

PHILOSOPHICAL READINGS

A FOUR-MONTHLY ONLINE PHILOSOPHICAL JOURNAL

RR
IV

NUMBER 1
SPRING 2012

Special Issue on:
HOBBS ON RELIGION

ISSN 2036-4989

ARTICLES

Patricia Springborg

Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright 3

A.P. Martinich

On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity,
Omnipotence, and Goodness 18

Mauro Farnesi Camellone

Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza 31

Antonio Vernacotola

Profili di gnoseologia e teologia politica nel modulo
epistemologico della 'scienza civile' di Hobbes 44

Understanding Hobbes. Interview with
Quentin Skinner by *Marco Sgarbi* 71

Addendum

Patricia Springborg

Reply to Martinich on Hobbes's English Calvinism 84

REVIEWS

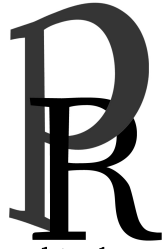
M. del Rosario Acosta López: *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008) (L. Bodas Fernández); Lieve Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010) (A. Corti); Cordula Burtscher e Markus Hien (cur.), *Schiller im philosophischen Kontext* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011) (L.A. Maccor); Davide Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente* (Roma-Bari: Laterza, 2010) (G. Velasco Arias) 95

CALL FOR PAPERS

115

ABSTRACTS AND INDEXING

116



Philosophical Readings

A Four-Monthly Philosophical Online Journal

Philosophical Readings, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Università di Verona*.

Associate editor: Eva Del Soldato, *Scuola Normale Superiore di Pisa*.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

Editorial Board: Raphael Ebgı, *Università San Raffaele di Milano*; Eugenio Refini, *Warwick University*; Alberto Vanzo, *Otago University*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università della Calabria*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submit-

ted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright

.....
Patricia Springborg
School of Economics
Free University of Bozen-Bolzano
(Italia)
.....

I. The Calvin and Hobbes Debate

The Calvin and Hobbes debate conducted between Al Martinich and Ed Curley in the April 1996 issue of the *Journal of the History of Philosophy* has been one of the most fertile debates in recent Hobbes scholarship, for all that it reached an impasse, Martinich steadfast in maintaining Hobbes's seriousness, Curley in maintaining Hobbes's scepticism, and that this scepticism is flagged by systematic irony.¹ George Wright in his reply five years later enters the debate on the side of Martinich by exposing anomalies that arise in maintaining that

¹ The sequence of the exchange is as follows. Curley wrote an essay, critiquing A. P. Martinich's *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992): Curley, "Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian," *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996): 257-71. To this Martinich responded in the same issue of the same journal: "On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy," *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996): 273-83; to which Curley replied, again in the same issue of the same journal, with: "Reply to Professor Martinich," *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996): 285-7.

Hobbes was a radical sceptic, as revealed by a close reading of his texts. In this essay I would like to suggest that the sceptical position can be rescued, and that it is in many respects more congruent with the texts, especially Hobbes's posthumous works, the *Answer* to Bramhall, the Appendix to the 1668 Latin *Leviathan*, and the *Historia Ecclesiastica*, precisely by respecting Hobbes's seriousness. For his is not an unbounded or diffuse irony, it is rather a philosophically grounded irony and it has very precise targets.

Hobbes, as Wright concedes, was at the very least a theological minimalist. I would go further. Heir to the long line of reformers since Valla, Erasmus and Luther, and like Anglican Latitudinarians of his day, he hoped to restore to Christianity its original simplicity, overlaid as it had become by the accretions of centuries of institutionalization. More than that, he hoped to erode the legitimacy of ecclesiastical claims to institutional power in the name of the Kingdom of God on earth and render Christianity a civil religion.² But because the Anglican Church, a church established by the state, made precisely the claims to Apostolic succession and temporal power that Hobbes was challenging in the Roman Church, denial of which constituted heresy – and Hobbes was in fact under personal threat of Parliamentary indictment for heresy in the 1660s – he some-

² See Patricia Springborg, "Hobbes's Theory of Civil Religion," in *Pluralismo e religione civile*, ed. Gianni Paganini and Edoardo Tortarolo (Milano: Bruno Mondadori, 2003), 61-98.

times resorted to forms of surrogacy in making his more confronting arguments, and among these irony was one.³ Writing in Latin, a language privy to a much smaller circle, was another, and it is notable that in his Latin writings Hobbes is often much blunter than in his English works, there being no better examples than the Latin *Leviathan* and the *Historia Ecclesiastica*. It is not necessary to adopt wholesale the Straussian doctrine about secret writing to concede this point. This is a case where context supplements the text.

Indeed, Hobbes's theological seriousness is vouched for by the flood of works precipitated by the parliamentary charges of atheism brought against him 1666-7, and designed to exonerate him. They include: the *Historia Ecclesiastica*, written somewhere between 1659 and 1671; Hobbes's *Answer to Bramhall's 'The Catching of Leviathan'*, written in 1666-7; his *Historical Narration Concerning Heresy* of 1668; *De Haeresi*, his Appendix to the Latin *Leviathan* of the same year; the *Dialogue Concerning the Common Laws*, written after 1668, the letter on heresy, now lost, relating to the Scargill affair of 1669; *Behemoth*, written between 1668 and 1670; and the Chatsworth MS on Heresy of 1673. These works, despite their different registers designed for different audiences,

³ On strategies of political surrogacy in general, and translation as a particular form, see Patricia Springborg, "Classical Translation and Political Surrogacy: English Renaissance Classical Translations and Imitations as Politically Coded Texts," *Finnish Yearbook of Political Thought*, 5 (2001): 11-33.

display a remarkable consistency, and we see that Hobbes's scepticism is not such that he denied the historical person of Christ or that he was a prophet, professing to believe "there was true prophecy and true prophets in the church of God, from Abraham to our Saviour, the greatest prophet of all."⁴ Nor did he deny that the Scriptures recorded the life of Christ, displaying a rather learned sophistication about the composition of the Old and New Testaments, for which Valla and Erasmus were a likely source.⁵ Unlike Luther and Calvin, however, he did not believe that the Scriptures were self-authenticating, and went to great lengths to insist that the Bible, like all other texts, is subject to a scientific hermeneutics.⁶ Like his forbears Hobbes steadfastly maintained that according to the Scriptures salvation required only that one believe that Jesus was

⁴ Hobbes, *An Answer to A Book Published by Dr. Bramhall Called the "Catching of Leviathan"* (London: 1682), written 1666-7, and cited from the Molesworth edn, *EW* IV, 326.

⁵ See the entirety of chapter xxxiii of *Leviathan*, "Of the Number, Antiquity, Scope, Authority, and Interpreters of the Books of HOLY SCRIPTURE." Citations to *Leviathan* (*Lev.*) unless otherwise noted are to *Leviathan [1651], with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley (Indianapolis, Hackett, 1994), referencing chapter (small Roman numerals), section (§), pagination of the Head edition/ and of the Curley edition.

⁶ For the difference between Hobbes's hermeneutic approach to Scripture and "the more characteristic Reformation doctrine" of Luther and Calvin, see Curley's note to *Lev.*, xxxiii, §1, 198/250, citing Luther, *Works*, ed. By Jaroslav Pelikan, Concordia XXVI, 58, and Calvin, *Institutes* I, vii, IV, viii, 14.

the Christ and be baptized.⁷ To make the further assertion that Christ was God, was to state central Christian doctrine to which Hobbes did not himself subscribe, maintaining the Arian position that the blood of Christ was that of a man.⁸ Like Valla and Erasmus Hobbes inveighed against the philosophical overlay of Neoplatonism and Aristotelianism once Christian doctrine became formalized in a Church which, like the pagan religions, was increasingly dominated by a clerical hierarchy trained as philosophers and theologians who indulged in

⁷ Hobbes, *Answer to Bramhall*, 345, claims: “I, in the forty-third chapter of my *Leviathan*, have proved that this article, *Jesus is the Christ*, is the *unum necessarium, the only article necessary to salvation*.” Note the usual Scriptural references: “Whosoever believes that Jesus is the Christ is born of God” (1 John 5.1a); “He that believes on the Son of God hath the witness in himself: He that believes not God hath made him a liar; because he believes not the record that God gave of his Son” (1 John 5.10); “These things have I written unto you that believe on the name of the Son of God; that you may know that you have eternal life, and that you may believe on the name of the Son of God” (1 John 5.13); “He that believes and is baptized shall be saved; but he that believes not shall be damned” (Mark 16.15-16); “For God so loved the world, that he gave his only begotten Son, that whosoever believes in Him shall not perish, but have everlasting life” (John 3. 16); “Jesus said unto her, I am the resurrection, and the life: He that believes in me, though he were dead, yet shall he live: And whoever lives and believes in me shall never die. Do you believe this?” (John 11.25-27).

⁸ Hobbes, *Answer*, 324. See below, note 69.

“Greekification” and mystification.⁹ He reserves his most mocking irony for priests and the doctrines they preach, none of which, according to central Christian beliefs as vouched for by the Scriptures, is necessary for salvation. But he does not stand alone, rather belonging to a long tradition of reformers who hoped to rescue Christ from the teeth of the Church.

This is common ground on which Martinich, Curley and George Wright can more or less agree, suggesting that to acknowledge that Hobbes frequently employs irony to deflate theological doctrines which he considers superfluous or pernicious does not require that one accuse him of a general strategy of “deceptive ambiguity”¹⁰ – which I don’t believe Curley goes so far as to do. I suggest, then, that we have to leave it open at least as a possibility that in treating some of the more arcane and counter-intuitive Christian doctrines, Hobbes is employing irony. And in a number of cases that Wright specifically mentions, I think the evidence is overwhelming that in fact he is. Blatant incongruities, Skinner is right to point out, Hobbes treats either with mocking sarcasm, or a deadpan non-committal that leaves the

⁹ Hobbes in the *Historia Ecclesiastica* likened the Christian Church to the Egyptian, dominated by priests who kept the common people in thrall. See *Hist. Eccl.*, lines 151-228, esp. lines 219-26, 320-27. References to Hobbes’s, *Historia Ecclesiastica*, are to the critical edition, including text, translation, introduction, commentary and notes by Patricia Springborg, Patricia Stablein and Paul Wilson (Paris: Honoré Champion, 2008).

¹⁰ Wright, “Curley and Martinich,” 469.

reader in not much doubt about his own views.¹¹ Hobbes's treatment of spirit, the soul, *hypostasis*, *homousion*, and the Trinity, all cases that Wright raises, are cases in point. Indeed I would go further – and here Martinich and Wright would not agree¹² – to maintain with Descartes, Bramhall and Boyle, that Hobbes's ontology and epistemology do not permit a personal God and that the banality of his concept of divine substance as “fluid matter” was designed to mock even Deists. Nor can God as First Cause be seriously rescued, contrary to the opinion of Lupoli and Wright. Let me say at the outset, that if I am wrong, at least I am in good company! Let us look at the evidence.

¹¹ Wright, “Curley and Martinich,” 469 n. 19, notes Quentin Skinner's marvelous account of the tone Hobbes sets in *Leviathan* in his *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 436: “As well as emphasizing the follies of his opponents, Hobbes cultivates a distinctive style in which to address their absurdities [T]he tone is very much that of the sane and moderate *savant* beset on all sides by fanaticism and stupidity. We cannot expect reason to triumph, the tone implies, since the foolish and ignorant will always be in the majority. But we can at least hope to discomfort them by wielding the weapons of ridicule, deriding their excesses, sneering at their errors, drawing our readers into a scornful alliance against their general benightedness.”

¹² See Georg Wright, “Hobbes and the Economic Trinity,” *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1999): 397-428.

II. Hobbes's Corporeal God, Bramhall and the Trinity

Before turning to these specific topics it is important, if one is taking Hobbes's religious doctrines seriously, to look at the ontology and epistemology on which they are grounded. Hobbes, it is widely concurred, has a generally deflationary metaphysics. He is a materialist, a determinist and an atomist. His determinism has been taken for a sign that he subscribes to Calvinist doctrines of predestination,¹³ but I doubt it. Hobbes's determinism is simply a minimalism with respect to will, which is also compatible with his (very restricted) notion of freedom.¹⁴ Hobbes belonged to a circle of new scientists and savants on both sides of the Channel, with whom we know he was in contact, who were reinventing Stoicism, Scepticism and Epicureanism, all of which shared an atomist physics, for their superior explanatory power compared with Platonism and Aristotelianism. At least twelve sermons were preached in Hobbes's lifetime, or shortly thereafter, by prominent clergymen, all of whom convicted him of

¹³ See Martinich, *The Two Gods of Leviathan*.

¹⁴ See Quentin Skinner, “Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty,” *Transactions of the Royal Historical Society*, 40 (1990): 121-51; Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). See also Patricia Springborg, “Liberty Exposed, Quentin Skinner's *Hobbes and Republican Liberty*,” *British Journal for the History of Philosophy*, 18, 1 (2010): 139-61.

Epicureanism,¹⁵ and there is plenty of evidence in the *Hobbes Correspondence* for this claim.¹⁶

¹⁵ See Charles T. Harrison, "Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists," *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 15 (1933): 191-218. Harrison, who takes seriously the charge that Hobbes was an Epicurean, lists the preachers. For Hobbes's Epicureanism, see Gianni Paganini, "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism," *Hobbes Studies*, 14 (2001): 3-24; reprinted in *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, ed. by Gianni Paganini and Edoardo Tortarolo, (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag, 2004), 113-137. See also Patricia Springborg, "Hobbes and Epicurean Religion," in *Der Garten und die Moderne*, 161-214.

¹⁶ Sorbière to Hobbes Jul. 11, 1645, eulogizes Hobbes by quoting from Lucretius *De rerum natura*, I, lines 72-4, 62-3, 66-7 and 72-4: "While human life could be seen grovelling, crushed to the earth by the weight of superstition [religion] a Greek was the first mortal who dared to raise his eyes in defiance so the quick vigour of his mind prevailed, and he ventured far beyond the flaming ramparts of the world, and voyaged in mind and spirit through the immeasurable universe."

See Thomas Hobbes, *The Correspondence*, ed. Noel Malcolm, 2 vols, (Oxford: Clarendon Press, 1994) vol 1, 122-3. Malcolm notes (p. 123, n.2) that "Sorbière is implying that Hobbes has overthrown religious superstition". Later in *The Correspondence*, a letter Sorbière to Hobbes, January/February 1657, reports a dinner between self-styled Epicurean savants, Libertins, and friends of Gassendi, who had met to discuss the difference between Epicurus and Hobbes on the nature of the vacuum. Among members of the Great Tew circle, Hobbes's English scientific associates, Chillingworth was a known Epicurean and he was not the only one, but the model of the Epicurean sage in seventeenth century scien-

Among the features of this new science were its mechanism and its minimalism,¹⁷ which entailed a strong bias in favour of corporealism to the point where Hobbes in fact insisted on a "corporeal God," characterizing divine substance as "spirit" or "fluid body." It was Hobbes's corporealism, together with his determinism, that so exercised Bishop Bramahll in their debate over freedom and necessity. And recently Ago-

tific circles is still a largely neglected subject. See however, Charles T. Harrison, "The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century," *Harvard Studies in Classical Philology*, 45 (1934): 1-79; Wolfgang B. Fleischmann, *Lucretius and English Literature* (Paris: A. G. Nizet, 1964); R. H. Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1966); and Stephen Clucas, "The Atomism of the Cavendish Circle: A Reappraisal," *The Seventeenth Century*, 9, 2 (1994): 247-73.

¹⁷ See the excellent recent works on Hobbes's mechanism and scepticism by Gianni Paganini: "Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo," in *Hobbes Oggi*, ed. Arrigo Pacchi (Milan: Franco Angeli, 1990), 351-446; "Hobbes, Gassendi e la psychologie dans le project mécaniste," *Kriterion. Revista de Filosofia*, 43 (2002), 20-41; "Hobbes among ancient and modern sceptics: phenomena and bodies," in Gianni Paganini, ed., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle* (Dordrecht: Kluwer 2003), 3-35; "Hobbes and the 'Continental' Tradition of Scepticism," in *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations*, ed. by J. R. Maia Neto and Richard H. Popkin (Amherst, Mass.: Humanity Books 2004), 65-105; "Hobbes face à l'héritage érasmien: philologie humaniste et philosophie nouvelle," *Institut d'Histoire de la Réformation. Bulletin annuel*, 24 (2002-2003): 33-51.

stino Lupoli has shown us how Boyle more or less replicates Bramhall's charges of atheism against Hobbes, this time with reference to the 1668 Appendix to the Latin *Leviathan*.¹⁸ As Lupoli points out, Hobbes's letter of 5 November 1640 to Descartes, to which Descartes responded so angrily, and the subsequent destruction of the letter, suggest that the presupposition of Hobbes's atheism began very early and was the principal cause of the rift between the two philosophers, but on the basis of arguments that precede the 1668 Appendix by some twenty-eight years.¹⁹

The debate with Bramhall over freedom and necessity, dating from 1646, but published a decade later, might suggest Calvinist topics. But in fact Hobbes's treatment is again Epicurean, there is no contradiction between freedom and determinism, and his concept of freedom is simply so restrictive that it begins where determinism leaves off, being concerned mainly with matters of indifference.²⁰ Seen from a different angle, freedom represents the induction of the self into a deterministic system where, through the operations of sensation, deliberation and will, as the last appetite in the deliberative

process, the sentient subject, human or animal, embraces that path to its survival that the twin forces of the push of aversion and the pull of pleasure dictate. Bramhall was in no doubt that Hobbes was an atheist, which cannot be disguised by claims that the horizons of meaning of that term in the seventeenth century were not clear. In Hobbes's *Answer* to Bramhall, written in 1666-7 at the time that Hobbes was in danger of parliamentary indictment for heresy, but published only posthumously, we have the most detailed attempt on Hobbes's part to clear himself of this charge, taking one by one the points that Bramhall raises. Once again, as later in the case with Boyle, the greatest burden of disagreement concerns Hobbes's materialism and corporealism. Bramhall, on the basis of a number of strong claims Hobbes had made in *Leviathan*, and that he never retracts, accuses him of denying the possibility a personal God. Furthermore, Bramhall finds blasphemous Hobbes's notion of God as corporeal spirit, and the characterization of that spirit or divine substance as "fluid matter," arguments against the incoherence of Hobbes's notion of a corporeal God replicated independently by Boyle, as we shall see.

Hobbes had maintained first early in *Leviathan*, and consistently, that the term "incorporeal substance" is a contradiction in terms, a case of the mispairing of words deliberately concocted by Schoolmen to frighten people with invisible and unknow-

¹⁸ See Agostino Lupoli, "'Fluidismo' e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: A proposito dell'hobbesiano 'Dio delle Cause,'" *Rivista di storia della filosofia*, 54 (1999): 573-610, and *Nei Limiti della Materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpulolare e dio corporeo* (Milan: Baldini Castoldi Dalai, 2006), especially chapter 4, "'Fluidismo' e Corporeal Deity."

¹⁹ Lupoli, "Fluidismo" e Corporeal Deity," 577.

²⁰ See Springborg, "Liberty Exposed," esp. 157-61.

able ghosts and spectres.²¹ For, “*substance* and *body* signify the same thing; and therefore *substance incorporeal* are words which, when they are joined together, destroy one another, as if a man should say an *incorporeal body*.”²² Second, he maintained, the entire universe is made of body and what is not body is not in the universe, meaning, as Bramhall pointed out, that God, angels, demons, are either bodies or they do not exist. For only bodies can be perceived by the senses, have mass, and can move other bodies.²³

The world (I mean not the earth only ... but the *universe*, that is, the whole mass of all things that are) is corporeal (that is to say, body) and hath the dimensions of magnitude (namely, length, breadth, and depth). Also, every part of body is likewise body, and hath the like dimensions. And consequently, every part of the universe is body, and that which is not body is no part of the universe. And because the universe is all, that which is no part of it is nothing (and consequently, nowhere).

Hobbes is careful to note that this theory of a corporal or material universe does not, as it might seem, rule out spirits, so long as we recognize that these too are corporeal:²⁴

Nor does it follow from hence that spirits are nothing. For they have dimensions, and are, therefore, really bodies (though that name in common speech be given to such bodies only as are visible or palpable, that is,

that have some degree of opacity). But for spirits, they call them incorporeal, which is a name more of honour, and may therefore with more piety be attributed to God himself, in whom we consider not what attribute expresseth best his nature, which is incomprehensible, but what best expresseth our desire to honour Him.

Normally common speech is for Hobbes, like Valla, a reliable guide to meaning, although he wisely refers to definitions in Scripture as of superior status. Spirit as “incorporeal substance” fails both these tests. It fails the tests of ontology and epistemology equally. A logical contradiction, in terms of ontology, when it comes to how *we know* the attributes of these spirits, corporeal but non-palpable, epistemologically, the senses are defeated. And while this might seem so much the worse for the spirits, this is a conclusion that Hobbes himself is careful not to draw, allowing his readers to make this inference for themselves. Bramhall is not fooled, and finds no place in Hobbes’s mechanistic and material universe for God to stand, taking Hobbes’s denial of “incorporeal spirits” to be a denial of God *tout court*:

[H]e destroys the very being of God, and leaves nothing in his place, but an empty name. For by taking away all incorporeal substance, he taketh away God himself. The very name, saith he, of incorporeal substance is a *contradiction*. And to say that an *angel or spirit, is an incorporeal substance, is to say in effect, that there is no angel or spirit at all*. By the same reason to say, that God is an incorporeal substance, is to say there is no God at all. Either God is incorporeal; or he is finite, and consists of parts, and

²¹ *Lev.* iv, §22, 16/21; viii, 27, 39/47; xii, 7, 53/65.

²² *Lev.* xxxiv, §2, 207/262.

²³ *Lev.* xlvi, §15, 371/459.

²⁴ *Lev.* xlvi, §15, 371/459.

consequently is no God. This, that there is no incorporeal spirit, is that main root of atheism, from which so many lesser branches are daily sprouting up.²⁵

The first Council of Nicaea of AD 325, among the four Church Councils whose doctrines since Elizabeth I were mandatory for conforming Anglicans, required of Hobbes that he subscribe to the notion of God as infinite and indivisible; as he concedes: “*God hath no parts.*”²⁶ Bramhall’s charge that by this count alone Hobbes’s notion of a corporeal, and therefore divisible, God was heresy was a weighty one. Hobbes responds that “God is indeed a perfect, pure, simple, infinite substance; and his name incommunicable, that is to say, not divisible into this and that individual God, in such manner as the name of man is divisible into Peter and John.”²⁷ While seeming to concede, on the one hand, to Bramhall’s own definition of God as “a perfect, pure, simple, indivisible, infinite essence; free of all composition of matter and form, of substance and accidents,” Hobbes, on the other, points to the inference that this indivisible divine substance, taken together with the Nicene decree that “*God hath no parts,*” must rule out division into persons, and therefore the Trinity of three persons, Father, Son and Holy Ghost. And this after making such a great show of retracting in his *Answer* to

Bramhall,²⁸ as in the Latin *Appendix*, the clearly heretical doctrine of the Trinity of the English *Leviathan*! There he had rendered the persons of the Trinity effectively representatives of God, such that, by the terms of his definition, Christ is a prophet of no greater standing than Moses and the Apostles, and clearly therefore not divine! For, the first term of Hobbes’s syllogism, that (1) “[a] person is he that is represented as often as he is represented,” taken together with and the second that (2) “*the God who is always one and the same, was represented by Moses, the person represented by his Son incarnate, and the person represented by the apostles,*” yields the third (3): “*And therefore God who has been represented, that is personated thrice, may properly enough be said to be three persons, though neither the word Person nor Trinity be ascribed to him in the Bible.*”²⁹

Bramhall rightly saw the implications. “What is now become of the great adorable mystery of the blessed undivided Trinity?,” he expostulated, answering: “It is shrunk into nothing. Upon his grounds there was a time when there was no Trinity: and we must blot these words out of our creed, *the Father eternal, the son eternal, and the Holy Ghost Eternal.*”³⁰ He drew the correct inference: “Upon these grounds every king hath as many *persons*, as there be justices of the peace and petty constables in his kingdom. Upon this account God Almighty hath as many *persons* as there have been sovereign

²⁵ Hobbes, *Answer*, 301-2.

²⁶ Hobbes, *Answer*, 302.

²⁷ Hobbes, *Answer*, 302.

²⁸ Hobbes, *Answer*, 314-17.

²⁹ Hobbes, *Answer*, 314.

³⁰ Hobbes, *Answer*, 315.

princes in the world since Adam.”³¹ Hobbes appears to deny the inference, but speciously, insisting, “I never said that a king, and every one of his persons [referring to the petty constables], *are the same substance*.”³² Rather, Hobbes admits to a slip of the tongue when he talked of “the person of Moses” instead of “the ministry of Moses” and to a small “fault in the ratiocination,”³³ when he failed to push home his victory in using “the true definition of the word person” (i.e., his own) in his “clear proof that it is no contradiction of say that God is three persons and one substance.”³⁴ In other words, Hobbes takes back nothing. God is always the same substance because it is always the same God who is being represented, but this is not to say that the substance of the representatives is the same as that of God, any more than to say “that a king and every one of his persons are the same substance” – as he had already stated. “The fault I here made, and saw not,” Hobbes boasts, “was this; I was to prove that there is no contradiction, as Lucian and heathen scoffers would have it, to say of God, he was one and three.”³⁵ But of course, only on a very idiosyncratic reading of the term “person,” and certainly no orthodox doctrine of the Trinity, as he admits!

Martinich, with direct reference to this passage, insists that “Hobbes is not being

³¹ Hobbes, *Answer*, 315.

³² Hobbes, *Answer*, 316.

³³ Hobbes, *Answer*, 315.

³⁴ Hobbes, *Answer*, 316.

³⁵ Hobbes, *Answer*, 316.

ironic here,” and asks “why we should think that he is being ironic about the Trinity in other passages that seem to have the same intent, namely, to give a plausible account of the credal understanding of the Trinity?”³⁶ But Curley confesses in his reply to being less sanguine than Martinich that there is no irony in this passage, which “sounds as if Hobbes is claiming (falsely) that the church distinguishes the three persons of the Trinity in the same way he did in the English *Leviathan*.” Moreover, he adds, Hobbes does claim for his account of the Trinity “the advantage that it explains how, contrary to what some ‘heathen scoffers’ had suggested, it is not contradictory to say that God is one and three.”³⁷ I would argue, in fact, that this is a very good example of Hobbes’s technique of “suggestion by disavowal,” as Curley puts it, a “rhetorical device [by which] a writer presents a series of considerations which might reasonably lead his reader to draw a certain conclusion, but then denies that that conclusion follows.”³⁸ It allows us both to agree that Hobbes is using irony to push home his case, and yet that he is theologically serious. Because in fact Hobbes builds up his case carefully, and it is clear that he is well read in Patristics and knows that the Council of Nicaea, for whatever reason, went for the least plausible solution to the problem of the Trinity as “one and three,” as he expounds at length in the *Historia Ecclesiastica*. Yet the Nicene formula-

³⁶ Martinich, “The Proper Interpretation,” 280.

³⁷ Curley, “Reply to Martinich,” 287.

³⁸ Curley, “Calvin and Hobbes,” 261-2.

tion is the one that orthodox Christians are bound under threat of heresy to believe. Let us look carefully at Hobbes's arguments.

III. Hobbes, Bramhall, *Hypostasis* and *Homouision*

Hobbes, both in the Latin *Leviathan* and in the *Historia Ecclesiastica*, gives a very plausible account of the circumstances and deliberations of the Nicene Council to emphasize the role of contingency – that bordered on the arbitrary – in producing an orthodoxy that was neither ordained eternally, nor easily justified philosophically. Born as it was out of the festering heresies that Greeks trained in philosophy, “and especially Aristotelian philosophy,” when they jumped on the bandwagon as “half-baked Christians,” brought with them: “unwilling to desert the teachings of their masters, they retained as many of those teachings as they could in any way reconcile with Christian doctrine.”³⁹ It was out of this melee that the Nicene Creed emerged:⁴⁰

This was the first origin of the sects (in Greek, *heresies*) in the church of Christ: the pastors proselytised from them [the philosophy] disagreed among themselves about the nature of Christ, whom the apostles by miracles, had shown to be God. Never-

³⁹ Latin *Leviathan*, xlvi, §9, 316/470. The most extensive account of the Nicene Council in *Hist. Eccl.*, lines 545-776, Springborg et al., 364-395, simply expands this line of argument.

⁴⁰ Latin *Leviathan*, xlvi, §9, 316/470.

theless, because it did not seem that this could be demonstrated from the principles of their philosophy, they did not believe it to be true. Some, therefore, following a certain Valentine, turned the whole story of Christ's generation into an allegory. Among the orthodox, Irenaeus set himself up against this. After him, Appelles and others denied that Christ was a true man, claiming that he was a phantasm without a body. This view Tertullian disputed, particularly with the argument that *what is incorporeal is nothing*. Some, who were anthropomorphists, attributed an organic body to God. Some maintained that Christ was not the whole, but only a part of God. Meanwhile, in their synods, the bishops and presbyters examined these new doctrines. Those they condemned they called *heresies*; those they confirmed they called *the Catholic faith*. And that was when Catholics were first distinguished from heretics. From this arose the heresy of Arius, who denied that Christ was God, which was the reason for calling the Nicene Council.

Hobbes resorts to characteristic irony in explaining how orthodoxy was distinguished from heresy simply by *fiat*; but that, after all, was all that required, given that the Council was convened by Constantine, in whose sovereign power, according to Hobbes, religious doctrine lay. Moreover, these “half-baked Christians” were deliberating about the ineffable, as he so frequently reminds us. In light of the circumstances, he concludes, the Council did a reasonably good job, and perhaps this is why he downplays the degree to which the Nicene Creed was contaminated by Greek philosophy. Nor is he the first to have expressed these misgivings, as he insists, calling the great Jerome to his assistance and stressing the difficulties with which the Fathers were faced in their impossible task of making “one three” and “three

one,” as we shall see. It is in this context that Hobbes defends his reading of *person* for which, in a fine display of learning, classical and patristic, he claims the excellent authority of Cicero, *De oratore* 2.24, at the same time seeming to suggest that he himself has a better solution to the problem of the Trinity than the one that the Fathers found:⁴¹

In the same sense we use the word [person] in English vulgarly, calling him that acteth by his own authority, his own person, and him that acteth by the authority of another, the person of that other. And thus we have the exact meaning of the word *person*. The Greek tongue cannot render it: for *πρόσωπον* is properly a face, and metaphorically, a vizard of an actor upon the stage. How then did the Greek Fathers render the word *person*, as it is in the blessed Trinity? Not well. Instead of the word *person* they put *hypostasis*, which signifies substance; from whence it might be inferred, that the three persons in the Trinity are three divine substances, that is, three Gods. The word *πρόσωπον* they could not use, because face and vizard are neither of them honourable attributes of God, nor explicative of the meaning of the Greek church. Therefore the Latin (and consequently the English) church, renders *hypostasis* everywhere in Athanasius his creed by *person*.

Hypostasis, Greek for foundation or groundwork, although in general a synonym for substance, was a technical theological term in Neoplatonist and early Christian usage for a Person of the Trinity.⁴² And at

⁴¹ Hobbes, *Answer*, 311.

⁴² See Karl J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trans. and augmented by Henri Leclercq, 11 vols. (Paris: Letouzey, 1907-49) 1.1.2, 368 n.1, citing Athanasius, *Orat. I contra Arian.*, ch 6,

the Council of Ferrara/Florence of 1438-9, convened a millennium after Nicaea to explore possible unity between the Greek and Latin Churches, the differing position of the Orthodox and Latin camps with respect to the persons of the Trinity was again summed up as “one in three” and “three in one.”⁴³ Hobbes in this passage threads the needle between the Catholic and Orthodox positions, showing how it was possible, by rendering *hypostasis* as person, on his own reading of *representative*, to conform to the Athanasian Creed. He shows with mock seriousness that Divines used the terms *hypostasis* and *hypostatical union* consistently, but erroneously, to produce three natures in Christ instead of the two:⁴⁴

But the word *hypostatical union* is rightly retained and used by divines, as being the union of two hypostases, that is, of two substances or natures in the person of Christ. But seeing they also hold the soul of our Saviour to be a substance, which, thou separated from his body, subsisted nevertheless in itself, and consequently, before it was separated from his body upon the cross, was a distinct nature from his body, how will they avoid this objection, that then Christ has three natures, three hypostases...?

Patrologia Graeca Graecae Cursus Completus (PG), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Garnier Frères), 2 series, XXVI, c. 24.

⁴³ Deno J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1966), Chapter 3, “The Council of Florence (1438-39) and the Problem of Union between the Byzantine and Latin Churches,” 99ff.

⁴⁴ Hobbes, *Answer*, 311-12.

Hobbes was not alone in doubting the doctrine of hypostatic union. Jerome, in a well-known passage (Ep. 57 *ad Damasum*), had already expressed reservation about speaking of “three hypostases for three persons,” as Hobbes was undoubtedly aware from his acknowledged source, Denys Petau.⁴⁵ And in §88 of the 1668 Appendix to the Latin *Leviathan*, Hobbes quotes at length the fruitless efforts recorded in the first book of Peter Lombard’s *Sentences*, 23, ch. 14, to make sense of the three hypostases. Commenting on Augustine’s *De trinitate*, bk 7, ch. 4, as Hobbes notes, Lombard had declared:⁴⁶

For the Greeks understand substance differently from the Latins. The Latins say “one essence or substance, three persons.” In our language, essence is properly understood differently from substance. And so that it might be understood at least “as a mystery,” whenever someone asked what the three things were, it was incumbent upon us that some reply be made. Thus, when asked who or what the three were, we set about the task of finding some name by which to embrace the three. But nothing occurred to us, for the supereminence of the Godhead exceeded our power of customary speech.

Recording in the *Historia Ecclesiastica* the deliberations of the Council of Nicaea where

⁴⁵ See Dionysii Petavii, *Opus De Theologicis dogmatibus* (Amsterdam, apud G. Galet, 1700), vol. 2, bk 4, 187b, cited in Gianni Paganini, “Hobbes, Valla and the Trinity,” *British Journal for the History of Philosophy*, 11, 2 (2003): 183–218, at 199.

⁴⁶ 1668 Appendix to the Latin *Leviathan*, trans. George Wright, *Interpretation*, 18, 3 (1991), 324–413, §88, at 365.

the Trinity was definitively formulated, Hobbes, invoking the *sola scriptura* principle,⁴⁷ exclaimed:⁴⁸

O Greek Doctors, why do you claim there are three persons in one single God?

How do you know? If you don’t know, don’t speak in vain. Let the plain words of the Holy Bible be enough for you.

In the *Historia Ecclesiastica*, it is abundantly clear that Hobbes has indeed retracted nothing from the heretical position of the English *Leviathan* and that his version of the Trinity remains open to the same charges of Arianism as before. He states bluntly, “The Greek word for substance is ‘hypostasis’; one who says there are three hypostases says there are three Gods.”⁴⁹ And in the 1668 Appendix to the Latin *Leviathan*, he reiterates his case:

For if, with the Greek Fathers, we used the word hypostasis in place of person, since hypostasis and substantia mean the same thing, in place of three

⁴⁷ Hobbes, in his *Answer to Bramhall*, (*EW IV*, 314) stated his constantly reiterated position, “When the nature of a thing is incomprehensible, I can acquiesce in the Scripture: but when the signification of words is incomprehensible, I cannot acquiesce in the authority of a Schoolman.” In Appendix to the Latin *Leviathan* Hobbes restated bluntly the “ex sola scriptura” principle (*OL III*, 536):, “sanctam Trinitatem ex sola Scriptura Sacra ostendere.” See Gianni Paganini, “Hobbes, Valla e i problemi filosofici della teologia umanistica: la riforma ‘dialettica’ della Trinità,” in Luisa Simonutti, ed. *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo* (Milan: Franco Angeli, 2001), 11–45, at note 42.

⁴⁸ *Hist. Eccl.*, lines 1081–2, Springborg et al., 434–5.

⁴⁹ *Hist. Eccl.*, at lines 751–2, Springborg et al., 392–3.

persons, we *make* three divine substances, that is, three Gods.⁵⁰

Here, once again, writing in Latin, Hobbes judges the Nicene Creed more harshly compared with the English *Historical Narration Concerning Heresy*, where he wrote more circumspectly: “And thus also it is expounded in the Creed of Athanasius, who was present in that Council [Nicene], by these words, *not confounding the persons, nor dividing the substances*; that is to say, that God is not divided into three persons, as man is divided into Peter, James and John; nor are the three persons one and the same person.”⁵¹ Phraseology echoed in the *Answer* to Bramhall as we saw. Hobbes observes in the *Historical Narration* indeed that, “In the general confession of faith contained in the creed called the Nicene Creed, there is no mention of *hypostasis*, nor of hypostatical union, nor of corporeal, nor of incorporeal, nor of parts.”⁵² This line of argument seems to congrue with the Latin *Leviathan* and the position of A in the 1668 Appendix, who finds to his astonishment (perhaps mock astonishment) that the Nicene Creed is not infected by Greekification.⁵³ But in the *His-*

⁵⁰ 1668 Appendix, §82, trans. Wright, 364.

⁵¹ Hobbes, *Historical Narration Concerning Heresy*, EWIV, 398.

⁵² EWIV, 401, c.f., *Answer*, 311.

⁵³ See the 1668 Appendix, I, §90, (*OL*, III, 536), a position consistent with Hobbes’s position in the Latin *Leviathan*, xlvi, §10, 316/470-1, where he claims of the Nicene Council: “that synod condemned, not only Arius, but also all heresies which had arisen since the birth of Christ, summing up briefly the

toria Ecclesiastica Hobbes states flatly that because of Greekification the pious “went astray:” “Like blind men they could not find the doctrines of the Council in Holy Scripture.”⁵⁴ These nuances in terms of tone and emphasis reflect context, I believe, and the different audiences Hobbes was addressing, rather than being outright contradictions, despite some momentary lapses in argumentation, to which he confesses.

Parallel to the doctrine of *hypostases*, but not identical with it, was the *homoousion* problem,⁵⁵ also debated by the Nicene Fathers as a further consequence of the doctrine that God “hath no parts.” By proclaiming the unity and homogeneity of the Godhead against the Arians, the Council was forced to conclude that the persons of the Trinity were of *the same (homoousion)* substance, and not *like (homoiousion)*, substance. This drove them into a blind alley when it came to showing how God could be *in* Christ, who patently partook of a mortal nature. The question is of great interest to

orthodox faith in the creed called Nicene, taken from the Scripture itself, with no admixture of Greek philosophy at all”. As Edwin Curley notes, both in his edition of *Leviathan* and in his “Reply to Professor Martinich,” 287, citing the same passage (*Lev.*, xlvi, §10, 316/470-1), this is not strictly speaking true, *homoousios* makes its way into the creed, even if, as Professor Martinich in his reply to Curley claims, only at the insistence of the Emperor Constantine.

⁵⁴ *Hist. Eccl.*, lines 739-40, Springborg et al., 388-9.

⁵⁵ *Hist. Eccl.*, line 674 and notes, Springborg et al., 381. See also 1668 Appendix, §127, trans. Wright, 370 and notes.

Hobbes, paralleling as it does the problem of Transubstantiation, and how the body and blood of Christ could be *in* the communion wafer⁵⁶ – or rather, as he irreverently puts it, how the properties of the communion wafer could suffuse the body of Christ.⁵⁷ While he treats the *homoousion*, *homoiousion* debate in late Latin works, the 1668 Appendix to the Latin *Leviathan*,⁵⁸ and the *Historia Ecclesiastica*,⁵⁹ it is missing from the English *Leviathan* and the *Answer* to Bramhall, his position perhaps too clearly heretical for his English audience. His treatment is instructive, once again demonstrating both an excellent grasp of the material and a certain theological seriousness. In the *Historia Ecclesiastica* Hobbes alludes cryptically to the fact that “the acts of the Nicene Council did not remain in force for long”, because the Nicene Creed, by making so many heretics, did not produce the peace that Constantine hoped for. He even notes that “Constantine's successor,” his son Constantius II (AD 318-361), “(a supporter of Arius) did not want the *homoousion* clause to be ratified”, for the same reason.⁶⁰ And we know from the Arian historian Philostorgius that several of the cosignatories to the Nicene decrees in fact deliberately substituted the barely distin-

⁵⁶ *Lev.* xlvi, *OL* §19, 322/475.

⁵⁷ *Lev.* viii, §27, 39/46-7.

⁵⁸ 1668 Appendix, Curley edn, i, §17, 331/502; ii, §24, 348/524-5; ii, §52, 335/533, and notes.

⁵⁹ *Hist. Eccl.*, line 660-76 and notes, Springborg et al., 379-81.

⁶⁰ *Hist. Eccl.*, line 671-6 and notes, Springborg et al., 380-1.

guishable Greek characters *homoiousios* for *homoousios*, proving themselves to be heretics.⁶¹ In the 1668 Appendix Hobbes expands on this line of argument, noting that Eusebius, Bishop of Caesarea and preeminent ecclesiastical historian, wrote a circular letter to all the clergy of his diocese, explaining “why he and others who had at first declined to subscribe [to the Creed, because of the *homoousion* clause], were now subscribing”:⁶²

As a reason for his subscribing he put this: *that the Fathers prescribed a formula, which provided an undertaking that one would not fall outside the spirit of the true faith, and that for this reason he did not reject the term homoousios, viz. because peace was constantly before our eyes as a goal.* From this one may understand that whenever words become a crime, according to the opinion of the Council of Nicaea, those words ought to be reduced to a formula, so that everyone can be certain what words are criminal and what words are not, without many syllogisms – in exactly the same way that there is a formula of law to distinguish in deed between what is criminal and what is not.

In other words, the Nicene Council, convened in the person of Constantine, observed normal practice, as “all the Popes”, and later even Elizabeth I, did, as his interlocutor goes on to note, which was, “when

⁶¹ See Hefele, *Histoire des conciles*, 1.1.2., 446-8 and notes, citing the Arian, Philostorgius' *Historia Ecclesiastica*, extant only in the extensive *Epitome* by Photius. See Photius, the *Epitome of the Historia Ecclesiastica of Philostorgius*, tr. Edward Walford (London: Bohn, 1855) 433-4.

⁶² 1668 Appendix, ii, §52, Curley edn, 357/534.

they condemn some doctrine as heretical, they write out as explicit formulas in the degree itself as many consequences of that doctrine as they foresee can be generated”.⁶³ By assimilating the practice of Church Councils to those of Crowns and Popes as sovereign bodies engaged in codifying law, Hobbes leaves it open that subjects enjoy “the silence of the law,” and the space for dissent in the “internal court” that the *in foro interno, in foro externo* distinction permits⁶⁴ – to the extent that it does permits it. So people accused of heresy, as he found himself to be, have this recourse, that as long as they do not shout it from the rooftops, and make every effort to make it seem that they conform to orthodox doctrine, enjoy the protection of the law. Hence all the fancy footwork in the seven later works designed to exonerate him from heresy!

⁶³ 1668 Appendix, ii, §52, §53 ff., Curley edn, 357/534 ff.

⁶⁴ *Lev.*, xv, §36, 79/99

On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness

.....
A.P. Martinich

Department of Philosophy
University of Texas at Austin
(USA)
.....

Patricia Springborg's article has the twin virtues of trying "to accommodate ... [herself] to the rest" of the parties to the dispute about Hobbes's religious views (Edwin Curley, George Wright, and me) and in her doing so, to give us no cause to feel "hatred or contempt", the fifth and eighth of the laws of nature respectively, according to the numbering in *Leviathan*. In sum, her intention is to follow the first law of nature, "to seek peace" among us (Hobbes 1651, 76, 64). She concedes to me that Hobbes was serious in his theological views but thinks that taking his seriousness seriously leads to the conclusion that he was engaging in "philosophically grounded irony" (Springborg 2012, 3). She thinks the best evidence of this can be gleaned from Hobbes's Answer to Bramhall, the Appendix to the 1668 Latin *Leviathan*, and *Historia Ecclesiastica*. In fact the agreement between us is greater than she indicates because her position that Hobbes "hoped to restore to Christianity its original simplicity," believed that Jesus was "a prophet," and did not think that "the Scriptures were self-authenticating" are things that I either asserted myself or are consistent with what I have written (Mar-

tinich 1992, 1996, 1999). Christian simplicity was part of Hobbes's Reformed Protestantism and widely held among members of the Great Tew Circle, some of whom he knew. The simplicity was part and parcel of their belief, best articulated in 1638 by William Chillingworth, who wrote that the Bible was the true religion of Protestants, in the book of that name. The belief that Jesus was a prophet is consistent with Hobbes's acceptance of the Bible, not to mention the weak criteria he has for being a prophet (Hobbes 1651). While Hobbes followed Luther in several things, he thought that interpretation of the Bible properly belonged to the Christian sovereign, especially when a dispute about it arose. If there was no Christian sovereign or no dispute, Hobbes did not object to people having or even giving their own opinion (Hobbes 1651, 331).

Springborg has succeeded then in giving no one cause to feel "hatred or contempt." Nonetheless, it will come as no surprise to Hobbes scholars to learn that at least one of us, in particular, me, will want more, even at the risk of violating the fourth law, to give "no reasonable cause to repent [herself of her] goodwill" (Hobbes 1651, 75–6). I want to discuss several issues on which I think Springborg is mistaken or misleading.

I. *Unum necessarium*

It is a mistake for her to say that Hobbes "[l]ike his forebears steadfastly maintained that according to the Scriptures scripture required only that one believe that

Jesus was the Christ and be baptized” (Springborg 2012, 4–5). While Hobbes was steadfast that the Greek Bible teaches that *unum necessarium* of Christianity is that Jesus is the Christ or Messiah, his position was relatively novel.¹ The two thinkers of the first half of the seventeenth century who come closest to saying what Hobbes did are Chillingworth and the obscure clergyman Nicholas Guy. Chillingworth implies that *the one necessary thing is belief* “that *Jesus is the Christ, is born of God.*” But the implication comes in the context of rejecting the idea that membership in the Church of Rome is *unum necessarium* (Chillingworth 1638, 337–8). As for Guy, he wrote in a funeral sermon that *unum necessarium* was “faith to beleue in Christ” (Guy 1626, 23). The emphasis was on faith, not the content of the related belief.

It may be odd that more English thinkers did not commit themselves to ‘*unum necessarium*’ as it originates in the Vulgate translation of Luke 10: 42, where Jesus criticizes Martha for making arrangements for his visit while her sister Mary attends to him. Jesus says that “one thing is needful” and that Mary had chosen it.² Perhaps because the

¹ ‘*Necessarium*’ in this context has roughly the sense of *central* or *important*, I believe, although it is not defined that way in dictionaries. It does not have the sense it has in phrases like ‘necessary condition’.

² Luke 10: 41-2: et respondens dixit illi Dominus Martha sollicita es et turbaris erga plurima porro unum est necessarium Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea. The Greek is: “ἐνὸς δὲ

one necessary thing is not explicit, the phrase was interpreted in various ways by thinkers in the first half of the seventeenth century. In *The Happines [sic] of the Church*, Thomas Adams (d. 1620) wrote about *unum necessarium* that “whatsoever I leave unknown let me know this that I am the Lords, *Qui Christum discit, satis est, si caetera nescit*” (Adams 1619, 333). As befitted an Arminian, Lancelot Andrewes made *unum necessarium* a matter of behavior: “it is the “practice of those morall and Christian duties, wherein the life of Religion consists” (Andrewes 1650, ** 2^v, 14, 104, 108, see also Barlow 1609, E2^v, Wyvill 1672, 25 and Taylor 1655, 212). Both of these statements are general in a way that makes them vague. Others are equally vague and even more general. The Calvinist Independent John Owen said “Gospel and Christ in the Gospel is that *unum magnum*, that *unum necessarium*” (Owen 1646, 42). The interpretation of the Calvinist archbishop George Abbott was even more general; the entire Bible is the *unum necessarium* of Christianity (Abbott 1604, 303). While Abbott’s understanding is not far from the spirit of the biblical text, many others felt free to apply it to support of the government, secular or religious. In a sermon preached before Charles I in 1644, with the title, “On the Necessity of Christian Subjection,” John Birkenhead said that *unum necessarium* of the safety of subjects is sup-

ἐστιν χρεία.” Jesus probably means that the one necessary thing is to listen to his words.

porting the government (Birkenhead 1644, 18).

On the parliamentary side and preaching before the House of Commons, Stephen Marshall said it was working to bring about “the Kingdom of God;” and he thought the House of Commons was trying to do that (Marshall 1648, 23). Defending parliamentary government during the Commonwealth, John Audley says that the early church had elders but not bishops, so ministers, not bishops, are *unum necessarium* to the Church (Audley 1652, 30, 32).

Because of the broad range of uses of the phrase, tradition did not tie Hobbes to any interpretation. This was also probably one reason that his critics could feel free to criticize his interpretation. Hobbes’s opponents believed that he was trying to water down the doctrine of Christianity that theologians had constructed over thirteen hundred years and to which they had committed their intellectual life. They ignored his point that many other Christian doctrines flowed from *unum necessarium*.

If we turn from the historical issue of how the phrase was used to the religious issue of how accurate his characterization of Christianity, then there is not a more concise statement than his. One might add that his interpretation of the principal message of the Greek Bible is in line with contemporary biblical scholarship (Moule 1982, 124–5). His view is certainly superior to that of the Arminian Thomas Jackson who said that *unum necessarium* was inner peace, about which “many Philosophers especially, *Plato, Aristotle, Seneca, Plutarch, and Epictetus*

have spoken much very pertinent to true divinity” (Jackson 1615, 331). If anyone was taking the Bible out of Christianity, it was respectable Arminian divines, intoxicated by pagan philosophy and Cambridge Platonists. I mention Jackson in part because of the importance of his debate with the distinguished Calvinist William Twisse over predestination during the late 1620s and early 1630s, about which more will be said later (see for example, Jackson 1628 and Twisse 1631). Twisse could not abide Jackson’s anti-Calvinism. The invective exchanged by Twisse and Jackson far exceeded that exchanged by Hobbes and Bramhall. Jackson’s view was later followed by his fellow Arminian Richard Allestree who said *unum necessarium* is contentment in this life, no less an Epicurean attitude than Epicurus had (Allestree 1675, Preface).

After 1651, various thinkers continued to deploy the phrase ‘*unum necessarium*’ without any apparent pressure to continue a specific interpretation. In 1652, Edmund Calamy wrote that repentance was *unum necessarium* (Calamy 1652, A3^v, 5, 16, 32). In the eighteenth century, the phrase ‘*unum necessarium*’ seems to have greatly diminished. In 1672, Joseph Alleigne says it is conversion (Alleigne 1673, 59).

Some of Hobbes’s seventeenth-century critics and scholars today interpret Hobbes’s position on *unum necessarium* as if he were saying that nothing else is appropriate or helpful or related to the proposition that Jesus is the Christ even when they note that sometimes he explains that other essential Christian propositions follow from it. In re-

ply, it should be said that ‘necessary’ does not have the strong meaning that it has in ‘necessary and sufficient conditions’ but more like the weak meaning in ‘necessary expenses’, namely, what is convenient, useful, or appropriate. If Hobbes’s position is judged according to the strong sense, then many of the other positions of seventeenth-century thinkers are as bad or worse. Adams’s position is at least as objectionable, and Chillingworth’s and Owens’s almost are. Andrewes’s position that it is all good works is surely objectionable, and probably more so, as are Jackson’s and Allestree’s.

An example of a misleading or false statement is Springborg’s one that Hobbes maintained “the Arian position that the blood of Christ was that of a man” (Springborg 2012, 5). This is not a distinctively Arian doctrine. To my knowledge, Arius, who believed that Jesus was the first creature and not human, did not believe that the blood of Christ was the blood of a man. In this regard he was like the Gnostics, who thought that Christ was not a human being. In contrast, all the major Christian denominations in England in the seventeenth century, including Roman Catholicism, Church of England, Presbyterianism, and Independency, held that the blood of Christ was human blood because “by the power of the Holy Spirit, ... [he] was made man.” For Roman Catholics, the doctrine that the blood of Jesus was the blood of a man was extended to the view that the transubstantiated bread and wine of the Mass was human flesh and blood. In the eleventh century Berengar of Tours, who denied the real presence of Jesus in the

Eucharist, was forced to swear that “after the consecration, the true body and blood of our Lord Jesus Christ exists both sensibly and in truth, to be handled and broken by the hands of the priest and to be chewed by the teeth of the faithful” (Denzinger and Schönmetzer 1963, 227).³

II. Atoms and Epicureanism

I think Springborg’s categorization of Hobbes as an atomist is either mistaken or highly misleading. Although use of the term varies, the standard understanding of atomism is the belief that the ultimate units of matter are bits of matter that are unable to be divided both in fact and in theory. Hobbes’s view is that there are bits of matter that are in theory divisible but not in fact.⁴ His view is similar to the corpuscularism of Descartes, Boyle, and Locke.

For Springborg, Hobbes’s alleged atomism is important because she thinks it makes him an Epicurean. My guess is that she reasons according to an argument form that Aristotelian logicians call the fallacy of the undistributed middle term:

Hobbes is a person who believed in atoms.
Epicurus is a person who believed in atoms.
Therefore,

³ “post consecrationem ... verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter ..., sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri.”

⁴ See Giudice 1997.

Hobbes was an Epicurean.

(The liberty I have taken by changing ‘Epicurus’ in the major premise to ‘Epicurean’ is inconsequential.) Contemporary American conservatives argue in the same way when they say that Democrats support state mandated health care; and that Socialists support state mandated health care; and therefore, that Democrats are Socialists.

In addition to being an Epicurean, Springborg thinks Hobbes was also a Stoic. Hobbes himself replied to this accusation when it was made by Bramhall. Stoics talk about necessity, and Christians talk about necessity. But this does not mean that there are two kinds of necessity. No one could “make Stoical and Christian two kinds of necessity.” Later, he says, “Nor have I drawn my answer to his Lordship’s arguments from the authority of any sect, but from the nature of the things themselves (Hobbes 1654, 43). To put his point more precisely, necessity is a logical or metaphysical concept. Prefixing ‘Stoical’ or ‘Hobbesian’ to ‘necessity’ is unilluminating with respect to the concept’s content. Hobbes was not the only English Calvinist who complained about the term ‘Stoical necessity’. William Twisse pointed out that while Calvinist doctrine was accused of being “Stoical,” not to mention “Manichaicall,” the Pelagians had accused Augustine of the same thing. For Calvinists, Arminians were Pelagians (Twisse 1653, 92). Twisse claimed his opponent, Samuel Hord [aka Hoard], did not understand the various kinds of necessity:

I have cause to doubt that this Author understands not aright, the very notions of absolute necessity, and necessity not absolute. There is no greater necessity, then necessity of nature. And this necessity is two-fold; either in *Essendo*, in being, or in *Operando*, in working. God alone is necessary in being, and his being is absolutely necessary; it being impossible he should not be, as not only we believe, but Schoole Divines demonstrate; and that with great variety, of evident, and curious conclusions. As for the other necessity, which is in respect of operation: First, this is no way incident unto God, speaking of operation *ad extra*, and secluding the mysterious emanations within the Divine Nature; such as are the Generation of the Sonne by the Father, and the wonderfull Procession of the Holy Ghost from the Father and the Sonne. But *ad extra* this necessity of operation is only found in the creature, and that only in such creatures, as by necessity of nature are determined one way: as fire to burne ...; all natural Agents in a word distinct from rationally are thus determined, to wit, to work that, whereunto they are inclined by necessity of nature; but yet so that being finite, they are subject to superior powers ... Nevertheless we willingly professe, that upon such supposition of the will of God, that this or that shall come to pass, it followeth necessarily that such a thing shall come to passe (Twisse 1653, 94–5).

While Hobbes’s opponents, who used pejorative terms loosely, were comfortable saying that Hobbes was both a Stoic and an Epicurean, people for whom Stoicism and Epicureanism were live options had to choose between them because they had conflicting doctrines about the gods and necessity, not to mention different ideals for life. So Springborg’s conjunction that Hobbes’s necessity was ‘Stoical’ and that “prominent clergymen ... convicted him [Hobbes] of Epicureanism” is unsatisfactory (Springborg

2012, 6). The terms are being used too loosely. As for the supposed verdict that Hobbes was guilty of Epicureanism, the ‘judges’ in this case were a bunch of clergymen who lacked the authority to convict Hobbes of anything. The closest they came to getting a conviction was believing that they had gotten it. The kind of evidence that Springborg relies on, the beliefs of one’s enemies, would prove that Jesus had a devil in him (cf. Matt. 12: 24). No interpreter of Hobbes would want to be committed to that judgment. Springborg also says that Chillingworth was a “known Epicurean” on, I take it, the same kind of evidence, namely, that his enemies thought he was (Springborg 2012, 7). Finally, Springborg seems to argue from “Bramhall was in no doubt that Hobbes was an atheist” to “Hobbes was an atheist” (Springborg 2012, 6). Subjective certainty is a poor criterion for truth.

Is Epicureanism incompatible with Christianity? Is Platonism or Aristotelianism? It is acceptable to say that Pierre Gassendi, a Roman Catholic priest, was an Epicurean as long as he is understood to be a Christian Epicurean, just as Thomas Aquinas was a Christian Aristotelian, and Augustine of Hippo, or Ralph Cudworth for that matter, a Christian neo-Platonist. Such terms are simply shorthand for saying something of the form that philosopher P was influenced by ancient pagan philosopher Q and P changed the philosophy of Q as little as possible or as convenient to reconcile it with Christianity.

III. Two Kinds of Nonfree Will

In contemporary philosophy, there is only one basic problem of free will, namely, whether there is something in a human being such that human beings can be ultimately responsible for the origin of the action. This problem is investigated with respect to determinism, the thesis that every event is caused by a preceding event according to physical laws—and indeterminism—the thesis that some events occur without being caused by a preceding event. Compatibilism tries to reconcile determinism with free will through reinterpretation: freedom, but not the free will defended by libertarians, is compatible with causation. This basic problem is connected with an ethical problem. If people do not have free will, then it seems that they cannot be responsible for their actions; and if they are not responsible for their actions, it is unjust to punish them for bad actions. When God is made the punisher, the problem becomes a religious one too. This religious problem has another dimension. If God is the cause of all the events, including the actions performed by bad people, it seems that the punisher is also the malefactor. The dispute over predestination is primarily a dispute about free will and its relation to determinism, responsibility, and punishment.

But in the sixteenth and seventeenth century, there was another problem of free will that was more immediately bound up with religion. The issue concerned the relationship between the actions of human beings and their worthiness for heaven. According

to Luther and Calvin, the consequences Adam and Eve's sin were so dire that the free will of human beings was a slave to sinful desires and human beings were totally corrupt, respectively. Every human action, even 'naturally' good actions of repaying debts and helping others, were in fact sinful. This position was buttressed by the doctrine that once human beings had become alienated from God through the sin of Adam and Eve, God did not count any human action as meritorious. Humans had become the enemies of God. And just as super-patriotic Cold War Americans were not pleased by any good action performed by Soviet citizens during the Cold War, God was not pleased by any naturally good action performed by sinful human beings. What humans needed was God's grace; and it alone would make a human being a friend of God, *sola gratia*. Grace was a free gift and human works had nothing to do with it. For most Roman Catholic theologians and Arminians, human nature was not totally corrupt or not completely acting from concupiscence; so free will played a role in making humans worthy of heaven.

Springborg doubts that Hobbes's determinism is connected with "Calvinist doctrines of predestination" because, as discussed above, it is "in fact ... Epicurean" (Springborg 2012, 8). I am going to call this the '*sic-ergo-non*' fallacy. From the fact that Hobbes's doctrine is like that of Epicurus, it does not follow that it is not also like that of English Calvinism. I believe that because Hobbes cites Calvin and other Reformed theologians, grew up in the heyday of Eng-

lish Calvinism, and presents the same or similar arguments as English Calvinists, a better explanation is that he was at least an English Calvinist, even if some of his views are also Epicurean. Springborg thinks that holding that "there is no contradiction between freedom and determinism" makes one an Epicurean. That is tantamount to the Christian view that there is no contradiction between freedom and predestination, held by Thomas Aquinas among others. Even many English Calvinists held that people act freely. The Calvinist Henry Jeanes, who came to Twisse's defense, claimed that "every natural & carnall man hath power freely, either to do any act natural or to abstaine from doing it, though when they abstain from doing it ... they cannot doe it in a gracious manner" (Jeanes 1653, 73). Although he, like other Calvinists, thought that God determined the will because he is the cause of everything, he asserted that just as "contingent things cannot but come to pass contingently, ... the free actions of men [come] freely" (Jeanes 1653: 77; see also 64). Acting freely is compatible with God's actions being necessary (Jeanes 1653: 75). Hobbes held this too.

Whether one who asserts that humans act freely goes on to assert that people have free will depends upon their view of free will. If 'free will' means no more than the ability to act from some internal principle such as the soul, then a Calvinist can hold that there is free will. The Calvinist Henry Jeanes, who came to Twisse's defense, wrote, "Now no Christian that I know affirms that a man in the state of sin is be-

reaved of free will in things naturall. Nay we generally confesse, he hath free will in things morall, only as touching things spiritual he hath no freedome left therein” (Jeanes 1653, 6).

Such actions were compatible with God’s actions being necessary (Jeanes 1653, 75). Hobbes made this same point. Commenting on the passage, “If a wife make a vow, it is left to her husband’s choice either to establish it or make it void” (Numbers 30: 13). Hobbes wrote that it proves

that the husband is a *free* and *voluntary Agent*, but not that his *choice* therein is not *necessitated* or not *determined* to what he shall choose by precedent *necessary* causes. For if there come into the husbands minde greater good by establishing than abrogating such a vow, the establishing will follow necessarily; and if the evil that will follow thereon in the husband’s opinion outweigh the good, the contrary must needs follow (Hobbes 1654, 4–5).

What a Calvinist cannot hold without being committed to inconsistency or unintelligibility is the strong sense of free will, according to which a human being is able to initiate an action that does not have God as its ultimate source. This latter view is the one that Hobbes objected to.

It is important to realize that the issue about free will and determinism or predestination is entangled with a different issue, whether human beings after the fall of Adam and Eve were able to perform good actions that merited grace or pleased God. Both Luther and Calvin thought that human nature had been so corrupted that

every human action was sinful. Jeanes alludes to this view when he writes,

every sinfull act committed by man in the state of naturall corruption, is committed freely in such sort that he might have abstained from it, but I doe not say that he could abstain from it in a gracious manner. But whether he doth that which is good, he doth it not in a gracious manner; so that still he sinneth more or lesse, and all by reason that as yet he hath neither faith in God, nor love of God, which are the fountains of all gracious actions, both in doing that which is good, and in abstaining from that which is evil (Jeanes 1653, 66).⁵

Jeanes was inspired by Augustine’s comment when he wrote, “*Libertas sine gratia non est libertas sed contumacia*, Liberty without grace, is not liberty but wilfullnesse” (Jeanes 1653, 69). In addition to the inability to do a ‘spiritually’ good action, Luther and Calvin, as well as Thomas Aquinas, held that no purely human action pleased God or merited heaven, no matter how morally good the action was by human standards.

As alluded to above, the arguments that passed between Hobbes and Bramhall on freedom and predestination had been rehearsed by Twisse and Jackson in the late 1620s and early 1630s, and the Calvinist William Barlee and the Arminian Thomas Pierce about the same time as the Hobbes/Bramhall debate. Surveying the Calvin-

⁵ See also Jeanes 1653, 73: “every natural & carnall man hath power freely, either to do any act natural or to abstaine from doing it, though when they abstain from doing it ... they cannot doe it in a gracious manner.”

ists who supported predestination, Pierce lumped together Twisse, Barlee and Hobbes, and other Calvinists in *Autokatakrisis, Or, Self-condemnation, Exemplified in Mr. Whitfield, Mr. Barlee, and Mr. Hickman. With Occasional Reflexions on Mr Calvin, Mr Beza, Mr Zuinglius, Mr Piscator, Mr Rivet, and Mr Rollock: But More Especially on Doctor Twisse, and Master Hobbs* (1658).

IV. Calvinist Omnipotence and Arminian Goodness

The debate over predestination was connected with the debate about whether God is the author of sin or not; and that debate was connected with the debate over whether God's omnipotence took priority over his goodness. The Calvinists championed his omnipotence. Since God is the cause of all things; he is the cause of the physical actions that are sinful. Calvinists had various ways of explaining why it was false to infer that God is the author of sin because he caused the actions that were sinful. The Arminians championed God's goodness. Since God was good, he would not punish people for actions for which they could not be responsible. If people did not have free will, then they could not be responsible for their actions. Therefore, people have free will. Arminians had various ways of explaining why their theory did not imply that God was not the cause of everything. For example, God is the cause of all good things, and sins are absences of good things; sins in a sense are nothing. Many of

the sub-arguments on each side were set pieces. And for every argument that one side presented, there was usually a predictable objection or counterargument that the other side presented. For example, giving Arminians the premise that God does not cause things that do not exist, Calvinists argued that the physical act of adultery was not nothing; so, by Arminian premises, God is the cause of the action of adultery. And that is just what the Calvinist position was. While some came to change their opinions on their own, virtually no one became convinced by being confronted with the other side's arguments.

One of the many interesting features of this apparently irresolvable debate is that one of the key evidential texts for each side was chapter 1 of the book of Genesis. The Calvinists could point out that Genesis begins, "In the beginning, God created the heavens and the earth." For them and the Christian tradition for more than one thousand of the preceding years, creation was understood to be causing something to come to exist from absolutely nothing. Since the metaphysical distance between absolutely nothing and something is infinite, it requires infinite power. The only thing that has infinite power is an omnipotent being. Therefore, God is omnipotent. Moreover, since the very first line of Genesis is an expression of God's omnipotence, omnipotence must be his first property, if it is not his incomprehensibility. Not just Hobbes, but Twisse and Barlee emphasize both God's omnipotence and his incomprehensibility. They are the frames of their theology. As for the Armini-

ans, they appeal to the fact that everything that God creates is good; and on the sixth day, when creation was complete, God saw that it was “very good.” So God’s goodness is the main theme of Genesis 1 for the Arminians. While there is a sense in which God is incomprehensible, he is in himself absolute intelligibility. Anselm of Canterbury, who did not have to decide between Calvinism and Arminianism, agonized over how God’s incomprehensibility (“inaccessibility”) could be reconciled with his intelligibility at the beginning of *Proslogion*. Elated by his belief that the answer resided in understanding God as ‘that than which a greater cannot be understood’, an eminently abstract and yet, for Anselm, eminently fruitful description of God, Anselm went on to prove to his own satisfaction though to that of few others, not only that God exists, but that he is omnipotent, all good, all just, not perceptive, not merciful, and many other things.

V. Irony and Trinity

Springborg seems to endorse the line of argument, advanced by others too, that goes from “Hobbes’s doctrine of the Trinity is clearly heretical” to Hobbes was ironic in presenting it (see Springborg 2012, 6). She backs up her position with a syllogism consisting of Hobbes’s premises and a heretical conclusion. Here’s a kindred syllogism: A person is an individual substance of a rational nature. God the Father is a person; and God the son is a person; and

God the Father is not the same person as God the son. Therefore, there are at least two Gods. The first premise is Boethius’s definition of ‘person’ which was accepted by almost all Christian theologians at least until the twentieth century. The second premise consists of statements of orthodoxy. The conclusion is a heretical proposition. In the light of this argument, what should we conclude about Boethius and the long line of Christian theologians? That they were being ironic? Springborg’s article does not answer a question I asked many years ago. Why would Hobbes use a technical term of his invention and crucial to the political philosophy of *Leviathan*, if he knew that it could not do the work he claimed for it? For him to do this knowingly would be for him to know that he was undermining his own political philosophy. How to explain the doctrine of the Trinity is a theoretical problem of theology. The Council of Nicaea invented technical terminology to explain it. Hobbes thought his technical terminology did the job better. Who had done better than Hobbes in the long history of failed attempts? As the eminent Roman Catholic theologian Bernard Lonergan said, “The Trinity has four relations, three persons, two processions, one God; and no explanation.” Since Springborg believes the task of providing an explanation is impossible, I do not see why Hobbes’s failure is any worse than the legion of other failures (Springborg 2012, 12).

She thinks that Hobbes was being ironic when he said that Christian doctrine was created by the Nicene Council’s decision. Whatever she means by this, she should not

mean that Hobbes meant the opposite of what he says. He, and all other Hobbes scholars of my acquaintance, would agree that Hobbes did believe that Christian doctrine, and to some extent theory, was created by *'fiat'*. Moreover, that seems to me to be the correct account, just as legal guilt or innocence, goals and penalties in soccer, and 'best books of the year' are decided by *'fiat'*. It is one of the great achievements of speech act theory to have explained how this occurs; and Hobbes had an inchoate theory of speech acts, as evidenced for example by his explanation of the difference between command and counsel (Hobbes 1651, 131–6).

I do not understand why Springborg thinks that Hobbes "shows mock seriousness" when he points out the logical problems with Athanasian account of the Trinity, especially since she points out that Jerome was similarly unsatisfied by the doctrine (Springborg 2012, 13).

VI. Conclusion

While no book or article can accommodate every relevant consideration in understanding a philosopher like Hobbes, one nevertheless ought to keep in mind what is most relevant textually and contextually, and the major objections that have been advanced against a particular thesis (Martinich 2009). I think that the thesis that Hobbes was one of the last Jacobean Calvinists, who was trying to reconcile the new science with biblical Christianity and early Christian doctrine,

has been underappreciated. In this article, I've tried to illustrate the point by discussing several related issues, necessity, omnipotence, and goodness. Springborg may say that her own work has attended to both the textually and contextually relevant work, especially her impressive edition of *Historia Ecclesiastica*, but points in a different direction. She would be right because the theses of historical interpretation are always underdetermined by the evidence; and interpreters always come to a text with different networks of belief.

Ahistorical interpreters such as Strausians and nonhistorical analytic philosophers will object that historical investigations are pointless, either because the text itself speaks to the timeless questions of philosophy or because what we should care about is our philosophical problems, not those of people who lived hundreds or thousands of years ago. I will reply only to the nonhistorical philosophers: why does it always have to be about us?

Research for this article was supported by a Dean's Fellowship, University of Texas at Austin. I want to thank Dean Randy Diehl for awarding me one.

References

- Abbot, George (1604), *The Reasons which Doctour Hill hath Brought, for the Upholding of Papistry* (London).
- Adams, Thomas (1619), *The Happines of the Church, or, A Description of those Spiritual Prerogatives Wherewith Christ has endowed*

- her Considered in Some Contemplations upon Part of the 12. Chapter of the Hebrewes* (London).
- Alleigne, Joseph (1673), *An alarme to unconverted sinners in a serious treatise.* (London).
- Allestree, Richard (1675), *The Art of Contentment by the Author of the Whole Duty of Man, &c.* (London).
- Andrewes, Lancelot (1650), *The Pattern of Catechistical Doctrine at Large* (London).
- Audley, John (1652), *Englands commonwealth shewing the liberties of the people, the priviledges of Parliament, and the rights of souldiery: with epistles to the persons mentioned* (London).
- Barlow, William (1609), *An Ansvver to a Catholike English-man (so by him-selfe entituled) who, without an Name, Passed his Censure vpon the Apology, made by the Right High and Mightie Prince Iames ... for the Oath of Allegance.*
- Birkenhead, John (1644), *A Sermon Preached before His Majestie at Christ-Church in Oxford* (Oxford).
- Calamy, Edmund (1652), *Englands antidote against the plague of civill warre presented in a sermon before the Honourable House of Commons on their late extraordinary solemn fast, October 22, 1644* (London).
- Chillingworth, William (1638), *The True Religion of Protestants* (London).
- Denzinger, Henricus and Schönmetzer, Adolfus (1963) *Enchiridion Symbolorum*, 32nd ed. (Barcinone: Herder).
- Giudice, Franco (1997), "Thomas Hobbes and Atomism: A Reappraisal," *Nuncius* 2: 471-85.
- Guy, Nicholas (1626), *Pieties pillar: or, A Sermon Preached at the Funerall of Mistrisse Elizabeth Gouge, Late Wife of Mr. William Gouge* (London).
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, revised edition, ed. A. P. Martinich and Brian Baxtiste (Peterborough, ONT.: Broadview Press, 2011). References to *Leviathan* will be given as 'Hobbes 1651:' followed by the pagination of the 1651 Head edition, which is included in all good contemporary editions.
- _____ (1654), *Of libertie and Necessitie a Treatise* (London).
- _____ (2008), *Historia Ecclesiastica*, ed. Patricia Springborg, Patricia Stablein, and Paul Wilson (Paris: Honoré Champion Éditeur).
- Jackson, Thomas (1628), *An Exposition* (London).
- Jeanes, Henry (1653), in Twisse (1653).
- Marshall, Stephen (1648), *A Sermon Preached to the Honorable House of Commons Assembled in Parliament* (London).
- Martinich, A. P. (1992), *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press).
- _____ (1996), "On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy," *Journal of the History of Philosophy* 34: 273-83.
- _____. (1999), *Hobbes: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- 2009) "Hobbes's Erastianism and Interpretation," *Journal of the History of Ideas* vol. 70 no. 1, 143-63.
- Moule, J. F. D. (1982), *The Birth of the New Testament* 3rd edition (New York: Harper & Row Publishers).

- Owen, John (1646), *A Vision of Unchangeable Free Mercy, in Sending the Means of Grace to Undeserved Sinners*, “the Gospel and Christ in the Gospel is that *unum magnum*, that *unum necessarium*” (London).
- Pierce, Thomas (1658), *Autokatakrisis, Or, Self-condemnation, Exemplified in Mr. Whitfield, Mr. Barlee, and Mr. Hickman. With Occasional Reflexions on Mr Calvin, Mr Beza, Mr Zuinglius, Mr Piscator, Mr Rivet, and Mr Rollock: But More Especially on Doctor Twisse, and Master Hobbs* (London).
- Springborg, Patricia (2012), “Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich, and Wright,” *Philosophical Readings*, current issue.
- Taylor, Jeremy (1655), *Unum necessarium. Or, The doctrine and practice of repentance. Describing the necessities and measures of a strict, a holy, and a Christian life* (London).
- Twisse. William (1631), *Discovery of Dr Jacksons Vanitie* (London).
- _____ (1653), *The Riches of Gods love unto the Vessells of Mercy, consistent with his Absolute Hatred or Reprobation of the Vessells of Wrath, or, An answer unto a book entituled, Gods Love unto Mankind ... in Two Bookes, the First being a Refutation of the said Booke, as it was Presented in Manuscript by Mr Hord unto Sir Nath. Rich., the Second being an Examination of Certain Passages inserted into M. Hords Discourse (formerly answered) by an Author that Conceales his Name, but was Supposed to be Mr Mason ... / by ... William Twisse* ... ; whereunto are annexed two tractates of the same author in answer unto D.H. ... ; together with a vindication of D. Twisse from the exceptions of Mr John Goodwin in his *Redemption redeemed*, by Henry Jeanes (London).
- Wyvill, Christopher (1672), *The Pretensions of the Triple Crown* (London).

Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza

.....
 Mauro Farnesi Camellone
 Dipartimento di Scienze Politiche,
 Giuridiche e Studi internazionali
 Università di Padova
 (Italia)

Nella sua esposizione più matura,¹ la scienza politica di Thomas Hobbes coincide con la costruzione teorica di un gigantesco dispositivo di *disciplinamento* che si attua per via rappresentativa.² La sua “vita” è cioè un sistema di parole e azioni normate dalla mediazione del sovrano rappresentante. In Hobbes, il disciplinamento assume un carattere sistematico: il corpo politico non è semplicemente un *corpo disciplinato*, è un corpo *disciplinante*.³ Alla luce di questo rilievo, le parti teologiche del *Leviathan* risultano potentemente connesse alla teoria della costruzione del corpo politico e

¹ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), edited by Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press 2007¹⁰, trad. it. a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza 1997.

² Cfr. Alessandro Biral, *Hobbes: la società senza governo*, Giuseppe Duso (cur.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli 1998, pp. 51-108.

³ Cfr. Mario Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, Giuseppe Duso (cur.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci 1999, p. 137.

del suo funzionamento, tanto come dispositivo giuridico conservativo, quanto come particolare modello di produzione e implementazione della *vita*.⁴ In questo processo è coinvolta necessariamente una costruzione argomentativa che ha il compito di determinare i limiti delle pratiche di ogni singolo partecipante alla vita del *Commonwealth*, fino a spingersi a delimitare il ruolo che la dimensione della *coscienza individuale* ricopre nei modi di vita di ognuno. Il tema del *martirio* nel *Leviathan* risulta essere affrontato precisamente all'interno di questa esigenza più generale.

I. La spazializzazione del tempo e lo Stato Cristiano

La letteratura critica è ormai concorde nel concedere ai contenuti teologici del *Leviathan* di Hobbes un'attenzione per lunghi periodi mancata nella vicenda dell'interpretazione di quest'opera cruciale nel processo di definizione della concettualità politica moderna.⁵ Ciò che qui

⁴ Cfr. Lorenzo Bernini, Mauro Farnesi Camellone e Nicola Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Milano-Udine, Mimesis 2010. Cfr. Serena Marcenò, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Milano-Udine, Mimesis 2011.

⁵ Sono invece proprio le parti teologiche del *Leviathan* a scatenare il dibattito fra i contemporanei di Hobbes, cfr. Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press 2007. Nel Novecento,

si assume, come terreno ermeneutico preliminare, è una lettura del testo hobbesiano capace di mostrare la centralità che assume la trattazione teologico-politica nel contesto della teoria politica del filosofo di Malmsbury, a partire dalla messa a tema della connessione tra *temporalità e politica*.⁶ Con il *Leviathan*, Hobbes intende costruire una vera e propria “macchina del tempo”, un di-

il primo a concentrarsi sul problema teologico-politico in Hobbes è certamente Leo Strauss all'interno della sua monografia dedicata alla critica della religione di Spinoza, cfr. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (1930), in *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, herausgegeben von Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler 1996, pp. 55-362, trad. it. a cura di Riccardo Caporali, Roma-Bari, Laterza 2003, anche se la successiva monografia dedicata specificamente a questo tema è rimasta inedita per quasi settant'anni, cfr. Leo Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* (1933/1934), in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Herausgegeben von Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler 2001, pp. 263-373. Prima di arrivare alla proliferazione di studi dedicati ai problemi prettamente teologici del pensiero di Hobbes, a cui abbiamo assistito nell'ultimo ventennio, spicca il notevole lavoro di Dietrich Braun, *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth*, Teil I: *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, Zurich, EVZ-Verlag 1963.

⁶ Cfr. John G.A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time. Essays on political Thought and History*, New York, Atheneum 1973, pp. 148-201.

spositivo disciplinante che si faccia carico della dimensione del *futuro* come elemento distintivo della costituzione umana. La crucialità del nesso temporalità-politica si esplicita in Hobbes attraverso la necessità di costruire lo spazio politico come luogo dell'assoluta *prevedibilità e garanzia* dell'attimo *vitale* successivo, cioè di un presente integralmente omogeneo, un *continuum* chiuso all'irruzione del mutamento politico. Questa lettura permette di cogliere la stretta concatenazione che lega in Hobbes antropologia, politica e teologia:⁷ un'imponente argomentazione che tenta di risolvere il problema del futuro in quanto questione cruciale dell'intera vicenda umana attraverso la *spazializzazione del tempo*.⁸

Il *patto* è lo *schema* che mira a rendere prevedibile il tempo futuro. L'apertura al futuro, propria del desiderio umano,⁹ genera paure e speranze,¹⁰ e trova nella figura del patto la forma razionale di un suo possibile controllo. In virtù del dispositivo rappresentativo, il tempo del patto deve coincidere perfettamente con il tempo della vita del *Commonwealth*, scandendone in ogni istante lo scorrere omogeneo. L'istituzione contrattuale trova il suo pieno significato solo pre-

⁷ Cfr. Giovanni Fiaschi, *The Power of Words: Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies», 1 (2013), in corso di stampa.

⁸ Cfr. Mauro Farnesi Cammellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in Bernini, Farnesi Cammellone e Marcucci (cur.), *La sovranità scomposta*, cit., pp. 89-120.

⁹ *Leviathan*, chap. XI, p. 70, trad. it., p. 78.

¹⁰ *Leviathan*, chap. VI, p. 41, trad. it., p. 45.

supponendo ad essa il meccanismo della rappresentazione come *processo permanente*.¹¹ Il tempo dello Stato coincide allora con il presente assoluto della sovranità; quest'ultima è principio immanente del corpo politico che ricostituisce artificialmente e incessantemente un preciso codice di produzione e di riproduzione della vita. Con il termine "vita" il progetto antropologico hobbesiano, attraverso la sua progressiva definizione che va dagli *Elements* al *Leviathan*, designa una specifica modalità di riproduzione degli individui e una precisa modalità della loro relazione. Infatti, la peculiare natura appetitivo-deliberativa che Hobbes assegna agli uomini risulta intellegibile solo nello scenario dello sgretolamento della società tradizionale (o di *status*) e del conseguente approdo ad una società mercantile compiuta. L'antropologia del filosofo di Malmesbury fornisce all'individualismo borghese parole d'ordine e strutture argomentative, rivelandosi il fondamento dell'obbligazione politica, cioè del potere moderno.¹²

¹¹ Cfr. Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Puf 1986.

¹² Non si intende qui rilanciare la *vexata quaestio* relativa alla sostenibilità di un *individualismo possessivo* hobbesiano così come è stato presentato dal celebre saggio di Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press 1962. Piuttosto, ci sembra utile riproporre, all'interno di una lettura "non intenzionale" dei testi di hobbesiani, la tenuta della filiera Hobbes-Bentham-Austin, cioè la complanarità del diritto naturale hobbesiano con l'orizzonte del mercato: in Hobbes il soggetto viene costruito come "soggetto di diritto", sull'asse liber-

Hobbes compie una perfetta sovrapposizione tra politica e rappresentazione giuridica del potere,¹³ costruendo la logica della sovranità attorno alla questione *della vita e della morte*. Con questa mossa egli scopre l'arcano del potere, il fatto che esso *rende liberi*,¹⁴ cioè *incatenata* con leggi garantite e riconosciute come proprie da ogni suddito, addomesticandone gli istinti. Sulla base della dinamica "naturale", la vita risulta *sempre* in pericolo: per questo il Leviatano deve agire come dispositivo di *disciplinamento*, attuato per via rappresentativa e organizzato in un sistema di parole e di azioni normate dalla sovranità.

La sovranità deve imporre alla vita del corpo politico una temporalità meccanicisticamente omogenea e lineare,¹⁵ scandita nella sequenza di antecedenti-conseguenti, sostit-

tà-uguaglianza su cui si sosterrà il pensiero liberale. Da un punto di vista ermeneutico, non si tratta dunque di ritornare *tout court* a Macpherson, ma ad una lettura dello stato di natura hobbesiano come "descrizione" della nascente società borghese, e quindi a interpretazioni che hanno saputo porre Hobbes all'inizio della costruzione dei saperi liberali della società, come quelli di Ferdinand Tönnies e Leo Strauss.

¹³ Cfr. Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milano, FrancoAngeli 2003.

¹⁴ Cfr. Sandro Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in Id. (cur.), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, ombre corte 2006, p. 50.

¹⁵ Cfr. Giovanni Fiaschi, *Hobbes e il tempo della politica*, in Giuseppe Sorigi (cur.), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Milano, Giuffrè 1999, pp. 617-648.

tuendola alla temporalità del corpo naturale, densa di possibilità ma mortalmente rischiosa per la conservazione della vita. L'antropologia hobbesiana, infatti, presenta una dinamica temporale segnata dall'apertura al futuro che, con il suo carico di indeterminatezza e imprevedibilità, mette continuamente a rischio la vita stessa.¹⁶ L'artificio leviatanico, disciplinando la temporalità del desiderio umano che tende a forzare la legalità meccanica della natura, *riconduce il tempo storico alla sua corrispondenza con lo spazio fisico*. Nella riduzione del tempo allo spazio, che permette l'equiparazione del movimento del corpo desiderante con il moto meccanico, si cela l'arcano dell'*artificiale eternità* della costruzione leviatanica.¹⁷ Certo, ogni singolo Leviatano "vive" *nella* storia e perciò rimane inevitabilmente un Dio *mortale*, destinato a cadere vittima di un suo simile o del ribollire irrazionale delle passioni umane; ma esso deve essere al contempo pensato come situato nella *relativa eternità* che gli garantisce l'artificio della rappresentazione inteso come processo permanente. Proprio questo processo permette di coordinare la vita all'interno del *Commonwealth* attorno all'artificialità di un *eterno presente* fissato nella perfetta sovrapposibilità di corpo politico e sovrano rappresentante.

¹⁶ Cfr. *Leviathan*, chap. XIII, p. 87, trad. it., p. 100.

¹⁷ Hobbes salda il piano storico della mortalità del singolo sovrano con quello dell'eternità artificiale del dispositivo di sovranità attraverso la tematizzazione del diritto di successione. Cfr. *ibid.*, chap. XIX, pp. 135-138, trad. it., pp. 162-165.

La *riduzione* del tempo allo spazio della sovranità si compie tramite l'assorbimento e l'organizzazione dei processi vitali orientati alla crescita e alla trasformazione, come momenti omogenei e fungibili del corpo politico razionalizzato.¹⁸ L'opera di *uniformizzazione* e *sincronizzazione* attuata dal dispositivo di sovranità insiste sui rapporti di proprietà, sui sistemi privati, sulla famiglia, sull'intera organizzazione della vita. Con la spazializzazione del tempo, la sovranità ha il compito di penetrare l'intero mondo vitale per articolarlo in sistemi subordinati, omogenei e compatibili. L'ordine sociale di convivenza, ottenuto tramite l'artificio della sovranità, permette di differire in un futuro regolato e prevedibile di una temporalità stabile le dinamiche del soddisfacimento dei desideri. L'ordine della sovranità permette agli uomini di calcolare sui tempi, di elaborare una *coscienza specifica* di questa possibilità di computazione e di pensare ad una specifica *ratio* politica, cioè la specifica capacità di calcolo per la previsione e la progettazione sul futuro della vita associata.¹⁹ Il processo di sincronizzazione permette di *scandire la "vita" nella sua integralità sul tempo univoco della sovranità*,²⁰ ma da questa processualità risulta esclusa ogni ite-

¹⁸ Cfr. *ibid.*, chap. XXII-XXIV, pp. 155-175, trad. it., pp. 187-238. Cfr. Ginfranco Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna, Il Mulino 1993.

¹⁹ Cfr. *Id.*, *Semantica del tempo e teoria politica in Hobbes*, «Il pensiero politico», XV, 3, 1982, pp. 83-142.

²⁰ Cfr. Francesca Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza 2005, pp. 187-189.

razione fra la staticità della costruzione formale e la dinamicità della trasformazione del corpo politico, poiché quest'ultima porterebbe inevitabilmente alla morte dell'*automa*-Leviatano. Ciò che l'artificio leviatamico non può sopportare, pena la sua estinzione, è un orizzonte temporale che apre al mutamento della *forma* politica, cioè una tensione *ri-formatrice* orientata su coordinate qualitativamente differenti dalla riproduzione dello spazio politico, quella attuata *incessantemente* dal *processo di autorizzazione* e semplificato nel dispositivo della rappresentanza.²¹

L'artificio del Leviatano, dunque, equivale ad un corpo-macchina che funziona abolendo la multivocità dell'esperienza nel tempo, rendendo effettivo solo il tempo lineare e calcolabile di un presente assoluto. Il tempo del *Commonwealth*, cioè l'integrale spazializzazione del tempo all'interno dell'artificio del patto, è la circolazione lineare di una temporalità univoca ed omogenea, che consente la prevedibilità eliminando la densità qualitativa insita nell'interconnessione di passato, presente e futuro, magma entro cui Hobbes vede annidarsi la possibile implementazione di un plesso pulsionale disordinante. Rispetto a questo problema, il binomio *speranza-religione* diventa uno dei principali luoghi di insistenza del processo disciplinante operato dal dispositivo della sovranità, e costringe Hobbes a *ricostruire* una no-

zione di cristianesimo adeguata al funzionamento di questo stesso dispositivo.²²

La passione della speranza, legata intrinsecamente alla peculiare dinamica del desiderio umano e costitutiva per l'orientamento delle pratiche di vita dei cristiani, porta con sé una tensione verso il futuro foriera dell'indice dell'impermanenza dell'ordine artificiale.²³ Essa, infatti, può spingersi fino a proiettare l'immaginazione di una vita felice *oltre* al tempo "garantito" dalla sovranità, fino a motivare gli uomini ad una *pratica di trasformazione dell'esistente* capace di interrompere il processo di rappresentazione del potere comune. La speranza è la passione che permette agli uomini di porre qualcosa al di sopra della pura conservazione della vita, intesa tanto in senso meramente biologico, quanto come modalità di riproduzione organizzata in base a fini predeterminati. In base a ciò, è possibile considerare le parti teologico-politiche del *Leviathan* come l'estremo tentativo di disciplinare proprio la speranza. Quest'ultima, infatti, assume valenza politica quando si lega ad istanze teologiche *cristiane* che collocano l'esperienza umana all'interno di una "storia della salvezza" *ancora aperta*, oppure quando esse sostengono la necessità di una *pratica della vita in comune* adeguata alla possibilità dell'*irruzione messianica* nella

²¹ Cfr. *Leviathan*, chap. XVI, p. 114, trad. it., p. 134. Cfr. *ibid.*, chap. XXX, pp. 233-234, trad. it., p. 276.

²² Cfr. Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 11-57.

²³ Cfr. Mauro Farnesi Camellone, *La passione rimossa: nota sulla speranza nel Leviatano*, in Giulio M. Chiodi – Roberto Gatti (cur.), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, FrancoAngeli 2009, pp. 233-240.

temporalità umana.²⁴ L'artificio hobbesiano necessita di mostrare tanto la perfetta *chiusura* della "storia della salvezza", quanto l'assoluta intangibilità del tempo della sovranità rispetto all'istanza messianica. In questa prospettiva, la terza e la quarta parte del *Leviathan* risultano finalizzate ad un duplice obiettivo: sottrarre alla chiesa papista il monopolio sul tempo futuro; sottrarre alle sette degli "entusiasti" la prospettiva della pienezza dei tempi. L'esegesi biblica che Hobbes utilizza per raggiungere questi scopi segue tre direttrici principali: 1) una radicale storicizzazione del messaggio cristiano; 2) un rigoroso materialismo religioso; 3) un'integrale politicizzazione del Regno profetico di Dio.

II. Il martirio come "eccezione" negli *Elements* e nel *De cive*

Il quadro sopra delineato costituisce una sorta di macrotesto in cui inserire la trattazione hobbesiana del martirio,²⁵ almeno per come è svolto nelle pagine del *Leviathan*. Tuttavia, il tema non sembra avere esclusivamente una funzione esplicativa

²⁴ Cfr. Dominique Weber, *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*. Paris, PUPS 2008.

²⁵ Cfr. Aloysius P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press 1992, pp. 231, 284, 303-304. Cfr. Id., *A Hobbes Dictionary*, Oxford-Cambridge, Blackwell 1995, pp. 37, 117, 203-204. Cfr. Juhana Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Lanham, Scarecrow Press 2012, pp. 76, 113.

rispetto ad una dottrina teologico-politica già costituita (soprattutto rispetto al tema della temporalizzazione dell'*eschaton*); ma piuttosto, esso si presenta come snodo cruciale tanto per la determinazione di quest'ultima, quanto per la definizione della nozione di "coscienza" nel complesso della teoria hobbesiana.²⁶

Il tema del martirio mette in luce con chiarezza la logica intrinseca all'ermeneutica biblica hobbesiana, che consiste in un costante movimento di ritorno alla "lettera" delle Sacre Scritture. Per Hobbes, interpretare il testo biblico significa ristabilirne la specifica leggibilità, al di là della stratificazione delle letture che non hanno fatto altro che nascondere il senso. I problemi relativi alla determinazione dello statuto del martire non solo rientrano precisamente in questa logica, ma forniscono anche il quadro teologico, politico e giuridico all'interno del quale Hobbes affronterà la questione dell'eresia.²⁷

²⁶ Cfr. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, cit., pp. 25-123, in cui le tesi hobbesiane sul martirio vengono ricostruite a partire da un confronto serrato con la tradizione riformata. Inoltre, il lavoro di Weber ha il merito di tematizzare, per primo, il nesso stringente tra martirio, concettualizzazione della coscienza e temporalizzazione dell'*eschaton*.

²⁷ Cfr. Thomas Hobbes, *Appendix ad Leviathan* (1668), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.). London, John Bohn 1839-1845 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag 1966), III, pp. 511-569, trad. it. in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi - G. Invernizzi - A. Lupoli, Milano, FrancoAngeli 1988, pp. 205-255.

Inoltre, il tema del martirio evidenzia gli effetti teorici, politici e teologici della concettualizzazione del rapporto tra “coscienza” e “verità”; ciò significa che per Hobbes la figura del martire deve far emergere i limiti delle condotte di chi non si accontenta della riproduzione/implementazione della vita individuale garantita nello spazio-tempo della sovranità,²⁸ ma che pretende di orientare la propria coscienza, e dunque la propria *pratica* di vita, ad un riferimento al “vero” che eccede questo campo. Il problema del martirio è il luogo in cui allora può sfaldarsi il principio dell’autoconservazione individuale che regge l’obbligazione politica, ma è anche lo specchio della mancata autoevidenza dell’unicità del modo di vita riprodotto dal dispositivo di sovranità.

Hobbes prende in considerazione a più riprese, e in modi diversi, un’*unica possibile eccezione al primato del principio di autoconservazione della vita*: il caso del martirio per motivi religiosi.²⁹ Hobbes affronta il tema attraverso argomentazioni che dagli *Elements* al *Leviathan*, passando per il *De cive*, mutano, rispecchiando la sempre maggiore centralità che nella sua riflessione politica viene ad assumere la definizione del cristianesimo come

religione adeguata alla vita regolata dal dispositivo di sovranità.

Negli *Elements of Law Natural and Politics*³⁰ il tema del martirio viene introdotto alla fine della trattazione riguardante la distinzione tra leggi umane e leggi divine (II, 6.14), svolta sullo sfondo della difficoltà di pensare l’assoluta soggezione ad un uomo (il sovrano) data l’assoluta soggezione di ogni essere umano a Dio Onnipotente (II, 6.1). Una volta stabilito che l’interpretazione della Scrittura dipende dall’autorità sovrana, Hobbes definisce le leggi umane come atte a governare le parole e le azioni degli uomini, *non la loro coscienza* (II, 6.3).³¹ Rispetto a questo argomento si presenta la difficoltà imposta dal principio secondo cui qualsiasi cosa sia contro coscienza è peccato (II, 6.12). Hobbes ammette questo principio, ma ne nega l’applicabilità rispetto all’obbedienza dovuta alla legge del sovrano: in questo caso l’obbedienza non solo non può essere ritenuta un peccato, ma a rigore essa non può essere nemmeno contro coscienza. Si tratta dell’assunzione di una *scissione strutturale del soggetto*. Poiché la coscienza consiste in un *giudizio* e in un’*opinione permanente* di un uomo, una volta che egli abbia trasferito ad un altro il proprio *diritto di giudicare*, allora ciò che gli verrà comandato coinciderà necessariamente con il proprio giudizio. Ciò

²⁸ Sulle dinamiche di costituzione del “*modern self*” all’interno del giusnaturalismo rimando a Janet Coleman, “*Proprietà*”: *premoderna e moderna*, in Giuseppe Duso – Sandro Chignola (cur.), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione europea*, Milano, FrancoAngeli 2005, pp. 119-158.

²⁹ Cfr. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford-New York, Oxford University Press 1989, p. 71.

³⁰ Cfr. Thomas Hobbes, *Elements of Law Natural and Politics* (1640), edited by Ferdinand Tönnies (1889), London, Frank Cass & Co. 1969, trad. it. a cura di Arrigo Pacchi, Milano, Sansoni 2004.

³¹ Cfr. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, cit., pp. 81-82.

significa che il soggetto, ubbidendo alla legge, agisce sempre e solo secondo la propria coscienza, anche se *non in base alla propria coscienza privata*. Ne segue che è peccato qualsiasi cosa fatta contro la propria coscienza privata solo nei limiti di ciò che le leggi lasciano alla libertà di ognuno, e in nessun altro caso. Qualsiasi cosa un uomo faccia, credendo in coscienza che sia un male, lo è effettivamente solo nel caso che egli possa *legittimamente* evitare di farla. Per Hobbes risulta evidente, in base all'esperienza di ognuno, la *verità* per cui gli uomini non cercano solo la libertà di coscienza o delle loro azioni, ma anche la libertà di persuadere gli altri circa le loro opinioni: ogni uomo desidera che l'autorità sovrana non ammetta che vengano affermate altre opinioni che quelle che egli stesso sostiene.

Tratteggiato questo quadro, Hobbes afferma che, per un cristiano, *non esiste* la difficoltà di obbedire sia a Dio che all'uomo in uno stato cristiano. Il caso assimilabile al martirio viene introdotto nell'argomentazione solo a questo livello: colui che ha ricevuto la fede cristiana, essendosi precedentemente sottoposto ad una autorità infedele, è esonerato dall'obbedienza al proprio sovrano in materia di religione? Poiché tutti i patti di obbedienza sussistono per la conservazione della vita umana, "sembra ragionevole pensare che se un uomo preferisce sacrificare la propria vita *senza resistenza* piuttosto che obbedire ai comandi di un infedele, in questo difficile caso egli se ne è esonerato in modo sufficiente. Infatti nessun patto obbliga oltre il massimo sforzo; e se un uomo non può assicurare se stesso di adempiere ad un giusto

dovere, quando per questo egli abbia la certezza della morte presente, tanto meno ci si può attendere che un uomo adempia a quel dovere, per cui crede nel suo cuore che sarà dannato in eterno".³²

Nel *De cive*³³ Hobbes discute del martirio trattando di ciò che è necessario per entrare nel regno dei cieli, più specificamente all'interno della dimostrazione dell'assenza di contrasto, in uno Stato cristiano, fra i comandi di Dio e quelli del sovrano (XVIII, 13). I sovrani che si professano cristiani non possono ordinare che i loro sudditi offendano e neghino il Cristo, perché facendolo professerebbero di fatto di non essere cristiani. Se i cittadini devono ubbidire al sovrano in tutte le cose che non sono contrarie ai comandi di Dio, se i comandi di Dio in uno Stato cristiano sono (rispetto alle cose *temporali*) le leggi dello Stato, e se (rispetto alle cose *spirituali*) le leggi dello Stato coincidono con quelle della Chiesa – in quanto lo Stato cristiano e la Chiesa sono *la stessa cosa* (XVII, 20) – pronunciate da pastori debitamente ordinati dallo Stato, allora risulta evidente che nello Stato cristiano si deve obbedienza a chi ha il potere supremo, in tutte le cose, tanto *spirituali* che *temporali*. Se chi ha il potere non è cristiano, è per Hobbes incontrovertibile che un cittadino cristiano gli deve la stessa obbedienza in tutte le cose

³² *Elements*, II 6.14, trad. it., p. 170.

³³ Cfr. Thomas Hobbes, *De cive. The Latin Version* (1642-1647), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press 1984, trad. it. a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti 2002.

temporali; quanto alle spirituali, cioè a quelle che riguardano il modo di adorare Dio, si deve seguire una *Chiesa cristiana*. Infatti, l'ipotesi della fede cristiana è che sulle cose soprannaturali Dio non parla, se non per mezzo degli interpreti cristiani della Sacra Scrittura. Cosa accade se ciò non è concesso dal sovrano, o se egli ordina di fare qualcosa di contrario ai comandi di Dio? Nemmeno in questo caso Hobbes permette una pratica di resistenza attiva, poiché "questo sarebbe contro il patto civile. Cosa si deve fare, allora? Andare a Cristo attraverso il martirio. Se a qualcuno questo appare troppo duro a dirsi, allora è certissimo che costui non crede con tutto il cuore che Gesù è il Cristo, *il figlio del Dio vivente* (altrimenti desidererebbe morire ed essere con Cristo), ma vuole eludere l'obbedienza dovuta per patto allo Stato, simulando la fede cristiana".³⁴

Tanto negli *Elements* quanto nel *De cive*, dunque, Hobbes sembra ammettere il martirio del cristiano come *pratica di resistenza passiva*. Ciò che qui è rilevante non sembra essere l'esiguo spazio che Hobbes si trova costretto a concedere, affrontando il nesso tra cristianesimo e obbedienza, a questa forma di disobbedienza individuale in quanto tale, che egli ben si premura di relegare nell'assoluta impoliticità. Piuttosto, questi testi mostrano il permanere di una difficoltà in questa prima versione della teoria hobbesiana dell'obbligazione politica, cioè la possibilità di una prassi contraria al mero principio di autoconservazione, la possibilità, che

³⁴ Ibid., p. 246.

eccede il limite della riproduzione ordinata della vita, di un rapporto tra coscienza e verità (giudizio di verità) capace di attivare una condotta contraria al comando del sovrano. Possiamo perciò, in questi testi, leggere il martirio come un luogo di mancata presa della logica della sovranità in quanto dispositivo di disciplinamento degli individui, e dunque come luogo di risorgenza, per quanto limitato, di un nesso tra l'azione del soggetto e il riferimento ad un'"istanza di verità" che non coincide con la modalità di vita "perpetuata" nell'obbedienza al sovrano. Nel *Leviathan*, l'esegesi biblica applicata al tema del martirio avrà il compito preciso di barrare questa possibilità.

III. La "normalizzazione" del martirio nel *Leviathan* e i limiti della coscienza

Nel *Leviathan*, il tema del martirio viene introdotto all'interno della discussione relativa alle pratiche che i cristiani possono attuare per evitare la persecuzione, nel contesto più generale della trattazione del potere ecclesiastico. Secondo Hobbes, il divieto da parte di un'autorità sovrana di credere in Cristo è di per sé inefficace, "perché il credere e il non credere non dipendono mai dai comandi degli uomini".³⁵ Anche nel caso in cui al cristiano venga richiesta dal sovrano un'affermazione verbale di diniego della propria fede, non si tratterebbe che di

³⁵ *Leviathan*, chap. XLII, p. 343, trad. it., p. 405.

un atto esteriore e quindi niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui manifestiamo la nostra obbedienza; in ciò un cristiano, che mantiene salda in cuor suo la fede di Cristo, gode della stessa libertà che il profeta Eliseo concesse a Naaman il Siriano.³⁶

Il caso di Naaman è emblematico. Convertito al Dio di Israele, egli è costretto dal suo legittimo sovrano a inchinarsi pubblicamente all'idolo Rimmon, negando così il vero Dio come se l'avesse fatto con le parole.³⁷ Nel Vangelo, Cristo condannerà un tale diniego della vera fede condotto di fronte agli uomini.³⁸ Hobbes risolve questa difficoltà riportandola nell'alveo della piena identificazione tra azione pubblica di un suddito e azione dell'autorità sovrana, cioè interamente all'interno del dispositivo di rappresentazione. Qualsiasi azione compiuta da un suddito in obbedienza al proprio sovrano, e dunque non compiuta di propria volontà ma per rispettare la legge civile, "non è imputabile a lui ma al suo sovrano; e non è lui che in questo caso rinnega Cristo davanti agli uomini, ma colui che lo governa e la legge del suo paese".³⁹

Alla possibile obiezione di incompatibilità di questa dottrina con la vera fede cristiana, Hobbes risponde con un contro esempio. Il caso presentato è quello di un suddito di uno Stato cristiano che sia di fede maomettana e che venga obbligato dal suo legittimo sovrano, sotto pena di morte, al servizio divino

della Chiesa cristiana. Chi afferma che il maomettano "sia *obbligato in coscienza* a soffrire la morte per tale causa piuttosto che obbedire all'ordine del suo principe legittimo [...] autorizza tutti i cittadini a disobbedire ai loro principi, in difesa della loro religione, sia essa vera o falsa".⁴⁰ Chi invece afferma che dovrebbe obbedire, ma nega l'interpretazione condotta sull'esempio di Naaman, per Hobbes non fa altro che concedere a se stesso ciò che nega ad un altro, contrariamente tanto alle parole di Cristo,⁴¹ quanto alla legge di natura.

All'interno di questo quadro interpretativo delle Sacre Scritture, teso a sussumere integralmente l'agire dei sudditi nell'obbedienza al sovrano, e dunque a scindere il piano della coscienza nel suo rapporto con la fede da quello della sua pubblica manifestazione, le figure dei martiri all'interno della storia della Chiesa diventano per Hobbes un problema cruciale. Essi hanno rinunciato forse alla propria vita senza necessità? Per rispondere a questa questione Hobbes introduce una distinzione "tra coloro che sono stati messi a morte per tale causa; di questi; alcuni sono stati chiamati a predicare e a professare pubblicamente il regno di Cristo; altri non hanno avuto una tale chiamata e nulla di più della fede è stato loro richiesto".⁴² I primi sono dei *veri* martiri, perché sono stati messi a morte per aver portato *testimonianza* che Gesù Cristo è risorto dai morti. Infatti, secondo ciò che Hobbes con-

³⁶ Ibid.

³⁷ II Re 5.17.

³⁸ Matteo 10.33.

³⁹ *Leviathan*, chap. XLII, p. 344, trad. it., p. 406.

⁴⁰ Ibid., corsivi aggiunti.

⁴¹ Luca 6.31.

⁴² *Leviathan*, chap. XLII, p. 344, trad. it., p. 406.

sidera l'esatta definizione del termine, un martire "è un testimone della resurrezione di Gesù il Messia, cosa che nessuno può essere se non coloro che conversarono con lui sulla terra e lo videro dopo che fu risorto: infatti, un testimone deve aver visto ciò di cui rende testimonianza altrimenti la sua testimonianza non è valida. E che nessuno, se non costoro, possa a rigore essere chiamato martire di Cristo".⁴³ L'essenza del martire, dunque, coincide con la testimonianza diretta della verità trasmessa attraverso di lui. Si tratta, per Hobbes, di ritornare alla definizione scritturale del martirio: non si tratta di un atto di rinuncia alla vita, né di un atto di confessione di fede, ma di un atto che possiede il senso materiale della testimonianza oculare e della narrazione delle cose viste.

Hobbes osserva che colui che deve essere testimone della *verità*, cioè della verità fondamentale della fede cristiana secondo cui Cristo è risorto, deve aver avuto un'esperienza diretta di essa, e quindi essere un discepolo che ha conservato con lui e che l'ha visto prima e dopo la sua resurrezione. Il martire in senso stretto, dunque, può essere solo uno dei discepoli originari, "mentre coloro che non lo furono non possono testimoniare niente di più di quanto hanno detto i loro predecessori e sono perciò solo testimoni della testimonianza di altri uomini, solo testimoni in seconda o martiri dei testimoni di Cristo".⁴⁴

⁴³ Ibid., trad. it. p. 407. Cfr. *Atti* 1.21, 22.

⁴⁴ *Leviathan*, chap. XLII, p. 345, trad. it., p. 407.

Questa interpretazione del martirio permette a Hobbes di affermare che colui che, per sostenere una propria dottrina ricavata dai Vangeli e dagli Atti degli apostoli (o in cui egli crede prestando fede all'autorità di un privato), si opporrà all'autorità del sovrano rappresentante, è lontanissimo dall'essere un martire di Cristo o un martire dei suoi martiri. Vi è solo un articolo di fede che rende degni di questo nome, e cioè che *Gesù è il Cristo*, ma testimoniare nel martirio significa poterlo testimoniare per via diretta o, in seconda battuta, testimoniare il racconto di un testimone diretto della resurrezione di Cristo. In ogni caso, comunque, non "è la morte del testimone, ma la testimonianza stessa che fa il martire; infatti la parola non designa altro che l'uomo che porta testimonianza, venga o meno egli messo a morte per la sua testimonianza".⁴⁵

Questa limitazione del significato del martirio ha effetti decisi sullo statuto della predicazione. Chi si incarica di *propria iniziativa* della predicazione dell'articolo fondamentale della fede cristiana (che Gesù è il Cristo, il Messia risorto), sembrerebbe essere un testimone della fede cristiana e di conseguenza un martire (si consideri il termine declinato tanto in modo diretto, quanto indiretto). Egli, tuttavia, non è obbligato in nessun modo a subire la morte per tale causa "perché, non essendo stato chiamato a questo compito, essa non gli viene richiesta; e non deve lamentarsi se non riceve la ricompensa che si aspetta da coloro che non

⁴⁵ Ibid.

l'hanno mai messo all'opera. Dunque, nessuno può essere un martire, né di primo né di secondo grado, a meno che abbia ricevuto il mandato di predicare Cristo che si è fatto carne".⁴⁶ In questo modo, Hobbes limita la dimensione del martirio a chi testimonia il messaggio cristiano tra gli infedeli. Cristo ha inviato i suoi Apostoli e i suoi settanta discepoli, con l'*autorità* di predicare, "non ha mandato tutti quelli che credevano. E li ha mandati dai non credenti".⁴⁷ In uno Stato cristiano, perciò, martiri non ce ne possono essere.

Nel *Leviathan*, dunque, il martirio viene interamente slegato dalla messa a repentaglio della vita del cristiano e viene identificato con la testimonianza della fede in Cristo legata all'esperienza diretta e al ricevimento di un mandato di predicazione tra gli infedeli. Non solo nello Stato cristiano non c'è posto per i martiri, per coloro che di una "verità" custodita nella coscienza fanno una pratica pubblica che considerano valere più della conservazione della loro stessa vita, ma il martirio come *pratica di verità* non coincide con la rinuncia alla vita nemmeno tra gli infedeli. Anche se il sovrano rappresentante è un infedele, egli non avrà infatti motivo di mettere a morte un cristiano se quest'ultimo si comporterà come tale, se cioè non porterà la sua fede a motivo di sedizione. Ciascuno dei sudditi cristiani che gli si oppone "pecca contro le leggi di Dio (poiché tali sono le leggi di natura) e respinge il consiglio degli

⁴⁶ Ibid., trad. it., p. 408.

⁴⁷ Ibid.

apostoli i quali esortano tutti i cristiani ad obbedire ai loro principi, e tutti i fanciulli e servi ad obbedire ai loro genitori e ai loro padroni, in ogni cosa. Quanto alla loro *fede*, essa è un fatto *interiore* ed *invisibile*; essi godono della stessa licenza concessa a Naaman, e non hanno bisogno di esporsi al pericolo per essa. Se non di meno lo fanno, devono aspettarsi di essere ricompensati in cielo e non lamentarsi del loro legittimo sovrano, e tanto meno muovergli guerra. Infatti, chi non si rallegra per ogni giusta occasione di martirio, non possiede la fede che professa, ma pretende solo di averla, per fornire un pretesto alla propria ribellione. Ma quale re infedele – sapendo di avere un suddito che aspetta la seconda venuta di Cristo, dopo che il mondo presente sarà stato distrutto dal fuoco, che intende allora obbedire a Cristo (intenzione che consegue dal credere che Gesù è il Cristo) e che *nel frattempo* si ritiene vincolato ad obbedire alle leggi di quel re infedele (cosa che tutti i cristiani sono obbligati *in coscienza* a fare) – sarà irragionevole al punto da mettere a morte o da perseguire un tale suddito?"⁴⁸

L'esegesi biblica del *Leviathan* ci consegna una precisa interpretazione del cristianesimo e delle pratiche che i cristiani devono tenere nei confronti dell'autorità sovrana, sia essa cristiana o infedele. Inoltre essa, rispetto alla figura del martire, ha prodotto la netta separazione tra coscienza individuale e pratica di vita. Per farlo, Hobbes ha dovuto slegare la dimensione della testimonianza della

⁴⁸ Ibid., chap. XLIII, p. 414, trad. it., pp. 486-487.

verità da ogni pratica che intenda opporsi, anche passivamente, all'autorità sovrana. Tutto ciò ci consegna un uomo hobbesiano, in quanto suddito cristiano, strutturalmente *scisso* tra una dimensione interiore e una pratica esteriore di obbedienza. Questa scissione è ciò che il dispositivo di rappresentanza deve continuamente riassorbire per poter compiere efficacemente la sua funzione disciplinante. Ciò che Hobbes, in questo modo, intende barrare in via definitiva è un rapporto *attivo* tra verità (giudizio di coscienza) e pratiche di vita. La tenuta di questo dispositivo, che ha dovuto scendere sul piano *storico* dell'esegesi biblica per tentare di suturare gli spazi di anomalia che la sua strutturazione formale lasciava aperti, si mostrerà sempre garantita *per tutto il tempo* in cui gli uomini che lo abitano rimarranno legati al principio di conservazione e alla riproduzione di modalità di vita organizzate al ritmo del dispositivo sovrano. Nel momento in cui, se non uno solo, ma almeno alcuni dubiteranno dell'assolutezza di questa dimensione, se praticheranno una vita che non abbia come fine la propria riproduzione e implementazione, ma muoveranno ad una pratica comune orientata da un condiviso "giudizio di verità", allora i martiri torneranno a far paura al Leviatano.

Profili di gnoseologia e teologia politica nel modulo epistemologico della 'scienza civile' di Hobbes

Antonio Vernacotola
Dipartimento di Scienze Giuridiche
"Costantino Mortati"
Università della Calabria
(Italia)

I. Introduzione

Se riflettiamo un istante, scrive Francesco Gentile, «sulla prima 'geometria dei fenomeni sociali', formulata da Thomas Hobbes nel *De Cive*, si può facilmente riconoscere come lo stato moderno venga accreditato del compito di produrre sicurezza mediante la riduzione dell'incertezza nei rapporti interindividuali»¹. Ed invero, una siffatta operazione viene progettata ed eseguita da Hobbes attraverso l'applicazione ai sistemi deontici di una *metodologia* di carattere *logico-apodittico*, in vista dello scopo di sottrarre la costituenda *scienza civile* alla variabilità di giudizi e di pretese fondative che aveva fino ad allora contraddistinto, a parer suo, la concezione tradizionale dell'etica, della politica e del di-

ritto². In effetti, il dato che caratterizza maggiormente l'opera hobbesiana consiste nella ricerca di un *metodo* rigoroso che possa fondare la *conoscenza scientifica* su basi certe ed indubitabili. Elemento altrettanto centrale del suo pensiero è il fatto di aver voluto impostare la dottrina politico-giuridica come una disciplina propriamente scientifica, costruendola come un *sistema di conoscenze* inconfutabili.

Stanti tali premesse, appare preliminare ad ogni discorso giusfilosofico, operare un'acquisizione teorica del modulo epistemologico venutosi progressivamente ad affermare, e valutare altresì le ricadute dirette da questo esperite non solo sulla *filosofia naturale*, ma anche su quella teoria del diritto che, secondo quanto asserito nella *Lettera dedicatoria* del *De Cive*³, Hobbes appare intenzionato a costituire nella forma strutturata di una *scienza*, che Egli denomina, appunto «*scienza civile*». Si tratta invero di prendere sul serio, mutuando la celebre fraseologia del Dworkin⁴, il proponimento hobbesiano di sostituire la visione tradizionale della filosofia politico-giuridica, collocata in origine da Platone ed Aristotele nell'ambito delle discipline morali, con una scienza civile, una teoria «scientifica» del diritto e dello stato, cosa che postula una preventiva conformazione della medesima ai canoni epistemolo-

¹ F. Gentile, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano 2003, p. 90 ss.

² T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it. a cura di T. Magri, Roma 1993³, pref., p. 68-70.

³ *Idem.*, pp. 65-67.

⁴ R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, tr. it., Bologna 2010.

gici fissati per la scienza in quanto tale. In questa prospettiva, un'analisi delle caratteristiche precipue delle nozioni hobbesiane di *conoscenza* e di *scienza* nonché, del pari, una ricostruzione delle influenze da questa ricevute, nella fattispecie, da parte della concezione teologica da Egli propugnata, si presenta non solo perfettamente congrua rispetto alle finalità di una definizione della filosofia del diritto hobbesiana, ma vie più tutt'affatto necessaria, se si vuole dar credito al Filosofo inglese di aver avanzato una proposta teorico-scientifica dotata di un appropriato apparato fondativo.

Il presente lavoro si muoverà dunque lungo due direzioni principali: da una parte andrà ad esplorare gli elementi di gnoseologia che si pongono alla base di quel sistema scientifico sotto cui, come si diceva, l'Autore pretende di far rientrare le discipline politico-giuridiche; dall'altra tenterà di tratteggiare il modulo teologico-ecclesiale, a caratterizzazione schiettamente filosofico politica, che Hobbes viene ad elaborare per dare adempimento al fine stesso della «scienza civile», ovvero il disegno, propriamente operativo, di costruire e giustificare un quadro delle relazioni intersoggettive interne ad un medesimo corpo sociale, nel quale non vi sia spazio alcuno per il conflitto e la sedizione⁵.

⁵ Leggiamo infatti nel *Leviatano*: «Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli stati cristiani è per lungo tempo derivato dalla difficoltà, non ancora sufficientemente risolta, di obbedire insieme a Dio e ad un uomo, allorché i loro comandi sono contrari l'uno all'altro». T. Hobbes, *Leviatano*,

II. La gnoseologia hobbesiana tra fenomenismo e nominalismo

Il percorso seguito da Hobbes nella delineazione del suo concetto di *scienza*, prima di orientarsi recisamente verso una soluzione di ordine nominalistico-convenzionalista⁶, ha attraversato fasi nelle quali

tr. e note di G. Micheli, Firenze 1976, III, XVIII, p. 577.

⁶ Per comprendere nel modo più completo ed esaustivo possibile, il percorso seguito da Hobbes nella tortuosa elaborazione di quel modello scientifico, a carattere convenzionale, arbitraristico e nominalista, che delinea il paradigma definitivo dell'epistemologia hobbesiana, conferendo all'intero sistema filosofico del nostro Autore, una precisa ed originale identità ed, al contempo, una rigorosa coerenza interna, conviene prendere le mosse dall'analisi di quelle prime, originarie stesure del *De Corpore*, lasciate inedite dallo stesso Hobbes e composte in quella stagione di particolare fecondità speculativa che va compresa, approssimativamente, fra il 1645 ed il 1650 e che precede e predispose la pubblicazione delle sue opere di maggior impegno, il *Leviathan* del '51 e lo stesso *De Corpore* del '55. A questo periodo risale infatti la composizione di una serie di manoscritti, attualmente in possesso dei Duchi del Devonshire e custoditi presso gli archivi del castello di Chatsword, i quali, come ci illustra Arrigo Pacchi, Autore cui si deve una delle più aggiornate e convincenti ricostruzioni storiografiche della produzione hobbesiana (A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, 1965, spec. pp. 15-41), costituiscono, insieme al Ms. 5297 della Biblioteca Nazionale del Galles (il *De Principiis Cognitionis et Actionis*), ed al Ms. Harleian 6083 della Biblioteca del British Museum di Londra, scoperto da Jean Jacquot, il corpus documentario relativo alla storia bibliografica del *De Corpore* hobbesiano. Tali ma-

il valore teoretico e le facoltà di penetrazione cognitiva propri dell'*esperienza* rappresentavano il referente principale della sua *teoria gnoseologica*. Il lungo periodo di formazione trascorso dal pensatore inglese in ambienti di ricerca caratterizzati dall'adesione ad un indirizzo proto-empirico⁷ e le suggestioni che,

noscritti, che, ai fini del perfezionamento di una ricostruzione diacronica del modello scientifico nominalista, rivestono un interesse assai peculiare, si riducono essenzialmente a due: il Ms. A 10, ff. 1-8 v, meglio noto con il titolo di *Logica*, pubblicato da C. von Brockdorff, (*Die Urform der «Computatio sive Logica»*, Kiel 1934) e recentemente tradotto in lingua italiana da Marco Sgarbi (T. Hobbes, *Logica*, a cura di M. Sgarbi, Pisa 2011), ed il Ms. A 10, ff. 9-29, contenente invece una *Philosophia prima*; ad essi, per ragioni di completezza, va aggiunto il capitolo XIX della *Philosophia prima medesima*, in bella copia, il Ms. Chatsword A 4, che chiude il quadro della documentazione prodotta da Hobbes in vista della stesura del *De Corpore*.

⁷ La fase iniziale degli studi a carattere scientifico realizzati da Hobbes – immediatamente successiva al periodo da questi dedicato a ricerche di argomento storico ed umanistico (è del 1628 la pubblicazione di una sua traduzione della *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucideide) – è segnata dall'assidua frequentazione, da parte del filosofo, del cosiddetto «Circolo del Newcastle» retto e coordinato da William Cavendish di Newcastle nella sua residenza di Walbeck Abbey; frequentatori del circolo, oltre ad Hobbes, erano i più noti ed illustri cultori inglesi di scienze matematiche, come Walter Warner, nonché di quelle scienze sperimentali che proprio allora stavano faticosamente muovendo i primi passi verso il conseguimento di una piena autonomia epistemologica e verso la definitiva liberazione dalle ancora vive ed incombenti dottrine sensistiche e magico-ermetiche che avevano variamente dominato ogni ramo del sapere nell'epoca precedente; Robert Pa-

proprio in quella fase, il baconismo⁸ veniva ad esercitare sul suo pensiero, condussero

yne, John Pell e Sir Kenelm Digby – quest'ultimo molto vicino ad Hobbes, cui ebbe modo di trasmettere i risultati delle proprie ricerche sulle produzioni teoriche pre-scientifiche, antesignane, già nel Medioevo e nel Rinascimento, dell'elaborazione del metodo sperimentale – cui si aggiunsero più avanti Walter Charleton e Sir William Petty, sono i nomi dei personaggi di maggior spicco che animarono il Circolo del Newcastle. La «filosofia» del Circolo, cui non è ascrivibile, invero, il conseguimento di una linea di pensiero organicamente strutturata e definita, ebbe nelle disquisizioni sul «metodo scientifico» l'oggetto privilegiato dei propri interessi, valendosi della fruizione di una serie di apporti alquanto variegata ed eterogenea, articolantesi tra il pensiero di autori come Ruggero Bacon e Roberto Grossatesta e le suggestioni provenienti dagli indirizzi francesi del Circolo del Mersenne e degli ambienti del Descartes e del Gassendi. Sull'argomento cfr. A. Pacchi, *ult. op. cit.*, pp. 7 ss.

⁸ Sul tema dell'eventuale influsso della filosofia di Francis Bacon sul giovane Hobbes e delle relazioni intercorrenti tra i loro rispettivi sistemi filosofici è stata prodotta un'ampia serie di contributi. Tra questi, citiamo il fondamentale scritto di G. Croom Robertson, *Hobbes*, Edimburgh and London 1886, pp. 18-19, e i saggi di F. Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1896, pp. 7 ss., e di F. Brandt, *T. Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London 1928, pp. 56 ss., nei quali la tesi dell'ispirazione baconiana di Hobbes viene respinta o fortemente ridimensionata. Si esprimono in senso contrario K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg 1904³, pp. 345 ss., W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, tr. it. di G. Sanna, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della Natura dal Rinascimento al secolo XVII*, Venezia 1927, vol. II, pp. 142-180; e M. Frischeisen Köhler, *Die Natur philosophie des Thomas Hobbes in ihrer*

Hobbes a focalizzare la propria attenzione sulla conoscenza *fenomenica* e sui problemi da essa sollevati. In particolar modo, attrassero i suoi interessi le questioni relative alle relazioni tra tale tipo di conoscenza ed il modello geometrico-euclideo che fin dai primordi della sua attività di ricerca, il Nostro aveva eletto a paradigma sistematico e metodologico del sapere scientifico e filosofico⁹. Elemento cardine delle suddette questioni e condizione essenziale per una corretta articolazione del rapporto da esse adombrato, risultava essere, per Hobbes, la preliminare distinzione di due diversi moduli di conoscenza, tutt'affatto differenti per modalità operative e per grado di approssimazione ad un valore assoluto di oggettività: una *conoscenza originaria* o *conoscenza di fatto* o *prudenza* ed una *conoscenza scientifica* o *derivativa* o *condizionale*¹⁰. Tale distinzione, originariamente presentata nel *De Principiis Cognitionis et Actionis*¹¹ e poi riproposta nelle opere

Abhängigkeit von Bacon, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» VIII (1902), pp. 370-399.

⁹ Un'importante documentazione relativa al valore prioritario da Hobbes attribuito alla geometria euclidea, nella prima fase della sua produzione, è offerta dall'impegnativo programma di letture che il filosofo stilò e si prefisse di compiere negli anni compresi tra il 1627 ed il 1632. Cfr. A. Pacchi, *Una «biblioteca ideale» di Thomas Hobbes*, in «Acme», XXI, 1968, 1, pp. 5-42.

¹⁰ Interessanti, tra gli altri, i rilievi in merito del Gargani che dedica ampio spazio alla questione. A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino 1971, pp. 124-131.

¹¹ Il manoscritto hobbesiano *De Principiis Cognitionis et Actionis* è stato identificato come una prima versione del *De Corpore*, incompleta e non ancora

successive, costituisce il presupposto fondativo dei due aspetti che rappresenteranno i pilastri dell'epistemologia hobbesiana, e cioè il riconoscimento della base *esperienziale* – e del conseguente *fenomenismo* – di ogni *scienza naturale*¹², ed il carattere rigorosamente *nominalistico* e *convenzionale* delle *scienze vere e proprie*. Negli *Elements of Law Natural*

matura sotto diversi aspetti, soprattutto per quanto concerne l'impianto metodologico, oscillante tra una prospettiva induttivista ed un ideale geometrico - deduttivista.

¹² Il valore che nel *De Principiis* viene assegnato all'*esperienza* di fatto risulta quindi tutt'affatto preponderante, nonostante la sua strutturale incompiutezza e la sua conseguente subordinazione alla *conoscenza derivativa*. È la *conoscenza originaria*, infatti – come osserva Arrigo Pacchi – a «giocare, nell'economia del sistema, un ruolo essenziale, giungendo a delineare quella visione materialistica della realtà che la scienza non faceva che ribadire, sia pure attraverso un ragionamento rigorosamente deduttivo», cfr. A. Pacchi, *Introduzione ad Hobbes*, Bari 1990, p. 21). Questa è la ragione per cui, nelle opere successive al *De Principiis*, ove si faranno via via sempre più pressanti le esigenze di una fondazione *puristica* – non derivata o mediata, cioè, dalla classe delle cognizioni di ordine empirico – di quel modello di scienza, *deduttivo* e *convenzionale*, che sarà proprio e caratteristico del pensiero hobbesiano, la valenza intrinseca ed il rilievo funzionale che verranno accordati all'*esperienza* saranno sempre più mitigati e ridimensionati, sino ad essere infine ridotti, nella fase matura della produzione filosofica del Nostro, a caratteri espressivi di un sapere puramente ipotetico – in quanto non *arbitraristico* e *positivo* – e pertanto distinto, in tutto e per tutto, dal livello della razionalità propriamente scientifica.

*and Politics*¹³, di poco posteriori al *De Principiis*, la suddetta ripartizione è esplicitata con chiarezza ancora maggiore:

Esistono due specie di conoscenza, delle quali una non è altro che senso, o conoscenza originaria [...] e ricordo della medesima; l'altra è chiamata scienza o conoscenza della verità delle proposizioni e del modo in cui le cose sono chiamate, ed è derivata dall'intelletto. Ambedue le specie non sono che esperienza; la prima è l'esperienza degli effetti derivati su di noi dalle cose esterne; la seconda è l'esperienza che gli uomini hanno del corretto uso dei nomi nel linguaggio. E poiché (come ho detto) ogni esperienza non è che ricordo, ogni conoscenza è ricordo: e della prima la registrazione che teniamo nei libri è chiamata storia; ma le registrazioni della seconda sono ciò che chiamiamo scienza¹⁴.

La determinazione dei caratteri precipui della *conoscenza originaria* comporta in primo luogo, in ordine alla questione della sua portata gnoseologica, l'ineludibile riconoscimento della sua costitutiva limitatezza, non

¹³ La datazione che la storiografia filosofica attribuisce alla redazione conclusiva degli *Elements of Law Natural and Politic* si attesta intorno al 1640; tale saggio, originariamente concepito da Hobbes come testo unitario, venne poi pubblicato, dieci anni più tardi, in due opere distinte, intitolate *Human Nature* e *De Corpore Politico*. Il primo a riconoscere la primigenia unità di concezione di detti testi fu Ferdinand Tönnies, che ne curò una prima pubblicazione nel 1889 sotto il titolo ancora oggi utilizzato. T. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic*, a cura di F. Tönnies, London 1889.

¹⁴ ID., *Elementi di legge naturale e politica* tr. it. e note a cura di A. Pacchi, intr. di L. Violante, Trebaseleghe (PD) 2004, (1ª edizione anastatica 1985), VI, 1, p. 31.

essendo possibile attribuire alle cognizioni da essa derivanti quei caratteri di *certezza* e *necessità* che solo conferiscono autentica validità epistemica alle proposizioni scientifiche. D'altra parte, essa illustra, in modo affatto perspicuo, come da questo tipo di *conoscenza*, originario e fattuale, sia direttamente dipendente non soltanto il plesso contenutistico del materiale sensoriale attinto attraverso l'*esperienza*, ma anche la stessa possibilità di identificazione – e di semplificazione ad un ordine duale – degli elementi essenziali costituenti la natura e generanti le dinamiche ad essa relative: il *corpo* e il *moto*.

La stessa *sensazione* rappresenta l'effetto prodotto da un dato organo sensoriale, atto a recepire un certo ordine di stimoli, in risposta ad un'azione – meccanicamente riconducibile ad un atto di *movimento* – posta in essere da un determinato oggetto, con il quale il predetto organo di senso sia *accidentalmente* venuto a contatto¹⁵. In Hobbes sparisce, in modo definitivo, ogni riferimento tanto alle *specie sostanziali*, quanto ad ogni residuo di *intenzionalità* ad esse potenzialmente inerente¹⁶. Questo particolare, importantissimo a-

¹⁵ Cfr. A. Pacchi, *ult. op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁶ La «rivolta» hobbesiana e, prima ancora, baconiana, alla dottrina delle *substantiae* e delle *specie intenzionali*, di matrice icasticamente *oggettivistica*, si iscrive nel contesto di un grande processo di rinnovamento e di riarticolazione delle categorie generali del pensare e del fare filosofia. Ché anzi, si può ben affermare che, pur nella soddisfazione solamente parziale dell'istanza, tenacemente perseguita, di un pieno inserimento nell'orizzonte di ricerca descritto dalla *nuova scienza sperimentale* del Galilei, il pensiero di Hobbes sia stato in grado, ben più incisiva-

spetto della *filosofia della natura* hobbesiana, già presente nel *De Principiis*, viene ripreso, ed ulteriormente approfondito, nelle opere successive, a cominciare dagli *Elements*:

All'origine, tutti i concetti derivano dall'azione della cosa stessa di cui sono i concetti. (...) Poiché l'immagine visiva consistente nel colore e nella figura costituisce la conoscenza che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di quel senso, non è difficile per un uomo essere indotto a credere che quei medesimi colore e figura siano le stesse qualità reali, 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 paradosso¹⁷.

Punto di partenza della gnoseologia hobbesiana è dunque una *conoscenza di fatto*, che si distingue nettamente dalla *conoscenza scienti-*

mente di quanto non abbia potuto fare quello del suo illustre antecedente e modello, Francis Bacon, non solo di indicare, con fermezza e precisione, la via di quel processo di transizione, e di contribuire fattivamente al suo avvio, ma anche, e soprattutto, di individuare e definire alcuni dei presupposti *categoriali* sui quali il nuovo indirizzo di ricerca, ad orientazione *soggettivistica*, verrà ad essere impiantato; primo fra tutti, spicca, nel novero dei suddetti punti, il riconoscimento della natura strutturalmente *mentale* delle operazioni interattive di *moto corporeo* da cui è generata la *percezione sensoriale*. Dato questo, che, seppur intuito ed esposto da Bacone, non aveva trovato, nel pensatore londinese, un adeguato sviluppo e viepiù, una coerente configurazione rappresentativa.

¹⁷ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, II, 1-4, pp. 9-10.

fica propriamente detta, ed alla quale viene ascritta la funzione precipua del reperimento *originario* del materiale sensoriale.

I principi della scienza primi fra tutti sono, quindi, i fantasmi del senso e dell'immaginazione: noi, naturalmente, conosciamo che cosa questi sono; ma, per conoscere perché sono e da quali cause derivano, c'è bisogno del ragionamento, che consiste (come si è detto sopra, nel cap. I, art. 2) nella composizione e nella divisione o risoluzione¹⁸.

Come esplicitato chiaramente nel *De Corpore*, quindi, le percezioni dei sensi forniscono alla mente le componenti contenutistiche primordiali della conoscenza, ma, prima che questa possa essere strutturata in una serie di nozioni concettuali relative alla qualificazione oggettuale degli elementi che di dette percezioni sono all'origine, od al principio della causazione delle stesse, è necessario che venga posto in essere un insieme di operazioni progressive, trascendenti il livello basilare descritto dalla *conoscenza originaria* o *di fatto*. Tale complesso di operazioni rientra nella sfera delle competenze pertinenti alla facoltà del *raziocinio*, la cui attività si articola in una serie di compiti comprendenti gli stadi successivi della *composizione* o *sintesi* e

¹⁸ Id., *De Corpore*, tr. it. *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino 1972, VI, 1, p. 125. [«The first beginnings, therefore, of knowledge, are the phantasms of sense and imagination; and that there be such phantasms we know well enough by nature; but to know why they be, or from what causes they proceed, is the work of ratiocination; which consists (as is said above, in the 1 Chapter, Art.2) in composition, and division or resolution», *EW*, I, p. 66].

della *risoluzione* o *analisi*. L'*esperienza*, dunque, dalla quale ha origine ogni possibile contenuto della conoscenza razionale, discende dal *sensu*. Ma, affinché i dati cognitivi da essa prodotti possano essere oggetto anche di una *conoscenza scientifica*, è necessario, in prima istanza, che essi siano rielaborati dalle facoltà dell'intelletto, secondo procedure operative che possano dare luogo ad una corretta *connessione tra concetti* saldamente fondata sul principio dell'*evidenza* (*il sensu si corregge col sensu*); in secondo luogo, è altresì imprescindibile che tali concetti vengano introdotti in una dimensione propriamente *linguistica*, nella quale possa realizzarsi quella articolazione nominale che è condizione fondativa per la determinazione delle *definizioni* e, pertanto, per la produzione di *giudizi di verità*¹⁹.

¹⁹ Può risultare interessante, nella presente esposizione, riportare il suggestivo aneddoto esemplificativo che Hobbes descrive, nel passo degli *Elements* precedentemente citato, al fine di illustrare l'assoluta essenzialità della funzione del *linguaggio* per la generazione stessa della nozione di *verità*: «C'è in qualche luogo la storia di uno che pretendeva di essere stato miracolosamente guarito della cecità in cui era nato, da Sant'Albano, o un altro santo, nella città di Saint Albans; e che il Duca di Gloucester, trovandosi presente, per essere rassicurato circa la verità del miracolo, chiese all'uomo: 'Che colore è questo?' e quello, rispondendo 'è verde', si scoprì, e fu punito come impostore; infatti, benché mediante la vista appena acquistata egli potesse distinguere tra il verde e il rosso, e tutti gli altri colori, altrettanto bene di chi lo interrogava, pure egli non poteva essere in grado di riconoscere a prima vista quale di essi era chiamato verde, o rosso, o con altro nome». Id., *Elementi di legge naturale e politica*, VI, 1, p. 31.

La dimensione *nominalistica*, nel cui contesto pertinenziale l'insieme di dati proveniente dall'*esperienza* viene rielaborato, riqualificato e risemantizzato ad effetto delle operazioni calcolistiche che hanno sede nell'intelletto, non soltanto viene a fungere da *condizione necessaria e sufficiente* per l'attuabilità di una *conoscenza scientifica*, ma ne rappresenta, essa stessa, la matrice generativa, il *principio di causa efficiente*. Se infatti, il quadro *ontologico* della *natura* è definito, secondo una prospettiva risolutamente antimetafisica, dal modello deterministico del materialismo meccanicistico, gli enti ed i principi dinamici di cui esso si compone, proprio in ragione della strutturale incomunicabilità tra la *mente* umana ed il mondo ad essa esterno postulata dall'integrale rimozione, non solo della presenza delle *specie intenzionali*, quanto, soprattutto della funzione di *medium* gnoseologico da esse assolta nella filosofia tradizionale, non sono passibili di un'immediata trasposizione nella sfera descritta dalle attività concettuali.

Per effigiare la relazione che s'instaura fra mente e realtà esterna, Hobbes utilizza, sulla traccia di Bacone²⁰, la metafora speculare²¹, che lungi dall'importare nella sua *filosofia della natura* un'istanza di *realismo*, ritrova il proprio autentico significato nella prospettiva

²⁰ Cfr. F. Bacon, *Novum organum*, I, XLI, in *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding et alii, ripr. facs. dell'ed. Longman, London 1857-1874, 14 voll., I, p. 164

²¹ T. Hobbes, *De principiis cognitionis et actionis*, Ms. cit. f. 1, rr. 1-11; in M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo*, p. 104.

dell'*istituzione* di un dominio di enti puramente *mentali* che si rivela formalmente distinto rispetto a quello naturale; fra i due ordini non è rinvenibile alcuna possibilità di rapporto nei termini di una comunicazione diretta, bensì una mera relazione di *causalità* meccanica, nella quale giace l'istanza propulsiva, di carattere *dinamico*, dell'*istituzione* dell'orbita della *memoria* e della *mente*.

L'argomento prescelto da Hobbes per spiegare questo punto, di importanza capitale tanto per la sua gnoseologia quanto per la sua dottrina epistemologica, è quello della cosiddetta *ipotesi annichilatoria*, invero di somma efficacia rappresentativa²². Per dimostrare l'afferenza, costitutiva ed integrale, delle *immagini* e dei *concetti* – tra i quali, per Hobbes, non vi è differenza – all'interiorità della *mente* da cui sono concepiti e della quale costituiscono, insieme, il *prodotto* e la *struttura*, il filosofo di Malbesbury immagina l'eventualità che l'intero universo delle cose sensibili venga distrutto, o meglio, annichilito, ad eccezione di un uomo che, in precedenza, ne avesse avuto parziale esperienza. Dandosi una tale evenienza – afferma Hobbes – quest'uomo continuerebbe a conservare le immagini e le nozioni empiriche prodotte dai suoi sensi attraverso l'interazione con la realtà circostante, ritenendo che esse descrivano l'ordine del mondo esterno, e proseguirebbe altresì a compiere tutte quelle operazioni di calcolo, composizione e scomposizione che sono tipiche delle facoltà

²² T. Hobbes, *De Corpore*, VII, 1; *De Principiis*, f. 1r, rr. 30-43.

dell'intelletto e nelle quali, secondo la prospettiva hobbesiana, l'intelletto stesso, ultimamente si risolve.

Dall'ipotesi dell'*annihilatio mundi*²³, invero, emergono e si chiarificano lucidamente

²³ Se l'uso che dell'*ipotesi annichilatoria* seppe fare Hobbes spicca, certamente, per l'originalità e, soprattutto, per l'ampiezza della portata speculativa di cui risulta investito, tale espediente non si affaccia per la prima volta nella storia del pensiero filosofico con la produzione hobbesiana. Il Nostro, infatti, ebbe ampio modo di reperire, nel corso dei suoi studi, diverse argomentazioni che vi rimandano, più o meno direttamente: a parte una serie di importanti riferimenti contenuti nell'*Harmonie Universelle* di Marino Mersenne, tra cui riveste particolare rilievo un brano concernente il concetto di *spazio immaginario* (M. Mersenne, *Harmonie Universelle*, Paris 1636, p. 8), era infatti a disposizione di Hobbes un complesso di testi contenenti procedimenti dimostrativi di carattere affine a quello in parola, che per lui potevano costituire dei precedenti altamente significativi. In primo luogo, come indica A. Pacchi (*Convenzione e ipotesi...*, cit., pp. 70-71), doveva essere senz'altro noto al filosofo inglese l'argomento utilizzato dallo pseudo-Grossatesta, nella sua *Summa Philosophiae*, per confutare la tesi dell'esistenza del *vuoto*: «Unde sublato per intellectum ipso universo unico tantum puncto lucis alicubi existente», cfr. Pseudo-Grossatesta, *Summa Philosophiae*, in L. Baur, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», IX (1912), p. 417. Nonostante il riferirsi, da parte dello pseudo-Grossatesta, ad un contenuto dalle connotazioni assai più specifiche e demarcate, rispetto alla portata universalistica che il discorso hobbesiano intendeva assumere, il ragionamento svolto dal pensatore medievale, anche nei suoi aspetti espressivi – in particolare in quell'ablativo assoluto: *sublato per intellectum ipso universo* – richiama, invero molto da

due delle istanze fondamentali del pensiero di Hobbes, agenti, di fatto, su tutto l'arco delle branche disciplinari che egli assunse ad oggetto dei suoi interessi speculativi, ivi compresi l'etica, la politica ed il diritto: il radicale *fenomenismo ipotetico* afferente alla sua filosofia teoretica e l'altrettanto puntuale e rigoroso *costruttivismo logico nominalistico*, proprio, invece, della sua epistemologia, soprattutto nella forma definitiva in cui essa andrà ad articolarsi con il prosieguo dell'attività di ricerca dell'Autore. E la dimensione che, più marcatamente di ogni altra, andrà a contrassegnare la natura, le funzioni e l'*oggettività* della classe degli enti di origine *mentale* è, invero, quella dell'*ipoteicità*; ciò avviene invero proprio in ragione dell'origine *sensibile* dei loro contenuti, non essendo possibile alcuna forma di mediazione, che sia in grado di avanzare fondate pretese di veridicità, tra il mondo reale e quello delle *idee*. Noi abbiamo una qualche nozione del mondo esterno, soltanto ammettendo che tali nozioni vengano date *per ipotesi*. Le potenzialità di espansione, che già nel *De Principiis*, manifesta il *fenomenismo ipotetico* di Hobbes, sono evidentemente notevolissime; esso finirà per rappresentare, insieme al *costruttivismo nominalistico*, una delle due istanze basilari di tutto il suo sistema scientifico, come risulterà scopertamente, infine, soprattutto nella redazione del *De Corpore* del 1655, nella quale, peraltro, la metafora speculare della mente umana, il cui pseudo-

vicino, l'impostazione formale della dimostrazione hobbesiana.

realismo minacciava di insidiare la portata *fenomenistica* dell'ipotesi annichilatoria, cesserà definitivamente di comparire.

III. Idea di Dio, meccanicismo fisico ed epistemologia nominalista

A tale modulo gnoseologico conferisce un supporto affatto significativo, pur agendo in guisa di fattore esterno, la peculiare visione teologica maturata da Hobbes, che, nella sua singolare eterodossia, presenta tratti di inusitata originalità, connettendosi al terreno della filosofia in corrispondenza di due distinte direzioni teoriche. Prima però di esaminare tali aspetti, è d'uopo svolgere un accurato discernimento critico in merito al delicato tema delle posizioni religiose assunte da Hobbes nelle sue opere. Occorre cioè valutare, nella fattispecie, se al Filosofo sia ascrivibile una professione di ateismo, una concezione teista, o se siano piuttosto da affiancare taluni orientamenti del volontarismo protestantico.

Formulata diversamente, atteso che l'Autore ha manifestato in tal senso una propria preclara posizione, coincidente, in molti punti con quella del Cristianesimo riformato, la questione può articolarsi nei termini del quesito se vadano prese sul serio le esplicite asserzioni hobbesiane circa la propria fede religiosa, o se siano piuttosto da assumersi come una sorta di mascheramento adottato dal Filosofo al fine di stornare da sé

possibili persecuzioni²⁴. Ed in effetti, come mette bene in luce il Glover, «Hobbes fu denunciato nella sua vita come un ateo»²⁵ come d'altronde lo ritengono taluni autorevoli interpreti novecenteschi del pensiero hobbesiano, tra cui segnaliamo il Lindsay²⁶ e, soprattutto, il Lamprecht²⁷. La ricasazione di tale accusa da parte del Malmesburiense, reiterata con significativa frequenza, non può a nostro avviso esser riportata ad una mera istanza difensiva, pur in considerazione della rilevanza attribuita dall'Autore ad un sentimento come la «paura»²⁸, ma denota, come si accennava, radici profonde e plurimi addentellati al suo intero corpo dottrinale.

Un dato assai rimarchevole cui sarebbe scorretto non attribuire la debita considerazione, consiste nel fatto che Hobbes, com'è sempre il Glover a ricordare²⁹, dedicò più di un terzo della sua produzione filosofico-

politica alla disquisizione intorno a questioni religiose, mai assumendo, in modo diretto o chiaramente deducibile, atteggiamenti di tipo ateistico, ma esprimendo piuttosto una propensione verso un Cristianesimo riformato, declinato nel senso di una teologia politica ad oggetto marcatamente statualistico³⁰. A ciò è da aggiungere, tentando di fornire una risposta alla domanda sopra enunciata, una serie di osservazioni di ordine contenutistico, in forza delle quali risulta difficile concordare con chi, come lo Stephens³¹, il Plamenatz³², o, sotto certi profili, il Warrender³³, ritiene che le tesi religiose hobbesiane siano connotate da una generale confusione e non vadano pertanto introdotte in modo organico nel contesto del suo corpo scientifico. Al contrario, esse, a nostro avviso, più che in guisa di autonome concezioni teologiche, vanno spiegate e ponderate proprio alla

²⁴ W. B. Glover, *God and Thomas Hobbes*, in AA. VV., *Hobbes studies*, ed. by K. C. Brown, Oxford 1965, p. 145.

²⁵ *Idem*, (tr. mia), p. 141. E, continua l'Autore, «the legend which had begun in this way with his enemies was continued and strengthened in the following centuries by his friends. French Encyclopedists and English Utilitarians were great admirers of Hobbes for his individualism, his associantist psychology, his mechanistic rationalism, his utilitarianism and his materialism». *Ibidem*.

²⁶ A. D. Lindsay, *Introduction to T. Hobbes, Leviathan*, Dent. 1949.

²⁷ S. P. Lamprecht, *Hobbes and Hobbism*, in «American Political Science Review», XXXIV, (1940), pp. 31-53.

²⁸ Cfr. G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano 1989, p. 29.

²⁹ W. B. Glover, *op. cit.*, p. 146.

³⁰ «Si trattava allora – scrive Luigi Negri – di *ritrascrivere in termini statalistici l'esperienza religiosa fondamentale* e quindi l'esperienza di Cristo e della Chiesa, che sono i termini della tradizione religiosa così come li percepisce Hobbes attraverso una non lunga tradizione protestante e, al di là di essa, una lunga tradizione cattolica» L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, Milano 1997², p. 70.

³¹ L. Stephens, *Hobbes*, London 1928, pp. 152, 157.

³² J. Plamenatz, *Mr. Warrender's Hobbes*, in AA. VV., *Hobbes Studies*, cit., pp. 73-87.

³³ H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, pref. di G. Bedeschi, trad. di A. Minerbi Belgrado, Bari 1974, ed. orig. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford 1957. Cfr. Id., *A Reply to Mr. Plamenatz*, in AA. VV., *Hobbes Studies*, cit., pp. 89-100.

luce della visione scientifica e filosofico politica dell'Autore.

In primo luogo, occorre prendere in esame la concezione «corporalistica» di Dio che Hobbes propugna in polemica opposizione alla dottrina cattolica. In quanto esiste, scrive il Filosofo, Dio è una *sostanza reale*, e quindi, un *corpo*³⁴. Ciò, non impedisce, secondo lui, che Dio sia anche Spirito, atteso che possono darsi diverse tipologie di *sostanze*, delle quali ciascuna risulta contraddistinta, seppure in una forma sua propria, da una natura invariabilmente *corporale*³⁵. L'idea secondo cui Dio sarebbe in Cielo, in terra e in ogni luogo contraddirebbe, per il Filosofo, l'unità, l'infinità e la semplicità di Dio³⁶.

Una siffatta visione si presenta come il sottofondo ontologico più idoneo, secondo Hobbes, per definire una seconda determi-

³⁴ Cfr., T. Hobbes, *An Answer to a Book Published by Dr. Brahmhall, late Bishop of Derry*, in Id., *English Works*, a cura di sir. W. Molesworth, London 1839-45 (ristampa fototipica Aalen 1961), vol. IV, p. 310; Id. *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, in *E. W.*, vol. V, p. 246.

³⁵ Sottolinea con efficacia l'eterodossia di questa posizione il Campodonico, ripreso dal Negri, il quale osserva che in Hobbes «emerge una significativa oscillazione fra la sua concezione, da una parte, di un Dio trascendente e indeterminato, del quale sembra problematico inferire l'esistenza, e del tutto inconoscibile, a causa della sua infinità, e, dall'altra, l'affermazione contraddittoria della determinatezza di Dio, in quanto corpo fra i corpi, potenzialmente sottoponibile, perciò, alle ferree leggi dell'intelletto quantificatore del meccanicismo». A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Milano 1982, p. 101; cfr. L. Negri, *op. cit.*, p. 72.

³⁶ W. B. Glover, *op. cit.*, pp. 144-145.

nante caratteristica di Dio, ovvero la sua capacità di intervenire direttamente ed a proprio arbitrio sulla sfera naturale e sulle vicende storiche, prerogativa, questa, che, assai significativamente, Egli viene a fondare attraverso perspicui e prevalenti riferimenti biblici, massime veterotestamentari, assunti, evidentemente, rivendicando un'assoluta autonomia interpretativa rispetto alla Tradizione ed al Magistero della Chiesa³⁷.

In terzo luogo, è opportuno conferire il giusto risalto, che spicca soprattutto in un'ottica comparativa rispetto alla tradizione scolastica – eletta sempre a privilegiato bersaglio polemico – al dato che Dio si configura, nel suo pensiero, come incondizionata «fonte della giustizia», non essendo Egli memomamente vincolato o costretto da alcuna pregressa nozione di «bene» che possa precedere la Sua determinazione volitiva e costitutiva. E non è affatto irrilevante che una tale concezione si enuclei con peculiare vivezza proprio nelle opere politiche dell'Autore, rappresentando essa, non solo il legato delle tesi volontaristiche tipiche dell'occamismo³⁸ e, più in generale, del Francescanesimo britannico basso medievale-

³⁷ Come ben rimarca il Negri, le opere politiche di Hobbes sono punteggiate da una nutrita pletora di attacchi contro la Chiesa cattolica, in particolare nei capp. IV e XLVII del *Leviatano*. cfr. L. Negri, *op. cit.*, p. 71.

³⁸ Si veda, per tutti, E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, [1952], tr. it. a cura di M. A. Del Torre, pres. di M. Dal Pra, Firenze 1973, pp. 763-822, ove si tratta diffusamente del cosiddetto «movimento occamista».

le³⁹, ma anche e soprattutto un presupposto ineludibile di quella stessa teoria moderna della *sovranità* che rinviene in Hobbes il suo principale teoreta.

Date tali connotazioni dell'idea di Dio, procediamo ora a verificare come essa si connetta da una parte con il meccanicismo fisico di Hobbes e dall'altra con la sua antropologia deterministica e con la sua teoria del diritto e dello stato.

In prima istanza va rimarcata la connessione fra l'idea di Dio come '*causa del mondo*'⁴⁰ e la dottrina meccanico-causalistica proposta dal Nostro nell'ambito della filosofia naturale. Rigettando la dottrina delle *species* sostanziali e la correlata teoria *formistico-dinamica* della conoscenza per *somiglianza*, Hobbes recepisce infatti, la raffigurazione del cosmo come un dominio di *corpi singolari ed individuali*⁴¹. Una siffatta immagine del

mondo viene ricostruita dall'Autore, nella sua struttura compositiva e, per conseguente corrispettivo, nel suo valore teoretico, sulla base dei nuovi principi del meccanicismo causalistico dell'Occam e del Bacon⁴².

op. cit., pp. 27 e 125. Ciò che invece, distanzia maggiormente la visione del nostro filosofo dalla visione adottata dal Suarez è la struttura *ontologica* di tali *enti*, che, a differenza di quanto accade in Hobbes, per il pensatore spagnolo, assume una precipua caratterizzazione *metafisica e realistica*: «L'ente, in quanto ente, possiede alcune proprietà o attributi, che non sono inventati dalla ragione, ma si predicano di esso in senso vero e reale. (...) È assolutamente vero, infatti, che ogni ente è uno e buono ecc.; ma, perché essi siano veri, non c'è bisogno che la mente s'inventi un qualche ente di ragione, poiché, sebbene la mente non pensi niente della cosa, l'oro è vero oro ed è una cosa determinata, distinta dalle altre, e similmente Dio è uno e buono ecc.», cfr. F. Suarez, *Disputazioni metafisiche*, intr., trad., note e apparati a cura di C. Esposito, Milano 1996, III, 1, 10, p. 483. Dove la linea dell'*empirismo* inglese, come si diceva, si discosta dalla dottrina neoscolastica del Suarez, è nella contestazione della determinazione *essenziastico-qualitativa* di siffatti enti e, soprattutto, almeno per quanto riguarda Hobbes, del *realismo* che ne permea costitutivamente lo statuto teoretico: «Questo – continua il Suarez – viene provato poi, a buon diritto, da un'altra ragione, e cioè che la metafisica – che è una scienza reale e vera – dimostra, riguardo all'ente, queste proprietà e non qualcosa di inventato dall'intelletto. (...) In realtà gli attributi di cui stiamo trattando non dipendono da un'invenzione dell'intelletto, bensì – come s'è detto – convergono all'ente stesso in senso assoluto, e prima di qualsiasi considerazione dell'intelletto». *Ibidem*.

⁴² La convergenza dell'influenza del Bacon con quella esercitata dall'Ockam, nella determinazione del *nominalismo* hobbesiano, è sottolineata da Theodore Wisengrund Adorno, il quale discostandosi dai ca-

³⁹ Va senz'altro rimarcata, in proposito, la produzione di Adam Woodham, mentre tra i domenicani di area inglese è d'uopo ricordare Robert Holkot. Cfr. *Idem*, pp. 786 ss.

⁴⁰ Bene il Glover sottolinea come una siffatta visione «causalistica» di Dio denoti una corposa discrepanza rispetto all'idea di «creazione dal nulla», aggettando su un riduzionismo teologico, chiaramente eretico in una prospettiva cristiana, per il quale Dio stesso verrebbe inquadrato, in qualche modo, come mero ingranaggio, seppure apicale, di un meccanismo causale universale. Cfr. W. B. Glover, *op. cit.*, pp. 144-145. .

⁴¹ La descrizione della *natura* in guisa di un universo di *enti corporei*, sotto un profilo di esteriorità fenomenica, si ritrova, nella dottrina di Francisco Suarez, in termini in qualche misura rapportabili a quelli secondo i quali viene presentato l'orizzonte *fisico* di Hobbes e Bacon. Cfr. in tal senso A. G. Gargani,

Da Occam, anzitutto, Hobbes viene a derivare quella visione *causalistica* che incarna lo strumento più efficace per il conseguimento dell'obbiettivo principale della sua intera filosofia della natura, e cioè la costruzione di un sistema meccanicistico fondato sulla presenza, l'azione e la reciproca interazione di due soli principi, il *corpo* e il *moto*, la cui ineluttabile conseguenza venga ad essere l'abbandono definitivo della dottrina classica delle *species* e delle *substantiae*.

La dottrina delle *causazioni distinte*, tuttavia, assume, in Occam e in Hobbes, delle differenti declinazioni interpretative, in ragione dei diversi motivi ispiratori che informano le loro dottrine. Se nell'Occam, infatti, l'istanza prevalente risulta essere, senz'altro, quella della fondazione e della riconduzione in uno schema teologico-volontaristico tanto della costituzione del reale, quanto della costruzione di un ordine etico-assiologico, in Hobbes, al contrario, il principio filosofico-sistematico di maggior spicco appare essere, invero, quello dell'individuazione di un criterio di demarcazione inter-oggettiva, nonché di un impianto gnoseologico, capaci di prescindere totalmente da ogni elemento che fosse, in qualche misura, riconducibile alla fisica od all'ontologia di ascendenza aristotelica o scolastica. Viene così a configurarsi un'incastonatura coerente e ben concatenata, di ordine propriamente strutturale, dell'idea di Dio nel sistema filosofico-naturale di Hobbes, di

nonici schemi interpretativi, considera Hobbes, proprio in virtù del suo *radicale nominalismo*, come «il diretto successore di Bacone». T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino 1975, vol. II, p. 441.

fronte al quale ipotesi riduzionistiche circa la valenza della sua concezione teologica, come quella avanzata dallo Stephen⁴³, sembrano postulare adeguati approfondimenti. Il superamento della fisica e della metafisica di tenore *realistico* è per Hobbes un fattore decisivo per la costituzione di una filosofia di stampo meccanicistico e convenzionalista, e questo dato risulta affatto ineludibile tanto nell'ambito della filosofia teoretica, quanto in quelli della filosofia pratica e della dottrina teologica. Saldamente collocato nella prospettiva delineata dal motto galileiano del «*non tentar le essenze*»⁴⁴, al Filosofo interessa precipuamente riuscire a creare uno schema gnoseologico che spieghi la *meccanica* della conoscenza umana, senza far ricorso ai principi non solo della fisica, quanto soprattutto dell'ontologia tradizionale, senza cioè che la realtà naturale debba essere inquadrata ed interpretata secondo gli schemi di una metafisica *essenzialistica* e che la conoscenza ad essa relativa debba soggiacere ai principi di una *dinamica formistica* basata sul moto locale delle *specie* delle *sostanze* particolari.

Tale peculiare esigenza trova rispondenza, si diceva, nella dottrina del filosofo che rappresenta uno dei modelli di maggior peso per la formazione dell'epistemologia hobbesiana, e cioè Sir Francis Bacon. Al pensiero del Barone di Verulamio, Hobbes può riferirsi con singolare utilità, per elaborare una *visione del mondo* ed una rappresentazione delle modalità

⁴³ L. Stephens, *op. cit.* p. 152.

⁴⁴ Sottolinea acutamente questo dato, soprattutto in riferimento alla dottrina politico-giuridica, F. Gentile, *op. cit.*, p. 74.

funzionali secondo le quali si realizza il fenomeno della *percezione sensoriale* – oltre che, evidentemente, un nuovo impianto metodologico, elemento, questo, per il quale l'influenza baconiana risulterà determinante – che risultino coerenti con i canoni della nuova *scienza sperimentale*.⁴⁵

⁴⁵ La convergenza – che in questo caso sarebbe una convergenza *ante litteram* – della filosofia del Bacon con i principi epistemologici di quella *scienza sperimentale* della quale è generalmente considerato un precursore – quando, non addirittura, il fondatore, ha subito, fin dalla metà del secolo scorso, un significativo ridimensionamento. Ernst Cassirer rimarca insistentemente il perdurare, in Bacone, di una molteplicità di fattori di chiaro stampo rinascimentale – o finanche medievale – per cui «l'esperienza invocata da Bacone non è quindi per lui affatto equivalente all'immediata espressione sensibile della realtà». E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II, Berlin 1907, tr. it. *Storia della filosofia moderna*, Torino 1955, pp. 17 ss. «Non soltanto – osserva Ugo Pagallo – come precisava Ernst Cassirer, Bacon rappresenterebbe ciò che la moderna scienza naturale precisamente non è; ma addirittura, secondo la lapidaria affermazione di un altro illustre storico della scienza quale Alexandre Koyrè, «la sua mentalità è [quella] di un primitivo». È venuta in questo modo dissolvendosi, colpita da così gravi e pesanti giudizi, quella aura di leggenda maturata a partire dalla seconda metà del Seicento, allorquando personaggi come Joseph Glanvill e John Wilkins, Henry Power e J. F. Payne, rinvenivano in Bacon «il Patriarca della filosofia sperimentale», «il nostro Aristotele inglese», «quel gran genio di natura razionale» che Abraham Cowley, nella sua ode alla *Royal Society*, paragonava infine a Mosè. Si è giunti piuttosto, lungo questa strada, ad ancorare il pensiero di Bacon a precisi retaggi culturali: se non proprio «medioevalizzando» la presunta novità della *Instauratio Magna*, secondo

In primo luogo, dalla filosofia baconiana, Hobbes può trarre un'autorevole e significativa rappresentazione della struttura del *mondo* fisico, sotto la specie di una drastica riduzione delle sue componenti costitutive agli elementi essenziali della *materia* e del *moto* ad essa inerente. A partire dall'individuazione di tali fattori come costituenti fondamentali della *fisica*, già lo stesso Bacone era venuto a concepire l'idea della possibilità di una riconduzione generale di tutte le discipline ad un plesso unitario di principi esplicativi, che, per il Filosofo londinese, si sarebbe dovuto derivare dalle leggi della *filosofia della natura* o, ancor più precisamente, dai principi della *sperimentazione* ad essa relativa⁴⁶.

l'estrema interpretazione mitico-simbolica proposta da Charles W. Lemmi, per lo meno considerando il *novum organum* del filosofo inglese, con Franz Burkenau, mera espressione epifenomenica di un «uomo del Rinascimento».» U. Pagallo, *Homo homini deus. Per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, Padova 1995, pp. 62-63. Cfr. A. Koyrè, *Studi galileiani*, [1966], tr. it., Torino 1979, p. 6.; Ch. W. Lemmi, *The classical deities in Bacon: a study on mythological symbolism*, Baltimore 1933; F. Burkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, [1934], tr. it, Bologna 1984, p. 96; una tesi interpretativa affine è presentata da C. A. Viano, *Esperienza e natura nella filosofia di Francesco Bacone*, in «Rivista di Filosofia», 1954, XLV.

⁴⁶ «Hinc enim fit, ut astronomia, optica, musica, plurimae artes mechanicae, atque ipsa medicina, atque (quod quis magis miretur) philosophia moralis et civilis, et scientiae logicae, nil fere habeant altitudinis in profundo; sed per superficiem et varietatem rerum tantum labantur: quia, postquam par-

É d'uopo quivi, ricordare come la visione di Hobbes, in proposito, si presenti sotto termini affatto differenti: la *geometria*, e non la *fisica*, era la disciplina deputata a fornire il quadro paradigmatico per l'istituzione di un impianto unitario di processi deduttivi di ordine interdisciplinare; ciò non toglie, tuttavia, che il precedente baconiano e, massimamente, l'entusiastica fiducia riposta dal Lord Cancelliere nelle potenzialità euristiche intrinseche alla *nuova scienza* ed al *metodo sperimentale* sul quale questa andava a fondarsi, dovettero esercitare sul pensiero e sull'immaginario di Hobbes una vivida ed efficace influenza.

In Bacone, evidentemente, una simile raffigurazione del dominio della *natura* era prettamente funzionale alla costruzione di un metodo che ritrovasse, nel confronto dei dati dell'esperienza con un impianto probativo basato sul principio-cardine dell'*esperimento*, le proprie specifiche finalità ed il proprio caratteristico orizzonte contestuale⁴⁷.

ticulares istae scientiae dispertitae et constitutae fuerint, a philosophia naturali non amplius alantur; quae ex fontibus et veris contemplationibus motuum, radiorum, sonorum, texturae, et schematismi corporum, affectuum, et prehensionum intellectualium, novas vires et augmenta illis impertiri poterint», F. Bacon, *Novum organum*, I, LXXX, in *The Works of Francis Bacon*, I, p. 188.

⁴⁷ «Verum via nostra et ratio (ut saepe perspicue diximus et adhuc dicere juvat) ea est; non opera ex operibus sive experimenta ex experimentis (ut empirici), sed ex operibus et experimentis causas et axiomata, atque ex causis et axiomatibus rursus nova opera et experimenta (ut legitimi Naturae

Hobbes, dal canto suo, conferirà al riduzionismo meccanico-materialistico di ascendenza baconiana (ma i precedenti, illustrati, tra l'altro, dallo stesso Bacone, sono molteplici: da Anassagora a Leucippo, da Democrito ad Eraclito, da Empedocle a Lucrezio, fino allo stesso Parmenide), un valore di portata più ampia e generale: la semplificazione dell'universo fenomenico ai *principi primi del corpo del moto* sarà, per Hobbes, il presupposto basilare e la *condicio sine qua non* della stessa applicabilità, nei confronti della *filosofia della natura*, del metodo e dei principi della geometria euclidea, di quella disciplina cioè, nella quale sarà costantemente rinvenuto il paradigma antonomastico della *scienza tout court*, della *scienza* propriamente detta. La *Weltanschauung* accreditata dal precettore di Carlo II, soprattutto nella fase di apertura della sua produzione filosofica, ove gli interessi verso le *scienze fisiche* risultano affatto prevalenti, è quella di un ordine *naturale* che, in quanto costituito dagli effetti del *moto locale* dei singoli *corpi individuali*, sia, entro certi limiti, leggibile ed interpretabile attraverso gli strumenti della *geometria* la quale, a sua volta, secondo l'interpretazione hobbesiana, peraltro male accolta in ambito scientifico e contestata, tra gli altri, da John Wallis e Seth Ward⁴⁸, con cui il No-

interpretes), extrahamus.» Id., *Novum organum*, I, CXVII, in *The Works of Francis Bacon*, p. 183.

⁴⁸ Negli anni '50, Hobbes si applicò ad una prolissa ed annosa polemica, relativa a questioni di ordine precipuamente matematico, con i professori dell'Università di Oxford, già membri della società per la ricerca scientifica del Gresham College di

stro intraprese una lunga e speciosa polemica, andava riguardata come il prodotto del *movimento ideale* delle *figure*. Tale visione della *geometria*, nonostante il variare della posizione che le verrà di volta in volta attribuita nei suoi rapporti con la *fisica*, permarrà immutata sino alla definitiva redazione del *De Corpore*, ove il quadro interpretativo della sua costituzione interna e del suo processo generativo riprodurrà fedelmente le posizioni espresse nel *De Principiis* e nelle altre opere ad essa precedenti⁴⁹.

In primo luogo si devono ricercare le condizioni dei movimenti in sé e per sé (ed in ciò consiste la geometria), poi le condizioni dei moti generati e manifesti, da ultimo le condizioni dei movimenti interni

Londra, John Wallis, matematico e docente di geometria, e Seth Ward, astronomo. Quest'ultimo si accanì contro le tesi di Hobbes, sul tema dell'insegnamento universitario, nel lavoro *Vindiciae Academicarum, containing some Briefe Animadversions upon Mr. Webster Book [l'Examen of Academies] together with an Appendix concerning what Mr. Hobbes and Mr. Dell have published on this Argument*, Oxford 1654, e contro le sue posizioni sulla filosofia naturale nel volume *In T. Hobbes philosophiam exercitatio epistolica* del 1656; il Wallis, invece, sempre nel medesimo anno, intese dedicare un intero scritto alla trattazione, in chiave critica, delle teorie matematiche espresse nel *De Corpore: l'Elenchus Geometriae Hobbesianae*. La risposta di Hobbes non si fece attendere: nello stesso anno 1656 furono pubblicate le *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics* (in *EW*, VII, pp. 181 ss.).

⁴⁹ In questo senso, l'opera polemica redatta da Hobbes per confutare le critiche mossegli dai «Savilian Professors», le già citate *Six lessons*, presenta un notevole interesse filosofico-storiografico.

ed invisibili (quelle su cui verte l'indagine dei fisici)⁵⁰.

Parimenti, rimarrà invariata l'idea della congruenza funzionale delle *scienze naturali* e di quelle *logico-matematiche*, basata sull'identificazione del *moto* quale principio generale per la spiegazione tanto dei fenomeni fisici, quanto delle costruzioni geometriche:

Perciò, quelli che si dedicano alla filosofia naturale, se non iniziano la ricerca partendo dalla geometria, invano vi si dedicano; e quelli che, ignoranti in geometria, di quella scrivono o dissertano, abusano dei loro lettori e ascoltatori⁵¹.

Orbene, come si ricordava sopra, è dunque, sempre in Bacone che Hobbes ha agio di riscoprire quelli che saranno gli elementi essenziali per la definizione di una teoria della *sensazione* finalmente avviata – per quanto non pienamente costituita – su percorsi divergenti da quelli della fisica scolastica⁵². Fattore centrale della dottrina baconiana in materia, risulta essere l'attività operativa di

⁵⁰ T. Hobbes, *De Corpore*, cit., VI, 6, pp. 130-131. «In the first place, we are to search out the ways of motion simply (in which geometry consists); next the ways of such generated motions as are manifest; and, lastly, the ways of internal and invisible motions (which is the inquiry of natural philosophers)». *EW*, I, V, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*, p. 131. «Therefore, they that study natural philosophy, study in vain, except they begin at geometry; and such writers or disputers thereof, as are ignorant of geometry, do but make their readers and hearers lose their time».

⁵² Sull'argomento cfr. A. G. Gargani, *op. cit.*, pp. 127-131.

un *meta-schematismo* di minutissime particelle materiali che, muovendosi secondo proprie leggi di *moto locale*, in contesti spaziali di entità impercettibile, determinano l'insorgenza degli eventi fenomenici dell'alterazione e del movimento dei corpi, esperibili attraverso la *sensazione*⁵³. Ed in effetti, per la dottrina hobbesiana relativa alla *conoscenza sensoriale*, nei termini in cui questa verrà presentata, fin dallo *Short Tract*⁵⁴ e dal *De Principiis Cognitionis et Actionis*, il modello baconiano sarà un imprescindibile punto di riferimento⁵⁵. Lungo la strada aperta dal Bacon,

⁵³ «Omnis etiam subtilior meta-schematismus in partibus rerum crassiorum (quem vulgo alterationem vocant, cum sit revera latio per minima) later similiter: et tamen nisi duo ista quae diximus explorata fuerint et in lucem producta, nihil magni fieri potest in natura quoad opera. Rursus ipsa natura aëris communis et corporum omnium quae aërem tenuitate superant (quae plurima sunt) fere incognita est», F. Bacon, *Novum organum*, I, L, in *The Works of Francis Bacon*, I, p. 168.

⁵⁴ T. Hobbes, *Short Tract on First Principles*, Ms. Harleian 6796, fol. 297-308, pubblicato dal Tönnies in appendice alla sua edizione degli *Elements of Law Natural and Politic*, London, 1889, pp. 193-210. Il Tönnies propone per lo *Short Tract* una datazione risalente agli anni giovanili di Hobbes, presumibilmente collocabile intorno al '30. F. Tönnies, pref. ad *Elements of Law Natural and Politic*, p. XII. Autorevoli conferme a questa datazione sono offerte da F. Brandt (*Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London, 1928, pp. 47 e ss.) ed A. Pacchi, (*ult. op. cit.*, p. 60).

⁵⁵ «La procedura metodica baconiana – osserva il Gargani – dai dati singolari del senso agli assiomi medi e generali significava anzitutto un atteggiamento della ricerca qualificata come procedimento che dalla esperienza delle determinazioni espresse

Hobbes ritrova quindi, la possibilità di dare vita ad un sistema scientifico che sia finalmente in grado di realizzare il definitivo superamento della vetusta dottrina delle *specie intenzionali*, e di porre su una nuova piattaforma teorica – una piattaforma nella quale trovino spazio, in guisa di principi ed elementi costitutivi, i soli fattori dei *corpi in movimento* – la spiegazione di ogni ordine di fenomeni.

Presupposto di quella visione causalistica che trova nel meccanicismo fisico il suo precipitato filosofico naturale e nel momento teologico il suo antecedente fondativo, nonché dell'asserito primato epistemico della geometria, scienza logico-apodittica basata su un plesso di *definitiones*⁵⁶, è la concezione teologico-filosofica di stampo volontaristico e nominalistico cui Hobbes ha agio di attingere dalla tradizione occamista⁵⁷.

Nell'Occam⁵⁸, come in generale nell'area del Francescanesimo inglese del basso Me-

dai corpi e dai loro movimenti trae le condizioni e i materiali per la formazione di modelli operativi, di paradigmi cinematici, utilizzabili in sede metodologica come principi del ragionamento scientifico.» A. G. Gargani, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁶ «Præ autem sunt nihil aliud præter Definitiones vel definitionis partes: et hæc solæ principia demonstrationis sunt, scilicet. Veritates arbitrio loquentium audientiumque factæ, et propterea indemonstrabiles», T. Hobbes, *Ms. Harleian 6083*, 198v, r.4.

⁵⁷ Cfr. per tutti, A. Ghisalberti, F. Todescan e L. Zanolli, (a cura di) *Guglielmo di Ockam*, Padova 2007.

⁵⁸ Sull'influenza che Hobbes ebbe a subire da parte dei principali esponenti del *nominalismo* francescano del Medioevo, Guglielmo di Occam e Duns Scoto, uno degli studi più recenti ed approfonditi è quello

dioevo, il campo degli oggetti materiali viene riguardato secondo un approccio essenzialmente *negativo*, e cioè in funzione della contrapposizione ad esso di una classe di conoscenze di valore universale, consistente non già nell'ordine dei fenomeni corporei, ma in quello delle definizioni logico-nominalistiche. Come, nell'ambito della teologia morale, i precetti divini vanno osservati non in virtù della *bontà* e *giustizia* ad essi intrinseche, ma semplicemente per il fatto di essere stati *voluti* e, pertanto, *posti* da Dio, così, nel campo della filosofia teoretica, gli unici oggetti passibili di *scienza*, cioè di una *conoscenza oggettiva ed universale*, sono le *definizioni*, i *nomi*, arbitrariamente prodotti da una mente creatrice.

Con ciò tuttavia, l'Occam non nega, in modo assoluto, la conoscibilità degli enti individuali che compongono il dominio della *fisica*. Noi possiamo avere, della realtà posta sotto il controllo dell'esperienza, una *notitia intuitiva*, una conoscenza di immediata *evidenza esistenziale*, relativa al campo esclusivo degli *oggetti singolari e contingenti*, priva, pertanto, nel proprio statuto teoretico, degli attributi della *generalità* e della *necessità*⁵⁹. Il

di J. H. J. Schneider, *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*, Bonn 1986; l'Autore tenta ivi di porre in risalto i legami che raccordano il pensiero di Hobbes con quello dei *volontaristi* medievali, nell'ambito della teoria dell'*obbligazione*, della *teologia politica* e della dottrina della *volontà*.

⁵⁹ «Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse» G. Ockam, *Guillelmi de Ockam in librum primum sententiarum ordinatio*, l. I, prologus,

dato di maggior significato, tuttavia, è che questa conoscenza *intuitiva* dispiega il proprio raggio d'azione nel contesto esclusivo del mondo dei fatti e degli oggetti *sensibili, individuali e contingenti*. Dall'*esistenza* di questi enti e dalla *sussistenza* di codesti fatti, più precisamente, è inscindibile un carattere di costitutiva ed assoluta *contingenza*, estrinsecantesi non solo sul piano ontologico, ma anche in una dimensione più propriamente gnoseologica⁶⁰; la possibilità di una *notitia intuitiva* della realtà esterna, da parte del soggetto percepente, è data, per Occam, dall'esistenza di un rapporto di *causalità* tra l'ordine degli enti reali e quello delle *conoscenze intuitive*⁶¹.

Tale relazione causale, che consente al Filosofo francescano di divellersi dalle maglie della dottrina formistico-sostanzialistica caratteristica della filosofia scolastica, è riportata, nel pieno rispetto dei presupposti teolo-

quaestio I, edidit G. Gàl adlaborante S. Brown in *Opera philosophica et theologica, Opera theologica*, I, Editiones Instituti Franciscani, New York 1967, p.31.

⁶⁰ «La conoscenza intuitiva – osserva il Gargani – è una conoscenza di tipo fattuale che definisce una classe di oggetti contingenti, singolari; ma essa finiva per implicare secondo Occam una riduzione degli enunciati ai dati dei contesti sensoriali; attraverso una procedura di scomposizione dei contenuti di essa nei loro termini costitutivi semplici, empiricamente accertabili.» A. G. Gargani, *op. cit.*, p.125.

⁶¹ «Intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur nec potest ab altero causari», G. Ockam, *Quodlibeta septem*, I, quaestio XIII, c.10V in Id., *Opera philosophica et theologica*, London 1992.

gico-volontaristici del suo sistema, ad un *pu-ro atto* della Volontà Divina. Ciò vuol dire che garante ultimativo ed esclusivo della veridicità delle conoscenze *di fatto*, risulta essere l'imponderabile Arbitrio di Dio, e non un qualche ordine razionale iscritto nella natura delle cose od un qualche *costitutivo* legame tra queste e la ragione umana. La conoscenza che dall'uso speculativo dell'intelletto può originarsi non coincide con la *notitia intuitiva*, bensì con una *cognitio abstractiva*⁶².

L'ambito di pertinenza modale proprio agli oggetti rientranti nel dominio della conoscenza sensibile è, dunque, quello del *possibile*: essi *sono* in quanto sono stati *voluti* dalla *Potenza* di Dio; la ragione umana, in quanto non coincide con la *causa essendi* delle realtà individuali presenti intorno a sé, può tutt'al più percepirne l'*esistenza* contingente, ma non penetrarne cognitivamente l'*essenza* costitutiva o coglierne la significazione metafisica. Alle radici di questa forma di caratterizzazione particolaristica, *per singularia*, del reale, piuttosto che le ragioni di un contingentismo empiristico, invero non ancora maturo nel pensiero anglosassone, sembrano qui agire le istanze di quel radicale volontarismo che, della visione occamista, costituisce senza dubbio il tratto distintivo di maggiore incisività. «Da Occam – osserva Gargani che, sull'argomento, ha scritto pagine molto acute – Hobbes poteva trarre la visione di una realtà che si offre come un u-

⁶² «Unde propter similitudinem non dicitur plus intuitiva propria cognitio singularis quam abstractiva prima, sed solum propter causalitatem, nec alia causa potest assignari», G. Ockam, *Ibidem*.

niverso di cose singolari, contingenti, che, secondo il filosofo francescano, era il risultato della facoltà di Dio di operare»⁶³.

IV. Teologia politica, convenzionalismo antropologico e geometria politico-legale

La nozione di un Dio che si presenta come *primum* causale dell'ordine materiale e che al contempo crea e stabilisce a proprio arbitrio, nella sfera etico-deontica, il bene e il male, ereditata dal Nostro, come si diceva, dal volontarismo anglosassone tardo medievale, rappresenta il perno per l'elaborazione hobbesiana di un Dio che interviene liberamente nella storia, poggiante su un'interpretazione luterana e calvinista delle Sacre Scritture, e serve ad Hobbes come paradigma per elaborare quel principio di sovranità che sarà la prerogativa principale del *dio mortale*, lo stato⁶⁴.

L'idea di Dio sembra infatti costituirsi nel pensiero filosofico politico di Hobbes in corrispondenza di una direttrice fondamentale, consistente nella rappresentazione dell'ele-

⁶³ A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, p.126.

⁶⁴ Sul principio di sovranità cfr. D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992; G. P. Calabrò, *La galassia dei diritti. Dai diritti dell'Uomo ai diritti della Persona*, Lungro (CS) 2001; R. De Mattei, *La sovranità necessaria. Riflessioni sulla crisi dello Stato moderno*, Roma 2001; E. Ancona, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XVI secolo*, Torino 2004.

mento fontale, istitutivo e giustificativo di un ordine politico-giuridico deputato a plasmarsi secondo forme di totale indipendenza rispetto alla sfera morale e a quella della realtà; ancor meglio, la teologia volontaristica ed arbitraristica propugnata da Hobbes, proprio in ragione della sua separazione dal quadro oggettivo dei valori e da quel piano dell'*Essere* nel quale, in una visione metafisica, essi traggono contenuto e validità, declinandosi nel senso di *paradigma* archetipico del *potere sovrano*, viene a fondare un modello politico che non è avulso dall'etica e dalla religione, ma finisce piuttosto per assorbirne integralmente lo statuto e determinarne positivamente i contenuti⁶⁵.

Ed invero, nel momento in cui il Malmesburiense si accinge a costruire una scienza «geometrica» del diritto e della politica, sembra individuare e porre come *definitiones* di base proprio quei protocolli, convenzionali ed operativi, del volontarismo teologico e del radicale soggettivismo potestativo che appaiono immediatamente diretti alla formulazione ed alla deduzione di uno *stato-leviatano* capace di introiettare e riprodurre, come una *divinità secolare*, l'*assolutezza* attribuita al Dio delle Sacre Scritture e l'*assolutezza* predicata all'uomo allo *stato di*

⁶⁵ Nella sua opera, il Negri si perita di «documentare analiticamente la *tesi fondamentale dell'assorbimento dell'esperienza religiosa e della struttura religiosa nella dimensione socio-politica*. Questo *assorbimento* – scrive – avviene operando una vera e propria *decostruzione* del cristianesimo attraverso due passaggi fondamentali: *una riduzione cristologica* ed una *ecclesiologicala*», L. Negri, *op. cit.*, p. 73.

natura. In altre parole, coerentemente con la visione gentiliana, che pone l'accento sul dato della posizione del protocollo di base della geometria politico-legale hobbesiana⁶⁶, ci sembra di ritrovare, nella visione teologica di Hobbes, il modulo prodromico originario del paradigma antropologico, di carattere *definitorio* e non *assiomatico*⁶⁷, su cui logicamente si regge la *scienza civile*. L'idea di Dio, conformata secondo canoni schiettamente volontaristici, individua il plesso archetipico di quegli attributi e caratteristiche che designano la *definitio* primaria per la costruzione e la dimostrazione teoremativa della geometria del potere», ovvero l'uomo monadico dello *stato di natura*, l'uomo «assoluto», l'«uomo-tutto», l'«unico»⁶⁸, nel

⁶⁶ Per un panorama generale delle geometrie politico-legali cfr. F. Gentile: *Politica aut/et statistica*, cit., pp. 72-181; Id., *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Padova 2006, spec. pp. 23-96, per una trattazione storico filosofica; Id. *Legalità Giustizia Giustificazione. Sul ruolo della filosofia del diritto nella formazione del giurista*, Napoli 2008, pp. 51-56.

⁶⁷ Sulla distinzione hobbesiana fra definizioni e assiomi ci si permette di rinviare a: Vernacotola, *Alle radici della teoria moderna del diritto. La costruzione della «geometria legale» di Thomas Hobbes*, in «Le Corti Calabresi», VI, 2, maggio-agosto 2007, pp. 308-309.

⁶⁸ Sulla nozione di «unicità» come tratto tipico dell'antropologia moderna, cfr. F. Gentile, *Politica aut/et statistica*, cit., pp. 72-79; si suggerisce anche A. Vernacotola, *L'uomo «virtuale». Il paradigma antropologico della teoria politico-giuridica moderna*, in «L'Ircocervo. Rivista Elettronica Italiana di Metodologia Giuridica, Teoria Generale del Diritto e Dottrina dello Stato», 2010, n. 2., pp. 10-18.

quale si ritrovano i medesimi tratti che, a seguito di una serie di rigorose deduzioni, andranno a disvelarsi come lineamenti e prerogative dello *stato sovrano*.

Ci troviamo così di fronte ad una *teologia politica* sviluppata in forme e secondo principi radicalmente antitetici rispetto a quelli emergenti, a titolo d'antonomastico esempio, nelle *Leggi* di Platone, ove, come dimostra il Mori⁶⁹, si delinea, in continuità con la precedente produzione dell'Ateniese, una compiuta *teologia politica* su basi schiettamente cognitivistiche. In Hobbes, invece il rigetto di ogni forma di cognitivismo metafisico rappresenta la premessa di partenza per l'assestamento della filosofia politico-giuridica sui binari del metodo scientifico, presuntivamente forieri di quei canoni di certezza ed indubitabilità che il sapere tradizionale non era in grado di garantire. Ed in effetti, la costituzione del *metodo* nella ricerca filosofica, o, ancor più precisamente, la risoluzione della filosofia stessa in una rigorosa *metodologia euristica*, diventa la direzione ineluttabile, cui, con Hobbes, il pensiero della Modernità, nella sua interezza e nella varietà delle sue articolazioni, viene a destinarsi, postulando, sotto un profilo teoretico, la sostanziale subordinazione dell'ordine della *teoresi* a quello della *prassi*⁷⁰.

⁶⁹ V. Mori, *Diritto naturale, sapienza morale, teologia politica nelle Leggi di Platone*, Roma 2010, spec. pp. 161-235.

⁷⁰ «Il predominio della *prassi* sulla *teoresi* – asserisce Massimiliana Bettiol – si rivela perciò la costante ideologica del «pensiero moderno», sia inteso nella svolta rivoluzionaria violenta del marxismo storiciz-

Volgendoci a delineare il quadro epistemologico della *scienza civile*, una prima riflessione va rivolta allo strumento deputato alla determinazione della *legge di natura*, ovvero la *retta ragione* applicata alla *scienza dell'agire*, quello strumento, cioè, che, più avanti, con la terminologia resa celebre da Kant, sarà denominato specificamente *ragion pratica*. Sull'assunto della sussistenza di un rapporto di dipendenza e di implicazione reciproche tra *legge naturale* e *retta ragione* non vi è discordanza tra la dottrina tradizionale⁷¹ e la posizione di Hobbes. In entrambi i casi, alla *recta ratio* è infatti commessa la funzione di discernere i contenuti della *legge naturale*, e ciò può avvenire in virtù del fatto che quest'ultima è, in qualche maniera, un'espressione della *retta ragione*; un'espressione *colta cognitivamente*, per la filosofia tradizionale, *dedotta* da presupposti *convenzionali*, per Hobbes⁷².

Emergono dunque quivi, i due fattori che circoscrivono la cifra speculativa della *ragion pratica* hobbesiana, per come questa si

zatosi, sia inteso nella forma riformistica della liberal – democrazia con predominio di interessi economico – industriali privatizzati o di gruppi di potere che moltiplicandosi manifestano il «conflitto tra enti sovrani che non è mai del tutto regolabile.» M. Bettiol, *Metafisica debole e razionalismo politico*, Napoli 2002, p. 20; citazione di Juan Vallet De Goytisolo, in E. Cantero Núñez, *El concepto del Derecho en la doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet De Goytisolo*, Madrid 2000, p. 557.

⁷¹ Cfr. per tutti, M. Rhonheimer, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma 2001.

⁷² T. Hobbes, *De Cive*, II, I, p. 89.

manifesta da un punto di vista strutturale: un elemento di rigoroso *formalismo matematico* che si estrinseca attraverso la costituzione dell'attività del *raziocinio* nei termini specifici del procedimento *ipotetico-deduttivo* e, d'altra parte, una radicale istanza di *soggettivismo critico*, cui soggiace un altrettanto radicale *soggettivismo potestativo*.

Avendo ciascuno il diritto di conservarsi, ciascuno deve anche avere il diritto di ricorrere a tutti i mezzi, e compiere tutte le azioni, senza cui non può conservarsi⁷³.

L'istanza del *soggettivismo*, a ben vedere, piuttosto che alla sfera dell'*etica*, sembra afferire, dunque, nello *stato di natura*, a quella del *metodo*, ovvero alla sfera delle operazioni che il singolo individuo deve porre in essere per il conseguimento del proprio *bene*. E qui, va posta un'importante problematica, che s'incentra sul quesito se l'impianto della *filosofia pratica* hobbesiana, nel suo complesso, sia predicabile di un'orientazione *oggettivistica* o di una *soggettivistica*. Spicca, infatti, nella riflessione del filosofo inglese, un'apparente problematicità d'impostazione, derivante dalla compresenza di motivi *fondazionali* a sfondo *deterministico*⁷⁴, e di istanze teoriche di segno opposto. All'*arbitrio* ed al *soggettivismo* che sembrano avere vigenza nello *stato di natura*, e che di fatto, *stante* l'identificazione di *diritto*, *libertà* e

⁷³ *Idem*, I, 8, p. 84.

⁷⁴ *Idem*, I, 7, p. 84; cfr. in proposito, *Id.*, *Libertà e Necessità; Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. Longega, Milano 2000, p. 207.

*potenza*⁷⁵, sono pienamente validi sotto un profilo formale, si sovrappone infatti un elemento che conferisce, all'*agire* presuntivamente libero dell'*unico*, una rigorosa determinazione oggettuale, dalla quale scaturisce, per via dimostrativa, una serie di conseguenze di ordine *pratico* che quella presupposta *libertà assoluta* dell'*uomo naturale* annichiliscono integralmente. Tale elemento, evidentemente, consiste nell'insopprimibile istinto primordiale di ogni essere umano alla propria *auto-conservazione*, ed al rinvenimento in esso del proprio *bene supremo*⁷⁶.

L'*assolutezza* dello stato hobbesiano è già tutta presente, in nuce, in questa asserzione. Imprimendo alla natura umana un'inderogabile *orientazione teleonomica*, Hobbes introduce nella sua *filosofia pratica* un rigoroso *determinismo* che, attraverso un'esatta *deduzione dimostrativa* dispiegantesi in una serie di precetti, validi, per l'uomo, anche nello *stato di natura*⁷⁷, viene ad istituire un ordine *meta-individuale*, quello imposto dal *Leviatano*, che si *sovrappone* all'«ordine» *anomico*, ma altrettanto rigido, della condizione pre-statuale, contraddistinto dalla vigenza di una *libertà* presupposta come *assoluta*, ma inattuabile e mai estrinsecata.

Un dato che va opportunamente sottolineato, a questo punto, è il fatto che, a livello antropologico, ovvero al livello di una *filosofia dell'uomo*, questi *imperativi*, queste *leggi di natura*, non si relazionano con la

⁷⁵ *Id.*, *De Cive*, I, 7-15, p. 84-88.

⁷⁶ *Idem*, I, 7, p. 84. Cfr. G. P. Calabrò – P. B. Helzel, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Torino 2007, p. 74

⁷⁷ T. Hobbes, *De Cive*, I, 15, p. 88.

coscienza e con la *volontà* in guisa di *precetti* inscritti in un orizzonte deontologico che possa risultare, in qualche maniera, interno al *soggetto* cui essi si rivolgono, né tanto meno, ovviamente, sembrano essere orientati al conseguimento di un *bene* riconoscibile *oggettivamente* come *bonum in se*. La caratterizzazione contenutistica di siffatte *leggi* deriva, in modo puntuale, da una serie di operazioni di deduzione logica svolte a partire da un principio etico, l'*autoconservazione individuale*, che trae la propria *giustificazione* e, soprattutto, la sua *assolutezza* nell'ambito della *teoria politica*, da un paradigma meramente *virtuale*⁷⁸; tale paradigma, come si è osservato, è quello dello *stato di natura*, costruito nei termini di una pura *ipotesi*, anzi, dell'*ipotesi* che potesse essere maggiormente *funzionale* all'istituzione di quell'impianto *scientifico-tautologico* cui si ascrive il compito di traslitterare l'esercizio dichiaratamente *arbitrario* del *potere costituito* sul piano *virtuale* definito dalla *scienza civile*.

E dunque, come *ipotetico* e *convenzionale* è il protocollo dello *stato di natura*, *definizione prima* della *scienza civile*, così, *ipotetico* e *convenzionale* si presenta lo statuto epistemico delle *definizioni* che ad esso si richiamano e delle proposizioni che da esse sono di volta in volta inferite per via deduttiva, pur possedendo le *definizioni secondarie* un carattere di rigorosa necessità logico-razionale. Tale si configura, del pari, la *definizione* del *diritto*, che viene posta in

⁷⁸ Cfr. F. Gentile, *Filosofia del diritto*, cit., parte a cura di A. Berardi, pp. 37-61.

un'orbita di icastica artificialità, identificandosi, come avverrà nell'ottica del moderno *principio di sovranità*⁷⁹, con una *libertà* che si estende in misura esattamente identica alla *potenza* di affermarla.

Acquisite le suddette definizioni in guisa di principi primi della *scienza civile*, è possibile edificare un coerente sistema logico deduttivo anche nella riflessione sul diritto e sulla politica; e la metodologia hobbesiana, assume quivi la stessa configurazione procedurale che le viene assegnata nell'ambito delle discipline *scientifiche*, articolandosi nelle tecniche della *resolutio* e della *compositio* sulla base di un impianto generale che è quello tipico della scienza per antonomasia, ovvero la *geometria*. Il settore disciplinare nel quale l'*arbitrarismo nominalistico* che contrassegna il paradigma *epistemologico* della *filosofia della scienza* hobbesiana viene tradotto in un coerente ed organico sistema di proposizioni, è infatti quello della *geometria*, la cui *razionalità* eminentemente *convenzionalista* viene elevata a criterio per la valutazione e la collocazione tassonomica di ogni branca del sapere ed, in specie, a modello sistematico e metodologico della teoria del diritto e dello stato.

⁷⁹ «Il sovrano – scrive Calabrò – diventa in questo modo non solo l'unica fonte del diritto, ma l'unica fonte di ogni valore, determinando anche il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto, il bene e il male [...] Con Hobbes la nozione di sovranità sancisce in modo netto l'emancipazione dello Stato da ogni fondamento metafisico e religioso. Lo Stato trova tutta la sua ragion d'essere nell'esercizio effettivo del potere, cfr. G. P. Calabrò, *La galassia dei diritti*, cit., pp. 28-29.

Per quel che riguarda il metodo, ho pensato che non bastasse da solo l'ordine dell'esposizione, per quanto fosse della massima importanza; ma che bisognasse incominciare dalla materia dello Stato, per passare poi alla sua origine e alla sua formazione, e quindi alla fonte prima della giustizia. Infatti, se si conoscono gli elementi di cui un oggetto è costituito, si conosce anche benissimo l'oggetto stesso. Come in un orologio e in qualsiasi meccanismo più complesso non si può capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, e se non si guarda, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti; così pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbano accordarsi⁸⁰.

Si organizza così, un'articolazione binaria composta da una prima parte di carattere propriamente *analitico* e da una seconda di ordine *sintetico*; la prima fase della *conoscenza*, nella *scienza civile*, consiste in un'opera di *scomposizione* dello Stato nelle sue parti elementari, come si farebbe con un *orologio*, il cui funzionamento può essere correttamente inteso soltanto smembrandone la struttura ed identificandone chiaramente le varie parti e la loro combinazione *meccanico-funzionale*.

Il celebre esempio dell'*orologio*, tuttavia, risulta interessante anche per un'altra ragione, alquanto significativa: l'*orologio*,

⁸⁰ Molto efficace, in questa parte, la traduzione del Bobbio. T. Hobbes, *De Cive*, tr. it., *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, vol. I, pref. ai lettori, pp. 66-67.

infatti, non è un ente che si possa rinvenire, come già esistente, in *natura*, bensì è un *artefatto*, uno *strumento costruito* dall'uomo e pertanto, da lui conoscibile e *scomponibile* nelle sue parti costitutive che è stato lui stesso a *porre* e ad articolare. Questo è un dato di fondamentale importanza: colpisce, infatti, nell'istituzione di un raffronto tra le modalità di estrinsecazione secondo cui la metodologia *risolutivo-compositiva* viene declinata nella *filosofia naturale* e nella *filosofia politica*, il fatto che, nel primo caso, ciò che è reso oggetto di *analisi* e di *sintesi* è un apparato di *concetti* della mente, *phantasmata sensus et imaginationis*⁸¹, mentre nel secondo, invece, è un ente, lo «*stato*», assunto *ab origine* in una dimensione puramente *logica, virtuale*.

Non si scorge, nel brano del *De Cive* dianzi riportato, riferimento alcuno ad una *supposizione esistenziale* cui lo stato sarebbe soggetto, al pari degli enti che individuano il contenuto della *filosofia naturale*. Ciò avviene, invero, perché lo *stato* è concepito fin da subito, nella riflessione hobbesiana, come un *manufatto*, un oggetto puramente *artificiale*, non esistente in *natura* e neppure antecedente rispetto all'attività dell'uomo ed alla manifestazione della sua *volontà*, la quale, peraltro, si esplica, da un punto di vista *fenomenologico*, come puro *arbitrio*; ché anzi, a quest'ultimo proposito, appare affatto agevole illustrare come lo *stato* *more geometrico* costruito sia, di fatto, la diretta conseguenza della manifestazione *dell'uomo* nella forma primaria di *volontà egoica*, anzi,

⁸¹ Cfr. Id., *De Corpore*, cit., VI, 1, p. 125.

più precisamente, della *sua epifania* nei termini specifici di *arbitrio individuale*, intendendo con tale fraseologia, una *volontà orientata al conseguimento di un effetto pratico*, secondo l'accezione del termine *arbitrio* comunemente accolta in filosofia e canonicizzata, in modo definitivo, da Kant, nella *Critica della ragion pura*⁸².

Ci sono altri due elementi, nel brano citato, che rimandano, o, quanto meno, alludono, all'arbitrarismo, di ascendenza teologica, ed alla *virtualità*⁸³ che il procedimento *risolutivo* adottato in sede filosofico-politica, sottende: anzitutto, ne emerge, quivi, il carattere icasticamente *costruttivistico* che, per giunta, rappresenta il presupposto della sua praticabilità: soltanto chi ha operativamente *costruito l'ingranaggio*, può *smontarlo, guardarne, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti*; e ciò è valido per ogni genere di *artefatto*, di *ente artificiale*: per l'*orologio*, come per lo *stato*.

Un secondo punto su cui conviene concentrare la nostra attenzione è dato dalla

⁸² «È arbitrio semplicemente animale (*arbitrium brutum*) quello che non può essere determinato se non da stimoli sensibili ossia patologicamente. Ma quello che è indipendente da stimoli sensibili, e quindi può essere determinato da motivi che non sono rappresentati se non dalla ragione, dicesi libero arbitrio (*arbitrium liberum*) e tutto ciò che vi si connette o come principio o come conseguenza è detto pratico». I. Kant, *Critica della ragion pura*, intr., trad., note e apparati a cura di C. Esposito, Milano 2004, Dottrina trascendentale del metodo, sez. I.

⁸³ Sulla «virtualità» dell'ordinamento politico-giuridico hobbesiano, cfr. F. Gentile, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Padova 2000.

profonda differenza che intercorre tra un atto di *analisi* di un dato ente, che, per quanto creato *artificialmente*, venga colto nella sua effettuale concrezione storica, e la medesima operazione *risolutiva* applicata, però, in modo puramente *virtuale*, cioè, semplicemente, *considerandone* l'oggetto «*come scomposto nei suoi elementi*», senza *analizzarlo*, tuttavia, nella sua autentica costituzione interna.

Il punto in questione è di notevole interesse: non è lo *stato* per come si presenta nella *storia* – potremmo dire, un po' forzatamente, *in natura* – ad individuare l'oggetto dell'intervento *analitico* posto in essere dallo scienziato politico, bensì un *concetto* di stato, concepito in guisa di struttura *meccanica, scomponibile* nei suoi elementi costitutivi. Ancora, lo stato concepito per la disamina *risolutiva* è, di fatto, costruito *in vista* di un percorso procedimentale nel quale le *conclusioni*, proprio in ragione della natura *tautologica* di ogni disciplina propriamente *scientifica*, siano *implicite* nelle *premesse* e, pertanto, in qualche misura, *prevedibili*.

Tra *tautologismo scientifico, costruttivismo epistemologico e pragmatismo utilitarista* corre una relazione assai stretta nel pensiero di Hobbes: diremmo quasi, una relazione *simbiotica*. L'identificazione della *scienza* con una *tautologia* sviluppantesi attraverso rigorose interconnessioni di ordine *logico-nominalistico* ed il carattere di assoluta *positività* dei *principi primi* su cui essa si fonda – aggettante, evidentemente, verso soluzioni epistemiche di impostazione *costruttivista* – affondano, ad un'analisi attenta, le loro radici profonde, oltre che in una nozione di *scienza* d'impianto icasticamente *geometrico*, in un

quadro *etico-teleologico* che rinviene in un *operativismo strumentalista* a sfondo *utilitarista*, il proprio sommo – ed unico – *valore fondativo*. In altre parole, se la *scienza* – in generale, come sistema del *sapere*, ma anche in particolare, come singola disciplina, e, nella fattispecie in parola, come *scienza civile* – poteva sussistere, in quanto *scienza*, solo nella forma di un rigoroso *tautologismo sillogistico*, e solo a patto di basarsi su *principi* coincidenti con *definizioni arbitrarie*, non è per l'ammirazione culturale che Hobbes nutriva nei confronti della *geometria euclidea*, né soltanto perché quest'ultima era capace di offrire garanzie di *certezza* pressoché assolute; ciò avveniva, piuttosto, in massima parte, per il fatto che una simile impostazione era aperta alla *determinazione costruttiva* di un apparato di *concetti*, puramente *virtuali* – tra cui, restando sempre nell'ambito della ricerca politico – giusfilosofica, le nozioni di *stato*, *natura umana*, *diritto* rappresentavano i fattori principali – che risultavano, nella loro stessa concezione originaria, *funzionali* ad un preciso disegno di *dominio* della realtà su cui venivano ad incidere, o, ancor più esplicitamente, ad un chiaro programma di *controllo sociale*. Ecco, dunque, che le nozioni di *stato*, *diritto* e *individuo* non vengono tratte da una *concezione*, in qualche misura, o sotto qualche aspetto, *realistica*, ma sono, bensì, elaborate *artificialmente per ben capire quale sia la natura umana*⁸⁴, non però, colta in senso integrale, bensì riguardata e *predisposta* per comprendere «*sotto quali aspetti sia adatta o*

inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbano accordarsi»⁸⁵.

La *natura umana*, quindi quel particolare *concetto* che, nella sua stessa conformazione semantica, rimanda ad un orizzonte tipicamente *metafisico*, non è un qualcosa che derivi da un atto di *intellegione razionale* nei confronti del *reale*, bensì il prodotto di un atto *ipotetico* e, precisamente, il prodotto di un'*ipotesi* concepita non per istituire un paradigma di riferimento per un'attività di ricerca di ordine *conoscitivo*, ma per strutturare, piuttosto, un sistema di nozioni «*scientifico-operative*» che possa spiegare e sorreggere, da un punto di vista propriamente *fondazionale*, un'organizzazione già pianificata – anzi, già dotata di *effettività* – di una prassi di *controllo pubblico* dell'umana condotta.

La parte *sintetico-compositiva* di tale impianto *metodico*, restando ancorati alla lettura del *De Cive*, è parimenti affrontata, da Hobbes, nella sezione dedicata al *Potere*.

Dopo aver ben fissato questi concetti mostro che cosa e di quante specie sia, e in che modo si costituisca uno Stato e la sovranità dello Stato; quali diritti gli uomini, che vogliono costituire uno Stato, debbano trasferire nel sovrano, sia questi un uomo, sia un gruppo di uomini, in modo che, se questi diritti non vengono trasferiti, lo Stato non sussiste, e rimane il diritto di tutti a tutto, cioè il diritto di guerra. Poi, distinguo le diverse forme di Stato, monarchia, aristocrazia, democrazia, dominio paterno e dispotico: insegno in che modo si costituiscono, e metto a raffronto i loro pregi e difetti. Inoltre, ricerco quali

⁸⁴ T. Hobbes, *De Cive*, pref. ai lettori, p. 67.

⁸⁵ *Ibidem*.

cause distruggono gli Stati, e quali siano i doveri del sovrano. Infine, spiego la natura della legge e delle violazioni della legge, e distinguo la legge dal consiglio, dal patto, dal diritto, raccogliendo tutto questo sotto il titolo di Potere⁸⁶.

La *ricostruzione sintetica* quivi, non è altro che una puntuale descrizione della fenomenologia secondo la quale si è storicamente configurato ed affermato il *potere statale*, l'attività dello *stato*, cioè, riguardata sotto la specie di quella funzione di *controllo sociale*, realizzantesi attraverso i mezzi della *coercizione*, che rappresenta, dal punto di vista della *geometria politico-legale*, il principale compito e lo *scopo* eminente del diritto. Il che dimostra come, in un siffatto sistema di *filosofia politico-legale*, tanto la *metodologia* utilizzata, quanto la *posizione arbitraristica* dei *principi primi* individuino un *costruttivismo* che, al pari della nottola di Minerva di hegeliana memoria – seppure secondo modalità ed in un contesto speculativo profondamente diversi – sorge solo *post factum*, a vidimare e *giustificare* un *potere statale* che, per sorreggersi, non ha bisogno d'altro che di se stesso e, rivestendosi degli attributi della divinità, ormai secolarizzati, addiviene a proclamarsi come un *dio mondano*.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 69-70.

Understanding Hobbes. Interview with Quentin Skinner

by Marco Sgarbi

Q 1. *Professor Skinner, your seminal work Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes was published in 1996, and after 16 years it has just been printed in Italian translation. What changes have happened to Hobbes studies over the last fifteen years?*

Skinner: Many changes have taken place, but I think that I should concentrate on what has happened in the Anglophone historiography. There continue to be published lots of philosophical studies of Hobbes's system of thought, usually completely unhistorical, and focussing on his views about the laws of nature, rights, covenants, obligations and so on. But I think the most interesting developments have been in more historically-minded studies. These have increased not only in number but spectacularly in quality.

I should like to mention three scholars, perhaps four, who have made outstanding contributions of this kind. One is Kinch Hoekstra, of the University of California, who has written a series of brilliant articles on the political context of Hobbes' theory of obligation, on his views about democracy and on other associated themes. Secondly, I should like to mention Philip Pettit, of Princeton University, who published a book called *Made with Words: Hobbes on Mind, Society and Politics* in 2008. Pettit argues that

according to Hobbes, by strong contrast with Descartes, there can be no thinking in the absence of language. Pettit offers a fine analysis of the place of language in the creation of the State, the State being a world of fictions in which everything is owed to language: the fiction of the covenant, the fiction of the moral person of the State, and so on. It's a very perceptive book and very lucid too.

I have to say, however, that I think the greatest Hobbes scholar working nowadays is Noel Malcolm, of All Souls College, Oxford. He published in 2002 his collection of essays, which is modestly entitled *Aspects of Hobbes* but is a monumental book. What Malcolm has done, in a way that nobody else has done, is to delve deeply into the manuscript sources of Hobbes' philosophy. In 2007 he discovered a major new manuscript by Hobbes discussing the concept of reason of State, which he published with Oxford University Press in that year. Most important of all, later this year Oxford will publish Malcolm's critical edition of the two different versions of *Leviathan*. It will be a facing page version of the Latin and English texts, the English of 1651 and the Latin of 1668. The two texts are spectacularly annotated, Malcolm being an enviably good Latinist, and the edition is based on an investigation of an extraordinary number of surviving copies. Furthermore, there is an Introduction, which takes up an entire volume, in which all the problems about the early printings of *Leviathan* are solved. The whole enterprise constitutes a stupendous piece of

scholarship, and would have been a lifetime's work for anyone else.

I should like to add, finally, that a lot of very good work has been done on Hobbes's philosophy of science in the last 15 years. I was particularly impressed by Douglas Jesseph's book, *Squaring the Circle*, which came out in 2000. Hobbes has usually been ridiculed for attempting to square the circle. But as Jesseph points out, this was not proved impossible until the 19th. century, so it was not irrational for Hobbes to have tried to do it. But what Jesseph is so clever at uncovering is the politics lying behind the geometry. Hobbes is trying to claim that everything is material, and thus that in mathematics everything can be done with geometrical lines. Now Wallis was, of course, a much better mathematician than Hobbes. He was an algebraist, and Hobbes knew no algebra. But what Jesseph shows is that Wallis, who was also a Presbyterian minister, needed to discredit Hobbes's geometry because he wanted to dismiss Hobbes's materialism. It is a very subtle analysis of the politics of the science.

Q 2. *Your basic thesis in Reason and Rhetoric is that the origin of Hobbes's political thought grew out of humanistic discussions on scientia civilis and rhetoric. In particular, you focus on Hobbes's twofold attitude towards humanism: on the one hand the rejection of rhetorical strategies in the Elements of Law (1640), and on the other hand in the Leviathan (1651) the embrace of eloquence as the main persuasive power. Could you explain to us once again the main reasons for this shift of thought?*

Skinner: Hobbes always wanted his political theory to be what he called a 'civil science', based, that is, on axioms about human nature that can't be doubted. He attempts in *The Elements of Law* to deduce the politics from the psychology, and does so in a self-consciously axiomatic style. I've always thought that the title, *The Elements of Law*, must be a conscious echo of the title of Henry Billingsley's translation of Euclid, which was published as *The Elements of Geometry* in 1571. But I think what Hobbes came to see was that when he insisted, as he did in the Preface to *The Elements of Law*, that his book was based on logic rather than rhetoric, he was needlessly throwing away a valuable weapon of debate. He does not give up the idea of an axiomatic 'civil science' in *Leviathan*. But what he tries to do is to employ a range of rhetorical techniques, and especially techniques of ridicule, in order to support his purely scientific case.

I would like to say a word here about ridicule in classical rhetoric. It is important to Cicero in the *De Oratore*, and also to Quintilian in the *Institutio oratoria*, to emphasise the importance of being able to arouse laughter. Following Aristotle, they think of laughter an expression of contempt. So if I know how to arouse laughter, I know how to ridicule people and bring them into contempt. Cicero and Quintilian both have a large number of practical suggestions about how you can manage to evoke scorn for an adversary in court. Now, Hobbes in Book IV of the *Leviathan* uses every single one of these classical techniques to discuss such matters as scholastic theology, legal casu-

istry and the political pretensions of the Catholic Church. What I try to show in the final (and to me the most important) chapter of my book is how he deploys these rhetorical techniques in order to reduce all these forms of learning to absurdity.

Q 3. *Central to all your scholarship is the concept of ‘rhetoric’, which is a term that has been often abused recently. What is the exact sense in which you employ the term? What is the relation between rhetoric and politics during Hobbes’s period?*

Skinner: My book is about the *ars rhetorica*, that is to say, the classical Roman art of rhetoric. It’s impossible to recapture how important the teaching of this art was in the schools and Universities of Hobbes’s youth. During the whole of your final year at school, and again during your first year at University, you would have specialised in the study of rhetoric. But by this they did not mean the art as Aristotle would have understood it. They meant the five-fold art as laid out by Cicero. This begins with ‘invention’, that is to say with finding out the ‘places’ in which suitable arguments can be found. Then comes ‘disposition’, that is to say, putting together the arguments you have discovered in the right order. Next comes ‘elocution’, that is to say the figures and tropes of speech, which we have talked about. Then there are two further elements, which are not so important, because they do not refer to written but only to spoken eloquence. One is ‘pronuntiatio’, that is to say control of voice and gesture, and the other is memory.

This five-fold categorisation is challenged in the Renaissance by the Ramists, who are interested in the reformation of the Arts curriculum. They want to clear up what they saw as confusions between rhetoric and logic. They argue that the invention and disposition of arguments must form part of logic, not rhetoric. So rhetoric is in effect reduced to the study of elocutionary techniques. This challenge was very influential, and it’s striking that, as I was saying in answer to your previous question, when Hobbes talks about rhetoric, it is only elocution in which he is interested.

Hobbes, in other words, makes no use of rhetorical invention and disposition. He thinks that invention – the process of finding out existing arguments and applying them to the case in hand – is a stupid approach. It constantly refers you back to what is already believed, whereas your aim ought to be to discover new truths. Nor, except in his earliest works, does he ever organise his thinking around classical ideals of ‘disposition’ – the idea that an argument must have an exordium, a narrative, a confirmation and a peroration. It is only on the topic of elocution that he changes his mind. He consciously rejects elocutionary techniques in *The Elements of Law*, but he systematically embraces them in *Leviathan*, as I have said.

Q 4. *Your investigation had the merit of considering the development of Hobbes’ philosophy and its various changes during time. Could you list or summarize the various stages of the development of Hobbes’ political thought?*

Skinner: It is contentious to claim that Hobbes changes his mind about any of the central concepts of his political theory from *The Elements of Law* in 1640 to the *Leviathan* in 1651. For example, Agostino Lupoli in his recent book on materialism attacks my view in *Reason and Rhetoric* that there was any change at all. That commitment seems to me, I must say, very hard to defend, although it is quite common to insist that *De cive* is basically an expansion of *The Elements of Law*, and that *Leviathan* is basically an expansion of *De cive*, with the essential elements of the theory remaining unchanged. So great a Hobbes scholar as Richard Tuck has expressed himself in these terms.

I want to say, by contrast, that there are at least four important places where Hobbes changes his mind. First, *The Elements of Law* completely lacks the account you find in *Leviathan* of how sovereigns come to be authorised. Hobbes never talks about authorisation in *The Elements of Law*, but in *Leviathan* the covenant is described as an act of authorisation by which a multitude institutes a sovereign representative while remaining each one of them the authors of his actions. So the analysis in *Leviathan* runs from the idea of being an author through the notion of authorisation to the idea of holding authority. There is nothing like this in *The Elements of Law* at all.

Secondly, the *Elements of Law* has a quite rudimentary account of how the covenant creates a union of the people. In *Leviathan* Hobbes introduces a chapter, Chapter 16, which has no parallel in either of the two earlier versions of his civil philosophy. This

is the chapter entitled “Of Persons”. He is interested in the idea that as well as *natural* persons, that is to say people capable of taking responsibility for their actions, there can be *artificial* persons, that is to say representatives, and there can also be *fictional* persons. Hobbes believes that you can represent a fiction, and that you can even represent something that does not exist. As an example of the latter possibility he takes the case of the Roman gods. They did not exist, but they nevertheless held property in Rome, because they were represented by priests who were authorised by the State to act in their name. So Hobbes offers an intricate analysis of the relationship of authorisation to representation, and of how fictions (such as the State) can be validly represented. There is nothing to parallel these discussions in either of the two earlier versions of his civil philosophy.

A third change, which I strongly emphasise in *Reason and Rhetoric* – but which has not been taken up in the critical literature, as far as I can see – is that *The Elements of Law* and *De Cive* completely lack the concept of an interest. It is not that Hobbes is unaware of the concept: the word ‘interest’ occurs in the preface to *The Elements of Law*. But it does not recur anywhere in the text, and it plays no role in his argument. By contrast, the concept has a crucial role to play in *Leviathan*. Hobbes wants to insist that the State cannot represent interests. Interests are always particular, but the State must represent the common good. So Hobbes introduces a distinction between individual interests, which are partial, and the public interest, which he takes to be the same as the com-

mon good. No such distinctions can be found in any of his earlier works.

Finally, it's the principal claim in my recent book on Hobbes, *Hobbes and Republican Liberty*, that between *The Elements of Law* and *Leviathan* Hobbes completely changed his mind about the concept of freedom. But we may come back to that point, so I shan't say more about it now.

Q 5. *It seems to me that one of topics that your approach to Hobbes's rhetoric revolutionizes is the relation of the author with religion. How could we re-interpret Hobbes's attitude towards religion in the light of your research?*

Skinner: A very interesting question, which I do not sufficiently discuss in my *Reason and Rhetoric* book. I said something earlier about the fact that Hobbes gets much more worried in *Leviathan* about the political pretensions of the clergy. I think it's relevant here that *Leviathan* was written in France, where Hobbes witnessed the aspiration of the clergy to exercise considerable control over the State. Hobbes seems to say at the end of *Leviathan* that what is probably best is Independency, that people should be free to worship as they choose, so long as that does not interfere with civil order. There is a huge change here from his earlier political theory. As late as *De Cive*, he is willing to accept that there should be an established State Church in England, and that the State might have to negotiate with the bishops about the organisation of the Church. A more important lacuna in my book, however, is that I have little to say about how Hobbes's changing views about

rhetoric in *Leviathan* may have impacted on his handling of theological issues. It would be very interesting to go more deeply into that question.

Q 6. *Non est potestas super terram quae comparetur ei. According to Hobbes, the state is worthy of the name 'mortal God'. Like God, it is the bearer of peace and security, the creator and dispenser of justice: it is animated by an irresistible power and sovereignty that is equalled only by God. This image of the state is well represented in the frontispiece, which is probably one of the most commented pictures in the history of philosophy. But at that time and in that particular context what feelings, images, thoughts rhetorically did the frontispiece evoke in the audience? Was there any rhetorical strategy behind it?*

Skinner: A very good question, because there is undoubtedly a rhetoric lying behind the picture. Hobbes never loses an essentially humanistic interest in the notion of *energia*, the vivid representation of something so that you are made to see it before your eyes. Quintilian had been very interested in this idea, and his reason for thinking that Homer is the greatest of the poets is that he never narrates, he always makes you see a picture. Hobbes likewise wants us to be able to picture his arguments. So there are elaborate, emblematic frontispieces to his translation of Thucydides (1629) and his *De Cive* (1642) as well as his *Leviathan* (1651).

What is remarkable about the frontispiece to *Leviathan* is that it attempts to summarise the basic doctrine of the book. As I see it, the basic doctrine is reflected in the title: 'Levia-

than' is the name of the *persona ficta* of the State. There is a kind of sexual metaphor at work: the union of the people produces an offspring, and this progeny is a fictive person, is now the person of the people, as Hobbes puts it. What makes the multitude one person? The fact that its members now have one will, because the will of their representative counts as the will of them all.

Well, if that is to speak about the State, we want to give it a name, and the name of the State is "Leviathan". You might almost say that Hobbes has christened it. Now what the frontispiece shows, and it is a very complex thing to try to show, is this fictive person. It has the head of a natural person, because the sovereign is a natural person, but the body is not that of a natural person, the body is made up of the citizens, lots and lots of tiny people. They have come together not naturally but artificially, and the body they constitute is only an artificial and political one, a *corpus politicum*. If this artificial union comes to pieces – as it does, for example, when the body divides against itself in civil war – then the state will be left without arms, as the Frontispiece clearly illustrates, in which the arms of the body politic are shown to be made up of many individual people. But there is also an important play on words here: the sovereign is armed to defend the people, but his arms (that is, his limbs, but also his armed forces) are supplied entirely by the people themselves.

Q 7. *In Tudor England Aristotle's Rhetoric did not have a large impact on education as it had in Italy. In 1637 Hobbes published A Briefe of the Art of*

Rhetorique, which can be considered as the first English translation of Aristotle's Rhetoric. How did it affect the knowledge of the Aristotelian rhetoric in his own political works?

Skinner: The theory of rhetoric taught in Tudor England was not Aristotle's theory at all. That is a point I strongly emphasise in my 1996 book. When John Reynolds became Reader in Greek at the University of Oxford in 1572, he chose to lecture on Aristotle's rhetoric, but no one had ever done that before. As far as I can see from the Cambridge curriculum, Aristotle's rhetoric was not taught there at all. For rhetoric, what was studied was Cicero and, above all, Quintilian. So what is striking is that, when Hobbes translates Aristotle's *Rhetoric* in 1637, he produces the first ever English version of Aristotle's text.

Hobbes's translation originated from the period when he was serving as tutor to the young earl of Devonshire. Hobbes made a digest in Latin of Aristotle's text, which he seems to have used in teaching the boy Latin. It has never been published, but you can still see the manuscript at Chatsworth. He then translated this Latin paraphrase into English. I can't see, however, that the book had much influence. But part of the reason is that, by the 1630s, the importance of classical rhetoric in school and University curricula was definitely on the wane. Soon afterwards the influence of the new philosophy, especially the philosophy of Descartes, was to hasten that decline.

Q 8. *During the Renaissance rhetoric was particularly important for its political relevance to the education of*

the perfect civil man. But in England, especially during Hobbes' youth, rhetoric was also very important in the religious controversies. Do you think that this association affected Hobbes' initial rejection of rhetoric or his 'anti-humanism'?

Skinner: The major Tudor treatises on rhetoric are in part intended to train preachers. The shift in England from Catholicism to Protestantism in the 1530s and '40s, and the move back to Protestantism under Elizabeth, had the effect of placing a new emphasis on the importance of preaching. The training of preachers, therefore, became a matter of extreme importance. That was one main reason why rhetoric was taught in the universities. If you take the two English Universities, about 90 per cent of all students who went through the full University course in the Tudor and early Stuart period thereafter entered the priesthood. The rest, insofar as they followed any profession, mainly became lawyers, or members of Parliament, or joined the public service, and so on. But in these professions too, of course, a talent for public speaking was of great importance. If you look at the most important of the Tudor treatises on rhetoric, Thomas Wilson's *Art of Rhetoric*, which went through seven editions in the Elizabethan period, you will find that he is completely explicit that his aim is primarily to help preachers, as he says, to stop people going to sleep during their sermons.

I do not myself think, however, that this connection of rhetoric with preaching helps to account for Hobbes' early hostility to rhetoric. It is an interesting idea, but I think

Hobbes' hostility, as I said earlier, stems from his doubts about the theory of rhetorical invention. The idea that one should proceed by trying to 'invent' – that is, to find out – which arguments best fit individual cases always seemed to Hobbes a mistake. His view at all times was that one ought to argue from axioms, not by appealing to existing knowledge.

Q 9. *You date Hobbes' initial rejection of eloquence in the 30s, a period after his travels in Europe, in particular in France and Italy. From the third decade of the sixteenth century in Italy there was a break between the humanistic ideal of the unity of wisdom and eloquence, as a result philosophy was progressively understood in opposition to rhetoric. The former by means of reason led to the discovery of truth and to the distinction between good and evil, the latter led only to illusion. Do you think that this travel was 'epochal' for the development of Hobbes' thought? To what extent does this travel contribute to what you call his 'psychological crisis'?*

Skinner: This is a very interesting question. I think that the basic contrast in the English tradition is between logic and rhetoric, but they take that distinction from Cicero. Cicero, in the *De oratore*, already distinguishes between the mathematical sciences, which are based on general principles that are uncontrovertibly true, and what he calls the moral sciences, in which arguments are only *probabilis*, and only apply to particular cases. Thomas Wilson – who in the English case is, I think, the pivotal figure – publishes in 1551 the first ever English textbook on logic, *The Rule of Reason*, and then

The Arte of Rhetorique two years later. He analogously contrasts logic and rhetoric is by saying that while the first raises general questions, the second mainly considers specific cases.

Now, as Hobbes indicates in *The Elements of Law*, he completely accepts this way of distinguishing the mathematical from the moral sciences. But what he wants to say is that it may be possible to place the study of politics on the mathematical side of the divide. I think, in short, that Hobbes would have been aware of these distinctions from an early stage in his education, but that he later came to feel that the study of politics could be axiomatic as opposed to persuasive in approach. How he arrived at this fundamental commitment is not clear. He told John Aubrey that it was when he was studying in a gentleman's library in about 1630 that he first came upon Euclid, and learned the method of reasoning from axioms to proofs. But it may well be, as you suggest, that he came to think in these terms only after encountering the members of the Mersenne circle while on his travels during the later 1630s.

Q 10. *Politics, rhetoric and history are three common elements between Hobbes and another love of your life, Niccolò Machiavelli. A century separates these two authors, but what are the similarities in their paths? I would like to ask you a very unhistorical thought experiment. Please, try to image a possible meeting between Niccolò and Thomas, what would they would talk about? Starting from common interests but different historical*

background, what would they think of each other?

Skinner: Well, I like this question very much, although, of course, professionally I am not allowed to like it at all. May I first say that Hobbes must certainly have been aware of Machiavelli. Hobbes lived for some time in Italy during his Grand Tour in 1614-15, and later stayed there for a longer period in the 1630s. He seems to have been in Tuscany for quite a time. We know that he went to Lucca – he mentions that in *Leviathan*. We also know that he met Galileo in Florence. And surely you could hardly have stayed in Florence at that time without hearing about Machiavelli. Moreover, Machiavelli's two most celebrated works, the *Discorsi* and the *Principe*, were both published in English translation by Edward Dacres at around the same time. The *Discorsi* appeared in London in 1636, the *Principe* in 1640.

If you ask me what Hobbes thought of Machiavelli, then we cannot say for certain, for he never mentions Machiavelli by name, as far as I know, in any of his works. But I think it possible that he might have considered Machiavelli to be a fool. There is a fascinating passage in Chapter 15 of *Leviathan* in which Hobbes discusses the question as to whether it is against reason to break a promise if you think it would benefit you to break it. Machiavelli had raised that exact question in Chapter 18 of the *Principe*, where he says it will often – 'spesso' – be good idea to break your promises. One reason, he adds, is that men will always be ready to break their promises to you, so you should not necessarily keep your promise to them.

Now, Hobbes in Chapter 15 of *Leviathan* introduces the figure of the fool, whom he identifies as the man who says in his heart that there is no justice. The fool accordingly thinks that it may be rational to break your promises, and he says so in his heart and, Hobbes adds, sometimes also with his voice. Kinch Hoekstra has elegantly noted that one of the points Hobbes may be making here is if that's what you believe, then you are a fool to say it. You had better keep quiet if that is what you believe. But there is also the possibility that someone might say, as Machiavelli does, that it is not always rational to be moral, that it may be prudent to not keep your promises. Now Hobbes thinks that, if this is something you believe, and are prepared to act upon, then you are a fool. The reason is that that, if it becomes clear to people that you are someone who may not keep their promises, you will find yourself outlawed from social life. No-one will ever trust you, they will not covenant with you, they will not trade with you, they will not want you to be part of the political covenant. You will find that you are in a state of nature. But nothing could be more foolish than to place yourself in that predicament, for the state of nature is a state of war in which there is a constant threat of imminent death.

Q 11. *What role does the concept of negative liberty play in Machiavelli and Hobbes' philosophies?*

Skinner: When we talk about negative liberty, I take it that we mean the view that the presence of liberty is always defined by the absence of something. Depending on what sort of absence you believe marks the

presence of liberty, there will be different theories of negative liberty.

Now, Machiavelli in two of his most important works – in the *Istorie fiorentine*, but even more clearly in the opening chapters of the *Discorsi* – announces a particular conception of negative liberty. Basically he appears to take it from Livy – the *Discorsi*, after all, are commentaries on the opening books of Livy's history of Rome. When Livy talks in Books I and II about the expulsion of the Tarquins, he says that from that time Rome enjoyed *libertas*, whereas under the Tarquins Rome had been enslaved. By this he means that under the Tarquins the Roman people had lived in dependence on the arbitrary will of their kings. But to live in subjection to the arbitrary will of anyone else is what it means to live as a slave, and is thus to be bereft of freedom.

This way of thinking about freedom and slavery was later confirmed in the *Digest* of Roman law. The *Digest* does not define slavery in terms of coercion; rather the slave is said to be someone who lives *in potestate*, in the power of someone else and hence subject to their *arbitrium*, their mere arbitrary will and power. As we might say in English, what it means to be a slave – and hence bereft of your liberty – is to live *at the mercy* of someone else.

Well, according to Livy that was the position of the Roman people under the Tarquins. Machiavelli takes up exactly this analysis in the opening chapter of the *Discorsi*, where he distinguishes the condition of someone who is 'in servitù' from that of someone who possesses 'libertà'. A whole

community can be ‘in servitù’ as the Roman people were, because a community can be subject to the will of one person, just as a slave can be subject to a master. So Machiavelli has the further idea that you can only possess ‘libertà’, your own personal liberty, if you live in a ‘vivere libero’, that is, in a state that is not subject to the will of anyone except the people themselves. You cannot be free under a monarchy. Monarchs have discretionary powers, which are arbitrary in character, and hence rule as masters of slaves. You can only be free if you are a legislator, because it is only if the laws express your will that you can be said to be independent of the will of anyone else.

This neo-Roman way of thinking about political liberty remained very widespread at the time when Hobbes was writing, and in *The Elements of Law* he continues to endorse it. He says that freedom is the state of not being subject, and that’s exactly what Machiavelli had said in the *Discorsi*. Freedom is the state of not being ‘in servitù’, not being subject to the will of anyone else, which is the condition of the slave. Hobbes agrees that this is freedom, the freedom of the state of nature, in which you can act at will because you are not subject to anyone else. But Hobbes’s whole point in the *Elements of Law* is that it will always be rational to give up liberty in the name of peace. The only way to gain peace is to have absolute sovereignty; but if you live under an absolute sovereign you live subject to his will. So of course you do not enjoy freedom, because freedom is absence of subjection. But Hobbes’s claim is that it is absurd to prefer free-

dom; what you want is subjection because subjection produces peace.

When Hobbes circulated the manuscript of the *Elements of Law*, in the spring of 1640, he found himself in danger of his life. It was just not possible to say in England in 1640 that one should give up freedom in the name of peace. People were frightened about arbitrary power, frightened that Parliament had not been summoned for 11 years, that Parliamentary taxation was being replaced by prerogative levies, that this was all being done by the mere will of the king. One of the main objections of the crown’s critics was that the people of England were being treated as slaves. Hobbes’s response is that, while this may indeed be true, the only alternative is the freedom of the state of nature, which brings war and instant death.

It seems to me that, as soon as Hobbes arrived in Paris at the end of 1640 – having escaped from England in great haste – he saw that he was going to have to recast his account of political liberty. Which is what he very ingeniously does in chapter 9 of *De cive*. There he declares that everyone has misunderstood the concept of liberty. Liberty, he now says, is not subjection to the will of another; liberty ‘that we may define it’ is simply absence of impediment to motion. A brilliant move, because this contention follows from his ontology. If, as he claims, all that is real is matter in motion, then the only freedom that makes sense is the freedom of bodies to move. The example he takes in *De Cive* is that of a body of water – which, of course, is an English idiom: you speak of a lake as a ‘body of water’. Hobbes

asks what it means to say that a body of water is free. He answers that water is not free when it is in a jar, because its natural motion is impeded. But if you break the jar, you take away the impediment, and the water becomes free to move according to its nature, to spill out and find its own level.

There you have a rival view of negative liberty. The presence of freedom is still defined in terms of an absence. But the absence that is said to mark the presence of liberty is not absence of dependence, it is just absence of impediment. Now, if you may be said to possess your freedom unless you are being physically impeded, then, of course, absolute power becomes compatible with the enjoyment of an extensive degree of civil liberty. So whereas in *The Elements of Law* the term 'civil liberty' never occurs, in the *De Cive* Hobbes frequently refers to 'libertas civilis'.

So what is this 'libertas civilis'? Well, first of all the law does not operate by physically stopping you from doing things; it operates coercively. But for Hobbes coercion of the will doesn't take away freedom, only coercion of the body does. So you remain completely free in obeying the law, and you are always free to disobey it. Secondly, the law doesn't usually impede you at all. The law is not interested in most of the things you do, so you remain complete free to do those things, or not do them, just as you choose. Hobbes has carved out two large areas of what he now calls civil liberty.

Hobbes's redefinition of negative liberty as absence of impediments instead of absence of dependence is I think a pivotal moment in early-modern political thought. I do

not know of anyone writing before the *De Cive* who doubts that freedom is absence of dependence, not even Hobbes. But it did not take very long for Hobbes's rival understanding to become a new orthodoxy, especially after it was taken up by the classical utilitarians, and especially by Jeremy Bentham a century later.

Q 12. *If I am not wrong you do not deal with Roman Schnur's interpretation of Hobbes* (Individualismus und Absolutismus, 1963), *according to whom the English philosopher would be the first systematizer of a Baroque political theory, of a 'manieristischer Ordnungsversuch', which has its origin in the libertine culture and in the seventeenth-century politique. What do you think about his Schnur's reading of Hobbes?*

Skinner: Schnurr was a big name when I was first interested in Hobbes. *Individualismus und Absolutismus* only goes as far as *The Elements of Law*. He is talking about the emergence of absolutist political theory in the opening decades of the 17th. century. But I think that he was on to a very good point. There is no doubt that in England at that time there was increasing anxiety about the crown's apparent attempt to remodel the English State along French lines. The crucial theoretical figure here was Jean Bodin with his *Six Livres* of 1576. That work was extremely important in early seventeenth-century England. It was translated as early as 1606, and much taken up by Roman law writers, for example Sir John Hayward, an important absolutist thinker of James I's reign. It was also much taken up by Hobbes in the *Elements of Law*. I do not think that

this point has been sufficiently stressed. The *Elements of Law* is a profoundly Bodinian book, and Bodin is the only modern political philosopher who is mentioned in it with approval. What Bodin, Hayward, Hobbes and others were trying to do in the early decades of the seventeenth century was to produce a legitimising story for an absolutist State. They want to discredit the mixed constitution, to make Parliament an essentially advisory instead of a representative body, and to strengthen the power of the crown. These are Hobbes's theoretical commitments, and they are also the practical policies of the emergent absolutist states of the period.

Q 13. *After Reason and Rhetoric, in 2008 you published Hobbes and republican liberty. What kind of historical investigations remain to be done on Hobbes? Or better what would you like to study and research in the near future?*

Skinner: I finished writing *Hobbes and Republican Liberty* in 2007 and returned to the study of classical rhetoric in the Renaissance. In my book of 1996 I focussed on 'elocutio', as I have said. That is the only aspect of the classical *ars rhetorica* that Hobbes talks about. But in my current work I am focussing on the theory of rhetorical invention and the associated theory of commonplaces. I've come to see that the theory of invention created a model in Renaissance England of how to conduct an argument. Some work has already been done on the extent to which this is true in the case of deliberative rhetoric. Peter Mack, and more recently Markku Peltonen, have both shown that parliamentary oratory – the classic instance of deliber-

ation – is heavily marked by classical theories of invention and disposition. But I have been focussing on judicial rhetoric. I have been studying classical and Renaissance ideas about how to construct forensic arguments in a court of law. I have been doing so because I have come to see that these theories are of central importance to the development of Renaissance drama, which very often takes the form of presenting just such judicial arguments for and against a particular point of view.

I delivered the Clarendon Lectures in English Literature at the University of Oxford in 2011 on this topic, and earlier this year I gave the Clark Lectures on literature at Cambridge, concentrating on some similar themes. I am now in the process of finishing a book about rhetoric and dramaturgy, centring on a number of Shakespeare's plays, in which the rules of rhetorical invention in judicial causes are often followed with amazing exactitude.

Q 14. *In the present day politics seems to be only 'rhetoric' without 'reason', what is for you the lesson that we can learn from Hobbes?*

Skinner: There are many lessons to be learnt from Hobbes, even if we do not agree with him. He forces us to think again about a number of themes. We have talked about the nature of the State. It seems to me that Hobbes's claim that the state is the name of a fictional person, wholly distinguishable from the persons who have control of government, is well worth thinking about. Nobody thinks in this way nowadays. When we speak about the power of the state – or lo

stato or l'etat – we generally use the term simply as a synonym for government. But for Hobbes the importance of the distinction is that acts of State must be acts that promote the good of the person of the people, that is, the common good or public interest. The distinction between State and government is used as a criterion for assessing the legitimacy of acts of state.

Hobbes also challenges us with his way of thinking about liberty as nothing other than absence of impediments. Some version of this 'negative' view of liberty is of course almost universally agreed nowadays. But do we really want to endorse it? And if not, and what is our view about political liberty? My own answer is that it was something of a political disaster that Hobbes's view came to prevail over the rival republican contention that we are unfree when, even if nothing bad is happening to us, we are dependent on the will of others.

Hobbes also has something challenging to say about reason and rhetoric. He emphasises the point in the Review and Conclusion of *Leviathan* when he says that reason in itself has little inherent power to persuade. For Hobbes this conclusion reflects, I think, a growing pessimism about the idea of a science of politics. In the *Elements of Law* he argues that, if I reason with you, and if my axioms are clear, you will feel compelled to agree with me. But by the time he wrote *Leviathan*, he had come to see that this kind of rationalism is absurd because people take up positions which they will not be prepared to give up under any circumstances. Reason, he says, is small power, but rhetoric is power.

So, if you wish to persuade, you must not give up reason, but you must add rhetoric. That is the whole point of my book. That is where Hobbes changes his mind. It is not just that he adds rhetoric, he does so because he has to some degree given up on reason. But this leaves him with a two-edged sword, because rhetoric can persuade even against reason. He is left with the dilemma which he would have known from Plato's dramatisation of it in the *Gorgias*: that the rhetorician seeks victory instead of truth.

London, 23rd March 2012

Research for this interview was supported by the Accademia dei Lincei-British Academy research fellowship. I want to express my gratitude to these prestigious institutions.

Addendum

Reply to Martinich on Hobbes's English Calvinism

.....
Patricia Springborg
School of Economics
Free University of Bozen-Bolzano
(Italia)

Martinich, in his response to my essay “Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright”, grants that it has two virtues, the first is to give them “no cause to feel ‘hatred or contempt’”, consistent with Hobbes’s fifth and eighth laws of nature in *Leviathan*; and the second is my “intention is to follow the first law of nature, ‘to seek peace’ among us”. But the same could not be said of his reply to me. To repeat Descartes’s charge against Hobbes, he simply “calumnifies me”.¹ Without reviewing any of the evidence that I adduce, but rather on the basis of his own reconstruction of my arguments (precisely what he accuses me of doing with Hobbes), he finds me guilty of a syllogism with an undistributed middle and other silly logical mistakes and miscalculations. More importantly, he convicts me of doing that of which he could be rightly accused, which is to affix a label to Hobbes, whether “English Calvinist” or “Epicu-

¹ *Correspondence du P. Marin Mersenne*, (Paris: P.U.F., 1932-88) X, 528-9.

rean”, thereby assuming what is requiring to be proved. But when I first advanced the argument that Hobbes was an Epicurean in my essay “Hobbes and Epicurean Religion”,² I hedged it about with caveats, and I still do. I take the liberty of quoting at length the opening paragraphs of this essay, to make this clear:

Although I take “Hobbes and Epicurean Religion” as my title, it is with a caution. It is impossible to capture in the term Epicurean the rich range of theories that coalesced in this particular tradition, much less the wide range of thinkers who participated in it. To say that Hobbes was an Epicurean at all is to make a claim that must be hedged about with caveats. He could not be an Epicurean *tout court*. We are necessarily speaking of the kind of synthesis involved in the *Rezeptionsgeschichte* of any philosopher long dead. This does not rule out, however, the self-conscious adoption of antique philosophical positions, and those who adopted Epicurean postures in the later ages had many reasons for doing so. Hobbes was thus an Epicurean many times removed, and this is no small point For Hobbes, like most of us, was primarily engaged by contemporary debates and, while positions in these debates were often flagged by the banners of the classical philosophical schools, the house of Epicurus, like that of Aristotle, had many mansions. The ebb and flow in the reception of Epicurean ideas sometimes produced a flood, as with the rediscovery by Poggio Braccolini of the writings of Lucretius in 1418, and at others reduced to a trickle. The revival of ancient philosophical positions was a

² Patricia Springborg, “Hobbes and Epicurean Religion”, in *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2004), 161-214, at 161. I borrow considerably from this article in what follows.

way of characterizing a certain set of doctrines or, as in Hobbes's case, of characterizing a mind-set that was anti-doctrine. Epicureanism permitted one to be sceptical about the gods without being technically an atheist, and to hold to this profile and qualify for membership in coteries which identified themselves as Epicurean, Hobbes went to considerable lengths, I think, to flag a generally Epicurean point of view.

Reflecting, on the basis of an excellent conversation that I had with Terence Cave, who has dedicated his career to the different voices of Renaissance discourse,³ about what it means to label people in this way, and whether it is at all helpful in understanding how we tend to think along parallel lines, I continue:

But to be Epicurean in the 17th century was altogether different from being an Epicurean in the 4th century BC, as it was different from being an Epicurean in the 18th century or today. The deliberateness with which a thinker might take up and inhabit an ancient philosophical position had something to do with the citation of authorities but even more to do with the use of surrogates to discuss touchy subjects, like the veracity of religion. But like us, 17th century philosophers commuted between discourses, and while venturing into uncharted territory in the fields of natural philosophy, philology, and rhetoric as New Scientists, they never entirely departed the realm of the much-maligned Aristotle and the Scholastics. We forget that it is quite possible for human beings executing multiple roles to hold positions that talk past one another in different realms without being deliberately hypocritical or incoherent. Having created mental structures, we are quite ready to step outside them to let the mind

³ See especially Terence Cave, *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

explore other, perhaps more rewarding, possibilities. Some thinkers spend more time in the nether zones outside official structures, and they are often those who offer most to the future, while others are constantly calling them back and submitting them to the vice of coherence. Hobbes was a case in point, and it is my purpose to establish if he was an Epicurean, why he was an Epicurean, what characteristic Epicurean doctrines he accepted, and what he rejected.

As should be clear, my point in hypothesizing that Hobbes was Epicurean was not to close off discussion, but to open it up, and on the basis of evidence that had not been noticed before. Stoics, Epicureans and Sceptics, philosophers primarily of the Hellenistic Age, shared many features in terms of their metaphysics (which is why it is possible to see both Epicurean and Stoic elements in Hobbes's thought), and enjoyed a great renaissance in the seventeenth and eighteenth centuries, especially among the savants of the Parisian *libertins* circles to which Hobbes belonged. I noticed, for instance, that Sorbière's letter to Hobbes of July 11, 1645, refers to him as one of the initiates, citing the famous passage from Lucretius to express "the undivided friendship" between them, and as "evidence of the worship with which [he] honour[s] Hobbes and heroes like [Hobbes]":⁴

⁴ See Hobbes, *The Correspondence, vol. 1 1622-1659*, ed. Noel Malcolm (Oxford: Clarendon Press, 1997), Letter 38, 122-3, referred to in note 16 of my "Calvin and Hobbes: A Reply". Malcolm notes (123, note 2) that Sorbière is quoting from Lucretius, *De rerum natura*, I, lines 72-4, 62-3, and 72-4, which Malcolm translates as follows: "While human life

So ‘I think I too am blessed with the title ‘hero’, since while I was considering the grovelling baseness of human life, while I was contemplating the stupidity of most mortals, often thinking that man differed by next to nothing from brute animals, you appeared: ‘the quick vigour of your mind ventured far beyond the flaming ramparts of the world, and voyaged in mind and spirit through the immeasurable universe’.

Malcolm, in his commentary on this letter, takes my position, that: “reading (literally) between these lines we find that Sorbière is implying that Hobbes has overthrown religious superstition”.⁵ It is worth noting that the Latin “religio” can mean equally superstition or religion, and that Hobbes employs the Epicurean practice of using the terms interchangeably, also preferring to translate “religio” as religion when the beliefs are state-sanctioned, and superstition when they are not,⁶ as we know from his Latin works, and in particular the *Historia Ecclesiastica*.

The correspondence between Hobbes and Sorbière includes a further letter suggesting an Epicurean coterie of like-minded savants and bon vivants to which Hobbes belongs. Letter 114, Sorbière to Hobbes, Janu-

could be seen groveling, crushed to the earth by the weight of superstition [religion] a Greek was the first mortal who dared to raise his eyes in defiance so the quick vigour of his mind prevailed, and he ventured far beyond the flaming ramparts of the world, and voyaged in mind and spirit through the immeasurable universe”.

⁵ *Ibid.*, 123, note 2.

⁶ See editor’s note to Lucretius, *De rerum natura* 1.932, ed. W. H. D. Rouse, Loeb edn. (London, Heinemann, 1975), 78.

ary/February 1657, reports a “sumptuous” dinner given by M. du Bosc, and attended by du Prat, de Martel, and La Mothe le Vayer,⁷ as a fine example of the therapeutic practice of philosophy among sages, including even the Epicurean doctrine of the function of laughter: “For it is well known that nothing is more conducive to good health, both in body and in mind, than wise laughter and well-tempered mirth in the company of our closest friends”.⁸ Sorbière nicely captures the Epicurean ethos, a hygienic notion of happiness promoted by the sage and his circle, who venerate friendship and the fellowship of an elite and disdain the stupidity of the masses. Jean Salem, in his fine study of Epicureanism, *Tel un dieu parmi les hommes*,⁹ notes that if the Stoics enlarged the *polis* to

⁷ Letter 114, *Correspondence*, ed. Malcolm, 1, 435, referred to briefly in note 16 of my “Calvin and Hobbes: A Reply”.

⁸ Jean Salem, *Tel un dieu parmi les homes* (Paris: Vrin, 1989), 167-72, comments at length on Epicurus’ injunction to his disciple ‘to laugh while philosophizing’ (*Vatican Sentence 41*). The ‘Epicurean laugh’ was both provocative and seditious, a ‘deliberate polemical strategy’ to mock the stupidity of the common herd, on the one hand, and to counter the gravity and arrogance of the Platonist philosopher, on the other. In a section on the ‘Epicurean laugh and the critique of language’ (172-4), Salem notes the self-mockery of the Epicureans, their deflationary critique of language, and their nominalism. Cicero’s refusal to define words empty of sense (‘voce inani sonare’, *De fin.* 2.14.48), and his deflationary definition of good as what benefits us and bad as what harms us (*Tusc. Disp.*, 5.26.73), was typical.

⁹ *Ibid.*, 140-1.

the level of the *oikoumene*, the Epicureans narrowed it to a circle of friends. Numenius of Apamea, a second century Neoplatonist, had declared that “the harmony of the Epicureans among themselves resembled that which reigned in a true republic, without the least sedition, animated by the spirit of a single will”.¹⁰

Most important to note is that the substance of Sorbière’s letter concerns the discussion between these savants about what differentiates Hobbes’s physics from that of Epicurus: “The main difference between your philosophy and that of Epicurus is on the existence of a vacuum, which you deny, and which you try hard to disprove”.¹¹ Hobbes replied in a letter dated February 1657,¹² and in this letter we may note two things with respect to Martinich’s claims against me: first, that Hobbes had carefully considered his position vis à vis Epicurus and concluded that less ground lay between them than his French colleagues seemed to think; and second, that this included his position on atomism.

I was also glad to read what you wrote on behalf of the Epicurean theory of the vacuum, when you objected to my own theory about that subject which I explain in chapter XXVI, arts. 2ff.¹³ I read it more

¹⁰ *Ibid.*, 133, citing Numenius *Fragments*, fr. 24.

¹¹ Letter 114, *Correspondence*, ed. Malcolm, 1, 435.

¹² Letter 117, *Correspondence*, ed. Malcolm, 1, 444-5.

¹³ ‘Of *De corpore*’. In *De Corpore* ch. 26 Hobbes treats God as First Cause in a strictly physicalist way, as cause of planetary movement. In this chapter, ‘De Universo et Sideribus’, dedicated to the question of the nature of the stars, Hobbes while explicitly re-

gladly the more sure I was that my theory is true, and that your objections could easily be answered. My argument against the existence of a vacuum was drawn from an experiment, as follows....

Besides, I did not think that Epicurus’ theory was absurd, in the sense in which I think he understood the vacuum. For I believe that he called ‘vacuum’ what Descartes calls ‘subtle matter’, and what I call ‘extremely pure ethereal substance’, of which no part is an atom, and each part is divisible (as quantity is said to be) into further divisible parts. Indeed, some of the Epicureans think that water is a body of this sort, so that when they have boiled it down in various experiments they think that the water cannot be compressed by any force into any smaller space, in other words that it contains no empty space within it.

The third point to note is that it is not correct to say that ‘atoms have an intrinsic weight’. For weight is an endeavour towards the centre of the earth, or at least towards some star, and that endeavour is fixed and invariable in itself. So if atoms had an intrinsic weight, all atoms would long ago have flowed to the earth and the other stars, and then the whole space of the world.

Martinich objects to my reference to Hobbes as an atomist because of a narrow definition of the term atomism, as of Epicureanism, that would restrict their use to philosophers of the ancient world. But this is to deny the self-identifications of early modern philoso-

jecting Lucretius’ doctrine of the vacuum, affirms a generally Epicurean position on the self-equilibrating nature of the universe, whose magnitude and duration are inscrutable to us, and independent of the indifferent Epicurean gods. See Hobbes, *De Corpore*, ed. Karl Schuhmann (Paris: Vrin, 1999), 281 ff. (*O.L.* I, 334-5, A236).

phers.¹⁴ As we can see, then, there is a case to be made for Hobbes's Epicureanism, quite apart from the fact that his enemies stated it, and I am not alone in maintaining this. There is already a good secondary literature on Hobbes's Epicureanism.¹⁵

The most obvious, but overlooked, sources for the provenance of Hobbes's views are his Latin *Vitas*, the first in poetry, the second in prose, but they have a confusing history and are not entirely consistent in their attributions. To take the last first, in his *Prose Life*, dictated by Hobbes in 1676, he notes that "he began to investigate the principles of natural science" on his trip to Paris in the 1630s, after he had rejoined the Cavendish household in 1631 to tutor the

young Earl of Devon. His meeting with Marin Mersenne, to whom he "communicated his findings on a daily basis", was a turning point: "When he became aware of the variety of movement contained in the natural world, he first inquired as to the nature of these motions, to determine the ways in which they might affect the senses, the intellect, the imagination, together with the other natural properties".¹⁶ But in his poem,

¹⁶ Hobbes's *Prose Vita*, *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita*, [ed. Blackburne] was first published in 1681, and republished by Molesworth, *Opera Latina* (henceforth *OL*), W. Molesworth, ed. (London: J. Bohn., 1840) I, pp. lxxxv-cxix. The first notice we have of it is Wheldon to Aubrey, Jan. 16, 1680, reported in Aubrey, *Brief Lives* (ed. Clarke, London: 1898) I, p. 382: "I am glad Mr. Crooke has received his [Hobbes's] life in Prose, which was the only thing Mr. Halleley got possession of, and sent it to him by my hand. Mr. Halleley tells me now that Mr. Hobbes (in the time of his sicknesse) told him he had promised it to Mr. Crooke, but said he was unwilling that it should ever be published as written by himself; and I believe it was some such motive, which made him burne those Latin verses, Mr. Crooke sent him about that time [i.e., the *Vita Carmine Expressa*]."

Aubrey himself reports of the *Prose Life* (*Brief Lives*, I, 395): "This was the draught that Mr. Hobbes first did leave in my hands, which he sent for about two years before he died, and wrote that which is printed in his Life in Latin by Dr. Richard Blackburn which I lent to him and he was careless and not remaunded it from the printer and so 'twas made wast paper of."

Aubrey himself had made a copy of the draft, published in *Brief Lives* I, 395-403, which is almost identical to the version published in *OL* I, lxxxv-cxix. It should be noted that Dr. Richard Blackburne, who was involved in editing both the *Prose* and *Verse*

¹⁴ See Charles T. Harrison, "Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists," *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 15 (1933): 191-218; Charles T. Harrison, "The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century," *Harvard Studies in Classical Philology*, 45 (1934): 1-79; Wolfgang B. Fleischmann, *Lucretius and English Literature* (Paris: A. G. Nizet, 1964); R. H. Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1966); and Stephen Clucas, "The Atomism of the Cavendish Circle: A Reappraisal," *The Seventeenth Century*, 9, 2 (1994): 247-73.

¹⁵ In addition to the items cited above, see Arrigo Pacchi's pioneering "Hobbes e l'epicureismo," *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 33 (1975): 54-71; Gianni Paganini "Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism," *Hobbes Studies*, 14 (2001): 3-24, reprinted in *Der Garten und die Moderne*, 113-37; and Gianni Paganini, *The return of scepticism: from Hobbes and Descartes to Bayle. Proceedings of the Vercelli conference, May 18th-20th, 2000* (Dordrecht: Kluwer, 2003).

the *Vita Carmina Expressa* of 1672, published in 1679, he dates his interest in natural philosophy, which he describes at rather greater length, to his early travels through Italy and France, and in fact to his trip to Italy *before* France, suggesting that his interest in the laws of motion is more likely due to his acquaintance with Galileo Galilei, whom he is said to have met in 1636, and before his meeting with Mersenne.

In the *Vita Carmina Expressa*, given here in the anonymous seventeenth century English translation from the Latin,¹⁷ Hobbes confesses that “Whether on Horse, in Coach, or Ship, still I/ Was most intent on

Vitas, was employed by Aubrey, who was a better collector than he was an editor. My source for both the Latin and Prose *Vitas* and their interrelation is Anon, “The Autobiographies of Thomas Hobbes,” *Mind*, 191 (1939): 403-5, *q.v.*, for what follows.

¹⁷ Hobbes’s *Vita Carmine Expressa* existed in draft in 1672, and he had also sent it to Croke and asked for it back. At the time of his death the poem was believed to have been burned, but in fact the MS is still extant in the Devonshire Collection at Chatsworth (MS A.8). It was published posthumously and anonymously, probably by Croke, in Latin in 1679 and in an anonymous English translation in 1680. The Latin was republished by Molesworth *OL* I, xxxv-cxix, and the anonymous seventeenth century English translation is reproduced in Curley’s edition of *Leviathan*, 1994, liv to lxiv. Aubrey noted that Dr Blackburne, the editor of the Latin *Vita Carmine Expressa*, made alterations to improve the metre. These are not reflected in the English translation, which must have been made from Hobbes’s MS A. 8, with which they are consistent, which means, as Curley suggests (Hobbes 1994, lxiv note 68), “that the English translation more accurately records what Hobbes wrote”.

my Philosophy”, indicating that his first impetus was the study of human behaviour, and that only in order to understand the behaviour of men was the study of physics was necessary. “One onely True thing i’ th’ World seemed true to me,/ Tho’ several ways that Falsified be”, he confesses enigmatically. And that “One onely True Thing, the Basis of all/ Those Things whereby we any Thing do call”, is the materialist ontology that underlies his epistemology.¹⁸ First in order of his scientific findings he lists the mechanistic physiology of the brain framed in the typical Epicurean problematic of how to distinguish sensations sleeping from waking: “How sleep does fly away, and what things still/ By Opticks I can Multiply at will”. Next he claims to be able to infer imagination as the epiphenomenon of sensation: “Phancies’s Internal, th’ Issue of our Brain,/ Th’ internal parts only Motion contain”.¹⁹ This is a fundamental axiom of Galilean metaphysics: “And he that studies Physicks first must know/ What Motion is, and what Motion can do”. This he learned at the master’s hand, he implies: “To Matter, Motion, I myself apply,/ And thus I spend my time in *Italy*”. It was only after having made his initial discoveries about matter in motion (which may be credited to Galileo) that Hobbes claims to have moved from Italy to Paris and met Mersenne for the first time: “Here with Mersennus I acquainted grew,/ Shewed him of Motion what I ever

¹⁸ Hobbes’s *Vita Carmine Expressa*, Curley edn 1994, lvi, lines 117-20

¹⁹ *Ibid.*, lvi-lvii, lines 121-4.

knew”, earning the great praise of the Philosopher: “He both Prais’d and Approv’d it, and so, Sir,/ I was Reputed a Philosopher”.²⁰ Hobbes is keen in the *Vita Carmina Expressa* to establish his ideas about matter in motion as his own – or at least not Mersenne’s. But in the Prose *Vita* he quite freely admits that it was in Paris, under the daily supervision of Mersenne, that he first “began to investigate the principles of natural science”, once again focusing primarily on the application of this principle of physics to the brain.²¹ Hobbes notes that “Since he knew what things are contained in the nature and varieties of motions, he asked first what kind of motion could be which brings about sensation, understanding, phantasms, and other properties of animals”.²²

If Hobbes shows some inconsistency in his *Vitas*, there are nevertheless commonalities of which we should take careful note. In the prose *Vita* he acknowledges becoming “involved in scientific enquiry with Mersenne, Gassendi, and with other philosophers who were all well known for their learning and their vigour in reasoning – but not with those who are called philosophers, for, as is now apparent, many amongst them have been shown to be vacuous, trite and corrupt”.²³ We can presume that Hobbes is referring here to the scholastics, whom he shunned, as well as expressing a debt to the Epicureans and *Libertins* in Paris with whom

he became acquainted, and the happy congruence between their politics and materialist ontology, designed to challenge Aristotelian metaphysics. Only in the *Vita Carmina Expressa* does he tell us how in Paris his studies in First Philosophy proceeded, describing how, after “Eight months elaps’d [e’r] I return’d, and thought good/ For to connect what e’r I understood”, that is to say, what he had learned from Galileo: “That principles at second hand more clear, By their Concatenation might appear./ To various Matter various Motion brings/ Me, and the different Species of Things”.²⁴ Hobbes makes a play here on matter in motion as applied to his own mental processes, hinting also that he is in this period concerned with “Species Theory”, the scholastic doctrine of perception that he at first accepted, as he admitted, but later was to overturn (this time undoubtedly due to the tutelage of Mersenne) in favour of an Epicurean theory of perception based on phantasms.²⁵

Mersenne, as Martinich is keen to emphasize, was a Minim Friar, and therefore a Christian Epicurean. In point of fact Hobbes had another important contemporary source for the Epicurean tradition as a rich and syncretistic movement, in the person of Pierre Gassendi, with whose work he became acquainted as early as 1634-6, through conversations with Mersenne. A letter from Mer-

²⁰ *Ibid.*, lvii, lines 133-6.

²¹ Hobbes *OL* I, xiv, 1994 Curley trans., lxiv.

²² *Ibid.*

²³ Hobbes *OL* I, xvi, 1994 Curley trans., lxvi.

²⁴ Hobbes’s *Vita Carmine Expressa*, Curley edn 1994, lvi, lines 115-19.

²⁵ See Karl Schuhmann, “Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes,” *Revisita di Storia della Filosofia*, 59 (2004): 15-31.

senne to Rivet of 17 September 1632, had already reported on Gassendi's progress on his monumental *De vita et doctrina Epicuri*, completed in draft by 1633, but published only in 1649.²⁶ And a letter dated 10 October 1644 from Charles Cavendish to John Pell, reports: "Mr Hobbes writes Gassendes his philosophie is not yet printed but he hath reade it, and that it is big as Aristotele's philosophie, but much truer and excellent Latin".²⁷ Cavendish refers to Gassendi's *Life of Epicurus* and *Animadversions on the Ten Books of Diogenes Laertius* published in 1649. As Gianni Paganini demonstrates, the Hobbes-Gassendi dialogue was not all one way, however. Gassendi made an important concession to Hobbes by including his famous aphorism, "homo homini lupus" in his comment to Epicurus *Ratae sententiae* 33 late in the *Animadversions* to illustrate human aggressivity in the state of nature.²⁸ And in the

²⁶ Marin Mersenne, *Correspondence du P. Marin Mersenne*. Cornelis De Waard et Marmand Beauliue, eds. (Paris: F. Jakob, 1932-88), 17 vols.

²⁷ Published in J. O. Halliwell, *A Collection of Letters Illustrative of the Progress of Science in England from the Reign of Queen Elisabeth to that of Charles the Second* (London: Historical Society of Science, 1941), 85. Cited by Gianni Paganini, "Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo," *Hobbes Oggi*, ed. Arrigo Pacchi (Milan: Franco Angeli, 1990), 351-445, at 438.

²⁸ Paganini, *Ibid.*; a discovery made simultaneously by Olivier Bloch in his "Gassendi et la théorie politique de Hobbes," in *Thomas Hobbes, Philosophie première, théorie de la science et politique, Actes du Colloque de Paris*, ed. Yves Charles Zarka and Jean Bernhardt (Paris: Vrin, 1990), 345. See also the seminal piece by François Tricaud, "'Homo homini

ethical part of the *Syntagma*, dating to the years 1645-6, after the publication of the first edition of *De Cive* in 1642, and before the second, which Gassendi helped his friend Samuel Sorbière promote, he made transparent reference to Hobbes on freedom in the state of nature.

Closer to home, we have to look no further than, Francis Bacon, for whom Hobbes was for some time an amanuensis, for the provenance of his Epicurean views. Bacon, like Hobbes after him, purposefully refrained from investigating the nature of God or assigning to him a role in the creation of the universe. In the *Novum Organum* he was prepared to dispense with Aristotle's First Cause altogether and, like Epicurus, cast religion with superstition as obscurantism.²⁹ Bacon had "removed God and mind from the structure of things, and attributed the form thereof to infinite essays and proofs of nature, and assigned the causes to the necessity of matter".³⁰ Epistemologically Bacon followed Epicurus, in condemning logic and grounding knowledge in sense experience revisable by reason, and thus pointed the way for Hobbes. In the *Novum Organum*³¹

Deus', 'Homo homini Lupus': Recherche des Sources des deux formules de Hobbes," in *Hobbes-Forschungen*, ed. Reinhart Koselleck and Roman Schnur (Berlin: Duncker & Humblot, 1969), 61-70.

²⁹ *Novum Organum*, 1, pp. lxxxix, cited in Harrison, "Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists," 193. Cf. Lucretius 2.82, 83.

³⁰ Bacon, *Works*, 4, 363, trans. by Harrison, 194.

³¹ The Author's Preface, 1, xi-xiv and lxxxii, cited in Harrison, 195.

and his *History of Dense and Rare*³² he not only explicitly endorsed Democritus's view that matter is eternal and that space is infinite, but in the former work, did so with reference to the views of Telesio, which he viewed as "too placid and pastoral".³³ The Renaissance philosopher, as Bacon reports, "frames such a system as may apparently be eternal, without supposing a chaos, or any changes of the great configuration of things", whereas Bacon believed that although matter was eternal, the infinity of worlds between which it was distributed suffered change and destruction.³⁴ In this respect, I believe, Hobbes was the faithful disciple of his mentor. Indeed in his letter to Hobbes of January/February 1657, in a which expounded the differences between Hobbes's and Epicurus' physics, Sorbière had explicitly noted that the theory of perpetual atomic motion, or that atoms have a "continual force", which Hobbes embraced, ruled out assigning a "first impulse" to this motion, "assuming that the world has existed eternally", as Hobbes in an earlier letter had acknowledged.³⁵

³² Bacon, *Works*, 5, 426ff., cited by Harrison, 195.

³³ *Ibid.*, 5, 491, trans. Harrison, 197.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ See Letter 114, *Correspondence*, 1.435 (Malcolm trans.). In letter 112, to which letter 114 is a reply, Sorbière refers to Hobbes's refutation in *De Corpore* chapter 8, of Lucretius' theory of the vacuum with the example of the watering pot which will not work unless the top is open, to allow the water to pour out of the holes at the bottom. On the famous example of the watering pot, see Harrison, 'Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists', 202.

If we can take Interlocutor A in the 1668 Appendix to the Latin *Leviathan* as representing Hobbes's position – and I think we can – we have further evidence to suggest that Hobbes subscribed to the basic axioms of atomism first assigned by Diogenes Laertius to Democritus, and embraced by Bacon. In *Novum Organum*, II, xl, Bacon, citing Lucretius *De Rerum Natura*, 1.150-151, 155-156, 159-214, had maintained:

There is nothing more true than the twin propositions that 'nothing is produced from nothing' and 'nothing is reduced to nothing', but that the absolute quantum or sum total of matter remains unchanged, without increase or diminution.³⁶

In sum, it is not only Hobbes's enemies, but also his friends, who considered him an Epicurean. Nevertheless, if it were the case that Hobbes was *simply* an Epicurean, or *simply* an English Calvinist, as Martinich maintains, his views would be less problematic than they are. I am willing to concede, as I always have, and as one must, that Hobbes was an Epicurean in a complicated sense, which did not rule out syncretistic elements in his thought. But while it is not so difficult, in the light of the evidence presented above, to see how he could still be an Epicurean by these lights, it is less easy to make the case that Hobbes was an English Calvinist in any sense of the term. The central doctrines to which he subscribed, his mortalism, his cor-

³⁶ Harrison, "Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists," 194. Cf. Karl Schuhmann, "Francis Bacon and Thomas Hobbes' Widmungsbrief zu *De Cive*," *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 38 (1984): 165-9.

porealism,³⁷ his denial of the Creation (“nothing from nothing”), and of a Creator God, were anathema to Calvinists, and for this reason his works were declared heretical by the Calvinist Synod of Dort in 1619, like those of Spinoza in 1673, as the works of an atheist and materialist. What does Martinich make, I wonder, of the strong case made by Noel Malcolm that Hobbes had an afterlife in eighteenth century clandestine literature as a Deist, if not an atheist?³⁸ The campaign against Hobbes by the Presbyterian Printers, documented by Jeffrey Collins;³⁹ Hobbes’s own long-standing war with the Presbyterians, whom he accused in *Behemoth* as fomenters of civil war; and his poisonous relations with the Baxter circle and Oxford Presbyterians,⁴⁰ are also reason to doubt his Calvinist credentials. And, while the voices who accused Hobbes of Epicureanism are many, those who accused him of Calvinism are not to be found. Indeed, “English Calvinist” does not belong to the repertoire of religious characterizations typical in the seven-

³⁷ See Patricia Springborg, “Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God,” *British Journal for the History of Philosophy*, forthcoming.

³⁸ Noel Malcolm, “Hobbes and the European Republic of Letters,” in *Aspects of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

³⁹ Jeffrey R. Collins, “Silencing Thomas Hobbes: the Presbyterians and their Printers,” in Patricia Springborg, ed. *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 478-500.

⁴⁰ Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

teenth century; and usage is important. None of the panoply of theologians and ecclesiologists he cites in his essay, who are generally well-known figures, is typically designated an “English Calvinist”, but most are rather Latitudinarians or Erastians, the latter a term Martinich does concede. Even by his own reckoning of central Calvinist doctrines, irredeemable human corruption after the Fall, Predestination, the doctrine of Grace, and God as cause of all things, Hobbes is no Calvinist.

I have not cited chapter and verse Martinich’s charges against me, but I must respond to his complaint that I misunderstand Arianism. He declares (p. 21): “To my knowledge, Arius, who believed that Jesus was the first creature and not human, did not believe that the blood of Christ was the blood of a man. In this regard he was like the Gnostics, who thought that Christ was not a human being.” This claim baffles me, given that even his enemies, like Socrates Scholasticus, our main sources on Arius, because his works were burned, did not deny that he believed both in the Virgin Birth and the Resurrection of Christ. Is Martinich trying to tell us that Arius believed that the Virgin gave birth to an Alien? Arius was not nearly as heretical as Martinich seems to assume, and the victory at Nicaea for the *Homoousion* party (who maintained against the Arians that the persons of the Trinity were of identical substance) was not the end of the story. Arius was called back from exile by the Emperor Constantine himself, who was baptized on his deathbed by the Arian bishop, Eusebius of Nicodemia, only to be suc-

ceeded by his son Costantius II, an Arian, sympathizer, who was followed in turn by the pagan Julian the Apostate, and then by the professed Arian, Emperor Valens. Indeed, it was only under the Theodosius the Great, that Arianism was officially defeated in the West, and then it had an afterlife among converted Goths and Vandals into the sixth and seventh centuries.⁴¹ All this is related at great length in the commentary to our edition of Hobbes's *Historia Ecclesiastica*, which gives a blow by blow account of the Arian heresy and its fortunes.⁴²

⁴¹ See *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed., Philip Schaff Vol. I: <http://www.tlogical.net/bioarius.htm#8>

⁴² See Hobbes, *Historia Ecclesiastica, including text, translation, introduction, commentary and notes*, ed. Patricia Springborg, Patricia Stablein and Paul Wilson (Paris: Honoré Champion, 2008).

María del Rosario Acosta López, *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008).

El estudio del pensamiento schilleriano ha llamado la atención de numerosos pensadores de épocas y filiaciones bastante dispares, también con muy diferentes intenciones y llegando a conclusiones muchas veces totalmente opuestas. Es conocida, por traer aquí en primer lugar el ejemplo más evidente, la influencia de Schiller para los teóricos de la Escuela de Frankfurt que, en él, creyeron dar con una fuente de inspiración no sólo a la hora de llevar a cabo sus críticas de la cultura y civilización contemporáneas, sino también a la hora de repensar el proyecto marxista mismo y sus fallos, como es el caso de Herbert Marcuse. Ahora bien, que Schiller pueda ser entendido prácticamente como fundador de la relación más directa, de la copertenencia de hecho, de la Estética y la Política, no siempre le ha procurado valoraciones, podría decirse, tan positivas. Si bien parece evidente que toda la obra teórica, poética y dramática schilleriana gira en torno al concepto de la libertad, lo cierto es que bastantes pensadores han subrayado la cercanía del planteamiento de Schiller con la estetización de la política propia de los totalitarismos que había sido anunciada y tanto había preocupado a Walter Benjamin.

Denostado por unos y alabado por otros, el punto en común de las interpretaciones previas de la obra schilleriana suele radicar

en la consideración de la misma como mera transición entre sus dos “mayores” más cercanos: Kant y Hegel. Esto le ha valido a Schiller el ser entendido muchas veces como mera bisagra entre la filosofía trascendental kantiana y el idealismo hegeliano; su valoración como filósofo meramente aficionado otras tantas y, en otros casos, la acusación de ser políticamente “peligroso” bajo el disfraz del aparentemente “inofensivo” discurso estético.

Partiendo de la convicción de que la mayoría de las veces todas estas valoraciones del pensamiento schilleriano están basadas en una serie de ideas preconcebidas tan asentadas en la historia del pensamiento filosófico que parecen no requerir una mayor reconsideración por aporéticas, María del Rosario Acosta nos presenta un Schiller al que pretende, y consigue, despojar de toda esta serie de prejuicios. Este planteamiento, bastante novedoso, no es sólo de agradecer en tanto que aporta una visión y una valoración del pensamiento de Schiller en sí mismo, dejándole, como la misma profesora Acosta afirma, hablar con sus propias palabras, sino también porque, a la vez, abre nuevas perspectivas y explora posibilidades hermenéuticas que, hasta ahora, no habían sido tenidas en cuenta como probablemente se merecen.

Tomando como punto de partida, sin embargo, conocidas interpretaciones como las de Villacañas Berlanga que, así mismo, escribe una excelente introducción de este trabajo, Taminieaux y otros tantos y haciendo un uso excelente de las fuentes, la profesora Acosta nos ofrece un Schiller como figura

eminentemente moderna. Como antropólogo y fenomenólogo de la modernidad que, al contrario de cómo suele estudiarsele tradicionalmente, aparece no ya como el famoso idealista impenitente que se refugia en el supuestamente aséptico e inofensivo discurso estético para huir de la conflictiva política moderna; o como el pesimista analista histórico que, melancólico y anhelando el bello pasado griego, pinta una modernidad de la que han huido todos los dioses y que queda, por tanto, carente de toda esperanza. De este modo, a través de su atenta mirada, María del Rosario Acosta presenta la reflexión schilleriana sobre lo trágico no sólo en tanto que constatación de la condición moderna como escisión, sino también como comprensión de esa escisión como una condición antropológica que, paulatinamente a lo largo de los escritos del gran autor alemán, va tornándose en la posibilidad de entender la modernidad de otra manera: como destino de la humanidad y única vía de realización posible de la libertad. Esto es, la escisión, la lucha que caracteriza esencialmente al hombre moderno hace de la modernidad no sólo ya un exilio, sino que la convierte en la posibilidad de transformar ese exilio en un refugio lleno de sentido¹.

Así comienza precisamente *La tragedia como conjuro*. Esto es, mediante un análisis del componente nostálgico del pensamiento schilleriano, distinguiéndolo antes que nada, de la pasividad de la melancolía por el pasa-

do anhelado. Acosta subraya la consciencia de Schiller no sólo de que ese pasado, es decir, Grecia, jamás podrá ser recuperado en la modernidad, sino también de que esa ruptura con el pasado aparece como el fundamento del modo de existencia de la modernidad. Si esta distinción es importante es precisamente porque rompe con una de las tradicionales interpretaciones del pensamiento schilleriano mencionadas más arriba, esto es, la comprensión de esa ruptura anuncia un Schiller cuya mirada sobre la modernidad ya no puede ser tildada de meramente negativa sin más. El modo de existencia del presente bien puede ser la ruptura, pero esa ruptura no es nunca simple desesperación, sino que anuncia la posibilidad de un nuevo modo de existencia, no ya basado en la reconciliación o en la armonía, sino en la ruptura y en la contingencia de todo equilibrio logrado. Y es precisamente en su reflexión sobre la tragedia dónde Schiller da forma a estas ideas. En su acercamiento a lo trágico y lo sublime, Schiller finalmente acepta la imposibilidad de una reconciliación definitiva pero, no dándolo todo por perdido, se abre a otras posibilidades de vivir en la modernidad: la consecución de la armonía sigue siendo el objetivo de Schiller pero, a partir de aquí, renunciando a todo absoluto, comprende la fragilidad y contingencia de esa armonía. Ese es el significado fundamental que la profesora Acosta encuentra en los famosos versos de Schiller “¡También lo bello debe morir!”, pertenecientes al poema *Nänie* de 1795: la consciencia de la finitud de la belleza y su insuficiencia para el presente, de modo que si la belleza le muestra los límites de la mo-

¹ Taminiaux, Jacques: *Poetic, Speculation and Judgement*. New York, State University of New York Press, 1993. p. 82

dernidad, lo sublime –fundado siempre en el conflicto–, le muestra sus posibilidades².

Así, en la primera parte de su trabajo, Rosa María Acosta da cuenta de las primeras reflexiones schillerianas sobre la tragedia: antes y después de su famoso acercamiento a la filosofía de Kant, mostrando, y siguiendo la línea de investigación también recientemente sugerida por la profesora Laura Anna Macor³, cómo varias de las inquietudes filosóficas albergadas por Schiller no provienen únicamente de su lectura de Kant, sino del mucho más amplio contexto tardo-ilustrado, como puede verse en los primeros escritos médicos del mismo Schiller⁴. De la misma manera, los primeros acercamientos teóricos de Schiller al teatro ya muestran una temprana preocupación acerca de la necesaria autonomía de la experiencia estética si es que

ésta ha de ser educativa. Si el teatro educa, nunca es por su contenido o por la intención del dramaturgo, sino porque consigue la concordancia de todas las facultades puestas en juego en la experiencia estética, distanciándose así Schiller, por otro lado, de la caracterización típicamente clasicista del teatro en un sentido moralizante. Y es a partir de estas preocupaciones cómo Schiller se acerca a la kantiana *Crítica del Juicio*, en busca de una posibilidad de sistematización de ese puente que ha de tenderse entre las dos naturalezas del hombre, la racional y la sensible. Aquí, sin embargo, habría un antes y un después en el pensamiento schilleriano. Según la profesora Acosta, la capacidad de juzgar kantiana es lo que permite a Schiller finalmente sistematizar sus ideas acerca de la “Mittelskraft”, esto es, una facultad intermedia necesaria para mediar en el enfrentamiento entre las dos naturalezas humanas. Mediante una lectura fenomenológica de la *Crítica del Juicio* entonces, Schiller conecta el libre juego de las facultades (en el que Schiller cree encontrar una explicación para su previa postulación de esa “Mittelskraft”) y la afirmación de una sociabilidad inherente a la misma experiencia estética llevada a cabo por Kant, trasladando así al ámbito intersubjetivo el tipo de comportamiento que se tiene con los objetos en el caso de los juicios de gusto. Es decir, Schiller transforma la Estética como punto de partida para la sociabilidad en punto de partida para una educación política: la manera en que nos relacionamos con los objetos bellos es transferida metafóricamente a la manera en que podemos relacionarnos con otros sujetos.

² Acosta, María del Rosario: *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 60

³ Macor, Laura Anna: *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall' Illuminismo al criticismo*. Pisa, Edizioni ETS, 2008. Cfr. así mismo, la excelente traducción al alemán del texto por su misma autora: *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers weg von der Aufklärung zu Kant*. Würzburg, Königshausen & Neumann Verlag, 2010.

⁴ Una excelente compilación y, además, la primera traducción de todas las obras médicas y psicológicas de Schiller al inglés, puede encontrarse en Dewhurst, Kenneth y Reeves, Nigel: *Friedrich Schiller, medicine, psychology and literature: with the first English edition of his complete medical and psychological writings*. Berkeley, University of California Press, 1978.

Ahora bien, es precisamente la lectura de Schiller de lo sublime kantiano lo que le confiere su especificidad y es, por tanto, en el análisis de este concepto donde María del Rosario Acosta concentra todos sus esfuerzos. Si bien, por un lado, la noción schilleriana de lo sublime es originariamente kantiana, por otro, es precisamente la reflexión profunda sobre la tragedia que surge de su análisis de lo sublime lo que llevará a Schiller a alejarse paulatinamente de Kant. Aunque podría decirse que se da en Schiller una tendencia a llevar el dualismo kantiano a una integración (p. 130), hay que tener en cuenta que nunca ignora o pretende apartar la tensión que ese mismo dualismo genera. Schiller comienza su interpretación enfatizando la discordancia existente entre lo sensible y lo racional en la experiencia estética de lo sublime. Sin embargo, si bien en un primer momento la libertad proporcionada por esa experiencia estética parece implicar un elevarse por encima de los sentidos, poco a poco Schiller va reformulando su propia interpretación para subrayar la sensibilidad no sólo como algo imposible de superar por completo, sino también como un elemento absolutamente necesario a la hora de reconocer la propia racionalidad y ser conscientes de la libertad humana: en Schiller, entonces, lo sublime aparece como la conciencia de la razón precisamente a partir de la actividad de la sensibilidad.

Es esta reflexión sobre lo sublime, como se apuntaba más arriba, lo que lleva a Schiller a formar paulatinamente su teoría de la tragedia, en donde sus primeros escritos (*Sobre el arte trágico* y *Sobre el fundamento del*

placer en los objetos trágicos, ambos de 1792), todavía fuertemente influenciados por Kant, insisten sobre todo en la conexión de la tragedia como puesta en escena del dolor con la conciencia de la libertad que ya estaba presente en lo sublime kantiano. Si bien ya comienzan a percibirse ciertas diferencias con el planteamiento kantiano, sobre todo en cuanto a los distintos énfasis y desarrollos posteriores, es a partir de 1793 con *Sobre la gracia y la dignidad* y *Sobre lo patético*, cuando Schiller comienza verdaderamente a alejarse de la concepción kantiana de un sujeto autónomo únicamente determinado por una razón que siempre pasa por encima de la sensibilidad. En primer lugar, y esto ya se deja ver en esos primeros escritos, en Schiller la experiencia estética de lo sublime implica ya de por sí la exigencia de la autonomía del individuo y no sólo el reconocimiento de la capacidad para ser libres y que se realizaría en el ámbito de lo práctico como en Kant (p. 142). Entonces, si algo diferencia a la teorización schilleriana sobre lo sublime es, más allá del análisis kantiano de las condiciones trascendentales del juicio estético, el interés por el papel de lo sublime en la realización de la idea de la humanidad en aquellos individuos que tienen esa experiencia estética. Evidentemente, esta preocupación es estética, pero también genuinamente filosófica, no respondiendo, como sugiere Paul de Man, al interés puramente utilitario de Schiller como dramaturgo de llenar los teatros⁵. De hecho,

⁵ De Man, Paul: "Kant y Schiller" en *La ideología estética*. Madrid, Cátedra, 1998. p. 196.

es al relacionar la experiencia estética de lo sublime con la idea de libertad estética en lugar de con la moral cuando Schiller da con su propia interpretación de lo sublime: cuando, al contrario que Kant, relaciona la noción de lo sublime con fenómenos artísticos, preocupándose no únicamente del efecto causado en los espectadores, sino sobre todo por lo que aparece en escena, por el objeto sublime, estudiando aquél carácter objetivo de lo bello que Kant había rechazado en su *Crítica*. De este modo, Schiller afirma la aparición de la libertad tanto en el espectador como en la misma escena: la tragedia como *imagen*, como objeto encargado de asegurarle un espacio a la libertad. Esa es la tradición que Schiller inaugura, según Taminieaux (1995: 245): una tradición en el que el papel fundamental de la tragedia radica precisamente en aquello que es puesto en escena, por aquello que presenta y hace visible, más que por los efectos producidos en el espectador.

Es precisamente esa “libertad que aparece” lo que supone uno de los mayores conflictos con Kant por parte de Schiller. Además, con su *sublime patético*, Schiller introduce un elemento claramente ajeno a la *Crítica del Juicio*: la *Mitleid*, esto es, la compasión, en tanto que lo sublime patético supone la contemplación estética del *pathos* y, por tanto, una clara orientación hacia lo intersubjetivo, de modo que a partir de la compasión en la experiencia estética nos haríamos más conscientes de la propia libertad. Mediante la compasión, entonces, se introducen dos elementos fundamentales a la hora de comprender las relaciones que Schiller es-

tablece entre la Estética como espacio educativo y la Política como espacio de las relaciones intersubjetivas: en primer lugar, que lo sublime schilleriano, al contrario que el kantiano, pasa por un momento de identificación intersubjetiva como condición de la experiencia estética y, en segundo, que la intersubjetividad aquí implicada es la condición para la subjetividad (pp. 172-174).

Lo que Schiller jamás pudo aceptar, afirma la Profesora Acosta, es la convicción kantiana acerca de la restricción de la libertad al ámbito de lo racional. Es necesario poder formular una libertad que aparezca, que se manifieste, convirtiéndose este dilema en el *Leitmotiv* de toda creación y experiencia estética, pues que la libertad se muestre estéticamente como posible supone la inauguración de un proceso que debe llevar a hacerla efectiva más allá del ámbito artístico (p. 191). Una libertad, entonces, que se constituye siempre en su aparecer mismo, de modo que la relación con lo sensible ya no es una mera opción, sino que se encuentra a la base de la misma posibilidad de la libertad. Si el arte tiene aquí un papel privilegiado es precisamente porque visibiliza y hace sensible aquello que de otra manera quedaría para siempre como mero postulado ideal: el arte ya no es un simple objeto de estudio; al contrario, ahora es parte del ámbito que garantiza y hace presente la posibilidad misma de la libertad humana (p. 204).

Aquí radica precisamente el papel de la tragedia. El arte trágico es capaz de salvar el conflicto entre lo ideal y lo real que tanto había preocupado a Schiller y que de hecho es la base de su crítica a la Revolución Fran-

cesa. Si esto es así es porque el arte puede mostrar como posible aquello que se muestra como imposible o, por lo menos, como inadecuado al ser aplicado a la realidad concreta (p. 256): en la experiencia estética de lo trágico aparece por primera vez la posibilidad de entrever y experimentar como verdaderamente posible la transformación de los conflictos del hombre moderno en libertad. Por ello, la tragedia no implica una recaída permanente en el conflicto para el hombre moderno, sino que implica la posibilidad de una reconciliación necesaria, aunque frágil. Por ello también enfatiza la autora el hecho de que, sobre todo a partir de las Cartas para la educación estética del hombre (1795-96), los límites entre lo bello y lo sublime van desdibujándose. Lo sublime aparecería sólo como otra presentación de la belleza; otra forma de manifestación de la misma que la ubicaría más allá de esa imagen de armonía ideal (p. 276). Lo sublime es la otra cara de la belleza que manifiesta que incluso en la modernidad, incluso en el momento de mayor escisión y conflicto, es posible la reconciliación.

Para finalizar su excelente texto, María del Rosario Acosta realiza un recorrido por los autores que, de una manera u otra han analizado los posibles problemas de una propuesta como la de Schiller a la hora de poner en relación la estética y la política, como así mismo por los autores que más desarrollaron su pensamiento, como es el caso de Herbert Marcuse o Jürgen Habermas. Y éste es el broche definitivo de este libro. En lugar de defender a Schiller contra las acusaciones de proto-totalitarismo de Paul de Man o de ilu-

sión deformante de la realidad de Hans Georg Gadamer e, incluso, Terry Eagleton, la autora simplemente expone lo que Schiller mismo había dicho de esas posibles críticas. Evidentemente, Schiller nunca pudo haber previsto acusaciones tales como las de De Man, pero este libro demuestra no sólo la gran capacidad autocrítica del pensador alemán, sino también una conciencia totalmente despierta a la hora de analizar y situarse dentro de su propio contexto histórico, social y político.

Lucía Bodas Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

Lieve Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Per molto tempo Plutarco fu solo l'autore delle *Vitae*. E quando, finalmente, la giusta importanza fu data anche all'altro *corpus plutarcheum* – quello dei *Moralia* – lo spessore proprio della sua filosofia non fu immediatamente riconosciuto, tanto che alcuni studiosi arrivarono addirittura a negare a Plutarco la dignità di filosofo. Così, ad esempio, Konrat Ziegler – in quella che rimane tuttora l'opera più completa e dettagliata sul pensatore di Cheronea – scrive che: «Plutarco non fu un pensatore originale [...]. Gli mancarono acutezza e vigore di pensiero e quella spirituale forza creativa che distingue il pensatore eminente ed originale; ma gli mancò anche la

volontà assoluta di chiarezza [...]. Non come creatore di una qualche conoscenza nuova, egli deve essere ricordato, ma come intermediario di conoscenze acquisite da altri»⁶.

La rivalutazione del pensiero filosofico di Plutarco iniziò verso la metà del secolo scorso, anche grazie agli studi di D. Babut, secondo il quale Plutarco può considerarsi a giusto titolo un filosofo perché «l'absence de génie créateur n'implique pas nécessairement l'incapacité à juger personnellement des grandes doctrines, à se prononcer d'une manière cohérente sur les grands thèmes de la réflexion philosophique»⁷. Questa rinascita degli studi plutarchei non si è ancora affievolita, come è evidente dal numero di volumi e di convegni dedicati esclusivamente alla filosofia di Plutarco; e in Italia essa si è concretizzata nell'iniziativa editoriale volta a pubblicare tutto il *corpus* dei *Moralia*. Tuttavia, in questa operazione di "riscoperta" del pensiero plutarco si enfatizzarono quasi unicamente gli aspetti più tecnici della sua filosofia, tra i quali – ad esempio – la peculiare forma di Platonismo elaborata da Plutarco, i suoi rapporti polemici con lo Stoicismo e l'Epicureismo, la sua profonda spiritualità e via dicendo. In questo modo la personalità Plutarco, il suo profondo spessore umano, la sua attività di politico e di guida

morale furono spesso lasciati nella penombra. Solo negli ultimi anni, e soprattutto in ambiente anglofono, si è tentata una ricostruzione globale del pensiero plutarco, dando finalmente la giusta attenzione a quegli scritti che nello schema di Ziegler erano "declassati" a opere di «filosofia popolare». Il merito principale di questo volume è di inserirsi consapevolmente in questo filone interpretativo: lo scopo – come esposto dalla stessa autrice nell'Introduzione – è infatti quello di studiare «this group of writings not through the lens of academic (or even Academic) philosophy, nor in order to answer extra-textual questions, but for their own sake and in their own right, as literary compositions in dynamic interaction with their socio-historical context» (p. 8).

Il volume si suddivide in due sezioni principali. La prima (*The Social Dynamics of Philosophy*) ospita un'indagine sistematica delle strategie argomentative e filosofiche che caratterizzano gli scritti etico-pratici del *corpus* dei *moralia*. La seconda, invece, (*Plutarch's Practical Ethics*) analizza più nel dettaglio cinque di questi scritti, ossia: *De tranquillitate animi*, *De exilio*, *De garrulitate*, *De curiositate* e *De tuenda sanitate praecepta*. Chiudono il volume un'ampia e utile bibliografia e tre tipologie differenti di *Indici* (*Index of Greek Words*; *General Index*; *Index Locorum*). Per comodità espositiva mi occuperò esclusivamente della prima parte del volume, nella convinzione che essa esponga in maniera lucida e ben argomentata le tesi più significative, che poi verranno giustificate nel prosieguo del volume attraverso esempi più

⁶ Cfr. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironea*, in A.F. Pauly-G. Wissowa (hrsgb.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, xii (1951), coll. 636-962; traduzione italiana, Brescia 1965, pp. 361-2.

⁷ Cfr. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969, p. 273; traduzione italiana, Milano 2003.

puntuali estratti dalle singole opere analizzate.

L'A. decide di iniziare la sua ricerca, studiando più a fondo il pubblico degli scritti di filosofia etico-pratica. Questa scelta si rivela metodologicamente corretta, soprattutto in considerazione del fatto che Plutarco fu un autore in grado di manipolare i generi letterari e gli argomenti da trattare in funzione del suo uditorio. Per gli scritti di filosofia pratica esso si identifica tanto nell'élite culturale, quanto in quella sociale e politica; ossia, per usare la terminologia più volte adoperata da Plutarco, tanto nei *philologoi* quanto nei *politikoi*. Non a caso, alcuni di questi scritti sono dedicati a uomini illustri, come ad esempio il *De tranquillitate animi* indirizzato a Paccio o il *De adulate et amico* dedicato ad Antioco Filopappo. Proprio per rispondere alle esigenze di un pubblico così composto, in questi scritti Plutarco si occupa dei temi (quali il controllo dell'ira, la condizione dell'esiliato, la difficoltà nel saper riconoscere il vero amico dall'adulatore ecc.) che rappresentano esattamente le problematiche con cui l'uditorio plutarco si confronta quotidianamente nella vita in società. Per questo motivo gli scritti plutarco di filosofia pratica non sono solo «therapeutic, but also fulfil a protreptic function» (p. 23).

Questa funzione protrettica si concretizza, poi, sia a livello teorico sia a un livello più squisitamente pratico. La riflessione teorica consiste fondamentalmente nel ripensare in termini corretti la polarità tra filosofia e società. Da questo punto di vista la soluzione plutarco è particolarmente interessante e anche innovativa: «As opposed to what se-

ems to be a traditional philosophical stance on the topic, [...], Plutarch does not argue that social values are intrinsically bad or that they should be either completely done away with or radically transformed» (p. 30). Plutarco non chiede ai suoi lettori di abbandonare la loro vita quotidiana, per dedicarsi unicamente alla filosofia; né pretende che essi stravolgano la loro usuale scala di valori. Esemplificativo a tale riguardo è il giudizio espresso da Plutarco nei confronti del sentimento dell'onore. Ovviamente Plutarco è contrario a dare ad esso un peso eccessivo, né è disposto a considerarlo un giusto movente nella scelta delle azioni da compiere; tuttavia non lo considera un vizio da estirpare totalmente, al contrario di altri filosofi a lui contemporanei soprattutto di tradizione stoica. Anzi, egli sfrutta i «pre-philosophical values» comuni al suo uditorio per ri-orientarli in una dimensione filosofica e così «while conceding to the reader the value of the honour, [...], Plutarch redefines what is honourable» (p. 56).

Ovviamente questa soluzione plutarco, che consiglia all'individuo di rimanere all'interno dei limiti di un'esistenza ordinaria e dei valori almeno in parte già acquisiti, potrebbe apparire conservatrice. E L. Van Hoof è ben consapevole dei rischi di questa interpretazione, ma crede – a mio avviso giustamente – che una tale tendenza «conservatrice» sia mitigata da un altro assunto cardine della filosofia etica plutarco: la centralità dell'individuo e, dunque, di una morale su di esso incentrata. Molto spesso nelle sue opere Plutarco afferma, infatti, che la responsabilità del vivere bene o male *all'interno del-*

la società dipende quasi esclusivamente dall'individuo, e non dalla società a cui egli appartiene. È proprio a questo livello che si inserisce il ruolo e l'importanza della filosofia. Secondo Plutarco, infatti, solo la filosofia può aiutare l'uomo a migliorare la qualità della sua vita, sempre però all'interno della società: «instead of opposing philosophy to society and thereby confronting the individual with the choice between two mutually exclusive alternatives, he presents philosophy in these writings as the bridge that can close the gap between individual and society» (p. 34).

È interessante notare che proprio questa centralità dell'individuo ha un importante corollario politico: al contrario del suo maestro Platone – secondo il quale, come è noto, i politici, per ben governare, dovevano diventare filosofi – Plutarco afferma invece che la filosofia deve aiutare coloro che sono già dei buoni politici a continuare e a migliorare la loro attività sociale. La filosofia non è, dunque, extra-sociale, ma si inserisce nel tessuto delle relazioni, assumendo così un valore anche politico.

Come dicevamo, la funzione protrettica degli scritti plutarchei di filosofia etica si declina anche sul piano pratico, realizzandosi attraverso una serie di esercizi che l'individuo deve praticare per educare se stesso. In questo senso anche la filosofia morale plutarchea potrebbe esser fatta rientrare nella griglia foucaultiana della “cura di sé”, cui, però, non sembra integralmente riducibile proprio perché propone un'ideale di sé ontologicamente e deonticamente radicato nella società e nel vivere di una comunità

(cfr. pp. 36-7). Più nello specifico, poi, le “Strategies for Promoting Philosophy” (per usare il titolo del secondo capitolo, interamente dedicato a questa questione) si possono suddividere in due grandi generi: da una parte le strategie che fanno capo al concetto di *krisis*; dall'altra, invece, quelle che richiamano le dinamiche dell'*askesis*. Da platonico e dunque da feroce avversario del monismo psicologico stoico, Plutarco ritiene che la cura di sé si ottenga tanto attraverso un sviluppo delle capacità cognitive, quanto attraverso la non meno importante educazione della parte irrazionale dell'anima.

Ma – ed è questo l'aspetto più stimolante e originale delle strategie plutarchee, messo giustamente in luce dall'A. – Plutarco non pone una distinzione netta tra l'ambito dell'elaborazione concettuale e quello della prassi: «it is *not* the case that Plutarchean *krisis* represents the rational, *askesis* the irrational part of the therapy: both these parts of the therapy target the reader's rational as well as his irrational part» (p. 60). Da questo punto di vista, l'operazione sostenuta da Plutarco si differenzia non solo dal monismo stoico, ma anche da tutte quelle altre tradizioni che proponevano di tener separati *krisis* e *askesis*, considerando – alternativamente – il primo momento propedeutico al secondo o viceversa.

In conclusione, il volume di L. Van Hoof è sicuramente un buono studio, che porta avanti una ricerca più che meritevole da diversi punti di vista. Innanzitutto va lodata la scelta di studiare alcuni testi plutarchei troppo spesso trascurati, nella giusta convinzione che solo analizzandoli nella loro interezza e

nei rapporti tra di essi si possa comprendere «how philosophy functioned as a social phenomenon. Such a cultural history of philosophy would show philosophy to be not only a set of doctrines or a way of life, but also a kind of symbolic capital that can be acquired, deployed, lost or won in the social game that is human life, with power and prestige at stake» (p. 264). In secondo luogo, tale analisi – proprio perché considera la sofisticata operazione filosofica di Plutarco all'interno del contesto socio-culturale in cui si è sviluppata – ha il grande merito di far emergere una differente immagine di Plutarco. Non più soltanto un “very bookish author”, quanto piuttosto «a self-conscious player in society [...]. Although Plutarch represents himself, in these writings, as a philosopher rather than as a person of society, the very fact that he activates philosophy in order to negotiate his own place within society, shows, paradoxically enough, that he is, in the end, as much embedded in that society as anybody else» (p. 80).

L'unico punto su cui non mi sento di condividere le tesi di L. Van Hoof è che, a mio avviso, queste giuste considerazioni non dovrebbero però risolversi in una contrapposizione tra gli scritti di filosofia “tecnica” e quelli di filosofia etico-pratica, come invece mi sembra ritenga l'A. quando scrive che questi due gruppi di scritti «have very different aims: whereas the works of technical philosophy aim primarily at instructing the reader, [...], Plutarch's practical ethics aims, first and foremost, to change the reader's behaviour» (p. 64). A mio avviso non si può pensare a una differenza così forte tra i due

generi di scritti, per le stesse ragioni per cui – come sostenuto anche dall'A. – non è corretto separare nettamente il momento della *krisis* da quello dell'*askesis*. Per Plutarco, infatti, lo scopo del far filosofia è quello di diventare filosofi, ossia di agire filosoficamente. Ma, per far ciò, bisogna sapere quale sistema filosofico è preferibile, perché questo condiziona anche il concetto, il modello ideale di filosofo che si vuol diventare. Mi limito a riportare un solo esempio tra i tanti possibili. Come abbiamo visto nel caso dell'onore, Plutarco negli scritti di etica non rinnega il valore delle passioni, a patto che esse siano educate e controllate dalla parte razionale dell'anima.

Questa soluzione, però, poggia sulle riflessioni teoriche che Plutarco espone nel *De virtute morali*, un'opera decisamente tecnica, in cui – in opposizione al monismo psicologico stoico e al conseguente ideale dell'*apatheia* – è difesa la concezione di virtù come *mesotes* e la necessità di non estirpare le passioni dall'animo umano (*De virt. mor.* 443 C). Ancora una volta, dunque, nel pensiero plutarco teorica e prassi, speculazione filosofica e considerazioni pratiche, sono momenti indissolubilmente uniti.

Aurora Corti
ILIESI-CNR

Cordula Burtscher e Markus Hien (cur.), *Schiller im philosophischen Kontext* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011).

Negli ultimi anni la statura filosofica di Schiller è stata al centro di numerosi contributi, usciti in lingue e sedi diverse, ma parimenti promotori di una vera e propria rivoluzione storiografica. Se fino a qualche decennio fa la cittadinanza di Schiller nel mondo filosofico era questione limitata al suo periodo kantiano, quasi un episodio all'interno di un percorso intellettuale del tutto altro, oggi essa è stata, per rimanere nell'ambito della metafora politica, estesa all'intera produzione dell'autore. Non più e non solo i cosiddetti saggi estetici degli anni Novanta, anche le poesie, i drammi e gli scritti giovanili sembrano ormai poter essere considerati fonti teoricamente pregnanti senza bisogno di giustificazione metodologica in sede introduttiva. Il merito di questo rivolgimento va sia ai germanisti che agli storici della filosofia, impegnati in maniera diversa ma paradossalmente coincidente in una massiccia operazione di riabilitazione: su entrambi i versanti, infatti, il 'pregiudizio disciplinare' per cui in ambito filosofico Schiller non sarebbe stato niente di più che un dilettante ha spesso trovato terreno fertile, andando a nutrire visioni sterili o ingenuie del procedere filosofico. Se da un lato si è molto insistito sulla asistematicità di Schiller come segno indiscutibile della sua inettitudine al rigoroso e lucido esame razionale, dall'altro si è rivendicata la contraddittorietà delle sue tesi come sintomo di un fecondo e complesso

accesso al reale, indisponibile a qualsiasi tentativo di sussunzione sotto le astratte categorie del pensiero. Con buona pace degli uni e degli altri, si è recentemente acquisita consapevolezza che la asistematicità non è sinonimo di incoerenza, e che la contraddittorietà, quando (come in realtà è nella maggior parte dei casi) non possa essere tolta, non smentisce *ipso facto* il valore teorico dell'argomentazione. La storia della filosofia è del resto la storia delle sue aporie.

Il volume curato da Cordula Burtscher e Markus Hien si colloca nella scia di questa fortunata stagione di studi e si ripromette di dare voce a giovani studiosi perlopiù attivi in Germania, al momento della stesura dei contributi impegnati nel percorso di formazione dottorale. I testi, rielaborati per la pubblicazione, sono stati originariamente presentati alla *Doktorandentagung* organizzata dalla cattedra di *Neuere deutsche Literatur- und Ideengeschichte* dell'Università di Würzburg presso il *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach tra il 7 e l'8 ottobre 2010. A Wolfgang Riedel e Jörg Robert va il merito di aver incoraggiato, prima, e sostenuto, poi, l'evento, sia nella sua parte logistica che in quella scientifica.

Il volume prende le mosse dalla congettura, senz'altro fondata, secondo cui Schiller, se interrogato sulla propria professione, l'avrebbe con ogni probabilità individuata a seconda dei periodi, dei casi o addirittura degli interlocutori nella prassi medica, nella ricostruzione storiografica, nella composizione poetica, ma difficilmente nella filosofia *tout court*. In effetti, i documenti privati di Schiller sono ricchi di dichiarazioni di insi-

curezza, confessioni di inadeguatezza e ammissioni di incompetenza, tanto da mettere in serio imbarazzo anche l'interprete più avverso a una lettura teoricamente serrata dell'opera schilleriana. Il continuo rinvio del confronto con le *Kritiken* kantiane, intrapreso solo all'inizio del 1791, è l'esempio più lampante di questo atteggiamento. Eppure, l'intera parabola intellettuale di Schiller è contraddistinta dalla presenza della filosofia in tutto il suo spettro: Schiller studia autori indiscutibilmente appartenenti al canone come David Hume, Moses Mendelssohn e Johann Gottfried Herder, affronta temi al centro del dibattito morale e teologico del suo tempo come la *Bestimmung des Menschen* e il fondo oscuro dell'anima, discute di questioni teoriche in drammi e poesie dai *Räuber* al *Wallenstein*, è a suo agio nella tradizione stoica e, *last but not least*, dimostra di possedere un'attitudine teorica autenticamente filosofica. Egli infatti non smette mai di mettere in discussione le sue stesse acquisizioni e di sottoporle a prove teoriche spesso esiziali – basti pensare all'erosione delle certezze metafisiche messa in atto negli scritti giovanili con una spregiudicatezza intellettuale non ascrivibile solo all'età, e all'altrettanto radicale distruzione di qualsiasi filosofia della storia dal 1789 all'anno, ancora materia di dibattito, della stesura del saggio *Über das Erhabene*. Insomma, a dispetto delle sue stesse convinzioni, Schiller sembra essere un candidato ottimale per il lavoro filosofico, storiografico e non.

Il pregevole volume collettaneo che qui si recensisce cerca di rendere giustizia, ovviamente senza pretesa di esaustività, a tutto il

magma teorico che si agita sotto la superficie dell'opera schilleriana, solo apparentemente piatta. In conformità al rivolgimento interpretativo ormai consumato, l'attenzione non viene concentrata su un unico tema o su una particolare prospettiva, anzi; la molteplicità di plessi analizzati, scritti commentati e letture proposte dimostra che la *Schiller-Forschung* si è finalmente emancipata da immotivati complessi di inferiorità e ha saputo imboccare una nuova strada. Viene quindi approfondito il rapporto di Schiller con la tradizione morale scozzese (Thomas Stachel, *„Ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht“*. Schiller und der ‚Moral Sense‘), con la critica alla religione sulla scorta di Hume (Cordula Burtscher, *„Die gesunde und schöne Natur braucht [...] keine Gottheit“*. Schillers Weg von der Religionskritik zur Ästhetik), con il modello antropologico del *ganzer Mensch* (Christine Rühling, *Ins ‚Herz‘ des Denkens. Über Schillers Gebrauch einer Metapher*) e con il tema della confessione in tutte le sue accezioni (Franz Fromholzer, *Bekennen und Erkennen. Geständnisse bei Schiller*). Non mancano contributi programmaticamente incentrati su uno o più scritti (Florian Hauck, *Herkules als Mittler zwischen Mensch und Göttern. Schillers Brief eines reisenden Dänen*; Markus Hien, *„Denn es hält ein nützliches Staatssystem durch Eintracht zusammen“*. Die Reichsidee in Schillers Dreißigjährigem Krieg und im Wallenstein; Michael Preis, *Eine Tragödie des Gemeinsinns. Dekonstruktionen des Spiels und der Person in der Wallenstein-Trilogie*), nonché sul rapporto con Kant (Kalliope Koukou, *Schillers Kant-Kritik in seiner Schrift Ueber Anmuth und Würde*; Lars Meier,

Kantische Grundsätze? Schillers Selbstinszenierung als Kant-Nachfolger in seinen Briefen Ueber die Ästhetische Erziehung des Menschen) e con Goethe (Gerrit Brüning, *Spekulation und Intuition in Schillers ‚Geburtstagsbrief‘ an Goethe*). ‘Incorniciano’ questi dieci articoli i saggi di Wolfgang Riedel (*Aus den Anfängen der Projektionspsychologie. J. F. Abels Von den Reizungen, die die tote Natur durch die beseelte erhält (1784). Mit Abdruck des Abelschen Essays*) e di Jörg Robert (*Klassizität in der Modernität. Schillers Antike(n) und der Beginn der Klassik*), posti in apertura e chiusura del volume per rendere tributo ai due autori, definiti i “mentori” del convegno di Marbach (p. 5).

Nel complesso e al netto delle ovvie differenze, dovute ai temi, alle prospettive non sempre coincidenti e naturalmente anche alle discordanze nell’interpretazione, l’immagine che di Schiller il volume restituisce è quanto mai stimolante. Tratto comune a tutti i dodici contributi è la rivendicazione dell’indipendenza filosofica di Schiller, impegnato fin dagli ultimi anni della *Karlsschule* in un percorso intellettuale autonomo all’interno del quale la lettura delle tre *Kritiken* rappresenta una fase senz’altro decisiva, ma certamente non originaria né conclusiva. Tratto comune a tutti i dodici contributi è però d’altro canto anche la consapevolezza della ‘opacità’ di alcuni passi schilleriani, segno tangibile del continuo divenire del pensiero stesso. Che questo “processo alchemico”, come lo definisce Körner nella famosa lettera a Schiller del 4 febbraio 1793, sia ben lungi dall’aver scoperto “la pietra filosofale”, non significa infatti che non proceda, o peggio: che pro-

ceda senza regole. Il volume curato da Burt-scher e Hien non ci svela (per fortuna) la posizione segreta, ma ci aiuta nel rinvenimento di alcune di queste regole.

Laura Anna Macor

Humboldt-Stipendiatin

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Davide Tarizzo, *La vita, un’invenzione recente* (Roma-Bari: Laterza, 2010).

No sería aventurado afirmar que la noción de vida se ha consolidado como el principal campo teórico de la filosofía actual. La sociología de la filosofía define *campo* como el espacio de simultaneidad constituido por los agentes que intervienen en él a título de productores de discursos que, a su vez, se definen por su relación diferencial respecto a los demás. La especificidad del campo es moldeada por el *habitus* que rige la acción de los productores, al tiempo que el *habitus* resulta condicionado por las estructuras que rigen el campo. Haciendo uso de esta clave metodológica, puede constatarse que, en efecto, a partir de una común capitalización de la centralidad atribuida por Foucault a la vida en su investigación sobre la historia efectiva de las prácticas de poder, una diversidad de propuestas teóricas han ido generando un espacio de problemas compartidos abordados desde una disposición y una actitud comunes. Este *habitus* común, en la senda señalada por la genealogía, combina el rigor de la investigación academicista con la creati-

vidad conceptual que caracteriza al pensamiento que asume los presupuestos deconstructivos de la tradición. Resultado de todo ello es el campo y el estilo de problematización filosófica demarcado por el trabajo de los Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Toni Negri, Paolo Virno o Judith Butler, entre otros, siendo siempre Italia su escenario privilegiado.

El concepto de vida es, en efecto, el que acomuna y sirve como referencia objetiva para la valoración comparativa de propuestas teóricas tan diversas. Precisamente por ello, es posible que al lector crítico que se adentre en este complejo y sugerente campo de reflexión le asalte la duda, si no la sospecha, de que ese referente común que es la vida esconde una equivocidad de sentidos que, en buena medida, es la causa de que la conversación generada tenga en ocasiones el cariz aporético de una *entretien infinie*. Difícilmente podría mantenerse que la vida que es objeto del saber-poder en la investigación foucaultiana, y que está íntimamente ligada a la idea de “población”, sea la misma a la que refiere la noción de “nuda vida”, la de “vida precaria”, “vulnerable” o “sagrada”. Por el mismo motivo no es tampoco fácil encontrar el mínimo común de las distintas versiones del biopoder que, para su explicación, hacen comparecer significados tan diversos del término como los que concurren en el pensamiento de Hobbes, en el de Nietzsche, Bataille o Xavier Bichat. Todos ellos, no obstante, parecen moverse en una horquilla epistémica que oscila entre una vida concebida como expansión de sí misma, renuente a cualquier límite o contención destinada a su

defensa y aseguración; y el extremo opuesto, que vendría dado por el paradigma teórico político de la *conservatio vitae*, cuya finalidad es circunscribir la vida en límites bien definidos que la tornen invulnerable a cualquier injerencia o alteración. La imposibilidad de conciliar la plenitud expansiva de la vida y la limitación conservadora de cualquier forma de política destinada a protegerla es el motivo último de las diferentes corrientes de pensamiento sobre la vida que conforman el citado campo de producción, seguramente el más activo e influyente en el panorama filosófico actual.

En *La vita, un'invenzione recente*, Davide Tarizzo dibuja un exhaustivo mapa conceptual que, lejos de aprovechar la ambigüedad de la noción de vida, permite ubicar su nacimiento, ramificaciones y confluencias, en un ambicioso proyecto que visibiliza las condiciones de posibilidad del actual discurso sobre la vida, amén de permitir un discernimiento analítico e histórico de las distintas versiones del concepto evocadas e invocadas por los debates contemporáneos. Este mapa puede ser entendido, y así lo sugiere el autor, como el despliegue del proyecto de investigación en torno al nacimiento de la noción moderna de vida enunciado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) que, sin embargo, nunca fue articulado en su obra ulterior. Es bien sabido que la noción de vida constituye en Foucault el objeto del dispositivo de poder propiamente moderno cuya condición de posibilidad no es otra que el nacimiento de la vida como *a priori histórico-epistémico* que, junto al trabajo y el lenguaje, permiten el surgimiento del hombre o, me-

jor, de la humanidad como objeto-sujeto de conocimiento. Tarizzo toma como punto de partida esta irrupción moderna de la vida signada por Foucault y articula minuciosamente el cambio de paradigma ontológico que esa novedad implica, dando así contenido histórico y hermenéutico a los tres ejes apuntados por Foucault de forma no sistemática: la concepción de la vida como unidad secreta y sintética de la que participan todos los seres vivientes, en sustitución de la episteme de la historia natural en la que cada ser viviente se definía por el lugar que ocupaba en una taxonomía comparativa con los otros seres; la distinción entre un saber profundo de la vida, cuyo objeto es ese fluir invisible *nouménico*, y un saber superficial que recoge las formas-de-vida en las que aquella se manifiesta; y, por último, la que Foucault llama “ontología salvaje” del Sí mismo, que viene a sustituir la ontología de lo uno y de lo múltiple como consecuencia de que cada forma-de-vida quede reducida a la expresión efímera de esa fuerza-de-vida una y secreta. Más concretamente, Foucault hizo ver que esa noción de vida es el a priori epistémico tanto del nuevo y típicamente moderno discurso de la biología como del vitalismo entendido como metafísica de la vida, pero no llegó nunca a exponer los vínculos concretos que se establecieron entre ambos órdenes del discurso.

El de Tarizzo es un libro valiente no sólo por recoger tan importante testigo, sino también por rastrearlo en el umbral moderno de la autonomía legado por Kant. Pese a lo que podría pensarse por la vetas de investigación enunciadas por Foucault, no es la

línea del spinozismo (y de sus difundidas interpretaciones contemporáneas) la que rastrea el autor. Al contrario, el *factum* de la modernidad desde el que parte su arqueología de la metafísica y las ciencias de la vida es la voluntad autónoma pura, esa pura forma del querer que no se sustenta en la perfección de Dios (*amor dei* agustiniano) y que ya no se entiende como *liberum arbitrium*, como libertad de elección entre opciones preestablecidas, sino que carece de todo objeto o materia de volición. A su vez, esa mera forma de la ley, nudo hecho de la razón que se impone de modo absoluto por carecer de objetos fuera de sí y que, por ese mismo motivo, no puede conocerse, abre una brecha infinita entre el hombre y su humanidad. El deber infinito de completarse que entraña, ese proceso de humanización infinita se hace visible en la modernidad a través de la historia social y natural. Atento mediante una meritoria concisión a todas las ramificaciones que suscita un proyecto tan ambicioso, Tarizzo refuta en la primera parte de la obra que la Historia social de la fuerza-trabajo sea el reflejo de esa pura fuerza (*Kraft*), puro poder (*Vermögen*) y pura potencia (*dynamis*) desligada de toda la actualidad (*energeia*), precisamente porque la verdad del hombre mediante el trabajo es un momento de autoconciencia que pertenece ya al pasado. Si la modernidad es el proyecto último, extremo e inconcluso de la humanidad, la vida y no el trabajo es el nombre que mejor refleja esta *dinámica* infinita. Tarizzo demuestra en esta primera parte que la biología moderna es el auténtico espejo de la modernidad, en el sentido de que su actualidad es siempre pos-

puesta por un proceso de perfectibilidad infinita, cuya salud se mide, como la libertad, en función del imperativo de una autonomía pura.

La segunda parte de la obra está dedicada a demostrar la anterior ecuación según la cual el esquema metafísico de la vida moderna funciona como la expresión verídica de la voluntad moderna. Dicho de otro modo, la voluntad autónoma pura se realiza en la vida autónoma, siendo la historia natural el lugar de esa anamorfosis cuyo esquema viene dado por la metafísica de la vida. El despliegue de este juego especular es realizado mediante una rigurosa exégesis textual de la tradición idealista y de los principales textos de la ciencia natural del siglo XIX, distribuida en una jerarquía de puntos y subpuntos similar a la del *Tractatus logico-philosophicus* (si bien en este caso la ordenación tiene un sentido mucho más nítido que el del tratado wittgensteniano). Aunque la primera y la tercera parte enmarcan y contextualizan el sentido de la demostración, el contenido de esta segunda parte, en cierto modo autónomo, constituye el auténtico valor del libro.

El enclave del que parte la deducción es la indagación kantiana de la manifestación sensible y fenoménica de la voluntad autónoma pura. En lo que atañe a la cuestión de la vida, el autor acierta en indicar que la respuesta se halla en la “finalidad objetiva interna” correspondiente a la “crítica del juicio teleológico” incluida en la *Crítica del Juicio* (1790). Kant se refiere con ello a la finalidad de un objeto visto como fin en sí mismo, en el que la relación entre las partes y el todo es de perfección. La finalidad objetiva interna es

así típica de los organismos vivientes y de todos aquellos que en el periodo se denominaban “seres organizados”, fines de la naturaleza en los que todo es recíprocamente fin y medio. Dicho de otro modo, se da un organismo cuando las partes se unen para formar la unidad del todo de modo tal que son recíprocamente causa y efecto de su forma. Lo que es más, Kant añade que esta capacidad de auto-organización, de darse forma a sí mismo responde a una suerte de “fuerza formadora” (*bildende Kraft*) que distingue al ser organizado del mero mecanismo (con lo que se separa de la tradición cartesiana). Esta fuerza viviente, por añadidura, tiene un fin, pero es impenetrable a nuestros ojos porque nuestro conocimiento, circunscrito a las causas eficientes, no puede acceder a las causas finales de la naturaleza. La constancia de esa “fuerza formadora” en tanto finalidad abstracta del viviente o perfectibilidad sin fin, *refleja* la abstracta voluntariedad de la voluntad autónoma pura.

Ese mecanismo reflejo, ya aludido mediante la figura de la anamorfosis, es el gozne de la interpretación de Tarizzo. Este reflejo permite, a su vez, una relación entre el plano moral y el plano vital que constituirá el otro pilar de la explicación de la vida como *factum* específicamente moderno. El viviente, para Kant, es pura voluntad de sí que hace que el organismo viva. Así como el individuo moral se muestra “perfecto” en la medida en que se muestra “perfectible” (recordemos la celeberrima metáfora de la “tabla torcida”), el ser viviente se demuestra perfectible en la medida en que continúa organizándose, formándose o, en suma, *contin-*

úa viviendo. En tanto “fuerza formadora”, la vida no puede poseer ninguna forma en sí, es nuda vida privada de toda cualificación. En ese sentido, la vida sería identificada con la mera supervivencia del viviente. Ahora bien, desde un punto de vista anejo, esa perfectibilidad puede entenderse como voluntad de *curación* del viviente, siempre en búsqueda de su forma, de su cualificación u organización. Este “paradigma defectivo” será difundido por la metafísica y la ciencia de la vida en una transmutación de la lógica soterológica hacia un modelo biomédico leído en clave de salud y enfermedad. La relevancia de este deslizamiento es advertida por el autor, siempre muy atento a dimensionar su deducción en una arqueología de nuestro marco epistémico actual: con el descubrimiento de la voluntad autónoma, que es el hecho específico de la modernidad, nosotros los modernos pasamos del reino de la trascendencia al de la pura inmanencia. De un mundo teológicamente determinado por el problema de la salvación penetramos en un mundo metafísico distinto dominado por el problema de la *salud*.

Ese paradigma defectivo adopta en Fichte y, sobre todo, en Schelling, una radicalidad que se verá posteriormente reflejada en la concepción naturalista de la vida. Lo que en Kant era un reflejo es para Fichte un “intercambio” entre el “puro espíritu” y el impulso natural que se produce en el anhelo (*Sehnen*). Esa identificación redundante en una “plasmabilidad” de la voluntad en la vida en cuanto tal, entendida así como fuerza final, ciega y salvaje. Schelling, por su parte, escribe en el §9 de la *Nueva deducción del dere-*

cho natural (1796) que “la vida es la autonomía en el fenómeno, es el esquema de la libertad en cuanto se revela en la naturaleza”, en lo que es la perfecta formulación de esta constitución refleja de la vida a partir del descubrimiento kantiano de la voluntad pura. En Schelling esta vida eternamente progresiva y defectiva pasa de término definido a término definiente: la Inteligencia (sustitutivo schellingiano del espíritu) es un esfuerzo infinito de *organización*. Tras el “reflejo” kantiano y el “intercambio” fichteano, con Schelling se alcanza la *identidad* de voluntad y naturaleza. En el hombre se da la identidad entre una vida que se revela Historia y una Historia que se revela naturaleza en nombre de una infinita progresividad.

Este recorrido sienta las bases para el establecimiento de ese vínculo entre metafísica y ciencias de la vida que Foucault no terminó de recorrer pese a dejarlo indicado ya en su primera gran obra. A partir del tercer punto de la segunda parte, Tarizzo demuestra cómo en un orden del discurso paralelo, el de la historia natural, se fraguaban las condiciones para esa misma concepción de la vida como anamorfosis de la voluntad pura que lleva, además, a desbancar el paradigma teórico político de la *conservatio vitae* por el de la *salus vitae*. De nuevo es mérito del autor la vigilancia y concisión con la que considera y descarta todas las teorías e hipótesis históricas que pueden reivindicar su lugar ante el nacimiento moderno de la noción de vida estudiado, sea el teleologismo o el atomismo antiguo, las hipótesis preformista, epigenética o de la generación espontánea, así como el animismo, hilemorfismo o el

pansipquismo. Como preparación para la culminación que supone la obra de Darwin, Tarizzo recorre la permeabilidad recíproca de los órdenes de discurso metafísico y naturalista en la senda de la inversión de la relación entre formas-de-vida, otrora ontológicamente prioritarias, y la fuerza de vida que se revelará independiente, creadora y destructora de esas mismas formas. La idea de un principio vital agente, compartida por C. Wolff, T. Needman o J. F. Blumenbach, con cuya *Bildungstrieb* Tarizzo muestra que Kant dialoga al referirse a una *bildende Kraft* (*KU*), es sujeta a la prudencia crítica de la newtoniana *hypothesis non fingo*: ante su variabilidad e imprevisibilidad, sólo cabía renunciar a establecer hipótesis sobre la naturaleza de las causas y limitarse a registrar sus efectos (de ahí la célebre definición negativa del tan reivindicado X. Bichat “la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte”). Ahora bien, la hipótesis de esa fuerza de vida es clave para el cambio de episteme porque se la supone causa activa de las transformaciones de las formas, de las especies, una vez el modelo de la “gran cadena del ser” quedó definitivamente falsado. Tarizzo muestra cómo este cambio, no obstante, fue más lento de lo que podría parecer: Needman (fuerza vegetativa), Maupertuis (fuerza psíquica), Diderot (inquietud automática) o Goethe, con la *Bildungstrieb* formulada en *La metamorfosis de las plantas* (1790), se acercaron a esa independencia de la fuerza de vida respecto de las formas-de-vida, pero finalmente quedaron presos, como en el caso de Goethe, de algún género de protoforma que embridaba la tendencia

centrípeta a la variación. No en vano, para Buffon el orden natural contenía una misma cantidad de vida de cuya combinación dependía “la forma misma de la Naturaleza”.

Esta fase del estudio es particularmente acertada por su combinación de una aguda capacidad de interpretación y un análisis histórico-documental de la circulación efectiva de las ideas en el círculo del naturalismo británico en el que se formó Darwin. Como resultado, podemos entender que entre los agentes del cambio que cristalizó en Darwin estuviera Malthus, que si bien permanecía en el paradigma de la *conservatio vitae* dio pábulo para diagnosticar las causas de las transformaciones en la dinámica poblacional independientemente de las luchas entre las formas-de-vida individuales. Pero, sobre todo, Tarizzo documenta las vías personales y editoriales de penetración de la *Naturphilosophie* de cuño schellingiano en una Inglaterra que, en el primer tercio del siglo XIX, vivía una ola de *germanomanía*. A través del naturalista británico Richard Owen Darwin conoce a Johannes Müller y su teoría de la relación inversamente proporcional entre la intensidad de una *Lebenskraft* u *Organischeskraft* y la complejidad del desarrollo de la forma, que colaboró en la intelección de la desvinculación de fuerza y formas pero todavía no explicaba el origen de especies nuevas. En lo que constituye una de las aportaciones más valiosas del libro. Schelling fue el primero en formular la hipótesis de una “perene evolución dinámica” de las especies y formas naturales a partir de la unidad de la vida entendida como Sí absoluto en el que se identifican Naturaleza y Vo-

luntad. Tarizzo puntualiza que Darwin llegó a una conclusión análoga desde el léxico y los problemas de las ciencias naturales y no por influjo directo de la *Naturphilosophie*. Acierta no obstante en dibujar la presencia de la concepción schellingiana en el ambiente cultural de la época que llevó a Darwin a leer autores “heterogéneos” para la disciplina naturalista que, de otro modo, no hubiera cultivado. Por ejemplo, a través de la lectura del “Scientific Memoirs” de 1837 que contenía un ensayo de C. G. Carus, discípulo directo de Schelling, Darwin anotó en su cuaderno reflexiones sobre la contraposición de la unidad de la vida y la multiplicidad de formas en las que ésta “se expresa” y, sobre todo, acerca de la idea de que es *en cuanto fuerza* que la vida se perfecciona, no como forma-de-vida. Desde esta conexión con la metafísica de la vida Tarizzo arroja una nueva luz sobre el acontecimiento darwiniano. Con Darwin se escinde definitivamente la fuerza de vida respecto de la forma-de-vida, se invalida y sustituye “la gran cadena del ser” y se reemplaza el esquema de la *conservatio vitae* por el de la *salus vitae*. Todo ello redundará en una reinterpretación de los mecanismos internos a la selección natural: el principio de variabilidad, el de herencia y el de adaptación al ambiente. Al entender la vida como fuerza inconsciente e impersonal, como voluntad que se quiere a sí, misma, es la selección natural la que causa y explica la adaptación de los vivientes a su hábitat natural, y no la adaptación ambiental la que causa (o explica) la selección natural. La adaptación no se adapta a una forma o a un fin determinado, sino que es fuerza interna inde-

terminada. Este esquema metafísico-naturalista permite deshacer alguno de los principales nudos aporéticos en los que se enreda la actual teorización sobre la vida, fundamentalmente el que contrapone la voluntad expansiva de la vida con la necesidad política de conservarla. Piénsese en la dialéctica salud-enfermedad en Nietzsche o el *Todstrieb* de *Más allá del principio del placer* (1920) en Freud: en el primer la salud de la vida equivale a muerte, mientras que su conservación implica degeneración; de manera análoga, para el fundador del psicoanálisis todo ser viviente tiende a diluirse en ese *Gründ* homeostático e indiferenciado. Si bien es cierto que para Freud la “pulsión de muerte” es ínsita a la vida misma y no solo a las formas de vida, esta distinción puede atribuir la salud a la fuerza que hace y deshace formas de vida, sin que la muerte de estas suponga una antinomia respecto a la salud de Aquella. Para comprender en clave naturalista esta lógica, baste pensar en la mentada relación proporcional inversa entre la intensidad de la *Organischeskraft* y la complejidad de la forma-de-vida que Darwin recibió a través del eje Müller-Owen.

Establecida esa densa red metafísico-naturalista, demostrada la compenetración de los dos regímenes discursivos y epistémicos, la conclusión esbozada en la tercera y última parte de la obra desmerece la aportación de la precedente. Concluir, una vez más, que esa interacción fue la condición de posibilidad del discurso a partir del cual surgió el nacionalsocialismo y sus trágicamente conocidas consecuencias tanatopolíticas es bien sabido y ha sido ya demostrado, en buena

medida, por la filosofía italiana sobre la biopolítica, a la que este libro aporta una densidad historiográfica y conceptual muy estimable. La fijación casi obsesiva en esta demostración impide que el autor termine por ser consciente de las ricas consecuencias que para la filosofía de la vida puede aportar el entramado de epistemes recorrido. En mi opinión, el mayor síntoma de este desfocamiento final es la negativa valoración atribuida a la aportación de G. Canguilhem, filósofo e historiador de las ciencias de la vida cuya teoría del conocimiento y la normatividad de la vida, entendidos desde un punto de vista inmanente, suponen una oportunidad para entroncar tradiciones filosóficas diversas. La reformulación inmanente de la normatividad ínsita a cada ser viviente, entendiendo con X. Bichat la vida como combate constante contra la muerte cuya respuesta saludable o enferma se mide por la intensidad normativa del individuo, recoge el testigo de la nueva episteme de la vida, despojándola (o, al menos, intentándolo) de la connotación soterológica que todavía imprimía la idea de “perfectibilidad” y apostando por una noción inmanente de salud de innovadoras consecuencias éticas. Al entender en Canguilhem un retroceso a la concepción negativa de la vida, Tarizzo, que paradójicamente es traductor al italiano de G. Deleuze, ignora el paso adelante que trata de proponer la inmanentización absoluta de la normatividad y el conocimiento de la vida. Este rechazo no carece de implicaciones para la política de la historia de la filosofía: Canguilhem es un confeso continuador de Nietzsche y uno de los nexos entre el filósofo

alemán y el pensamiento francés contemporáneo. Al mismo tiempo, su pensamiento entronca con la filosofía de la inmanencia de raigambre spinozista, lo cual queda evidenciado en la comunidad que ambas líneas de pensamiento forman en las análogas interpretaciones de Pierre Macherey. De hecho, la lectura que Tarizzo hace de Canguilhem puede ser complementada por la de otra obra elaborada en el entorno del Istituto Italiano di Scienze Umane di Napoli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo* (Il Mulino, 2009), escrita por R. Ciccarelli. Si Tarizzo obvia la conexión contemporánea entre la línea spinozista y la nietzscheana, en el vasto estudio de Ciccarelli está ausente la línea kantiana (cuya definición de organismo es referida por el propio Canguilhem en *La connaissance de la vie*). La dificultad para conciliar el infinito inminente de Spinoza y la voluntad autónoma pura kantiana sintetizan una herida todavía abierta en la modernidad filosófica. Es tarea del lector interpretar el fantástico estudio de Tarizzo según una cierta “heteronomía respecto de los fines del autor” que permita apuntar a esta reconciliación en el ámbito de la autonomía normativa de la vida.

Gonzalo Velasco Arias
Universidad Autónoma de Madrid

Call for Papers

The Logic of the Humanists

Deadline: August 2012

A wide scholarship held the view that Renaissance Humanists were men of letters, textual scholars, and orators but certainly not philosophers and that they did not contribute to the development of the history of logic. The present issue of *Philosophical Readings* aims to reassess the role of the Renaissance humanists within the history of logic focusing on important figures like Lorenzo Valla, Rudolph Agricola, Giovanni Pontano, Philipp Melanchthon, Petrus Ramus and on other minor logicians of the time.

Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist's Realist Philosophy

Deadline: September 2012

In *Concepts. Introduction à l'analyse* (Paris, 2010) and in *Éléments de philosophie réaliste* (Paris, 2011) Jocelyn Benoist reassesses the relation between concepts and reality developing a new realist philosophy. What are concepts? How do they work? Are they the reality itself? What is the relation between concepts and the context? What is the distinction between conceptual and not-conceptual realm? What is the role of the intentionality? What is social reality? The present issue of *Philosophical Readings* aims to explore Benoist's new approach to philosophy considering any aspect of his philosophy of mind, of language and of ontology.

Alan Turing's Philosophy

Deadline: November 2012

Alan Turing (1912–1954) was one of the most important English mathematicians, logicians, cryptanalysts, and computer scientists of the last century. He was highly influential in the development of computer science, providing a formalization of the concepts of “algorithm” and “computation” with the Turing machine. Turing is widely considered to be the father of artificial intelligence and mathematical biology, specifically in the field of morphogenesis. In occasion of the centenary of his birth, *Philosophical Readings* will devote an entire issue on his impact upon philosophy.

Philosophy of Economics

Deadline: July 2012

Daniel M. Hausman in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* defines “Philosophy of Economics” as the discipline concerning “(a) rational choice, (b) the appraisal of economic outcomes, institutions and processes, and (c) the ontology of economic phenomena and the possibilities of acquiring knowledge of them.” These inquiries involve many important philosophical and methodological issues such action theory, decision theory, ethics, justice, and epistemology of economics.

Abstracts and Indexing

Author: *Patricia Springborg*

Affiliation: School of Economics, Free University of Bozen-Bolzano

Contact: patricia.springborg@unibz.it

Title: *Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright*

Abstract: This paper brings new work on Hobbes's late writings to bear on the Curley, Martinich, Wright, "Calvin and Hobbes" debate, to show that each of these critics is partially right. Martinich is right about Hobbes's theological seriousness, despite Curley being right about his use of irony as a rhetorical strategy, while Wright is surely right that it is a matter of submitting texts to a scientific hermeneutics. Hobbes, it turns out, as demonstrated by his late works, the *Answer* to Bramhall of 1666-7, the Appendix to the 1668 Latin *Leviathan*, and the *Historia Ecclesiastica* (c. 1660-71), displays a compelling consistency in his heterodoxy.

Keywords: Hobbes, Calvin, Bramhall, Theology

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 3-17.

Author: *A.P. Martinich*

Affiliation: *Department of Philosophy, University of Texas at Austin*

Contact: martinich@austin.utexas.edu

Title: *On Thomas Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence, and Goodness*

Abstract: Thomas Hobbes, like William Chillingworth and other Protestants, tried to get to the central message of Christianity. Hobbes's suggestion, supported by the New Testament, was that it was belief that Jesus was the Christ. His commitment to necessity in nature was consonant with a principle emphasized by Calvinists, that God is the cause of all things. They believed it followed from the principle that God is omnipotent. Not all of Hobbes's theories were successful, but that is not an indicator of irony or insincerity.

Keywords: Hobbes, Calvinism, Omnipotence, Goodness, Necessity

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 18-30.

Author: *Mauro Farnesi Camellone*

Affiliation: Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi internazionali

Contact: farnesi.mauro@tiscali.it

Title: *Hobbes e i martiri del Leviatano. I limiti della coscienza*

Abstract: The article focuses on the figure of martyrdom and shows how, in the mature exposition of Thomas Hobbes's political science, it is possible to detect a structural link between biblical exegesis and the construction of an argument that has the task of determining the limits of practical of each participant in the life of the Commonwealth, to go to define precisely the role that the size of individual consciousness plays in the ways of life of each one.

Keywords: Hobbes, sovereignty, representation, martyrdom, consciousness.

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 31-43.

Author: *Antonio Vernacotola*

Affiliation: Dipartimento di Scienze Giuridiche "Costantino Mortati", Università della Calabria

Contact: vernacotola@hotmail.com

Title: *Profili di gnoseologia e teologia politica nel modulo epistemologico della 'scienza civile' di Hobbes*

Abstract: The paper aims to investigate the epistemology of Hobbes' civil science, focusing in particular on two issues: his phenomenalist and nominalist theory of knowledge and his arbitrary voluntarist theology. These two elements concur to establish Hobbes' political theology.

Keywords: Hobbes, theology, epistemology, civil science

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 44-70.

Author: Marco Sgarbi

Affiliation: Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia, Università di Verona

Contact: marco.sgarbi@univr.it

Title: Understanding Hobbes. Interview with Quentin Skinner

Abstract: The interview focuses on Skinner's interpretation of Thomas Hobbes with particular reference to his work *Reason and Rhetoric in Thomas Hobbes*.

Keywords: Skinner, Hobbes, Reason, Rhetoric

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 71-83.

Author: *Patricia Springborg*

Affiliation: School of Economics, Free University of Bolzano

Contact: patricia.springborg@unibz.it

Title: *Reply to Martinich on Hobbes's English Calvinism*

Abstract: To repeat Descartes's charge against Hobbes, Martinich, in his response to my essay "Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright", simply "calumnifies me". Without reviewing any of the evidence that I adduce, but rather on the basis of his own reconstruction of my arguments (precisely what he accuses me of doing with Hobbes), he finds me guilty of silly logical mistakes and miscalculations. More importantly, he convicts me of doing that of which he could be rightly accused, which is to affix a label to Hobbes, whether "English Calvinist" or "Epicurean", thereby assuming what is requiring to be proved. But labels are only a shorthand, and the case stands or falls on the evidence. I

have always hedged my claims about Hobbes's Epicureanism with many caveats, and I still do. However, Epicureanism belongs to the many contemporary discourses in which Hobbes participated. The same could not be said for "English Calvinism", term not used in the seventeenth century. Not only was Hobbes hostile to Presbyterianism, the closest we can come, but the Presbyterians, to whom his central doctrines, "mortalism" and "corporealism", were anathema, also waged war against him.

Keywords: Hobbes, Calvin, Martinich

Location: *Philosophical Readings*, IV.1 (2012), pp. 84-94.