compone il

linguaggio dei diritti tipico della cultura liberale e il linguaggio del riconoscimento tipico delle culture comunitariste.

I processi globali determinano una profonda revisione strutturale delle relazioni di potere e una radicale redistribuzione dei centri decisionali su scala globale, attraverso cui vengono definitivamente messe in crisi le categorie centrali della filosofia politica moderna che erano a fondamento dello Stato moderno e della democrazia liberale classica. Di fronte a questi fenomeni, la filosofia politica lavora oggi con concetti antiquati, incapaci non solo di trovare soluzioni, ma spesso anche di individuare i problemi all'ordine del giorno. Terminata l'utilità performativa della concettualità filosofica moderna, non appare all'orizzonte un pensiero in grado di definire nuove griglie interpretative interdisciplinari (politiche, economiche, giuridiche) in grado di rispondere ai nuovi problemi posti dalle relazioni di potere nell'epoca della globalizzazione. Questi problemi sono spesso oggetto di studio (e di consulenza) di politologi, economisti, giuristi e sociologi, cioè di classi intellettuali spesso organiche rispetto ai ceti dirigenti e agli apparati di potere. Sembra allora assolutamente necessario sviluppare un pensiero *critico*, cioè *filosofico*, sui processi di globalizzazione, in grado di confrontarsi, con indipendenza di analisi e di giudizio, con i caratteri delle trasformazioni sociali, politiche, tecnologiche ed economiche in atto. La corsa alla specializzazione dei saperi ha reso la ricerca uno strumento al servizio di fini pratici, la cui ricaduta sul piano pubblico è spesso demandata a decisioni di natura privata. Non a caso, ciò che definiamo libertà di pensiero equivale in realtà alla disponibilità di una *agorà* mediatica in cui esiste la possibilità di scegliere tra due o più opinioni diverse sostenute da un'esigua minoranza di politici e intellettuali. Anche la filosofia, per sua natura renitente alla trasformazione in sapere tecnico, rischia di essere disarmata del suo potenziale critico, se non addirittura asservita (sotto forma di epistemologia *analitica* delle scienze sociali) ai processi di costruzione simbolica che governano, in forma più o meno autoritaria, le società complesse dell'informazione in cui emerge un unico modello ibrido di razionalità sociale, prodotto dall'incontro tra individualismo metodologico e neoutilitarismo (talvolta con l'inossidabile supporto della tradizione socio-religiosa di appartenenza). La premessa teorica di questo quadro socio-politico non risiede nella dimensione gerarchica determinata dalle nuove forme di potere non rappresentative e non trasparenti, che utilizzano il consenso in modo demagogico grazie all'uso autoritario della comunicazione. Tale premessa risiede nel nesso, tipicamente moderno, tra potenza e potere, tra la

possibilità di produrre effetti e la capacità di realizzarli concretamente. E, in questo quadro, ancora prima dell'*effettualità*, ciò che conta è la diffusione del linguaggio della *potentia-potestas*.

La riduzione univoca della *potentia* a *potestas* è però una scelta degli attori oggi dominanti nello spazio globale, non una necessità. Ciò che rimane ai margini di questa degenerazione del moderno – in cui i temi della libertà, del consenso, dell'eguaglianza e del diritto sono stati strumentalmente e ideologicamente piegati alle necessità della produzione e del consumo – è il deposito teorico, ricco di possibili sviluppi, rappresentato dall'incontro tra la teoria della legittimità dell'autoaffermazione umana e il concetto di *potentia* intesa come potenzialità, facoltà, disponibilità che rimanda a un'apertura di possibilità, cioè al rifiuto di una supina accettazione ipostatizzata dell'attuale «eterno presente», cui corrisponde una desolante assenza di futuro. Una *potentia*, dunque, che non sia identificata *tout court* con la *potestas*, che non sia onnipotenza, che non sia intesa nella forma della relazione di potere come dominio. Questa svolta concettuale potrebbe contrastare gli aspetti «negativi» della riduzione della *potentia* a *potestas* che, una volta precipitata nella tecnica moderna, ha contribuito a trasformare le relazioni di potere in «stati di dominio» (secondo la fortunata espressione di Foucault). Esiste infatti anche l'aspetto «positivo» della *potentia*, evidente nelle idee di potenzialità, capacità, facoltà che rimandano a un'apertura di possibilità, di futuro, di utopia. L'analisi storico-filosofica può contribuire ad aprire un fronte di sospetto e di diffidenza verso un possibile smascheramento e un processo di denaturalizzazione dello *status quo*, con l'intento di costruire illuministicamente uno spazio di legittimità per l'autonomia umana, allo stesso tempo libertaria ed egualitaria. In quest'ottica è necessario chiedersi se l'idea di *potentia-potestas* è solo il prodotto storico di una dominante, ancorché particolare, volontà di potenza, oppure se può essere interpretata più in generale come il prodotto dell'umano desiderio di sicurezza e di assicurazione, che può giungere a giustificare, in un modo del tutto ideologico, le ragioni della propria sottomissione attraverso la costruzione di un principio di legittimità in grado di creare una forma di vita che fornisce protezione e benessere in cambio di sottomissione. Da questo punto di vista, il rapporto tra protezione e obbedienza, uno dei punti chiave della grande costruzione politica hobbesiana – lo Stato-Leviatano come massimo artefice della pace – può essere interpretato come una risposta proprio a questo problema. Se così fosse, la *potentia-potestas* giungerebbe a trasformare il luogo della protezione in un luogo

di prigionia. Ma è davvero così necessariamente tragico il destino della *potentia*? Non esiste spazio alcuno in cui far valere le umane facoltà, capacità, potenzialità senza dover cadere nella logica del dominio rappresentata dalla *potentia-potestas*? Siamo proprio sicuri che il processo di neutralizzazione della *potentia* umana (le cui conseguenze sul piano dell'insicurezza e della paura sono classicamente rappresentate nello stato di natura hobbesiano) conduca *necessariamente* alla riduzione della *potentia* alla *potestas*? Il primo passo da compiere in vista della verifica di questa possibilità consiste nel porre, filosoficamente, una *domanda*. La filosofia come sapere critico è un forte antidoto contro l'ideologia, contro l'illusione, contro i processi di naturalizzazione. Di fronte alla riduzione della *potentia* a *potestas*, è necessario elaborare una pratica della diffidenza, nutrire un sospetto sulle origini delle idee dominanti, sottolineando l'aspetto critico dell'interrogazione filosofica che, in questo caso, pone con urgenza la necessaria tensione tra *potenza* e *potere* all'interno di un quadro teoreticamente delimitato dai concetti di mutamento, contingenza e divenire.

3. Oltre la «*potentia-potestas*» moderna

La concezione della *potentia* come *potestas* emerge e si struttura in diretta concomitanza con l'affermarsi della scienza moderna caratterizzata da un impianto matematico e sperimentale che bandisce il finalismo dalla concezione della natura e che equipara la relazione potenza/atto al rapporto causa/effetto. L'affermazione del modello galileiano di scienza – radicalmente opposto a quello aristotelico – determina, oltre a un formidabile incremento delle conoscenze, la nascita di un problema che attraversa l'intera modernità: il rapporto tra la scienza naturale non finalistica e la scienza sociale finalistica. La filosofia naturale classica è connessa a una concezione teleologica dell'universo: tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, un naturale destino che decide quale genere di operazioni sia buono per essi. Nel caso dell'essere umano, per discernere queste operazioni è richiesta la ragione: la ragione decide quali cose siano giuste per natura, tenendo sempre presente il fine naturale dell'essere umano. La visione teleologica dell'universo, di cui la visione teleologica dell'essere umano è una parte, è stata però demolita dalla scienza naturale moderna. Dal punto di vista aristotelico, la scelta tra la veduta meccanicistica e la veduta teleologica dell'universo

è determinata dalla soluzione che si dà al problema dei cieli, dei corpi celesti e del loro moto: su questo aspetto, la scienza naturale moderna ha progressivamente deciso in favore della concezione non teleologica dell'universo. Da questa decisione possono trarsi due conclusioni opposte. Secondo la prima, alla concezione non finalistica dell'universo deve conseguire automaticamente una concezione non finalistica della vita umana. Ma questa soluzione «naturalistica» va incontro a gravi difficoltà: sembra impossibile dare adeguato conto dei fini umani concepéndoli semplicemente come posti da impulsi e appetiti. Perciò è prevalsa l'altra soluzione, che implica un fondamentale dualismo tra una scienza non finalistica della natura e una scienza finalistica dell'uomo. Rispetto a questa situazione, che caratterizza la cultura europea almeno fino alla fine dell'Ottocento, da un secolo a questa parte si sono dati alcuni elementi di riflessione, sia sul terreno della filosofia che su quello della scienza. Ciò non significa aver ottenuto nuove modalità di conoscenza teoretica attraverso cui reimpostare la questione della *potentia-potestas*, ma certamente significa essere almeno in grado di porre una domanda su tale questione.

In primo luogo – sul piano filosofico – è necessario notare che nel Novecento la «filosofia prima» non è più la metafisica o l'ontologia, perché il centro della riflessione teoretica è stato assunto dalla filosofia del linguaggio, soprattutto di impianto analitico. Nonostante non siano «chiare ed evidenti» le ragioni teoretiche che hanno determinato la trasformazione della filosofia del linguaggio in «filosofia prima» – mentre lo sono di più le ragioni pragmatiche legate alla trasformazione della filosofia in una disciplina «particolare» determinata dalla progressiva autonomizzazione delle scienze naturali, prima, e sociali, poi – è tuttavia evidente che, indipendentemente dal recupero di una concezione di «potenza» come possibilità (in grado dunque di ripensare lo statuto della libertà e della contingenza), la domanda ontologica sullo statuto dell'essere e del divenire non sembra più essere al cuore della riflessione teoretica. Forse la tradizione filosofica che oggi potrebbe dare un effettivo contributo teorico per il recupero della centralità della metafisica e dell'ontologia è la fenomenologia, nel momento in cui recuperasse – attraverso una ridefinizione dello statuto delle verità matematiche – il «platonismo» di Frege, in particolare l'idea che il pensiero produce effetti sull'essere. Ma, al di là di questa discussione interna ai saperi filosofici, ciò che occorre ripensare radicalmente è lo statuto della filosofia, la sua autonomia e la sua relazione con le altre forme di sapere (soprattutto le scienze so-

ciali, *in primis* l'economia) attraverso cui ridiscutere anche il fondamento «produttivistico» della categoria moderna di *potentia-potestas*.

In secondo luogo – sul piano del sapere scientifico – è necessario notare che oggi la scienza principale sul piano della rilevanza sociale e politica non è più la fisica, bensì la biologia. Le scienze sono sempre più dominate dalla «specializzazione» intesa non solo come obiettivo funzionale, ma soprattutto come *status* simbolico dei saperi che – per vivere nella competizione per i finanziamenti alla ricerca – hanno bisogno di mostrare la propria *singolare* efficacia e strumentalità, non certo di presentarsi come vie di accesso alla comprensione sistematica del reale. I centri di produzione dei saperi sono saldamente monopolizzati da élites che controllano l'agenda pubblica e lo spazio politico, all'interno di una più complessiva strategia che prevede l'uniformazione degli stili di vita (favorita dai *media*) e la privatizzazione delle risorse, non solo quelle tradizionali (denaro, materie prime, proprietà immobiliari), ma anche quelle che caratterizzano l'attuale sviluppo della società capitalistica (beni comuni, conoscenze, informazioni, brevetti). La specializzazione dei saperi ha reso la ricerca uno strumento al servizio di fini pratici, la cui ricaduta sul piano pubblico è spesso demandata a decisioni di natura *privata*, di carattere economico-finanziario, prese in segreto. Ed è per questo motivo che la biologia ha preso il sopravvento sulla fisica. Il tema del *bios* è oggi al centro di numerose ossessioni sociali e politiche, dalla salute alle tecnoscienze, dal *fitness* alla farmaceutica, per non parlare ovviamente di tutto ciò che è legato al mondo della genetica, della bioetica e della qualità della vita. La «vita» è diventata il baricentro sia dell'azione politica che della logica economica, soprattutto dal punto di vista ideologico e culturale. Mentre la fisica è stata ridotta a rango di «ancella» della tecnologia, la biologia è diventata il terreno di battaglia in cui si muovono gli attori più importanti della società contemporanea (organismi internazionali, governi, chiese, aziende multinazionali, istituti di ricerca). Dal punto di vista della presente ricerca sulla *potentia-potestas* è però rilevante anche un'altra questione, che emerge sul piano metodologico proprio all'interno delle scienze biologiche. Infatti, il paradigma teorico dominante da molti decenni in tali scienze non è il determinismo monocausale, bensì l'argomentazione pluricausale, se non il vero e proprio «caso» o addirittura la prospettiva teleologica. Ciò significa che, dal punto di vista teorico, il paradigma meccanicistico delle scienze fisiche moderne che ha generato il linguaggio della *potentia-potestas* non può oggi essere giustificato sul terreno del sapere biologico.

In terzo luogo – sul piano della scienza fisica – è impossibile trascurare il fatto che la fisica contemporanea non è più quella di Galilei o di Newton, così come è necessario notare che si è rivelata un'illusione, anche grazie alle indicazioni teoretiche del «secondo» Wittgenstein, la pretesa neopositivistica di Carnap e Schlick di descrivere «oggettivamente» la realtà attraverso la corrispondenza tra la forma delle proposizioni e la connessione dei fatti. Già nell'Ottocento con l'elettromagnetismo di James Maxwell e con la termodinamica di Rudolf Clausius, ma soprattutto nel Novecento con la relatività generale, la meccanica quantistica e i teoremi di Gödel, la prospettiva deterministica sul terreno della scienza fisica ha subito una ferita mortale, tanto che l'impalcatura della fisica contemporanea non è più la stessa che ha visto il dominio assoluto del principio di causalità e la costruzione di un sapere scientifico assolutamente predittivo. Come noto, la teoria della relatività di Einstein pone fine a una concezione di spazio e tempo uniformi e omogenei all'interno dei quali si producono gli eventi fisici. Non esiste dunque più un *tempo presente* unico per l'intero universo, ma tanti *spazio-tempo* quanti sono gli infiniti sistemi di riferimento. Se è ancora possibile mirare a individuare gli invarianti fisici, questi non sono più le singole grandezze (come nella fisica del XVII e XVIII secolo), bensì i risultati della loro reciproca relazione.

Se con la teoria della relatività si afferma la necessità di ripensare le categorie di spazio e tempo (che non sono più assolute e immutabili), con la fisica quantistica si impone una nuova immagine delle nozioni di causa ed effetto attraverso cui nel mondo vengono introdotti elementi di incertezza e casualità. In questo modo viene superata la concezione deterministica della fisica classica, secondo la quale la realtà è costituita da una serie di concatenazioni necessarie tra causa ed effetto. Le considerazioni antideterministiche della fisica quantistica si condensano nel principio di indeterminazione di Heisenberg, secondo cui non è possibile determinare contemporaneamente, con esattezza, tutte le grandezze fisiche: il comportamento delle particelle sub-atomiche può essere previsto solo statisticamente attraverso un calcolo delle probabilità, perché l'osservazione del microcosmo atomico dimostra che è impossibile la conoscenza completa e precisa di una particella subatomica in un dato istante.

Il compito di elaborare una teoria unificata attraverso la composizione dei modelli della relatività e della quantistica è oggi sviluppato da due diverse correnti di ricerca fisica: il «modello standard» e la teoria delle stringhe. Il «modello standard» è una teoria in grado di descrivere

le particelle elementari e tre delle quattro forze fondamentali a oggi note (si tratta delle tre forze «quantistiche» – elettromagnetismo, forza nucleare debole, forza nucleare forte – mentre è problematica l'inclusione della gravità). Si tratta di una teoria coerente sia con la meccanica quantistica che con la relatività speciale, le cui previsioni sono state in larga parte verificate sperimentalmente e che gode di larga fortuna nella comunità dei fisici teorici. Tuttavia, il «modello standard» non può essere considerato una teoria completa delle interazioni fondamentali perché non comprende la gravità e non prevede l'esistenza della materia oscura. La teoria delle stringhe, ancora in fase di sviluppo, sembra avere le caratteristiche necessarie per essere una teoria del tutto e si fonda sul principio secondo cui la materia, l'energia, lo spazio e il tempo sono in realtà il prodotto delle vibrazioni – a diverse frequenze e su ben più delle tradizionali quattro dimensioni – di filamenti monodimensionali, le stringhe appunto, che sostituirebbero completamente una concezione della materia composta da diverse entità fisiche – le particelle elementari – dotate di massa ed energia diverse, in movimento nello spazio e nel tempo. Il problema di questa teoria, dal punto di vista matematico, è che la maggior parte delle teorie delle stringhe è ancora formulata attraverso metodi matematici perturbativi che comportano un alto grado di approssimazione: la conseguenza è che le teorie delle stringhe non descrivono un solo universo, ma qualcosa come 10^{500} universi, ciascuno dei quali può avere diverse, ma costanti, leggi fisiche.

Il discorso potrebbe continuare, ma ovviamente non è questo il luogo in cui affrontare la complessità delle teorie della nuova fisica non deterministica che gettano luce sullo statuto della libertà e della necessità, della contingenza e della possibilità, del rapporto tra causalità e determinazione e della dimensione «probabilistica» e «contestualizzata» della verità. Qui basta ricordare che – se non vogliamo chiudere ogni spazio di progettualità sociale e politica e vivere in un «eterno presente» deterministicamente indotto, in assenza di reale mutamento e di utopia – è con questa fisica (oltre che con la struttura socio-economica e politica contemporanea che spinge alla perpetuazione della *potentia-potestas*) che la filosofia dovrebbe oggi fare i conti per ripresentare la «questione dell'essere», magari anche attraverso la costruzione di una nuova concezione di «potenza».

Opere di Thomas Hobbes

EDIZIONI CONSULTATE

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, ed. by Sir W. Molesworth, London, John Bohn, 1839-1845, 11 voll. (ristampa: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, London, Routledge & Thoemmes Press, 1994).

Vol. I (1839): *Elements of Philosophy. The First Section, concerning Body (written in Latin)* (pp. xiv+532)

Vol. II (1841): *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* (pp. xxiv+319)

Vol. III (1839): *Leviathan* (pp. xii+714)

Vol. IV (1840): *Tripes: in Three Discourses: i) Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy* (pp. 1-76); *ii) De Corpore Politico, or the Elements of Law, Moral and Politic* (pp. 77-228); *iii) Of Liberty and Necessity* (pp. 229-278)
An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan" (pp. 279-384)

An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof (pp. 385-408)

Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion (pp. 409-440)

Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert" (pp. 441-458)

Letter to the Right Honourable Edward Howard (pp. 458-460)

Vol. V (1841): *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (pp. ii+455)

Vol. VI (1840): *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (pp. 1-160)
Behemoth. The History of the Causes of the Civil Wars of England (pp. 161-418)

The Art of Rhetoric (pp. 419-510)

The Art of Rhetoric, plainly set forth with pertinent examples (pp. 511-528)

- The Art of Sophistry* (pp. 529-536)
- Vol. VII (1845): *Seven Philosophical Problems and Two Propositions of Geometry* (pp. 1-68)
Decameron Physiologicum (pp. 69-177)
The Proportion of a Straight Line to Half the Arc of a Quadrant (pp. 178-180)
Six Lessons to the Professors of the Mathematics (181-356)
Marks of the Absurd Geometry etc. of Dr. John Wallis (pp. 357-400)
An Extract of a Letter from Henry Stubbe (pp. 401-428)
Three Papers presented to the Royal Society against Dr. Wallis (pp. 429-442)
Considerations upon the Answer of Dr. Wallis (pp. 443-448)
Letters and other Pieces (pp. 449-472)
- Vol. VIII (1843): *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes* (pp. xxxii+518)
- Vol. IX (1843): *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes* (pp.1-486)
- Vol. X (1844): *The Iliads and Odysseys of Homer, translated by Thomas Hobbes, with a Preface concerning the Virtues of an Heroic Poem* (pp. xiii+536)
- Vol. XI (1845): *Index*

Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia, ed. G. Molesworth, London, Joannem Bohn, 1839-1845, 5 voll. (ristampa: Bristol, Thoemmes Press, 1999).

- Vol. I: *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, authore seipso* (pp. i-xxi)
Vitae hobbianae auctarium, autore R. Blackbourne (pp. xxii-lxxx)
Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, carmine expressa, authore seipso (pp. lxxxi-xcix)
Elementorum philosophiae. Sectio prima: De corpore (pp. 1-431)
- Vol. II: *Elementorum philosophiae. Sectio secunda: De homine* (pp. ii+132)
Elementorum philosophiae. Sectio tertia: De cive (pp. 133-432)
- Vol. III: *Leviathan. Sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* (pp. viii+510)
Appendix ad Leviathan (pp. 511-569)
Index (pp. 570 ss.)
- Vol. IV: *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (pp. ii+232)
Dialogus physicus de natura aeris (pp. 233-296)
Problemata physica, propositiones XVI de magnitudine circuli et duplicatio cubi (pp. 297-384)

- De principiis et ratiocinatione geometrarum* (pp. 385-484)
Quadratura circuli, cubatio sphaerae, duplicatio cubi (pp. 485-522)
- Vol. V: *Rosetum geometricum* (pp. 1-88)
Lux mathematica (pp. 89-150)
Principia et problemata aliquot geometrica (pp. 151-214)
Tractatus opticus (pp. 215-248)
Objectiones ad Cartesii Meditationes (pp. 249-274)
Epistolae (pp. 275-307)
Praefatio in Mersenni Ballisticam (pp. 309-318)
De mirabilibus Pecci (pp. 323-340)
Historia ecclesiastica (pp. 341-408)
Index (i-cxliv)

- Leviathan*, ed. by M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1946.
- Leviathan*, ed. by C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.
- A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, edited by J. Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, 1971.
- Critique du «De mundo» de Thomas White*, ed. par J. Jacquot et H.W. Jones, Paris, Vrin, 1973.
- De Cive. The Latin Version*, ed. by H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by F. Tönnies, with an introduction by S. Holmes, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (1996²).
- The Elements of Law, Natural and Politic. Part I: Human Nature. Part II: De Corpore Politico; with Three Lives*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Leviathan. With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, ed. by E. Curley, Indianapolis, Hackett Publishers, 1994.
- The Correspondence*, ed. by N. Malcom, Oxford, Clarendon Press, 1994, 2 voll.
- Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N.B. Reynolds and A.W. Saxonhouse, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Leviathan*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- On the Citizen*, ed. by R. Tuck and M. Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Hobbes and Bramhall: On Liberty and Necessity*, ed. by V. Chappell, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Leviathan*, ed. by G.A.J. Rogers and K. Schuhmann, Bristol, Thoemmes Continuum, 2003, 2 voll. (London-New York, Continuum, 2005).
- A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of Eng-*

- land*, ed. by A. Cromartie; *Questions Relative to Hereditary Right*, ed. by Q. Skinner; in Th. Hobbes, *Writings on Common Law and Hereditary Right*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Translations of Homer. Introductions; Iliad*, ed. by E. Nelson, Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Translations of Homer. Odissey*, ed. by E. Nelson, Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Behemoth, or the Long Parliament*, ed. by P. Seaward, Oxford, Clarendon Press, 2010.

TRADUZIONI ITALIANE

- Opere politiche. I: Elementi filosofici sul cittadino – Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1959 (1971²).
- Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Logica, libertà e necessità*, a cura di A. Pacchi, Milano, Principato, 1969.
- De homine*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1970.
- Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972.
- Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tuciddide*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Angeli, 1988.
- Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- L'arte della retorica*, a cura di R. Carotenuto, Napoli, Liguori, 1994.
- Considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione*, a cura di N. Bobbio, Milano, La vita felice, 1998.
- Libertà e necessità – Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. Longega, Milano, Bompiani, 2000.
- Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001.
- Tre discorsi*, in D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*, Firenze, Le Lettere, 2009.
- Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Torino, Utet, 2010.
- Logica*, a cura di M. Sgarbi, Pisa, ETS, 2011.

ULTERIORI EDIZIONI CONSULTATE

- Léviathan*, ed. par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
Court traité des premiers principes, ed. par J. Bernhardt, Paris, Puf, 1988.
De la liberté et de la nécessité, ed. par F. Lessay, Paris, Vrin, 1993.
Textes sur l'hérésie et sur l'histoire, ed. par F. Lessay, Paris, Vrin, 1993.
De corpore, ed. par K. Schuhmann, Paris, Vrin, 1999.
Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard, ed. par L. Foisneau, Paris, Vrin, 1999.
Éléments de la loi naturelle et politique, ed. par D. Weber, Paris, Librairie Générale Française, 2003.
Léviathan, ed. par F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2004.
Historia ecclesiastica, ed. par P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Paris, H. Champion, 2008.
Éléments du droit naturel et politique, ed. par D. Thivet, Paris, Vrin, 2010.

Letteratura critica su Hobbes

Rassegne bibliografiche

- AA.VV., *Bulletin Hobbes*, in «Archives de philosophie», 1988-.
- E. Angehrn, *Ortsbestimmungen des Politischen. Neuere Literatur zu Thomas Hobbes*, in «Philosophische Rundschau», XXXVII, 1990, pp. 1-26.
- N. Bobbio, *Breve storia della storiografia hobbesiana*, in Id., *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 203-210.
- P. Collier, *Bibliographie der deutschsprachigen Hobbes-Literatur 1968-1981*, in U. Bermbach und K.-M. Kodalle (hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 244-257.
- R. Farneti, *Hobbes e i tedeschi. Lineamenti della “Hobbes-Forschung”*, 1962-1994, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXIV, 1994, pp. 489-531.
- D. Felice, *Studi hobbesiani in Italia dal 1880 al 1914*, in *Studi sulla cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, Bologna, Clueb, 1982.
- D. Felice, *Thomas Hobbes in Italia. Bibliografia (1880-1981)*, in «Rivista di filosofia», LXXIII, 1983, pp. 440-470.
- D. Felice, *Italian Literature on Thomas Hobbes after the Second World War*, in «Topoi», IV, 1985, pp. 121-128; V, 1986, pp. 201-208.
- A. Garcia, *Thomas Hobbes. Bibliographie internationale de 1620 à 1986*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1986.
- C.H. Hinnant, *Thomas Hobbes. A Reference Guide*, Boston, Hall & Co., 1980.
- H. MacDonald and M. Hargreaves, *Thomas Hobbes. A Bibliography*, London, The Bibliographic Society, 1952.
- K.R. Minogue, *Parts and Wholes. Twentieth Century Interpretation of Thomas Hobbes*, in «Anales de la Catedra Francisco Suarez», XIV, 1974, pp. 75-108.
- A. Napoli, *Thomas Hobbes e gli italiani. 1981-2000: bibliografia e recensioni*, Napoli, CUEN, 2002.

- A. Pacchi, *Bibliografia hobbesiana dal 1840 ad oggi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 528-547.
- A. Pacchi, *Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in «Rivista di filosofia», LVII, 1966, pp. 306-335.
- A. Pacchi, *Studi hobbesiani negli ultimi venticinque anni in Italia*, in «Cultura e scuola», VII, 1968, pp. 118-126.
- W. Sacksteder, *Hobbes Studies (1879-1979). A Bibliography*, Bowling Green, Bowling Green Press, 1982.
- A.L. Schino, *Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVII, 1987, pp. 159-198.
- K. Schuhmann, *Wege und Abwege neuer Hobbes-Literatur*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLIV, 1982, pp. 336-352.
- G. Sorgi, *Hobbes. Difficoltà di una interpretazione*, in «Nuovi studi politici», 1981, n. 2, pp. 91-118; n. 3, pp. 101-124.
- R. Stumpf, *Hobbes im deutschen Sprachraum*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 287-300.
- F. Viola, *Hobbes en Italie (1976-1987)*, in «Archives de philosophie», LI, 1988, pp. 254-264.
- F. Viola, *Hobbes tra moderno e postmoderno*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XIX, 1989, pp. 27-84 (cfr. anche AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 39-98).
- B. Willms, *Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur*, in «Der Staat», I, 1962, pp. 93-106.
- B. Willms, *Von der Vermessung des Leviathan*, in «Der Staat», VI, 1967, pp. 75-100 e 220-236.
- B. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968 bis 1978*, in «Der Staat», 1979, Beiheft n. 3.
- B. Willms, *Tendenzen der gegenwärtigen Hobbes-Forschung*, in U. Bernbach und K.-M. Kodalle (hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 232-243.
- B. Willms, *Il Leviatano e i tuffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979*, in AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 17-38.

Il concetto di potenza nella teologia hobbesiana

- C. Altini, *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIX, 2009, pp. 197-214.
- C. Altini, «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», C, 2009, pp. 209-236.

- R. Arp, *The "Quinque viae" of Thomas Hobbes*, in «History of Philosophy Quarterly», XVI, 1999, pp. 367-394.
- W.H.F. Barnes, *The Rational Theology of Thomas Hobbes*, in «Listening. Journal of Religion and Culture», X, 1975, pp. 54-63.
- J. Barnouw, *The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's "Theodicy"*, in «Journal of the History of Ideas», XLII, 1981, pp. 607-628.
- G. Bellussi, *La prospettiva religiosa nella filosofia civile di Thomas Hobbes*, in «Filosofia», XVIII, 1967, pp. 593-602.
- M.A. Bertman, *Human and Divine Action and Its Language in Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 417-432.
- E. Brandon, *Hobbes and the Imitation of God*, in «Inquiry», XLIV, 2001, pp. 223-226.
- D. Braun, *Der sterbliche Gott, oder Leviathan gegen Behemoth*, Zürich, EVZ Verlag, 1963.
- K.C. Brown, *Hobbes's Grounds for Belief in a Deity*, in «Philosophy», XXXVII, 1962, pp. 336-362.
- E.P. Burki, *Thomas Hobbes et Theodore de Beze. Deux lecteurs de la Bible*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1983, n. 3, pp. 73-88.
- V.C.A. Coady, *The Socinian Connection. Further Thoughts on the Religion of Hobbes*, in «Religious Studies», XXII, 1986.
- P.D. Cooke, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in "Leviathan"*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.
- E. Curley, *«I Durst Not Write So Boldly»*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 497-593.
- L. Damrosch jr., *Hobbes as Reformation Theologian. Implications of the Free-Will Controversy*, in «Journal of the History of Ideas», XL, 1979, pp. 339-352.
- J.J. Edwards, *Calvin and Hobbes. Trinity, Authority and Community*, in «Philosophy and Rhetoric», XLII, 2009, pp. 115-133.
- L. Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power*, in Y.-Ch. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 83-102.
- L. Foisneau, *Hobbes et l'herméneutique des théologiens du contrat*, in G. Canziani e Y.-Ch. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 565-585.
- L. Foisneau, *L'autorité de la scolastique. Enjeux politiques de la critique du libre arbitre (Hobbes, Bramhall, Suarez)*, in Y.-Ch. Zarka (éd.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, PUF, 1999, pp. 167-190.
- L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.
- L. Foisneau, *Le Dieu tout-puissant de Hobbes est-il un tyran?*, in G. Canziani, M.A. Granada e Y.-Ch. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza*

- divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 295-315.
- L. Foisneau, *Beyond the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Omnipotence of God*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 33-49.
- W. Förster, *Thomas Hobbes und der Puritanismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969.
- J. Freund, *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 31-52.
- E. Giancotti, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 239-258.
- P. Geach, *The Religion of Thomas Hobbes*, in «Religious Studies», XVII, 1981, pp. 549-558.
- W.B. Glover, *God and Thomas Hobbes*, in K.C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 141-168.
- R.W. Hepburn, *Hobbes on the Knowledge of God*, in M. Cranston and R.S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Garden City, Anchor Books, 1972, pp. 85-108.
- A. Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le «Leviathan»*, Paris, Kimé, 2006.
- K. Hoekstra, *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 97-153.
- G. Hull, «Against this Empusa»: *Hobbes's Leviathan and the Book of Job*, in «British Journal for the History of Philosophy», X, 2002, pp. 3-29.
- G. Hunter, *The Fate of Thomas Hobbes*, in «Studia Leibnitiana», XXI, 1989, n. 1, pp. 5-20.
- D.M. Jesseph, *Hobbes's Atheism*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXVI, 2002, pp. 140-166.
- P.J. Johnson, *Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation*, in R. Ross, H. Schneider and T. Waldman (eds.), *Thomas Hobbes in his Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, pp. 102-125.
- K.M. Kodalle, «Sterblicher Götter»: *Martin Luthers Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes*, in AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 123-142.
- S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 99-126.
- C. Leijenhorst, *Hobbes's Corporeal Deity*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 73-95.
- F. Lessay, *Introduction*, in Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, éd. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, pp. 9-26.

- F. Lessay, *Christologie de Hobbes. Le soupçon de socinianisme*, in G. Canziani e Y.-Ch. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 549-564.
- F. Lessay, *Hobbes. Une christologie politique?*, in L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 51-72.
- A. Longega, *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Libertà e necessità*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 7-41.
- M.L. Lukac de Stier, *Hobbes y el Medioevo. El problema de Dios*, in «Sapientia», LVI, 2001, pp. 435-444.
- A. Lupoli, *Fluidismo e «corporeal deity» nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell'hobbesiano «Dio delle cause»*, in «Rivista di storia della filosofia», LIV, 1999, pp. 573-609.
- M. Malherbe, *Le regne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes*, in «Archives de philosophie», LIII, 1990, pp. 245-259.
- M. Malherbe, *La religion materialiste de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 51-70.
- H.C. Mansfield jr., *Hobbes on Liberty and Executive Power*, in G. Feaver (ed.), *Lives, Liberties and the Public Good*, New York, St. Martin's Press, 1987, pp. 27-43.
- A. Matheron, *Le «droit du plus fort»: Hobbes contre Spinoza*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 1985, pp. 149-176.
- C.S. McClure, *Hell and Anxiety in Hobbes' «Leviathan»*, in «Review of Politics», LXXIII, 2011, pp. 1-27.
- T.H. Miller, *Thomas Hobbes and the Constraints that Enable the Imitation of God*, in «Inquiry», XLII, 1999, pp. 149-176.
- T.H. Miller, *Wild Ranging. Prudence and Philosophy's Imitation of God in the Works of Thomas Hobbes*, in «Inquiry», XLV, 2002, pp. 81-88.
- J. Mitchell, *Hobbes and the Equality of All under the One*, in «Political Theory», XXI, 1993, pp. 78-100.
- L. Nauta, *Hobbes on Religion and the Church between «The Elements of Law» and «Leviathan»*, in «Journal of the History of Ideas», LXIII, 2002, pp. 577-598.
- M. Orrù, *Anomy and Reason in the English Renaissance*, in «Journal of the History of Ideas», XLVII, 1986, pp. 177-196.
- J. Overhoff, *The Lutheranism of Thomas Hobbes*, in «History of Political Thought», XVIII, 1997, pp. 604-623.
- J. Overhoff, *Hobbes's Theory of the Will. Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- J. Overhoff, *The Theology of Thomas Hobbes's Leviathan*, in «Journal of Ecclesiastical History», LI, 2000, pp. 527-555.
- A. Pacchi, *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano, Unicopli, 1985.
- A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1998.

- G. Paganini, *Alle origini del «Mortal God»*. Hobbes, Lipsius e il «Corpus Hermeticum», in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 2006, pp. 509-532.
- M. Pécharman, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, in G. Canziani, M.A. Granada e Y.-Ch. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 269-293.
- R. Polansky, *Power, Liberty and Counterfactual Conditionals in Hobbes' Thought*, in «Hobbes Studies», 1990, pp. 3-17.
- R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, Puf, 1981.
- M. Reale, *Il Regno di Dio per natura del «Leviathan»: Hobbes tra Dio dei filosofi e Dio dei cristiani*, in S. Marcucci (a cura di), *Scienza e filosofia*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 199-222.
- H.G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 328-370.
- L. Roux, *Modèles théologiques et modèles scientifiques dans la pensée de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 83-95.
- L. Roux et F. Tricaud (éd.), *Le pouvoir et le droit. Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1992.
- H.W. Schneider, *The Piety of Hobbes*, in R. Ross, H. Schneider and T. Waldman (eds.), *Thomas Hobbes in his Time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, pp. 84-101.
- C. Secrétan, *Dieu peut-il être sujet de droit? Les «réponses» de Junius Brutus et de Hobbes*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1992, n. 22, pp. 249-259.
- R. Sherlock, *The Theology of Leviathan*, in «Interpretation», X, 1982, pp. 43-60.
- F. Tricaud, *La doctrine du salut dans le «Leviathan»*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 3-14.
- F. Tricaud, *L'Ancien Testament et le Leviathan de Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», LIV, 1999, pp. 229-238.
- H. van den Enden, *Thomas Hobbes and the Debate on Free Will: His Present-Day Significance for Ethical Theory*, in «Philosophica», XXIV, 1979, pp. 185-216.
- H. Warrender, *The Place of God in Hobbes's Philosophy*, in «Political Studies», VIII, 1960, pp. 48-57.
- B. Willms, *One Head, one Sword, one Crozier. The Significance of Theology in Hobbes' «Leviathan»*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 71-82.
- G. Wright, *Hobbes and the Economic Trinity*, in «British Journal for the History of Philosophy», VII, 1999, pp. 397-428; trad. it. *Hobbes e la trinità economica*, in «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1998, pp. 655-679.
- Y.-Ch. Zarka, *Leibniz lecteur de Hobbes. Toute-puissance divine et perfection du monde*, in A. Heinekamp et A. Robinet (éd.), *Leibniz. Le meilleur des mondes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 113-128.

Y.-Ch. Zarka, *Liberty, Necessity and Chance: Hobbes's General Theory of Events*, in «British Journal for the History of Philosophy», IX, 2001, pp. 425-437.

Il concetto di potenza nella filosofia politica hobbesiana

- C. Altini, *Il carattere antiprofetico della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel «Leviathan» di Thomas Hobbes*, in P. Bettio e G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 301-325.
- C. Altini, «*Potentia*» as «*potestas*». *An Interpretation of Modern Politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXVI, 2010, n. 2, pp. 231-252.
- J. Barnouw, *Bible, science et souveraineté chez Bacon et Hobbes*, in «Revue de theologie et de philosophie», CXXXIII, 2001, n. 3, pp. 247-265.
- B.H. Baumrin, *Hobbes' Christian Commonwealth*, in «Hobbes Studies», XIII, 2000, pp. 3-11.
- R. Beiner, *Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion*, in «Review of Politics», LV, 1993, pp. 617-638.
- M.A. Bertman, *The Natural Body and the Political Body*, in «Philosophy and Social Criticism», V, 1978, pp. 17-34.
- M.A. Bertman, *Hobbes on the Character and Use of Civil Law*, in AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 159-176.
- R. Bittner, *Thomas Hobbes' Staatskonstruktion. Vernunft und Gewalt*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXVII, 1983, pp. 389-403.
- G. Boss, *Raison et convention, ou la raison politique chez Hobbes*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 55-70.
- A. Botwinick, *Hobbes' Concept of Law and Representation*, in «Journal of Social Philosophy», XIV, 1983, pp. 34-51.
- A.I. Cohen, *Retained Liberties and Absolute Hobbesian Authorization*, in «Hobbes Studies», XI, 1998, pp. 33-45.
- D. Copp, *Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions*, in «Philosophical Review», LXXXIX, 1980, pp. 579-606.
- E. Curley, *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, in «Philosophical Topics», XIX, 1991, pp. 97-117.
- E. Curran, *Hobbes's Theory of Rights*, in «Journal of Ethics», VI, 2002, n. 1, pp. 63-86.
- J.P. Duprat, *Religion et société civile chez Hobbes*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 207-236.
- D. Dyzenhaus, *Hobbes and the Legitimacy of Law*, in «Law and Philosophy», XX, 2001, n. 5, pp. 461-498.
- E.J. Eisenach, *Hobbes on Church, State and Religion*, in «History of Political Thought», III, 1982, pp. 215-244.

- R. Farneti, *The "Mythical Foundation" of the State. Leviathan in Emblematic Context*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 362-382.
- D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- D. Gauthier, *Hobbes. The Laws of Nature*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 258-284.
- M.M. Goldsmith, *Hobbes's Mortal God*, in «History of Political Thought», I, 1980, pp. 33-50.
- R.C. Grady, *The Law of Nature in the Christian Commonwealth. Hobbes' Argument for Civil Authority*, in «Interpretation», IV, 1975, pp. 217-238.
- M. Harvey, *Hobbes's Conception of Natural Law*, in «Southern Journal of Philosophy», XXXVII, 1999, pp. 441-460.
- F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- A. Huttemann, *Naturzustand und Staatsvertrag bei Hobbes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LVIII, 2004, pp. 29-53.
- L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Puf, 1986.
- C. Johnson, *The Hobbesian Conception of Sovereignty and Aristotle's Politics*, in «Journal of the History of Ideas», XLVI, 1985, pp. 327-347.
- K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München, Beck, 1972.
- J.W. Lapierre, *Corps biologique, corps politique dans la philosophie de Hobbes*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 85-100.
- C. Lazzari, *Politics of Reason or Politics of Passions? Hobbes and Spinoza Revisited*, in «Philosophy and Social Criticism», XXVIII, 2002, pp. 661-686.
- F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Puf, 1988.
- M. Lebuffe, *Hobbes on the Origin of Obligation*, in «British Journal for the History of Philosophy», XI, 2003, n. 1, pp. 15-39.
- M.L. Lukac de Stier, *Hobbes on Authority. "De cive" and "Leviathan": A Comparison*, in «Hobbes Studies», X, 1997, pp. 51-67.
- N. Malcom, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, in AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 145-158.
- M. Malherbe, *Hobbes et la mort du Leviathan*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 11-20.
- G. Manenschiijn, *Thomas Hobbes, Urheber der politischen Theologie der Moderne*, in «Evangelische Theologie», LVI, 1996, pp. 511-527.
- G. Manenschiijn and J. Vriend, *"Jesus is the Christ": The Political Theology of Leviathan*, in «Journal of Religious Ethics», XXV, 1997, pp. 35-64.
- L.M. May, *Hobbes on Fidelity to Law*, in «Hobbes Studies», V, 1992, pp. 77-89.
- P.C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen, Mohr, 1965.
- L. Meinken, *Staatslegitimation durch Autorisierung. Der Gesellschaftsvertrag in*

- Thomas Hobbes' "Leviathan", in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXXVI, 2000, pp. 455-483.
- H.-D. Metzger, *Die Bedeutung des Leviathan. Politischer Mythos oder politischer Begriff?*, in «Hobbes Studies», V, 1992, pp. 23-52.
- B. Milner, *Hobbes on Religion*, in «Political Theory», XVI, 1988, pp. 400-425.
- S.I. Mintz, *Leviathan as Metaphor*, in «Hobbes Studies», II, 1989, pp. 3-9.
- M.C. Murphy, *Hobbes on Conscientious Disobedience*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVII, 1995, pp. 263-284.
- R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Puf, 1953.
- M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- M. Reale, *Da che nasce il conflitto nello stato di natura di Hobbes*, in «La Cultura», XXXII, 1994, pp. 251-281.
- R. Rhodes, *Creating Leviathan' Sovereign and Civil Society*, in «History of Philosophy Quarterly», XI, 1994, pp. 177-189.
- M. Roshwald, *The Judeo-Christian Elements in Hobbes's "Leviathan"*, in «Hobbes Studies», VII, 1994, pp. 95-124.
- L. Roux, *Le droit et le pouvoir dans le "Leviathan"*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 133-160.
- L. Roux et F. Tricaud (éd.), *Le pouvoir et le droit. Hobbes et les fondements de la Loi*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1992.
- D. Runciman, *What Kind of Person Is Hobbes's State?*, in «Journal of Political Philosophy», VIII, 2000, pp. 268-278.
- C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938 (trad. it.: *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1986).
- G. Shulman, *Hobbes, Puritans and Promethean Politics*, in «Political Theory», XVI, 1988, pp. 426-433.
- R.M. Siena, *Hobbes e il cristianesimo: dal "De cive" al "Leviatano"*, in «Sapienza», XLIX, 1996, pp. 253-269.
- Q. Skinner, *Thomas Hobbes et la défense du pouvoir "de facto"*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 1973, n. 163, pp. 131-154.
- Q. Skinner, *Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*, in «Journal of Political Philosophy», VII, 1999, pp. 1-29.
- T. Sorell, *Hobbes and the Morality beyond Justice*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 227-242.
- G. Sorgi, *I "systemata subordinata" e il problema della partecipazione in Hobbes*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1989, pp. 659-678.
- G. Sorgi, *Hobbes on "Bodies Politic"*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 71-87.
- P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 289-303.
- P. Springborg, *Hobbes' Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», XXIII, 1995, pp. 353-375.

- S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- S.A. State, *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion*, Hamden, Garland, 1991.
- L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936 (trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977).
- C.D. Tarlton, «To Avoyd the Present Stroke of Death»: Despotical Dominion, Force and Legitimacy in Hobbes's «Leviathan», in «Philosophy», LXXIV, 1999, pp. 221-245.
- F. Tinland, *Formes et effets de la représentation selon le "Leviathan"*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 41-68.
- P. Tort, *Physique de l'Etat. Examen du "Corps politique" de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.
- B. Trainor, *Hobbes, Skinner and the Person of the State*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 59-70.
- F. Tricaud, *Investigation Concerning Usage of Words "Person" and "Persona" in Hobbes's "Leviathan"*, in J.G. van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982, pp. 89-98.
- F. Tricaud, *Civil Philosophy is Demonstrable*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 281-296.
- F. Tricaud, *L'Ancien Testament et le Leviathan de Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», LIV, 1999, pp. 229-238.
- R. Tuck, *The "Christian Atheism" of Thomas Hobbes*, in M. Hunter and D. Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- R. Tuck, *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, in N. Phillipson and Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120-138.
- A. Tukiainen, *The Commonwealth as a Person in Hobbes's "Leviathan"*, in «Hobbes Studies», VII, 1994, pp. 44-55.
- S. Tzitzis, *La notion de retribution dans la philosophie politique de Thomas Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXVIII, 1982, pp. 556-565.
- F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1979.
- W. von Leyden, *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, New York, St. Martin's Press, 1981; trad. it. *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, Bologna, il Mulino, 1984.
- J. Waldron, *Hobbes and the Principle of Publicity*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 447-474.
- H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957 (trad. it.: *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1974).
- B. Willms, *Philosophia prima, Science and Politics in Hobbes*, in D. Bostrenghi

- (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 297-312.
- Y.-Ch. Zarka, *Personne civile et representation politique chez Hobbes*, in «Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 287-310.
- Y.-Ch. Zarka, *La propriété chez Hobbes*, in «Archives de Philosophie», LV, 1992, pp. 587-605.
- Y.-Ch. Zarka, *La mutazione del diritto di resistenza in Grozio e Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», L, 1995, pp. 543-556.
- Y.-Ch. Zarka, *The Foundations of Natural Law*, in «British Journal for the History of Philosophy», VII, 1999, pp. 15-32.

Il concetto di potenza nell'antropologia hobbesiana

- T. Airaksinen, *Hobbes on the Passions and Powerlessness*, in «Hobbes Studies», VI, 1993, pp. 80-104.
- M.A. Bertman, *God and Man. Action and Reference in Hobbes*, in «Hobbes Studies», 1990, pp. 18-34; trad. it. *Dio e l'uomo. Azione e riferimento in Hobbes*, in «Dianoia», IV, 1999, pp. 151-172.
- M.A. Bertman, *Body and Cause in Hobbes*, Wakefield, Longman Academic, 1991.
- M.A. Bertman, *Conatus in Hobbes' «De corpore»*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 25-39.
- D. Bostrenghi, *La questione dell'alterità in Thomas Hobbes*, in «Paradigmi», XX, 2002, n. 60, pp. 571-586.
- B. Carnevali, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 2005, n. 46, pp. 515-540.
- S.R. Cobb, *Descartes and Hobbes on the Passions*, in «Analecta Husserliana», XXVIII, 1989, pp. 145-162.
- P. Dumouchel, *Mortelle et matérielle. L'âme chez Hobbes*, in «Carrefour», XXIII, 2001, n. 1, pp. 5-15.
- A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2001.
- A. Ferrarin, *Imagination and Hobbes. Distance, Possibility and Desire*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XXIV, 2003, pp. 5-27.
- L. Foisneau, *Identité personnelle et mortalité humaine: Hobbes, Locke, Leibniz*, in «Archives de philosophie», LXVII, 2004, n. 1, pp. 65-83.
- S. Frost, *Hobbes and the Matter of Self-Consciousness*, in «Political Theory», XXXIII, 2005, pp. 495-517.
- W.B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», IV, 1966, pp. 293-312.
- A.W. Green, *Hobbes and Human Nature*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1993.

- G.B. Herbert, *Thomas Hobbes' Dialectic of Desire*, in «New Scholasticism», L, 1976, pp. 137-163.
- M. Isermann, *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*, Münster, Nodus, 1991.
- C. Lazzeri, *Le statut épistémologique de l'anthropologie et de la politique de Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 159-206.
- R.A. Lee jr., *Materialism as Metaphysics? Hobbes' Rationalist Materialism*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XXVI, 2005, pp. 137-155.
- S.A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes' «Leviathan»*. *The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- S.A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- A. Lupoli, *Power (Conatus-Endeavour) in the "Kinetic Actualism" and in the "Inertial" Psychology of Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 83-103.
- A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- M.C. Murphy, *Hobbes on the Evil of Death*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXII, 2000, pp. 36-61.
- L. Nauta, *Hobbes the Pessimist? Continuity of Hobbes's Views on Reason and Eloquence between «The Elements of Law» and «Leviathan»*, in «British Journal for the History of Philosophy», X, 2002, pp. 31-54.
- M. Pecharman, *Hobbes et la categorie de l'agir*, in «Philosophie», 1997, n. 53, pp. 41-56.
- J. Pietarinen, *Conatus as Active Power in Hobbes*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 71-82.
- R. Polansky, *Power, Liberty and Counterfactual Conditionals in Hobbes' Thought*, in «Hobbes Studies», 1990, pp. 3-17.
- R. Rudolph, *Conflict, Egoism and Power in Hobbes*, in «History of Political Thought», VII, 1986, pp. 73-88.
- M.E. Scribano, *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*, in «Rivista di filosofia», LXXI, 1980, pp. 30-56.
- J. Sprute, *Moralphilosophie bei Hobbes*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», L, 2002, pp. 833-853.
- N.A. Stanlick, *Hobbesian Friendship. Valuing Others for Oneself*, in «Journal of Social Philosophy», XXXIII, 2002, pp. 345-359.
- L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936 (trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977).
- H. Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and his Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.
- U. Weis, *Wissenschaft als menschliches Handeln. Zu Thomas Hobbes' anthropo-*

logischer Fundierung von Wissenschaft, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXVII, 1983, pp. 37-55.

Y.-Ch. Zarka, *Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes*, in «Archives de Philosophie», XLVIII, 1985, pp. 177-233.

Studi hobbesiani

AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990.

C. Altini, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

C. Altini, *Virtù aristocratica e virtù borghese in Hobbes*, in «Aperture», 2007, n. 22, pp. 95-108.

C. Altini, *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*, Córdoba, Editorial Brujas, 2012.

O. Astorga, *Una relectura de Hobbes a través de la idea de imaginación*, in «Hobbes Studies», XIII, 2000, pp. 58-76.

J. Barnouw, *La curiosité chez Hobbes*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LXXXII, 1988, n. 2, pp. 41-69.

D. Baumgold, *The Difficulties of Hobbes Interpretation*, in «Political Theory», XXXVI, 2008, pp. 827-855.

J. Bernhardt, *Hobbes*, Paris, PUF, 1989.

J. Bernhardt, *Empirisme rationnel et statut des universalis. Le problème de la théorie de la science chez Hobbes*, in «Revue d'histoire des sciences», XLVI, 1993, pp. 131-152.

M.A. Bertman, *Hobbes. The Natural and the Artificed Good*, Bern, Lang, 1981.

M.A. Bertman (ed.), *Thomas Hobbes: 1588-1679*, Oxford, Pergamon Press, 1989.

M.A. Bertman et M. Malherbe (éd.), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989.

N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.

E.-W. Böckenförde, *Sicherheit und Selbsterhaltung vor Gerechtigkeit. Der Paradigmenwechsel und Übergang von einer naturrechtlichen zur positivrechtlichen Grundlegung des Rechtssystems bei Thomas Hobbes*, Basel, Schwabe, 2004.

G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990.

G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna, il Mulino, 1993.

G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan: Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009.

D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

J. Bowle, *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, London, Jonathan Cape, 1951.

- H. Bredekamp, *Thomas Hobbes visuelle Strategien*, Berlin, Akademie-Verlag, 1999 (2003²).
- T. Butler, *Image, Rhetoric and Politics in the Early Thomas Hobbes*, in «Journal of the History of Ideas», LXXVII, 2006, pp. 465-487.
- H. Caton, *Is Leviathan a Unicorn? Varieties of Hobbes Interpretations*, in «Review of Politics», LVI, 1994, pp. 101-125.
- G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- J. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- J. Collins, *Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts*, in «Journal of the History of Ideas», LXX, 2009, pp. 165-180.
- J.E. Cooper, *Vainglory, Modesty and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes*, in «Review of Politics», LXXII, 2010, pp. 241-269.
- C. Covell, *Hobbes, Realism and the Tradition of International Law*, New York, Palgrave MacMillan, 2004.
- D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, NIS, 1997.
- D. D'Andrea, *Identità religiosa e coercizione politica nel "Leviatano" di Hobbes*, in «La società degli individui», 2007, n. 29, pp. 69-84.
- A. Defez i Martin, *Hobbes y el problema del realismo metafísico*, in «Logos», XXXV, 2002, pp. 273-296.
- D. Eggers, *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von «The Elements of Law», «De cive» und den englischen und lateinischen Fassungen des «Leviathan»*, Berlin, de Gruyter, 2008.
- M. Esfeld, *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Stuttgart, Frommann, 1995.
- G. Fiaschi, *Hobbes on Time and Politics*, in «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-26.
- C. Finkelstein (ed.), *Hobbes on Law*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- S.J. Finn, *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, London, Continuum, 2006.
- L. Foisneau (éd.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997.
- L. Foisneau e G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul «Leviatano» di Hobbes nel 350° anniversario di pubblicazione*, Milano, Franco Angeli, 2004 (cfr. anche «Rivista di storia della filosofia», LIX, 2004, n. 1).
- L. Foisneau et D. Thouard (éd.), *De la violence à la politique. Kant et Hobbes*, Paris, Vrin, 2005.
- R.P. Forsberg, *Thomas Hobbes' Theory of Obligation*, Wakefield, Longwood Academic, 1990.
- A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.
- B. Gert, *Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 40-58.

- B. Gert, *Hobbes on Reason*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 243-257.
- S. Gillioz, *Dieu et Leviathan. Mécanique du vivant et stratégies survivalistes dans la théorie de Thomas Hobbes*, Bern, Lang, 1990.
- Y. Glaziou, *Hobbes en France au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Puf, 1993.
- S. Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.
- J.J. Hamilton, *Hobbes the Royalist, Hobbes the Republican*, in «History of Political Thought», XXX, 2009, pp. 411-454.
- J.J. Hamilton, *Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes*, in «British Journal for the History of Philosophy», XX, 2012, pp. 217-247.
- M. Hampe, *Thinking, Calculation and Rationality. Remarks on Hobbes' Philosophy of Mind as a Paradigm of Failing Scientism*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIX, 2007, pp. 47-59.
- J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- M. Harvey, *Grotius and Hobbes*, in «British Journal for the History of Philosophy», XIV, 2006, pp. 27-50.
- K. Hoekstra, *Hobbes on Law, Nature and Reason*, in «Journal of the History of Philosophy», XLI, 2003, pp. 111-120.
- P. Hoffman, *The Quest for Power. Hobbes, Descartes and the Emergence of Modernity*, New Jersey, Humanities Press, 1996.
- P. Hoffman, *Freedom, Equality, Power. The Ontological Consequences of the Political Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, New York, Lang, 1999.
- F. Horstmann, *Hobbes on Hypothesis in Natural Philosophy*, in «Monist» LXXXIV, 2001, pp. 487-501.
- D. Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998.
- F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- N.D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- P. King (ed.), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, London, Routledge, 1993, 4 voll.
- B. Koch, *Zur Dis-Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie. Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969.
- A. Kremkus, *Die Strafe und Strafrechtsbegründung von Thomas Hobbes*, Frankfurt a/M, Lang, 1999.
- C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

- C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002.
- F. Lessay, *Filmer, Hobbes, Locke. Les cassures dans l'espace de la théorie politique*, in «Archives de philosophie», LV, 1992, pp. 645-660.
- B. Ludwig, *Scientia civilis more geometrico. Die philosophische Methode als architektonisches Prinzip in Hobbes' "Leviathan"*, in «Hobbes Studies», VIII, 1995, pp. 46-87.
- B. Ludwig, *Neuzeitliche Staatsphilosophie und das Erbe des christlichen Naturrechts. Thomas Hobbes' «Leviathan»*, Neubiberg, Institut für Staatswissenschaft, 1997.
- B. Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von "De cive" zum "Leviathan" im Pariser Exil 1640-1651*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1998.
- M.L. Lukac de Stier, *The Notion of Good in Hobbes' System*, in «Hobbes Studies», XV, 2002, pp. 87-99.
- A. Lupoli, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006.
- M. Lussu, *Hobbes, Locke e l'intolleranza verso l'ateo*, in «Rivista di storia della filosofia», LV, 2000, pp. 587-606.
- C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Isedi, 1973.
- N. Malcom, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- A. Malet, *The Power of Images. Mathematics and Metaphysics in Hobbes's Optics*, in «Studies in History and Philosophy of Science», XXXII, 2001, pp. 303-333.
- M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984 (2000²).
- P. Manent, *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.
- A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- A.P. Martinich, *Thomas Hobbes*, Basingstoke, MacMillan, 1997.
- A.P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- A.P. Martinich, *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes*, in «Journal of the History of Ideas», LXX, 2009, pp. 143-163.
- A. Matheron, *Le droit du plus fort. Hobbes contre Spinoza*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», II, 1985, pp. 149-176.
- T.H. Miller, *Mortal Gods. Science, Politics and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2011.
- T. Miller and T.B. Strong, *Meanings and Contexts. Mr. Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory*, in «Inquiry», XL, 1997, pp. 323-356.
- R.C. Miner, *Is Hobbes a Theorist of the Virtues?*, in «International Philosophical Quarterly», XLI, 2001, pp. 269-284.

- S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- P. Naville, *Thomas Hobbes*, Paris, Plon, 1988.
- M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975.
- A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.
- A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1971.
- G. Paganini (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annichilatoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV, 2006, n. 2, pp. 55-81.
- G. Paganini, *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, trad. it., Torino, Utet, 2010, pp. 9-104.
- G. Paganini, *Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo*, in L. Bianchi e G. Paganini (a cura di), *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 135-158.
- J. Parkin, *Taming The Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- I. Patellis, *Hobbes on Explanation and Understanding*, in «Journal of the History of Ideas», LXII, 2001, pp. 445-462.
- M. Peacock, *Obligation and Advantage in Hobbes's Leviathan*, in «Canadian Journal of Philosophy», XL, 2010, pp. 433-458.
- Ph. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Th. Pink, *Thomas Hobbes and the Ethics of Freedom*, in «Inquiry», LIV, 2011, pp. 541-563.
- J.G.A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time*, New York, Atheneum, 1971.
- C. Rastelli, *La semantica del tempo in Hobbes*, in «Dianoia», XVI, 2011, pp. 89-118.
- M. Rhonheimer, *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Roma, Armando, 1997.
- G.A.J. Rogers, *Hobbes and Locke on Authority*, in «Hobbes Studies», X, 1997, pp. 38-50.
- G.A.J. Rogers and A. Ryan (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1988.
- G.A.J. Rogers and T. Sorell (eds.), *Hobbes and History*, London, Routledge, 2000.
- L. Roux, *Thomas Hobbes penseur entre deux mondes*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1981.
- P. Schroder, *Thomas Hobbes, Christian Thomasius and the Seventeenth Century Debate on the Church and State*, in «History of European Ideas», XXIII, 1997, pp. 59-79.

- K. Schuhmann, *Selected Papers on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*, ed. by P. Steenbakkers and C. Leijenhorst, Dordrecht, Kluwer, 2004.
- F. Semerari, *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Dedalo, 1992.
- G. Shapiro, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's "Leviathan"*, in «Journal of the History of Philosophy», XVIII, 1980, pp. 147-157.
- Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; trad. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.
- Q. Skinner, *Visions of Politics. Vol. III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Q. Skinner, *Hobbes on Representation*, in «European Journal of Philosophy», XIII, 2005, pp. 155-184.
- Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, New York, St. Martin's Press, 1992.
- T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- T. Sorell, *Hobbes*, London, Routledge, 1999.
- T. Sorell, *Hobbes on Trade, Consumption and International Order*, in «Monist», LXXXIX, 2006, pp. 245-258.
- T. Sorell and L. Foisneau (eds.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- G. Sordi, *Quale Hobbes?*, Milano, Franco Angeli, 1989.
- G. Sordi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995.
- G. Sordi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano, Giuffrè, 1999.
- P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- T. Stanton, *Hobbes and Locke on Natural Law and Jesus Christ*, in «History of Political Thought», XXIX, 2008, pp. 65-88.
- V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- C. Talon, *Action, passion et pouvoir selon Descartes et Hobbes*, in «Philosophiques», I, 1998, pp. 115-124.
- A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 1938 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Oxford, Blackwell, 1965, pp. 35-55).
- A.E. Taylor, *Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press, 1997.
- J. Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.
- J. Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Paris, Ellipses, 2003.
- D. Thivet, *Thomas Hobbes: A Philosopher of War or Peace?*, in «British Journal for the History of Philosophy», XVI, 2008, pp. 701-721.

- F. Tinland, *Droit à la vie, fondement contractuel de la paix civile et nécessité de l'ordre public selon Th. Hobbes et J.-J. Rousseau*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», LXV, 1985, pp. 153-168.
- F. Tinland, *Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», II, 1985, pp. 195-222.
- F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommann, 1925³.
- J. Tralau, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, in «Political Theory», XXXIX, 2011, pp. 58-84.
- M. Triomphe, *Hobbes sophiste?*, in «Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, n. 49, pp. 69-84.
- R. Tuck, *Introduction*, in Th. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. IX-XLV.
- R. Tuck, *Introduction*, in Th. Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. VIII-XXXIII.
- R. Tuck, *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*, Paris, Vrin, 2009.
- U. Weiss, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980.
- G. Williams, *Normatively Demanding Creatures. Hobbes, the Fall and Individual Responsibility*, in «Res Publica», VI, 2000, n. 3, pp. 301-319.
- B. Willms, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied a/R, Luchterhand, 1970.
- B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München, Piper, 1987.
- S. Wiseman, *Monstruos Perfectibility. Ape-Human Transformations in Hobbes, Bulwer, Tyson*, in E. Fudge, R. Gilbert and S. Wiseman (eds.), *At the Borders of the Human*, Basingstoke, MacMillan, 1999.
- G. Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006.
- P. Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.
- Y.-Ch. Zarka (éd.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Puf, 1990.
- Y.-Ch. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.
- Y.-Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, Puf, 1995; trad. it. *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Bari, Palomar, 2001.

INDICE DEI NOMI

- Abelardo, 22, 33
 Abramo, 82, 83 e n, 85-86
 Agostino di Ippona, 22, 33
 Airaksinen T., 141n
 Alberto Magno, 22
 Alessandro di Afrodisia, 22
 Altini C., 57n, 76n, 99n
 Anassagora, 26, 28
 Anassimene, 26
 Anselmo d'Aosta, 22, 33
 Aristotele, 21, 22, 23 e n, 24-25, 26 e n, 27-30, 31 e n, 32 e n
 Arminio, 64
 Arp R., 57n
 Austin J., 46
 Averroè, 22
- Bacon F., 176
 Baumrin B.H., 110n
 Bentham J., 155n
 Bertman M.A., 164n
 Bittner R., 99n
 Bobbio N., 42 e n, 46, 117n
 Bodin J., 14, 178
 Borkenau F., 46, 155n
 Borrelli G., 49, 57n, 110n
 Bostrenghi D., 48n, 57n, 90n, 141n
 Bramhall J., 34, 45n, 48n, 50, 53, 55 e n, 56 e n, 57, 58 e n, 59, 60 e n, 61 e n, 62-65, 66 e n, 67-68, 69 e n, 70, 71 e n, 72n, 73, 88, 90
- Bredekamp H., 42n
 Brown K.C., 41n
- Calvino, 50-52, 64
 Canziani G., 57n
 Carnap R., 187
 Carnevali B., 141n
 Cassirer E., 46
 Cavendish W., 64n
 Chappell V., 57n
 Clausius R., 187
 Cooper J.E., 141n
 Cudworth R., 45n, 65n
 Curley E., 48n
- D'Andrea D., 141n
 Damrosch L., 57n
 Deleuze J., 21
 Dilthey W., 46
 Duns Scoto, 22, 33-34, 35 e n, 36-38, 40, 59
 Duprat J.P., 110n
- Eachard J., 45n
 Edwards J.J., 57n
 Einstein A., 187
 Eisenach E.J., 110n
 Empedocle, 26, 28
 Erasmo da Rotterdam, 64
 Esfeld M., 99n, 164n

- Ferrarin A., 141n
 Fichte J.G., 22
 Filmer R., 45n
 Foisneau L., 42n, 47, 48 e n, 49, 57n, 76n
 Foucault M., 46, 183
 Frege G., 185
 Freund J., 41 e n

 Galilei G., 49, 163n, 187
 Gargani A.G., 163n
 Gauthier D., 46
 Gentile G., 22
 Gerratana V., 19n
 Gert B., 164n
 Gesù (Cristo), 85, 86 e n, 87, 94-95, 111
 Ghisalberti A., 38n
 Giancotti E., 57n, 90n
 Gierke O. von, 46
 Gödel K., 187
 Goldsmith M.M., 99n
 Granada M.A., 57n
 Green A.W., 141n

 Hampe M., 164n
 Hegel G.W.F., 14, 146
 Heidegger M., 22
 Heisenberg W., 187
 Herla A., 110n
 Hoekstra K., 48n
 Holmes S., 42n
 Hood F.C., 41 e n,
 Horkheimer M., 46, 155n
 Hüning D., 99n
 Hyde E., 45n

 Jacquot J., 16n, 20n, 59n
 Jaume L., 99n
 Jelles J., 18n
 Jones H.W., 16n, 20n, 59n

 Kant I., 14
 Kodalle K.-M., 41 e n, 42n, 99n

 Koselleck R., 41n

 Landucci S., 57n
 Laney B., 45n
 Lange F.A., 45
 Lawson G., 45n
 Lazzeri C., 141n
 Leijenhorst C., 48n
 Lessay F., 48n, 57n, 99n
 Locke J., 14, 127n
 Lucy W., 45n
 Lupoli A., 42n, 57n, 110n, 164n
 Lutero, 50-52, 64 e n, 65

 Machiavelli N., 14, 44n, 46, 162, 178
 Macpherson C.B., 46, 155n
 Malcom N., 64n
 Malherbe M., 46, 57n, 76n
 Manenschijn G., 110n
 Manent P., 45
 Marcucci S., 76n
 Marsilio Ficino, 22
 Martinich A.P., 41
 Marx K., 14
 Maxwell J., 187
 Meinecke F., 46
 Milner B., 110n
 Mintz S.I., 42 e n, 45n
 Molesworth W., 16n, 53n, 54n, 64n, 66n
 Mosè, 83-84, 85 e n
 Movia G., 31n

 Nauta L., 110n
 Newton I., 187
 Nicastro O., 64n
 Nietzsche F., 153

 Oakeshott M., 42 e n, 46
 Ockham W., 22, 33, 35, 37, 38 e n, 39-41, 59
 Overhoff J., 57n, 65n, 110n

- Pacchi A., 42n, 47, 48n, 57n, 64n, 76n, 90n, 91n, 110n, 163n
 Paganini G., 20n, 59n
 Paolo di Tarso, 60n
 Parker S., 45n
 Parmenide, 26, 28
 Parsons T., 14
 Pécharman M., 57n
 Pettit Ph., 42n, 164n
 Pier Damiani, 22, 33
 Pietarinen J., 164n
 Pietro Lombardo, 22, 33, 40
 Platone, 61n
 Plotino, 22
 Polin R., 42 e n, 47
 Porfirio, 22
 Proclo, 22
- Reale G., 23n
 Reale M., 76n
 Reynolds N.B., 49n, 153n
 Rhodes R., 99n
 Robertson G.C., 46
 Rousseau J.-J., 18 e n, 19n
 Roux L., 99n
 Rudolph R., 141n
 Ruggiu L., 26n
 Runciman D., 99n
- Sabine G.H., 42 e n
 Santinelli C., 57n, 90n
 Saxonhouse A.W., 49n, 153n
 Schelling F.W.J., 22
 Schelsky H., 45
 Schlick M., 187
 Schmitt C., 41 e n, 42n, 46-47, 117n, 179
 Schuhmann K., 48n
 Sécretan C., 76n
- Skinner Q., 42n, 49 e n, 99n
 Sombart W., 46
 Sommerville J., 48n, 49
 Sorell T., 49
 Spinoza B., 17 e n, 18n, 22, 44n, 46, 149
 Springborg P., 110n
 Sprute J., 141n
 Stillingfleet E., 45n
 Strauss L., 42 e n, 46-47, 48n, 49n, 97n, 154n, 155n
 Suárez F., 64
- Taylor A.E., 41 e n, 42n
 Templer J., 45n
 Tenison Th., 45n
 Tommaso d'Aquino, 22, 33, 71n
 Tönnies F., 42 e n, 45-46, 64n
 Tricaud F., 99n, 110n
 Troeltsch E., 46
 Tuck R., 49
 Tukiainen A., 99n
- Vialatoux J., 46
 Voegelin E., 46
 Vriend J., 110n
- Warrender H., 41 e n, 42n, 47, 134n
 Weber D., 57n
 Weber M., 14, 46, 161, 180
 Weis U., 141n
 White Th., 59n, 74n, 90n, 91
 Willms B., 41 e n, 99n
 Wittgenstein L., 187
 Wright G., 48n
- Zagorin P., 99n
 Zanatta M., 32n
 Zarka Y.-Ch., 49, 57n, 99n, 164n

INDICE

<i>Premessa</i>	9
<i>Tavola delle abbreviazioni</i>	11
<i>Introduzione</i>	
QUALE POTENZA?	13
1. Potenza e potere: tra filosofia e politica	13
1.1. Potenza e/o potere	13
1.2. Hobbes e il concetto di potenza	15
2. I modelli classici e medievali dell'idea di «potentia»	21
2.1. Potenza e atto in Aristotele	22
2.2. La distinzione medievale tra «potentia ordinata» e «potentia assoluta»	33
3. Prospettive critiche e modelli interpretativi del problema teologico-politico in Hobbes	41
<i>Capitolo primo</i>	
IL CONCETTO DI POTENZA	
<i>nella teologia hobbesiana</i>	55
1. Il Dio onnipotente tra libertà e necessità	55
1.1. Potenza e giustizia di Dio: il determinismo universale (I)	56
1.2. La volontà umana tra libertà e necessità	61
1.3. Determinismo materialistico e determinismo spiritualistico	64
1.4. Potenza e giustizia di Dio: il determinismo universale (II)	65
1.5. Potenza come prescienza	70
2. Il regno di Dio per natura	73
3. Il regno profetico di Dio	82

3.1. Il regno di Dio per il patto antico	82
3.2. Il regno di Dio per il nuovo patto	86
4. La neutralizzazione della potenza divina	88
 <i>Capitolo secondo</i>	
IL CONCETTO DI POTENZA	
<i>nella filosofia politica hobbesiana</i>	97
1. Potenza come artificio	97
1.1. L'unità della persona sovrano-rappresentativa	97
1.2. La dissoluzione del Leviatano	106
1.3. Il regno delle tenebre	112
2. L'esercizio della sovranità: «absolute» o «ordinate»?	117
2.1. «Potentia absoluta» e decisionismo politico	118
2.2. «Potentia ordinata» e positivismo giuridico	124
3. «Potentia» come «potestas»	133
 <i>Capitolo terzo</i>	
IL CONCETTO DI POTENZA	
<i>nell'antropologia hobbesiana</i>	141
1. Potenza e diritto nello stato naturale	141
1.1. La natura umana	141
1.2. Diritto, potere, giustizia	148
2. Etica aristocratica ed etica borghese	153
3. Desiderio e conoscenza: tra antropologia e filosofia naturale	162
3.1. Che cos'è la scienza	162
3.2. Desiderio di superiorità e desiderio di pace	167
 <i>Conclusione</i>	175
1. La «potentia-potestas» della tecnica	175
2. Esiti della «potentia-potestas» nello Stato moderno	178
3. Oltre la «potentia-potestas» moderna	184
 <i>Opere di Thomas Hobbes</i>	189
 <i>Letteratura critica su Hobbes</i>	195
 <i>Indice dei nomi</i>	215

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2012

philosophica

1. Iacono Alfonso M., *Il Borghese e il Selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, 2003, pp. 184.
2. Piazzesi Chiara, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, 2003, pp. 150.
3. Spinoza Baruch, *Trattato politico*. Testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004², pp. 248.
4. Amoroso Leonardo, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, 2004, pp. 154.
5. Overbeck Franz, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, 2004², pp. LXXVIII-196.
6. Pons Alain, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995* tradotti da Paola Cattani, 2004, pp. 180.
7. Priarolo Mariangela, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, 2004, pp. 298.
8. Altini Carlo, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2004, pp. 234.
9. Paoletti Giovanni, *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, 2004, pp. 242.
10. Capitini Aldo, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia dagli scritti*, a cura di Mario Martini, 2004, 2007², pp. 200.
11. Del Re McWeeny Virginia, *Persia Mystica. Poeti sufi dell'età classica*, 2004, pp. 150.
12. Rocca Ettore, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, 2004, pp. 214.
13. Meazza Carmelo, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. Passando per Heidegger*, 2004, pp. 264.
14. Carletto Sergio, *La teologia ermeneutica di Gerhard Ebeling*, 2004, pp. 226.
15. Godani Paolo, *L'informale. Arte e politica*, 2005, pp. 186.
16. Sesta Luciano, *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Levinas e Kant*, 2005, pp. 330.
17. Cimino Antonio, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, 2005, pp. 232.
18. Mori Luca, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, 2005, pp. 158.
19. Pellegrino Antonia, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, 2005, pp. 240.

20. Meier Georg Friedrich, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, a cura di Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske e Paola Rumore, 2005, pp. XL-192.
21. Matteucci Giovanni, *Filosofia ed estetica del senso*, 2005, pp. 228.
22. Cecchi Delfo, *Estetica e eterodossia in Spinoza*, 2005, pp. 148.
23. Ferretti Silvia, *Antichi e moderni*, 2005, pp. 216.
24. Filone di Alessandria, *De Decalogo*, a cura di Francesca Calabi, 2005, pp. 156.
25. Sanna Maria Eleonora [a cura di], *Ombre del soggetto. Potere e autonomia nella costruzione della modernità*, 2005, pp. 192.
26. James William, Schutz Alfred, *Le realtà multiple e altri scritti*, introduzione e cura di Ilaria Possenti, 2006, pp. 210.
27. Timpanaro Sebastiano, *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, a cura di Alessandro Pagnini, 2006, pp. 262.
28. Tomasi Gabriele, *Ineffabilità. Logica, etica, senso del mondo nel Tractatus di Wittgenstein*, 2006, pp. 224.
29. Macor Laura Anna, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, 2006, pp. 186.
30. Fussi Alessandra, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, 2006, pp. 270.
31. Angelini Elisa, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, 2007, pp. 272.
32. Scaramuccia Andrea, *L'ironista nella botte. Søren Kierkegaard e la ricezione di Enten – Eller*, 2006, pp. 248.
33. Monaco Davide, *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, 2006, pp. 218.
34. Russi Antonio, *Estetica della memoria*, a cura di Leonardo Amoroso, 2007, pp. 174, ill.
35. Rebernik Pavel, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, 2007, 2008², pp. 286.
36. Noica Constantin, *Saggio sulla filosofia tradizionale*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 188.
37. Noica Constantin, *Trattato di ontologia*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 266.
38. De Pascale Carla [a cura di], *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, 2007, pp. 266.

39. Siani Alberto L., *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, 2007, pp. 184.
40. Godani Paolo - Cecchi Delfo [a cura di], *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, 2007, pp. 156.
41. Caldarone Rosaria, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, 2007, pp. 256.
42. Redaelli Margherita, *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, 2007, pp. 188.
43. Husserl Edmund, *Filosofia Prima (1923/24)*. Seconda parte. *Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di Paolo Bucci, 2008, pp. 250.
44. Perfetti Stefano [a cura di], *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, 2008, pp. 290.
45. Giuntini Andrea, Meucci Piero, Spini Debora [a cura di], *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, 2008, pp. 346.
46. Perullo Nicola, *L'altro gusto. Saggi di estetica gastronomica*, 2008, pp. 160.
47. Cillerai Beatrice, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, 2008, pp. 384.
48. Amoroso Leonardo, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, 2008, pp. 158.
49. Godani Paolo, *Bergson e la filosofia*, 2008, pp. 174.
50. Macor Laura Anna, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, 2008, pp. 174.
51. Marchetto Monica, *La natura contesa: Schelling critico di Hegel*, 2008, pp. 400.
52. Piazzesi Chiara, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, 2009, pp. 238.
53. Biasutti Franco, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, 2008, pp. 180.
54. Castellina Luciana, *Euroollywood. Il difficile ingresso della cultura nella costruzione dell'Europa*, 2008, pp. 244.
55. Cremonesi Laura, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, 2008, pp. 230.
56. Iacono Alfonso M., *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*. In preparazione.

57. Severino Emanuele, *Discussioni intorno al senso della verità*, 2009, pp. 156.
58. Amerini Fabrizio, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, 2009, pp. 274.
59. Autrecourt Nicola di, *Il «Trattato Utile»*, 2009, pp. 350.
60. Mori Luca, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, 2009, pp. 324.
61. Gensini Stefano, Petrilli Raffaella, Punzo Luigi [a cura di], *«Il contesto è il filo d'Arianna». Studi in onore di Nicolao Merker*, 2009, pp. 376.
62. Pini Alberto [a cura di], *Logiche dell'alterità*, 2009, pp. 234.
63. Peruzzi Alberto, *Scienza e democrazia*, 2009, pp. 218.
64. Pedrini Patrizia, *Prima persona. Epistemologia dell'Autoconoscenza*, 2004, pp. 204.
65. Andrighetto Giulia, *Universali linguistici e categorie grammaticali. La teoria delle parti del discorso*, 2009, pp. 102.
66. Cristofolini Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*, 2009, pp. 156.
67. Rancière Jacques, *Il disagio dell'estetica*, a cura di Paolo Godani, 2009, pp. 130.
68. Vitiello Vincenzo, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, 2009, pp. 146.
69. De Salvo Assunta, *Un paradosso di Galileo. Una chiave di lettura della disputa idrostatica*, 2010, pp. 160.
70. Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni, Schaeffer Jean-Marie [a cura di], *Il fatto estetico. Tra emozione e cognizione*, 2009, pp. 198.
71. Patella Giuseppe, *Articolazioni. Saggi di filosofia e teoria dell'arte*, 2010, pp. 124.
72. Ferrari Dario, Godani Paolo [a cura di], *La sartoria di Proust. Estetica e costruzione nella Recherche*, 2010, pp. 130.
73. Baruch Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 2010, pp. 370.
74. Pandolfo Alessandra, *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas uno studio sulla normatività umana*, 2010, pp. 238.
75. Matteucci Giovanni, *Il sapere estetico come prassi antropologica. Casirer, Gehlen e la configurazione del sensibile*, 2010, pp. 148.
76. Messinese Leonardo, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, 2010, pp. 230.
77. Papparo Felice, *Ciro, ...Se questa solida carne potesse...*, con un saggio introduttivo di Bianca Maria d'Ippolito, 2010, pp. 158.

78. Meroi Fabrizio [a cura di], *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, 2010, pp. 216.
79. Fabbri Enrica, *Thomas Hobbes all'Indice*. Con in appendice i testi delle censure romane e la dedica a Carlo II del 1662. In preparazione.
80. Spinoza Baruch, *Trattato politico*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004², seconda edizione 2011, pp. 238.
81. Siani Alberto L., *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, 2011, pp. 208.
82. Ponchio Alice, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, 2011, pp. 196.
83. Perullo Nicola, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, 2011, pp. 212.
84. Rotiroti Giovanni, *Il segreto interdetto. Eliade, Cioran e Ionesco sulla scena comunitaria dell'esilio*, 2011, pp. 232.
85. Marino Piero, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, 2011, pp. 216.
86. Bazzocchi Claudio, *Hölderlin e la rivoluzione. Il socialismo oggi tra libertà e destino*, 2011, pp. 136.
87. Ciammetti Daniela, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, 2011, pp. 304.
88. Zaccarello Benedetta, *Funzione e mistero di Paul Valéry. Tracce dei Cahiers nella filosofia contemporanea*. In preparazione.
89. Zhok Andrea, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, 2011, pp. 168.
90. Amoroso Leonardo, *Introduzione alla Scienza nuova di Vico*, 2011, pp. 178.
91. Muratori Cecilia, *«Il primo filosofo tedesco». Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, 2011, pp. 422.
92. Belliti Daniela, *Io che sono uno solo. Giudicare il male dopo Eichmann*, 2012, pp. 296.
93. Mariani Emanuele, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, 2012, pp. 376.

94. Vergani Mario, *Separazione e relazione. Prospettive etiche nell'epoca dell'indifferenza*, 2012, pp. 212.
95. Guanzini Isabella, *L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari*, 2012, pp. 312.
96. Lingua Graziano, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di J.-M. Ferry*, 2012, pp. 338.
97. Fussi Alessandra, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, 2011, pp. 328.
98. Ivaldo Marco, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, 2012, pp. 356.
99. Garelli Gianluca, *Hegel e le incertezze del senso*, 2012, pp. 180.
100. Zhok Andrea, *La realtà e i suoi sensi. La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, 2012, pp. 280.
101. De Luca Gabriele [a cura di], *Variazioni su Vico*, 2012, pp. 228.
102. Masala Antonio, *Crisi e rinascita del liberalismo classico*, 2012, pp. 228.
103. Schelling Friedrich W.J., *Deduzione generale del processo dinamico*, a cura di Monica Marchetto, Matteo V. d'Alfonso, 2012, pp. 144.
104. Failla Mariannina, *Poter agire. Letture kantiane*, 2012, pp. 124.
105. Presilla Roberto, *Significato e conoscenza. Un percorso di filosofia analitica*, 2012, pp. 106.
106. Altini Carlo, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, 2012, pp. 230.
107. Tavani Elena, *L'immagine e la mimesi. Arte, tecnica estetica in Theodor W. Adorno*, 2012, pp. 196.
108. Ciglia Francesco Paolo, Cesarone Virgilio, Tolone Oreste [a cura di], *Filosofia della religione, ermeneutica, post-modernità. Scritti in onore di Pietro de Vitiis*, 2012, pp. 350.