This is the peer reviewd version of the followng article:

Ipotesi sul meccanicismo politico. Tra Hobbes e Spinoza / Altini, Carlo. - In: FILOSOFIA POLITICA. - ISSN 0394-7297. - XXXII:3(2018), pp. 409-426. [10.1416/91304]

Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

04/05/2024 15:20

(Article begins on next page)

Carlo Altini

IPOTESI SUL MECCANICISMO POLITICO. TRA HOBBES E SPINOZA

Abstract – Through the definition and the elaboration of his political philosophy, Hobbes wishes to present himself as a relevant representative of the new mechanistic and deterministic science of the seventeenth century, by applying Galilei's method in politics and by refusing the Aristotelian metaphysic and natural philosophy as well. The aim of the present article is to challenge this claim combining two complementary survey paths: on the one hand, an analysis both of the image of the State-Leviathan and of the modality of the exercise of sovereignty; on the other hand, a comparison between the Hobbesian and the Spinozian natural law theory. In addition to a mechanistic image of the State-Leviathan as guarantee of security, protection, and well-being, it emerges a personalist image of the sovereign who exercises his absolute power by suspending the validity of positive laws. As a result, Hobbes's thought seems to be characterised by an original co-existence of decisionism and mechanism and his view of the natural law does not appear to be based on deterministic principles, but on a voluntarist and moral character condensed in his theory of passions.

Keywords – Hobbes, Spinoza, political mechanism, determinism, sovereignty

1. Meccanicismo e antiaristotelismo in Hobbes

È opinione diffusa nella letteratura critica che è impossibile affrontare il tema del meccanicismo politico nel XVII secolo senza parlare di Hobbes. In effetti, il filosofo inglese dedica tutte le sue più importanti opere – da *Of Liberty and Necessity* (1646) al *Leviathan* (1651), dal *De cive* (1642) al *De homine* (1658), dal *De corpore* (1655) a *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (1656) – alla definizione di un sistema filosofico meccanicistico, deterministico e materialistico, non solo sul piano della filosofia civile, ma anche sul piano della metafisica, della teologia, della filosofia naturale e dell'antropologia. In quest'ottica il bersaglio principale della sua critica è Aristotele (e l'aristotelismo della Scolastica) quale massimo rappresentante di una filosofia finalistica fondata sulle «sostanze», sulle «essenze», sulle «forme» e sulle «qualità»[1]. Questi segni di insofferenza verso l'aristotelismo – già presenti negli studi umanistici del giovane Hobbes[2] – si sviluppano in modo

[1] Cfr. *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, authore seipso*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, Londini, Joannem Bohn, 1839-1845, vol. I, p. xiii; *Vitae hobbianae auctarium, autore R. Blackbourne*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica*, cit., pp. xxiv-xxvi.
[2] 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, Chicago, University of Chicago Press, 1995; trad. it. *Tre discorsi*, in D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*, Firenze, Le Lettere, 2009. Un più accentuato distacco

organico a partire dalla fine degli anni Venti, in seguito alla sua «scoperta» degli *Elementi* di Euclide e sfociano nella progressiva «geometrizzazione» della filosofia, nella quale Hobbes segue la strada aperta dalla nuova fisica di Galilei[3]. Il rifiuto hobbesiano dell'aristotelismo non riguarda però solo la filosofia naturale, perché si esprime anche sul piano della «filosofia prima», soprattutto intorno ai problemi di metodo e di logica deduttiva, e assume una manifesta evidenza anche sul piano della filosofia politica, nella quale viene radicalmente contestata l'idea aristotelica dello *zoon politikon* quale fondamento antropologico dell'ordine politico[4]. Il confronto critico di Hobbes con Aristotele – cioè tra meccanicismo deterministico e finalismo non deterministico – si estende dunque ad ampio raggio e coinvolge integralmente, seppure in momenti diversi dello sviluppo del pensiero hobbesiano[5], il suo tentativo di costruire un *nuovo* sistema filosofico, dalla logica alla metafisica, dalla fisica all'ontologia, dall'antropologia alla politica. È infatti evidente che il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae*, fin dalle sue iniziali intenzioni che si manifestano con la pubblicazione della terza parte dell'opera – il *De cive* (1642), ben prima che giungano a realizzazione la prima e la seconda parte, rispettivamente il *De corpore* (1655) e il *De homine* (1658) –, intende presentarsi come un sistema filosofico radicalmente *alternativo* a quello aristotelico[6]. Il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae* è fondato sull'idea che la scienza delle linee e delle figure, degnamente avviata da Pitagora, Aristarco e Filolao, è stata successivamente «strangolata con lacci verbali», «pietre filosofali» e «codici metafisici»[7] dai filosofi e teologi di tradizione aristotelica, almeno fino a quando Copernico e, soprattutto, Galilei hanno creato la possibilità di indagare la vera natura dei corpi e del moto, poi ulteriormente studiata da Harvey, Keplero e Gassendi. Il sistema filosofico di Hobbes si struttura, pertanto, intorno al nesso causa/effetto inteso come unica modalità di spiegazione «geometrica» dei fenomeni naturali, costituiti solo di *corpi* cui inerisce necessariamente il *movimento*:

---

dall'aristotelismo è presente nell'*Introduzione* alla traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629) e nel saggio *Short Tract on First Principles* (1631 ca.).

[3] Per i primi riferimenti sulla filosofia naturale e sull'epistemologia di Hobbes cfr. J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, in «Archives de philosophie», XLVIII, 1985, pp. 235-249; LI, 1988, pp. 579-596; Y.-Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987; S. Shapin e S. Schaffer, *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1994; A. Lupoli, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006; G. Paganini, *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, Torino, Utet, 2010, pp. 9-104; G. Baldin, *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Firenze, Olschki, 2017.

[4] Oltre ai classici lavori di Norberto Bobbio, Crawford B. Macpherson, Raymond Polin, Carl Schmitt e Leo Strauss, sulla cesura rappresentata dalla filosofia politica hobbesiana nei confronti dell'aristotelismo politico cfr. F. Lessay, *Souveraneité et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988; C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012.

[5] Cfr. C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002; A. Minerbi Belgrado, *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Roma, Carocci, 2016.

[6] Questa consapevolezza emerge chiaramente fin dall'*Epistola dedicatoria*, datata 1° novembre 1641, a William Cavendish, terzo conte di Devonshire, che Hobbes appone alla prima edizione del *De cive*.

[7] Cfr. Th. Hobbes, *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972, pp. 61, 67.

«La causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso»[8]. L'universo hobbesiano è pertanto un universo corporeo, in cui l'*ente* è *materia* e dal quale è esclusa qualsiasi forma di essenza incorporea, visto che anche Dio è *corporeo*[9]. In questa direzione lo scopo di Hobbes è soprattutto quello di fondare una «metafisica» meccanicistica, compatibile con la nuova fisica galileiana e funzionale a una rigorosa fondazione logico-linguistica dei risultati sperimentali della nuova scienza geometrica. Aristotele e l'aristotelismo sono ciò che ha impedito la formazione di una filosofia naturale e di una filosofia civile in grado di confrontarsi con la realtà delle cose, che può essere indagata solo da una scienza meccanicistica che assuma metodi e criteri matematico-geometrici quantitativi: «La fisica, dunque, è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me stesso scritto *Sul cittadino* [...]. Si aggirava infatti nell'antica Grecia un fantasma, simile alquanto alla filosofia per una parvenza di gravità (ma dentro era pieno di frode e di sporcizia); e gli uomini incauti ritennero che fosse la filosofia»[10].

La feroce polemica che Hobbes riserva alla metafisica e alla filosofia naturale aristotelica[11] caratterizza ovviamente anche il suo discorso filosofico-politico, nel quale Aristotele – più di Platone – è spesso il bersaglio preferito. Già negli *Elements of Law Natural and Politic* (1940) le teorie antropologiche e politiche di Aristotele vengono citate come esempio di errore, in particolare quando Hobbes rifiuta – oltre alla dottrina aristotelica delle virtù in termini di *medietà* – sia la teoria della naturale disuguaglianza tra gli esseri umani, sia l'esistenza del bene assoluto teorizzata nell'*Etica Nicomachea* (1152 b 27) in favore di una concezione soggettivistica del bene che giunge all'identificazione tra bene e piacere[12]. Nel *De cive* (1642) le critiche all'antropologia e alla filosofia politica di Aristotele si ampliano in numero e profondità, giungendo alla loro formulazione più esplicita e compiuta. All'avvio dell'opera Hobbes non lascia infatti dubbi sull'oggetto principale della sua critica ad Aristotele: la teoria dell'uomo come animale naturalmente sociale. È da questo rifiuto fondamentale che hanno origine le diverse critiche hobbesiane alla politica aristotelica, per esempio intorno alla teoria delle forme di governo e al diritto di resistenza, oltre che alle concezioni della libertà, della legge e dell'*unità* politica[13]. Le critiche hobbesiane alla filosofia politica di Aristotele

---

[8] Ivi, § IX.7.
[9] Cfr. Th. Hobbes, *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall intitolato "La cattura del Leviatano"*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 97-183 («Io affermo che Dio è corporeo e infinito»: p. 120).
[10] *Il corpo*, pp. 63-64.
[11] Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 540-542.
[12] Cfr. Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, §§ I.VII.3, I.XIII.3, I.XVII.1, I.XVII.14, I.XIX.5, II.V.1, II.VI.9, II.VIII.3, II.VIII.13.
[13] Cfr. Th. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, §§ I.2, II.1, III.13, III.32, V.5, X.2, X.5, X.8, XII.3, XIV.2.

non mancano nemmeno nel *Leviathan* (1651), ma non aggiungono temi o argomentazioni sostanzialmente nuove rispetto a quelle già espresse nel *De cive*[14].

L'intenzione di Hobbes, in questa battaglia ad ampio raggio contro Aristotele, è quella di fondare un sistema filosofico radicalmente meccanicistico e deterministico. Dobbiamo però chiederci se a questa precisa intenzione corrisponda un risultato altrettanto netto: Hobbes ha davvero costruito un sistema radicalmente meccanicistico sotto tutti i punti di vista? O forse il suo meccanicismo è solo parziale? In questa sede ci limiteremo a verificare se giunge a concretizzarsi un meccanicismo radicale sul piano della filosofia politica di Hobbes, facendo solo un'affermazione di principio sul suo effettivo meccanicismo integrale sul terreno della metafisica, della «filosofia prima», della teologia, della logica, dell'ontologia e della filosofia naturale[15]. A questo scopo sarà utile non solo un'analisi dell'immagine dello Stato-macchina e delle modalità di esercizio della sovranità in Hobbes, ma sarà determinante anche un confronto tra la teoria del diritto naturale di Hobbes e quella di Spinoza.

2. Hobbes: lo Stato-macchina e la persona sovrano-rappresentativa

Nell'elaborazione della sua filosofia politica Hobbes mira esplicitamente a presentarsi come il rappresentante della nuova scienza meccanicistica, portatrice di verità teoretica e di efficacia pratica contro i «falsi vaneggiamenti» e le «vuote sottigliezze» dell'aristotelismo scolastico. Già nel *De cive* (in particolare nell'*Epistola dedicatoria* presente nella prima edizione del 1642 e nella *Prefazione ai lettori* presente nella seconda edizione del 1646) Hobbes afferma di applicare alla sua filosofia politica il metodo risolutivo-compositivo, che Galilei utilizza per la sua filosofia naturale di tipo meccanicistico, alle materie politiche; ma è soprattutto nel *Leviathan* che emerge l'uso delle metafore meccaniche per descrivere la natura e il funzionamento dello Stato:

La *natura* […] viene imitata dall'*arte* (*art*) dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale (*artificial*). Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli *automi* (*automata*) – macchine semoventi (*engines that move themselves*) per mezzo di molle (*springs*) e ruote (*wheels*), come un orologio (*watch*) – possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il *cuore* se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettante

[14] Cfr. *Leviatano*, pp. 125, 141, 179-180, 219, 540-542, 550-555.

[15] Sul meccanicismo teoretico di Hobbes cfr. C. Altini, *Potenza come potere*, cit., *passim*; Id., *Hobbes's Critique of the Aristotelian Doctrine of Categories*, in *Categories. Histories and Perspectives*, ed. by G. D'Anna and L. Fossati, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2017, pp. 97-109; Id., *Hobbes contro Aristotele. Il problema della conoscenza e la dottrina delle categorie*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», maggio-agosto 2018, pp. 31-47.

cinghie (*strings*), e le *articolazioni* se non altrettante *ruote* che trasmettono il movimento (*motion*) a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice? L'*arte* si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'*uomo*. Viene infatti creato dall'arte quel grande *Leviatano* chiamato *Repubblica* o *Stato* (in latino *Civitas*) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la *sovranità* è un'*anima* artificiale poiché dà vita e movimento all'intero corpo; i *magistrati* e gli altri *funzionari* con compiti giudiziari ed esecutivi sono le *articolazioni* artificiali; le *ricompense* e le *punizioni* […] sono i *nervi*, i quali hanno la stessa funzione nel corpo naturale […]; i *consiglieri*, che gli suggeriscono tutto ciò che deve conoscere, sono la *memoria*; l'*equità* e le *leggi* sono una *ragione* e una *volontà* artificiali; la *concordia* è la *salute*; la *sedizione* è la *malattia* e la *guerra civile* la *morte*. Infine, i patti e le convenzioni, attraverso i quali sono state originariamente prodotte, riunite e unificate le parti di questo corpo politico, assomigliano a quel *Fiat* o a quel *Sia fatto l'uomo* pronunciato da Dio al momento della creazione[16].

Le immagini meccaniche non si fermano qui, perché sono presenti anche nella figura del frontespizio (oltre che in molti passaggi del testo dedicati al funzionamento dello Stato, per esempio relativamente al rapporto tra la persona sovrano-rappresentativa e i suoi ministri[17]). Si vedono infatti, nella parte superiore e in quella inferiore del braccio sinistro del Leviatano, e nell'intero avambraccio, linee che avviluppano i sudditi, come in un reticolo o in una gabbia metallica: inoltre, alle spalle del sovrano una fitta successione di linee – sia rettilinee che circolari – dà il senso ulteriore di un congegno meccanico dal funzionamento regolare e necessario. Del resto, 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 sovranità[18]. Nonostante ciò, questa prospettiva meccanicistica continua ad accompagnarsi – anche nel *Leviathan* – all'immagine dello Stato come «persona sovrano-rappresentativa»[19]. Emerge così l'opposizione tra l'immagine *meccanicistica* di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto attenendosi ai criteri della legge positiva da lui stesso creata e l'immagine *personalistica* di un sovrano che esercita il proprio potere assoluto sospendendo a suo piacimento la validità delle leggi positive. Questa opposizione prende corpo nella concezione hobbesiana del Leviatano, che viene inteso – allo stesso tempo, quindi contraddittoriamente – come «grande uomo», «grande animale», «grande macchina» e «Dio mortale». 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 caratterizzato dall'attributo

[16] *Leviatano*, pp. 5-6.
[17] Cfr. ivi, cap. XXIII.
[18] Cfr. *Elementi*, §§ II.I.18, II.VIII.1; *De cive*, VI.19; *Leviatano*, capp. XXI, XXVI, XXIX. Ma il linguaggio hobbesiano rggiunge un alto livello di metafore meccanicistiche soprattutto nel *Leviatano* (cfr. ivi, pp. 5-6, 175-178, 184-185, 210, 242, 261-262, 269, 271, 282).
[19] Cfr. ivi, pp. 142 ss.

dell'onnipotenza. In quanto «grande macchina» creata dall'arte e dall'intelligenza dell'uomo condensata in scientificità razionale e meccanica, il Leviatano esercita il proprio potere seguendo le leggi universali e meccaniche della natura. In quanto «grande uomo», infine, il Leviatano adotta, da un lato, la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo; dall'altro, la dimensione della rappresentanza politica (caratteristica della persona sovrano-rappresentativa e dell'*autorizzazione* che la crea) fondata sul contratto e sul trasferimento dei diritti.

In quanto riposa su una configurazione individualistica e contrattualistica, il Leviatano inteso come «grande macchina» smarrisce, almeno in parte, la dimensione personalistico-rappresentativa e finisce per rispondere – in quanto «macchina» creata a beneficio degli individui – a criteri *strumentali* (cioè *utilitaristici*) di sicurezza e di protezione, di libertà[20] e di benessere, che determinano i *doveri* della persona sovrano-rappresentativa nei confronti dei cittadini. Nonostante sia la massima potenza legittima e irresistibile, lo Stato non ha infatti in sé il fine del suo agire, perché è un meccanismo al servizio dei desideri di pace, benessere e arricchimento degli «individui proprietari» (la nascente borghesia)[21]. 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 opporsi: 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 non rispetti i fini per i quali i singoli individui hanno deciso di costituire la persona civile. Lo Stato hobbesiano nasce per garantire agli individui non solo pace e sicurezza, ma anche benessere; e quindi crea le condizioni per una definizione certa della proprietà privata, che nello stato di natura non può essere tutelata, essendo tutto a legittima disposizione di tutti[22]: inerisce infatti alle prerogative della persona sovrano-rappresentativa prescrivere le regole istitutive della proprietà, regole mediante le quali ognuno può sapere, con certezza giuridica, di quali beni può legittimamente disporre. In questo modo il Leviatano afferma la propria natura di strumento tecnico-funzionale (che opera meccanicamente per mezzo delle leggi) per la creazione di pace sociale attraverso un processo di neutralizzazione del conflitto privato, reso possibile dal modello artificiale e individualistico del contratto. All'interno di questa dimensione tecnico-strumentale dello Stato, la legge svolge un ruolo centrale, soprattutto come strumento tecnico di funzionamento della società politica: lo Stato funziona come un meccanismo coercitivo che – con la pubblica emanazione delle leggi – attiva motivazioni di

[20] La concezione hobbesiana della libertà è meccanicistica in quanto legata all'idea di corpo naturale: «*Libertà* (*Liberty, or Freedome*) 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» (Ivi, p. 175).
[21] Cfr. *Elementi*, §§ II.V.1, II.IX.1-6, e in particolare pp. 251-252; *De cive*, §§ XIII.2-6, e in particolare pp. 193-194; *Leviatano*, cap. XXX, e in particolare p. 273.
[22] Sullo Stato come unica fonte della proprietà privata cfr. *Elementi*, §§ II.V.2, II.VIII.8; *De cive*, §§ VI.15, XII.7; *Leviatano*, capp. XVIII, XXIV, XXIX.

ordine psicologico (per esempio, il calcolo del rapporto di convenienza tra illegalità e punizioni, o tra rispetto della legge e ricompense), attraverso cui la volontà degli esseri umani può essere meccanicamente disposta all'obbedienza.

La logica hobbesiana dello Stato come prodotto artificiale mostra la centralità dell'immagine del Leviatano come macchina: ciò che importa, infatti, è la prestazione fattuale e attuale di una protezione efficace, che può essere assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante. Il carattere tecnico e oggettivo, l'immagine della *machina machinarum*, è lo specifico dello Stato moderno inaugurato da Hobbes. Lo Stato è una macchina, cioè un meccanismo di comando razionalizzato e centralizzato che orienta il proprio funzionamento intorno all'esattezza matematica e alla precisione geometrica: anche la sua «anima» (la persona sovrano-rappresentativa) non è altro che un semplice componente di una macchina artificialmente costruita dagli esseri umani, attraverso un calcolo razionale, come efficace strumento tecnico per il governo della conflittualità. Lo Stato-Leviatano trova così una radicale riduzione a *tecnica*. Il procedimento che utilizza la persona sovrano-rappresentativa per «animare» lo Stato sembra 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: il compito della persona sovrano-rappresentativa diventa quello di approntare tecniche che siano utili per un'efficace conservazione e regolazione dello Stato. E tutto ciò presuppone una restrizione del problema politico, cioè la riduzione della questione fondamentale relativa al *fine* dello Stato all'unica condizione effettuale del *funzionamento* dello Stato: il Leviatano come *magnum artificium* rappresenta una macchina tecnicamente perfetta, che trova in sé – cioè nella propria prestazione e nella propria funzione – il proprio diritto e la propria verità.

3. L'esercizio della sovranità nella filosofia politica hobbesiana: «absolute» o «ordinate»?

Nella filosofia politica di Hobbes l'elemento meccanicistico è un tratto sommamente caratteristico dello Stato. Tuttavia, non è l'unico: abbiamo infatti visto che il Leviatano non è solo una «grande macchina», ma anche un «grande animale» e un «Dio mortale», oltre che un «grande uomo» attraverso cui assume rilevanza centrale l'immagine dello Stato non come macchina ma come persona sovrano-rappresentativa. Relativamente all'*esercizio* della sovranità, allora, per la persona rappresentativa sorge l'alternativa tra la *legge* (intesa come il diritto di governare secondo regole «meccaniche» predeterminate) e la *decisione* (intesa come il diritto a intervenire nel corso delle cose con un decreto straordinario reso possibile dalla propria onnipotenza). Quindi: la persona rappresentativa esercita la propria sovranità 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) la validità delle leggi positive da lui stesso create? In termini medievali, l'esercizio della sovranità hobbesiana procede *ordinate* o *absolute*?[23] E, in termini moderni, Hobbes è un precursore del decisionismo politico o del positivismo giuridico?

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, per la sua forza o per la sua saggezza pratica, ma in virtù del consenso espresso «dal basso» e dell'*autorizzazione* in forma istituzionalizzata, cioè attraverso il *pactum unionis* che genera la società politica dotata di un'*unica* volontà[24]: senza la riduzione della moltitudine all'*unità* non esiste Stato. Ciò porta alla considerazione che il *comando* e la *volontà* sono il cuore della sovranità 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 comando e di decisione, di controllo e di coercizione in possesso dell'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 arbitraria[25]:

> I singoli cittadini hanno trasferito a un *solo uomo* o *consiglio* l'intero *diritto di guerra e di pace*. 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*. E le *leggi civili* non sono altro che i comandi di chi è investito (*praeditus*) della *potestà suprema* (*summa potestate*) nello Stato[26].

La persona sovrano-rappresentativa precede la legge, sia da un punto di vista logico che cronologico, e la legge è priva di contenuti sostanziali di verità e di giustizia, assumendo valore – in

---

[23] Sulla distinzione medievale tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* cfr. F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press, 1984; AA.VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986; E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990; O. Boulnois (éd.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.
[24] Cfr. *Elementi*, §§ I.XIX.6-10; *De cive*, §§ V.6-11; *Leviatano*, cap. XVII.
[25] Cfr. *Elementi*, §§ II.I.5-10, II.I.13, II.I.19, II.V.7, II.X.1-3; *De cive*, §§ VI.3-9, XII.4, XIV.1-3; *Leviatano*, capp. XVIII, XXV-XXVI.
[26] *De cive*, p. 133, traduzione modificata.

quanto norma di comando dotata di valore coercitivo – solo in forza della determinatezza positiva dell'autorità statale: la legge civile è un precetto autoritativo, una decisione pubblica, in cui la ragione di obbedire non riposa sulla sua razionalità, ma sulla volontà di chi – nello Stato – la prescrive in piena legittimità:

> 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[27].

Hobbes definisce lo spazio della sovranità non in termini di ragione, ma di *volontà*: la persona sovrano-rappresentativa non è la «testa» dello Stato, cioè la capacità di ragionare e di progettare, ma l'«anima» dello Stato[28], ossia la capacità di comandare *absolute* attraverso la volontà artificiale pubblica, legittima ma arbitraria. Risulta dunque evidente la natura decisionistica che caratterizza l'esercizio della sovranità da parte della persona rappresentativa, che è titolare di un potere *legibus solutus*[29] e senza limitazioni, in quanto sospeso solo alla sua volontà. La persona sovrano-rappresentativa può infatti sospendere a suo piacimento le leggi, alle quali non è legato e alle quali non deve obbedienza. Siamo quindi agli antipodi rispetto a un modello di potere impersonale, ordinato, organizzato e disposto secondo un piano «meccanico» predeterminato, il cui regolare svolgimento è garantito dalle leggi dello Stato: con la trattazione del tema della rappresentanza l'idea dello Stato-macchina cessa di funzionare e di essere autonomo all'interno della filosofia politica hobbesiana.

Nonostante questa estensione dell'elemento decisionistico e volontaristico della sovranità, nella filosofia politica hobbesiana non è però assente – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – l'elemento meccanicistico. È pertanto necessario constatare che la persona rappresentativa esercita,

---

[27] *Leviatano*, pp. 219-220.

[28] «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 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*)» (*De cive*, pp. 142-143).

[29] Cfr. ivi, § XII.4.

contemporaneamente, una doppia forma di sovranità. Da un lato, la sovranità è *absolute*, cioè non è limitata dalle leggi; dall'altro lato, e allo stesso tempo, la sovranità è *ordinate*, cioè procede meccanicamente per mezzo delle leggi. In questo modo la persona sovrano-rappresentativa è *absolute* in grado di oltrepassare il complesso delle leggi, agendo immediatamente con la sua libera volontà, ma allo stesso tempo le leggi sono lo strumento attraverso cui lo Stato raggiunge, *ordinate*, il culmine della propria efficacia, richiedendo così alla persona sovrano-rappresentativa di limitare la propria *potentia absoluta* attenendosi alle regole del funzionamento *ordinate* della macchina. La compresenza di decisionismo e meccanicismo è centrale per l'esercizio della sovranità della persona rappresentativa di Hobbes, tanto che emerge anche in un punto particolarmente sensibile per la stabilità dell'ordine politico, quello relativo ai diritti del sovrano e ai diritti del cittadino:

> 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[30].

La persona sovrano-rappresentativa ha a disposizione due diverse modalità di esercizio del proprio potere e delle proprie prerogative, quella *ordinate* e quella *absolute*. La scelta, di volta in volta, è a sua totale discrezione e riguarda solo la sua volontà.

4. Il diritto naturale in Hobbes e in Spinoza

L'intenzione (antiaristotelica e antiscolastica) di Hobbes di fondare un sistema filosofico-politico radicalmente meccanicistico e deterministico non giunge a buon fine, visto che vi permangono elementi legati alla *libera volontà* della persona sovrano-rappresentativa. Nonostante l'insistenza hobbesiana sull'immagine dello Stato-macchina, nella sua costruzione della sovranità rimane infatti fondamentale l'esercizio *absolute* del potere da parte della persona rappresentativa. Decisionismo e

[30] *Leviatano*, pp. 183-184.

meccanicismo, Stato-macchina e persona sovrano-rappresentativa convivono fianco a fianco nella filosofia politica hobbesiana, che da questa convivenza trae uno dei suoi elementi più caratteristici e più fecondi per la fondazione e lo sviluppo del diritto naturale moderno che, nel confronto tra la concezione di Hobbes e quella di Spinoza, trova uno dei punti salienti della sua storia.

Come Hobbes, anche Spinoza ha l'intenzione di costruire un sistema filosofico radicalmente deterministico. Nel filosofo olandese esiste dunque uno stretto legame tra metafisica e politica – e tra ontologia e antropologia[31] – tanto che l'analisi dei temi politici presenti nel *Trattato teologico-politico* e nel *Trattato politico* non può non essere affiancata dalle considerazioni metafisiche e ontologiche presenti nell'*Etica*: è infatti impossibile per Spinoza trattare di libertà o di democrazia liberale senza riferirsi al dato ontologico, fuggendo esplicitamente dai sogni delle utopie e dalle superstizioni delle religioni[32]. Ed ecco allora il suo elogio dell'«acutissimo» Machiavelli[33], cioè di colui che era stato omaggiato anche da Francis Bacon perché «dice quello che gli uomini di solito fanno, non quello che debbono fare»[34]: per Spinoza occorre fondare una dottrina *realistica* dello Stato, in grado di comprendere effettivamente le ragioni e le passioni degli esseri umani, visto che le azioni devono essere analizzate nella loro concreta realtà, rielaborando deduttivamente le evidenze elementari della natura umana. Il realismo politico non è però autosufficiente perché, in Spinoza, la libertà politica riposa sulla necessità metafisica, visto che il reale non è quello meramente politico, bensì quello strutturalmente ontologico: il discorso metafisico sulla sostanza costituisce il fondamento del discorso politico sulla democrazia e, in entrambi i casi, vige un'unica concezione della natura (intesa come insieme dei «modi» della sostanza).

Nonostante in Spinoza siano assenti esplicite citazioni dell'idea di *machina*, nella sua trattazione di Dio e della natura la prospettiva deterministica svolge un ruolo chiave, talvolta anche in ottica chiaramente meccanicistica con riferimento a concetti quali *mechanica*, *instrumentum*, *fabrica* e *automa*: in più passi viene infatti espressa la convinzione dell'esistenza di una catena di nessi causali operante secondo leggi determinate e in base alle quali, per una concatenazione di operazioni seriali, gli effetti seguono necessariamente dalle loro cause[35]. La vera conoscenza del rapporto causa-effetto deve dunque fondarsi sul riconoscimento delle leggi eterne e universali

---

[31] Questo stretto legame tra metafisica e politica, tra ontologia e antropologia, è al centro anche dell'attenzione di Hobbes che però, come abbiamo visto, non giunge a chiudere il suo sistema filosofico intorno al modello meccanicistico, visto che la sua filosofia politica – contrariamente a quanto accade alla sua metafisica, alla sua teologia e alla sua filosofia naturale, che sono di impianto radicalmente deterministico – conserva elementi *volontaristici*.
[32] Cfr. Spinoza, *Trattato politico*, I.
[33] Cfr. ivi, V.7.
[34] F. Bacone, *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, vol. II, p. 391.
[35] Cfr. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, §§ 12-13, 15, 30-32, 39, 41, 48, 62, 73, 85, 91, 101; *Trattato teologico-politico*, IV; XVI; *Etica*, I, prop. 11; I, appendice; II, prop. 43; III, prefazione; III, prop. 2 scolio; *Epistolario*, lettere IV, XXI, XXX, XXXII, LVIII.

secondo le quali tutte le cose singolari vengono a esistere e sono ordinate necessariamente: nella natura nulla si dà al di fuori di questo quadro deterministico degli eventi naturali e nulla di 'straordinario' può essere prodotto *ex novo*. Poiché la necessità causale corrisponde al decreto di Dio, per l'essere umano agire – cioè essere causa della propria azione – equivale ad agire necessariamente e per decreto di Dio. Ma il carattere necessario di ogni cosa singolare comporta che ogni parte – compreso tutto ciò che riguarda ogni essere umano in quanto *pars naturae* – sia conformata rispetto al «tutto», al punto che la scomparsa di una singola parte comporterebbe la scomparsa del «tutto», laddove il «tutto» è regolato dalle eterne e universali leggi della natura che regolano il movimento dei corpi: i rapporti delle parti tra loro e con il «tutto» sono pertanto regolati da criteri di *convenientia*, *connexio*, *concatenatio* e *cohaerentia* (intesa non solo come principio fisico di coesione tra elementi, ma come ordine logico di correlazione) che esprimono il senso di necessità dei modi della sostanza.

All'interno di questo quadro metafisico e ontologico, riconoscere la potenza delle passioni politiche non significa accettarle come 'semplice' dato della politica ma ricondurle alla loro necessità naturale. Ne deriva un duplice giudizio sulle passioni, nelle quali Spinoza vede sia la *humana impotentia*, sia la *naturae necessitas et virtus*. Spinoza interpreta dunque le passioni come *proprietà*, e non come vizi, della natura umana[36] che trovano una necessaria composizione con la ragione: infatti, nel richiedere che ciascuno segua il proprio *conatus*, cioè rispetti la tendenza all'autoconservazione giustificata dal diritto naturale (equivalente alla potenza di ogni individuo), la ragione non può entrare in conflitto con le passioni. Da questo punto di vista metafisico, che compone ragione e passioni senza esprimere valutazioni morali, la virtù viene identificata da Spinoza con la potenza (e la felicità con l'esplicazione del proprio *conatus*)[37]. Ma, sempre dal punto di vista metafisico, in Spinoza è presente anche un'altra concezione della virtù, che viene identificata con la ragione[38]. Di qui l'esistenza di due diverse concezioni della virtù (virtù-potenza e virtù-ragione), che possono tuttavia trovare reciproca composizione:

> Poiché la ragione non esige nulla che sia contro natura, essa esige dunque che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, *quel che è realmente utile*, e ricerchi tutto ciò che conduce realmente l'uomo a una maggiore perfezione e, assolutamente, che ognuno tenda a conservare il proprio essere per quanto è in sé. [...] Il fondamento della virtù è la stessa tendenza a conservare il proprio essere, e la felicità consiste nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere [...]. Noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla *al di fuori di noi* per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi. [...]. Molte cose infatti si danno al di fuori di noi che ci sono utili e che sono, pertanto, da ricercare [...]. Non vi è dunque nulla di più utile all'uomo che l'uomo stesso: nulla gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su

[36] Cfr. *Trattato politico*, I.4.
[37] Sull'identificazione di virtù e potenza cfr. Spinoza, *Etica*, IV, prop. 8.
[38] Sull'identificazione di virtù e ragione cfr. ivi, IV, prop. 24; IV, prop. 37 dim.

tutte le cose in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo e tutti, simultaneamente, tendano, per quanto possono, a conservare il proprio essere e *tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti*; da ciò segue che gli uomini che sono governati da ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile secondo la guida della ragione non ricercano per sé nulla che non desiderino anche per gli altri uomini e sono pertanto giusti, fidati e onesti[39].

Nella loro reciproca complementarità, 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* e *politica* della virtù intesa come potenza. Qui, e solo qui, emerge la dimensione politica del diritto naturale spinoziano (che altrimenti avrebbe valore solo metafisico e ontologico, in quanto esteso a tutti i viventi e non solo all'essere umano), dato che la virtù intesa come ragione concorre a eliminare le conflittualità sociali che sorgerebbero dalla virtù intesa come potenza: la ricerca razionale dell'utile individuale fondata sulla potenza naturale dell'individuo è salvaguardata dalla ricerca razionale dell'utile sociale. Spinoza si appella pertanto alla superiore potenza di una *passione razionale* quale quella dell'*utile*, unica in grado di canalizzare, senza tradire il principio ontologico del diritto naturale[40], la sproporzione tra lo sfrenato desiderio di potere e l'effettiva potenza:

Ognuno esiste per sommo *diritto di natura*, e conseguentemente per sommo diritto di natura ognuno fa quelle cose che seguono dalla *necessità della sua natura*; e perciò, per sommo diritto di natura, *ognuno giudica cosa sia bene e cosa sia male*, e provvede alla *sua utilità* secondo il suo giudizio, e si vendica, e tende a conservare ciò che ama e a distruggere ciò che ha in odio. Poiché *se gli uomini vivessero secondo la guida della ragione, ognuno godrebbe di questo suo diritto senza alcun danno per l'altro*. Ma poiché sono soggetti agli affetti, che superano di gran lunga la potenza, ossia la virtù umana, per cui sono spesso trascinati in diverse direzioni, e sono *l'uno all'altro contrari*, allora hanno *bisogno di mutuo aiuto*. Per vivere dunque nella concordia e potere essere a vicenda di aiuto, è necessario che gli uomini *rinuncino* al proprio diritto naturale e assicurino l'uno all'altro che non faranno nulla che possa mutarsi in danno per l'altro. [...]. Nessun affetto può essere represso se non da un affetto più forte e contrario all'affetto che deve essere represso, e ognuno si astiene dall'arrecare un danno per il timore di un danno maggiore. Con questa legge, dunque, la società potrà essere resa stabile, purché rivendichi a sé il *diritto*, che ciascuno ha, di vendicarsi e di giudicare del bene e del male; società che pertanto ha *l'autorità di prescrivere* una norma comune del vivere, di emanare leggi e di renderle stabili non con la ragione, che non può reprimere gli affetti, bensì con le minacce[41].

Nell'azione politica la razionalità non è distinta dalla naturalità: il vivere secondo ragione nella società politica si attua senza alcuna violazione del vivere secondo natura, anzi, al contrario, nel

[39] Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1985, parte IV, prop. 18 scolio, corsivo mio.
[40] Sull'inefficacia del diritto naturale nello stato di natura cfr. *Trattato politico*, II.15. Sulla validità del diritto naturale nello stato civile cfr. *Trattato politico*, III.3.
[41] *Etica*, IV, prop. 37 scolio 2, corsivo mio.

pieno rispetto del diritto naturale. Il diritto naturale metafisico-ontologico di Spinoza conduce al primato della vita associata (lo Stato democratico e liberale) perché la potenza dell'essere umano si dà solo nello Stato, allo stesso tempo reale e virtuoso: in questo modo il diritto naturale si trasforma in diritto razionale, inteso come insieme di leggi che gli esseri umani prescrivono a loro stessi per vivere in sicurezza e benessere, salvaguardando il diritto naturale.

La concezione spinoziana del diritto naturale[42] – che è di impronta metafisico-ontologica, non antropologico-politica – si distingue completamente da quella di Hobbes, che è di impronta politico-giuridica: in Spinoza è il diritto naturale a definire lo stato di natura, in Hobbes invece è lo stato di natura a determinare il diritto naturale. Mentre il diritto naturale spinoziano conduce al riconoscimento della *tranquillitas animi* come scopo supremo della vita, il diritto naturale hobbesiano si fonda sull'esplicito rifiuto di un *summum bonum* ed è determinato – tramite la legge naturale – a scongiurare il *summum malum*, la paura della morte violenta: entrambi i filosofi sottolineano la centralità del principio di autoconservazione, ma per Spinoza esso conduce alla contemplazione teoretica, per Hobbes alla pace. Al contrario di Hobbes, Spinoza applica all'essere umano un concetto di diritto naturale acquisito *sub specie aeternitatis*, non centrato sulle peculiarità umane: il diritto naturale è relativo alle leggi dell'intera natura. Ciascun essere ha tanto diritto quanta potenza: la potenza di ogni essere è infatti un «modo» della potenza di Dio e in Dio diritto e potenza sono la stessa cosa. È quindi a partire da Dio – e dal determinismo universale – che Spinoza deduce il diritto naturale dell'essere umano, non dalla particolare condizione umana. In Hobbes, invece, il diritto naturale non coincide né con la potenza umana, né con la condotta effettiva degli esseri umani, bensì con il comportamento più razionale dell'uomo nello stato di natura. Per questo motivo la posizione di Hobbes – che afferma il diritto naturale a proteggere la propria vita – è ben diversa da quella del Callicle di Platone che, affermando il diritto naturale del più forte al raggiungimento e alla conservazione del potere, ricorda la concezione spinoziana del diritto naturale. Dal fondamento metafisico-ontologico del diritto naturale in Spinoza deriva che gli esseri umani hanno diritto a tutto ciò che viene loro suggerito dalle passioni in vista della loro autoconservazione; e questo diritto a tutto – se compreso nella sua effettiva natura – conduce a considerare l'importanza dell'utilità individuale e sociale quale baricentro del nesso tra potenza e ragione. Anche in questo caso Hobbes

[42] Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1980, XVI («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 si estende la sua determinata potenza»); *Etica*, IV, def. 8; IV, prop. 24; IV, prop. 37 dim.; *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»).

è su una posizione diversa. Nonostante nello stato naturale ogni essere umano abbia diritto a tutto, esiste una differenza – fondata sulla sua concezione politico-giuridica del diritto naturale – tra un danno inflitto a un altro essere umano per difesa, cioè conformemente alla paura della morte violenta, e un danno inflitto per vanità: il primo è un danno legittimo, il secondo è illegittimo (per quanto non sanzionabile in assenza di un potere legittimo costituito). Il diritto naturale spinoziano, in quanto potenza, legittima invece tutte le azioni.

Dalla comparazione tra il diritto naturale hobbesiano e quello spinoziano emerge chiaramente che il diritto naturale di Hobbes non ha un fondamento meccanicistico, plasmato sul metodo risolutivo-compositivo di Galilei (come pretenderebbe Hobbes nella *Prefazione* al *De cive*) e sulla metafisica deterministica, ma è di carattere 'morale'. Il diritto naturale hobbesiano non coincide infatti con i principi geometrici della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo materialistico ed è essenzialmente indipendente dai criteri della nuova scienza naturale galileiana. Al contrario, la prospettiva materialistico-deterministica della nuova scienza mette in pericolo il fondamento della filosofia politica hobbesiana, perché un meccanicismo integrale costituirebbe la sua rovina. La caratteristica decisiva della filosofia politica di Hobbes non risiede infatti nell'applicazione del metodo della nuova scienza galileiana alla politica, ma nella sua specifica concezione 'morale', evidente nella sua teoria delle passioni. La teoria della natura umana che è a fondamento della filosofia politica hobbesiana è fondata su due postulati, il primo dei quali è l'appetito naturale – diverso dall'istinto animale in quanto illimitato e indefinito – all'origine di un desiderio insaziabile e irrazionale di potere: l'appetito naturale dell'essere umano è la *vanità*, che indica il desiderio di trovare piacere nella considerazione della propria superiorità riconosciuta dagli altri, intesa come una particolare condizione di onore. Il secondo postulato hobbesiano relativo alla natura umana è quello della ragione naturale, che afferma il principio di autoconservazione identificato con la *paura della morte violenta*: dato che la morte è il supremo e primario male, l'essere umano ha in sé uno scopo naturale, quello di fuggire la morte per mano di altri esseri umani. La vanità, il naturale appetito umano, è una passione che, nello spingere l'essere umano verso trionfi sempre crescenti nei confronti dei suoi simili al fine di compiacersi, crea un mondo di piaceri e dolori immaginari e pertanto incapaci di stabilire una società pacifica e ordinata, in quanto spinge incessantemente verso il conflitto. L'essere umano che insegue i piaceri del trionfo riconosciuto perde infatti la consapevolezza del bene primario, la conservazione della vita, e può riconquistarla solo quando avverte la resistenza del mondo sul proprio corpo attraverso un'offesa imprevista: la condizione ideale per la conoscenza di sé è l'inatteso pericolo della morte violenta. La conservazione della vita non è dunque garantita dalla vanità, bensì dalla paura della morte violenta, che induce alla creazione di un'autorità comune

attraverso un patto. Si rivela così che il solo e vero postulato della ragione naturale, attraverso il quale l'essere umano giunge a una vita pacifica e regolata, è la paura della morte violenta.

La distinzione hobbesiana tra vanità e paura della morte violenta permette di distinguere tra l'appetito naturale e il diritto naturale: in Hobbes sono legittime solo le azioni fondate sulla paura della morte violenta, non quelle fondate sulla vanità, perché solo la paura della morte violenta permette la costruzione di un ordine politico artificiale creato dalla volontà umana – il Leviatano – in grado di tenere a freno l'aggressività umana. La filosofia politica hobbesiana ha pertanto un fondamento *volontaristico* (non meccanicistico e non deterministico) in quanto la scelta 'morale' dettata dalla paura della morte violenta non è necessaria, visto che nell'essere umano esiste anche la possibilità della vanità. La filosofia politica spinoziana è, al contrario, di tipo naturalistico e deterministico perché il suo diritto naturale riconosce *tutte* le passioni umane – anche la vanità – come giustificate in linea di principio. La paura e la vanità sono passioni ugualmente naturali per l'uomo: per Hobbes solo la paura è politicamente legittima (in quanto radice della società civile), mentre in Spinoza sono entrambe politicamente legittime. Il fondamento non naturalistico della filosofia politica di Hobbes, contrariamente a quello naturalistico della filosofia politica di Spinoza, conserva allora la possibilità di distinguere tra *potere* e *diritto*: il filosofo inglese può distinguere tra l'aggressività della natura umana e il diritto di ogni essere umano su ogni cosa (e, in definitiva, tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto). La distinzione tra potere e diritto non è invece efficace in Spinoza, perché nel suo pensiero prevale un determinismo radicale che impedisce di fare una distinzione tra le diverse passioni umane. Risulta pertanto evidente che le analogie uomo-macchina e Stato-macchina sono operanti, in Hobbes, solo parzialmente – e non per l'essenziale. Se un meccanicismo politico radicale esiste, nel XVII secolo, è quello di Spinoza.