



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO: XXVII

***SWORD AND WORDS. POTERE, LINGUAGGIO E  
RETORICA NELLA FILOSOFIA DI HOBBS***

**Direttore della Scuola** : Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Coordinatore d'indirizzo**: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Supervisore** : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Dottoranda** : Alessia Sorgato



## RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare innanzitutto una persona speciale, mio nonno Giuseppe, che anche da lassù ha continuato a rappresentare il mio più solido punto di riferimento.

Alla professoressa Donatella Franceschini che ha sempre creduto in me e mi ha fatto scoprire i benefici della filosofia.

A tutto il personale della biblioteca di filosofia di Padova che con efficienza e disponibilità mi ha costantemente aiutata nella ricerca e nel reperimento del materiale critico-bibliografico.

A Carlos Balzi, Gustavo Agüero, Marcela Rosales, María Liliana Lukac de Stier, Marcelo Gross Villanova, Delmo Mattos, Diego de Zavalía Dujovne e molti altri docenti e ricercatori argentini e brasiliani con cui ho avuto il piacere di condividere gli interessi hobbesiani.

A Carlo Altini per i pregevoli suggerimenti dati al mio progetto di ricerca.

Ai professori di filosofia politica dell'Università di Padova per i consigli e i seminari di approfondimento.

A Mauro Farnesi Camellone per i suoi numerosi contributi e gli impagabili dialoghi.

E infine, non per ordine di rilevanza, un sincero ringraziamento va al professor Giovanni Fiaschi che mi ha offerto un prezioso contributo di crescita, fornendomi suggerimenti sempre puntuali e utili.

Questo lavoro è dedicato a Francesco e Valentina, fari di giorno e di notte.



## ABSTRACT

Il presente lavoro di ricerca intende proporre una nuova e diversa chiave di lettura del sistema filosofico hobbesiano mediante l'analisi della teoria linguistica e retorica che rappresenta il grande *Leitmotiv* della speculazione del pensatore inglese. L'articolazione dei sei capitoli di tale contributo rispecchia i diversi angoli prospettici con cui si vuole mostrare la valenza della tematica discorsiva nel pensiero dell'autore britannico e le annesse problematiche: *in primis* attraverso una rigorosa analisi logica ed epistemologia, *in secundis* nell'ambito gnoseologico e antropologico, in quello politico, istituzionale e storico e infine mediante la questione teologica. Questo permetterà di ravvisare nello strumento linguistico il punto d'Archimede della speculazione hobbesiana e di evidenziarne un suo fondamentale ruolo performativo nel campo politico e storico. A tal fine, si vuole analizzare la questione del linguaggio nella sua duplice e ambivalente sembianza: da un lato lo strumento linguistico è concepito essenzialmente come la *ratio essendi*, la condizione imprescindibile per la realizzazione dell'universo scientifico e la creazione del mondo politico e giuridico; dall'altro lato, il suo utilizzo eminentemente retorico rappresenta la principale causa delle sedizioni civili e della dissoluzione del *Commonwealth*.

*The aim of this work is to propose a new interpretation of Hobbes's philosophical system through the analysis of linguistic and rhetoric theory which is the leitmotif of the speculation of English thinker. The articulation of the six chapters of this contribution reflects the different angles of perspective with which I want to show the importance of the topic of language in the hobbesian thought and the annexed issues: first of all through a logic and scientific analysis, then in the epistemological and anthropological context; in the political, institutional and historical issue and finally through the theological question. The language is recognized as the Archimedean point of hobbesian thought and this highlights its performative role in the political and historical context. To this end, I want to analyze the issue of language in its dual and*

*ambivalent appearance: on the one hand the linguistic instrument is primarily designed as the ratio essendi, the condition for the realization of the scientific universe and the creation of the political and legal world; on the other hand, its rhetorical use represents the leading cause of sedition and civil dissolution of the Commonwealth.*

# INDICE

<b>Introduzione</b>	9
<b>Capitolo primo. Il potere del linguaggio</b>	17
1.1 La filosofia come nomenclatura e la rilevanza del linguaggio per la costruzione del sapere scientifico-deduttivo	17
1.2 La scienza come <i>evidence of truth</i> e il suo risvolto tautologico	39
1.3 La problematica dicotomia epistemologica tra prudenza e scienza	45
1.4 La natura della verità tra logica e politica	57
1.5 La <i>ratio</i> come <i>computatio</i> sui nomi	66
<b>Capitolo secondo. L'uomo come lupo parlante</b>	84
2.1 L'uomo è un animale linguistico per artificio	84
2.2 La grammatica dei nomi	102
2.3 Le "origini" del linguaggio: esegesi biblica e meccanicismo	110
2.4 Il progetto antropologico e la sua fondazione scientifica	117
<b>Capitolo terzo. Il linguaggio del potere</b>	144
3.1 Lo stato di natura o l'anarchia di significati	144
3.2 La costruzione linguistico-politica del <i>deus mortalis</i>	168
3.3 La parola normativa del sovrano: la legge	182
3.4 Gli <i>speech acts</i> e la performatività politica	191
3.5 È possibile un accordo linguistico anteriore al patto politico?	199

<b>Capitolo quarto. Il duplice volto del linguaggio</b>	205
4.1 “Con il discorso l’uomo non diventa migliore, ma più potente”	205
4.2 Errore, falsità, assurdità: la critica all’assurdo linguaggio della Metafisica	212
4.3 L’insegnamento della “falsità” nelle istituzioni universitarie	229
<b>Capitolo quinto. L’uso retorico delle parole</b>	247
5.1 L’accostamento aristotelico-hobbesiano tra eloquenza e ribellismo politico	247
5.2 La retorica o il linguaggio della discordia civile	258
5.3 La dimensione retorica del <i>Leviathan</i>	273
5.4 La storiografia non retorica e la traduzione dell’opera di Tucidide	284
5.5 L’infalibilità della scienza e l’incertezza della storia	299
5.6 La ripresa del sapere storico come supporto alla scienza politica	303
<b>Capitolo sesto. Il linguaggio di Dio e la semantica teologica     della persuasione</b>	316
6.1 Alcuni cenni preliminari sulla questione teologica hobbesiana	316
6.2 L’inconcepibilità di Dio e la relazione tra potenza e necessità	321
6.3 La triplice parola di Dio: ragione, rivelazione e profezia	331
6.4 “Egli li mandò come pecore tra i lupi”: la semantica della persuasione nei contenuti teologici	345
<b>Conclusione</b>	355
<b>Bibliografia</b>	375

## INTRODUZIONE

Anzi, se un popolo vuole essere grande, esso è necessario allo stato, quanto la fame per farli mangiare. La semplice virtù non può fare vivere le nazioni nello splendore; chi vuole fare tornare l'età dell'oro, deve tenersi pronto per le ghiande come per l'onestà.  
B. Mandeville, *La favola delle api*

“La malattia della politica è in primo luogo la malattia delle parole. [...] La politica, per Hobbes, è malata di questi nomi senza referente, di queste frasi che non hanno ragione di essere e che tuttavia prendono corpo<sup>1</sup>”. Attraverso questa illuminante considerazione, Jacques Rancière seppe cogliere il vero cuore della speculazione hobbesiana e nello stesso tempo la svolta concettuale da lui operata: il problema del linguaggio come riflesso e origine della condizione politica. L'obiettivo del presente lavoro è proprio quello di proporre una differente chiave di lettura del sistema di Hobbes mediante l'analisi della teoria linguistica e retorica che rappresenta, quindi, il grande *Leitmotiv* della speculazione del pensatore inglese.

La letteratura critica hobbesiana ha concesso negli ultimi decenni uno spazio sempre più ampio, spesso con diversi intenti ermeneutici, al tema più generale del linguaggio e al suo uso retorico quali aspetti imprescindibili nell'economia del sistema hobbesiano<sup>2</sup>. Tuttavia, la maggior parte degli studi critici non ha saputo rendere ragione della ricorrenza del tema linguistico in tutte le parti del complesso sistema filosofico hobbesiano. L'articolazione dei sei capitoli di tale contributo rispecchia i diversi angoli prospettici con cui si è voluta, al contrario, mostrare la valenza della tematica discorsiva nel pensiero dell'autore britannico e le annesse problematiche: *in primis* attraverso una

---

<sup>1</sup> J. Rancière, *Les noms de l'histoire: essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992, p. 27; trad. it., Id., *Le parole della storia*, a cura di Y. Melaouah, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 36-37.

<sup>2</sup> Molto utile e aggiornata è stata la guida di C. Rodríguez Rodríguez, *Una guía bibliográfica para el*

<sup>2</sup> Molto utile e aggiornata è stata la guida di C. Rodríguez Rodríguez, *Una guía bibliográfica para el estudio de la filosofía del lenguaje en Thomas Hobbes*, in «Logos», VIII, 2005, pp. 101-109.

rigorosa analisi logica ed epistemologia, *in secundis* nell'ambito gnoseologico e antropologico, in quello politico, istituzionale e storico e infine mediante la questione teologica. Questo permetterà di ravvisare nello strumento linguistico il punto d'Archimede della speculazione hobbesiana e di evidenziarne un suo fondamentale ruolo performativo nel campo politico e storico. A tal fine, si tratterà di analizzare la questione del linguaggio nella sua duplice e ambivalente sembianza: da un lato lo strumento linguistico è concepito essenzialmente come la *ratio essendi*, la condizione imprescindibile per la realizzazione dell'universo scientifico e la creazione del mondo politico e giuridico; dall'altro lato, il suo utilizzo eminentemente retorico rappresenta la principale causa delle sedizioni civili e della dissoluzione del *Commonwealth*.

L'analisi che seguirà non può, tuttavia, prescindere dal contesto storico-politico in cui si inserì il pensiero del filosofo britannico; infatti, le guerre civili di religione del diciassettesimo secolo mutarono profondamente l'orizzonte del pensiero politico: Hobbes colse la crisi del suo tempo nella sua drammaticità, intendendone il carattere dinamico e non del tutto contingente. Per far fronte a tale evento, l'autore del *Leviathan* seppe creare un paradigma di conoscenza certa e universale, una scienza politica finalizzata alla conservazione della stabilità civile mediante l'elaborazione di un nuovo vocabolario volto all'eliminazione di quella terminologia classica incapace di produrre un sapere "geometrico" garante della certezza. La filosofia di Hobbes ha, dunque, un generale intento normativo che assicura un ordine morale e politico sottratto alla presa delle passioni e delle mere opinioni: solamente una nuova scienza civile totalmente rifondata dalle fondamenta e organizzata mediante il rigore geometrico può contribuire alla fondazione di un retto corpo politico. Ciò significa che la necessità di utilizzare il metodo *more geometrico* non è puramente di natura teoretica, ma presenta un'utilità pratico-politica avente la finalità di neutralizzare quegli equivoci semantici portatori di dottrine errate e di una vana filosofia.

Lo sforzo del filosofo inglese va nella direzione di operare un'accurata politica di re-significazione di quei termini che, in quanto legati ad un mondo nobiliare ormai manifestamente in crisi, si rivelano strumenti obsoleti per comprendere appieno il mondo complesso delle azioni umane. Si trattava, quindi, di proporre un'alternativa efficace al linguaggio politico che aveva ormai perduto la sua presa morale e normativa su di una realtà in costante trasformazione: Hobbes riprende elementi, idee e concetti

ben consolidati nella letteratura politica e giuridica, ma ne altera completamente o parzialmente il contenuto semantico e la funzione logica all'interno della sua argomentazione, fino in certi casi a stravolgerne del tutto il significato. Detto in altri termini, il filosofo inglese provvede all'erosione dei concetti tradizionali, pensando ad una nuova configurazione della realtà attraverso una differente semantica. La vecchia e consunta immagine del cosmo viene demolita ed esso viene radicalmente *re-immaginato*: l'opera hobbesiana è un tentativo esemplare di riscrittura linguistica del mondo tanto naturale quanto politico.

La costante attenzione che Hobbes ha riposto nello strumento discorsivo e la critica che egli ha compiuto nei confronti della terminologia tradizionale, in particolar modo di quella scolastico-metafisica, implicano la convinzione che la cultura filosofica sia innanzitutto linguaggio: un linguaggio che deve essere sottoposto a una revisione continua e che si fa sia produttore della realtà, sia la cartina tornasole dei mutamenti epocali storici e politici. L'elaborazione di quell'apparato categoriale e concettuale la cui materia è costituita da termini quali sovranità, uguaglianza, contratto, rappresentanza, diventerà pienamente attuale e attuativo con la Rivoluzione francese: il pensiero di Hobbes, le cui opere saranno bruciate quattro anni dopo la sua morte nella piazza di Oxford per "giudizio e decreto" dell'università oxoniense, rivelerà soltanto nel secolo successivo la sua piena attualità e il suo essere l'iniziatore archetipico della modernità politica. I suoi concetti, le sue logiche, il suo linguaggio cesseranno di essere di un altro mondo e diventeranno di "questo mondo"<sup>3</sup>.

Ponendo attenzione sulle radici culturali e formative del filosofo, il generale movimento del suo pensiero rifletté chiaramente le aspirazioni di quella cultura anticlassicistica del proprio tempo che soppiantò gradualmente la civiltà dell'Umanesimo con quella del rigore scientifico e dell'esemplarità metodologica della geometria. Tuttavia, Hobbes è da considerarsi un pensatore talmente poliedrico che sarebbe forse troppo riduttivo collocarlo unicamente nel *milieu* culturale della sua epoca. A tal proposito, è necessario tener conto della varietà e dell'enorme complessità degli influssi culturali che il filosofo di Malmesbury subì nel corso della sua lunga vita e della presenza costante in lui di due anime: scientifico-geometrica e umanistica. Se da

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli, Bur, Milano 2011, pp. V-L.

un lato l'opera hobbesiana può essere concepita anche come il superamento dell'umanesimo rinascimentale, come la demolizione critica del paradigma umanistico, dall'altro lato il filosofo andò nella direzione di un nuovo tipo di umanesimo, tecnico e costruttivistico, ma non per questo meno consapevole della specificità dell'uomo ora concepita in termini operativi e non più essenzialistici<sup>4</sup>. Uno dei più grandi interpreti hobbesiani novecenteschi, Leo Strauss, legge non a caso la filosofia hobbesiana come la prima espressione dell'umanesimo moderno. La "questione dell'umanesimo" appare allora centrale anche per un pensatore meccanicista come Hobbes per il quale la trattazione della scienza e la costruzione della *scientia civilis* hanno animato quasi tutta la speculazione filosofica.

I suoi influssi furono, infatti, tanto scientifici, quanto umanistici: gli *studia humanitatis* sono tutti presenti, dalla poesia alla retorica fino alla storia e rivelano uno studio alquanto approfondito degli autori classici, degli storici greci e dei retori romani<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. G. Paganini, *Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo*, in L. Bianchi, G. Paganini (a cura di), *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Liguori, Napoli 2010, pp. 135-158. L'autore afferma giustamente che in Hobbes "È anzi possibile vedere nella sua opera il tentativo di ricostruire una dottrina dell'uomo che fosse in grado di rispondere alla crisi scettica europea, pur tenendo conto delle obiezioni che questa aveva rivolto contro l'umanesimo di vecchio tipo. Si potrebbe dire, nel caso di Hobbes, che si tratta di un nuovo umanesimo piuttosto che di una dottrina anti-umanistica, e questo anche a prescindere dal robusto innesto di conoscenze scientifiche che caratterizza la seconda sezione degli *Elementa philosophiae*", Ivi, p. 146.

<sup>5</sup> Il giovane Thomas Hobbes studiò presso il Magdalen Hall e una volta ultimato l'*Elizabethan grammar school curriculum*, studiò ad Oxford: i suoi primi sforzi scolastici vertevano su una diligente ed accorta analisi dei testi classici latini e greci. Una volta conseguito il diploma di baccelliere delle arti, il filosofo fu raccomandato da Sir James Hussey, il suo insegnante del Magdalen, come tutore di William Cavendish, futuro conte di Devonshire e verso la metà degli anni Quaranta ricevette l'incarico di insegnare matematica anche al principe di Galles, a Parigi. Impartì lezioni di logica, aritmetica, geometria e retorica, quindi procurò al suo allievo fu un'autentica educazione *in literis*, secondo l'ideale umanistico tradizionale. Si avventurò anche nello studio della poesia classica, leggendo soprattutto Virgilio, Omero, Orazio, Euripide, di cui tradusse la *Medea*, Sofocle, Ovidio e Aristofane e soltanto negli ultimi anni della sua vita tradusse in inglese l'*Odissea* e l'*Iliade*. Il filosofo inglese conobbe anche dei poeti a lui contemporanei, tra cui John Donne, conosciuto ad Oxford. Hobbes dimostrò un interesse indubbiamente rilevante per il culminante elemento del tradizionale *studia humanitatis*, ovvero la filosofia morale e civile, le cui letture comprendevano il *De Doctrina Civili* di Lipsius, l'*Essays* di Bacone (che tradurrà in italiano negli anni 1614-1615 e poi in latino), l'*Utopia* di T. Moro, i *Six Livres de la République* di Bodin

L'itinerario che segue terrà conto di ambedue le anime che guidarono il pensatore inglese nelle sue speculazioni filosofiche e nella stesura dei suoi scritti. In Hobbes, infatti, vivono come in pochi altri il passato e il futuro: sensibile al dibattito culturale e scientifico della sua epoca di grandi rivoluzioni del pensiero che segnano un passo decisivo verso la nascita della scienza moderna e del nuovo modo di concepire la politica, mentre un variegato e lungo passato continua a manifestare la propria presenza e vitalità<sup>6</sup>.

Volendo richiamare le iniziali questioni metodologiche ed epistemiche, si cercherà in questo percorso di valorizzare un manoscritto hobbesiano, recentemente tradotto in italiano, che ha avuto il merito di esprimere alcuni nodi concettuali fondamentali soprattutto per il tema del linguaggio: il *De motu, loco et tempore*. Esso contiene la prima e unica definizione di filosofia come nomenclatura, nonché alcune importanti trattazioni circa la necessità di trattare in forma logica il sapere scientifico. Inoltre, il testo rivela anche dei preziosi contributi sulle questioni metafisiche e teologiche che si andranno a sviluppare in particolare nell'ultimo capitolo.

La tematica linguistica presenta dunque, una valenza epistemologica che avrà inevitabili ricadute tanto nell'ambito antropologico, quanto in quello politico: la creazione delle definizioni linguistiche, quindi il potere definitorio del linguaggio, è la condizione necessaria per lo sviluppo della ragione umana e la conseguente creazione di quel sapere scientifico-deduttivo che dovrà fungere, almeno nel suo intento iniziale, da antidoto contro il *bellum omnium contra omnes*. In particolare, diviene preliminare dimostrare il modo in cui Hobbes ha annesso allo strumento linguistico quel ruolo fondamentale per la realizzazione delle procedure logico-analitiche con cui si costruisce il sapere scientifico. In armonia con l'ideale scientifico galileiano e in parte con la

---

(quest'ultimi due citati nel *De Cive*); inoltre non mancano la *Politica* di Aristotele e le opere politiche di Cicerone e Seneca. In un primo momento, la formazione intellettuale del giovane filosofo è maggiormente debitrice della cultura umanistica letteraria più che della cultura scientifica da cui venne soltanto successivamente influenzato. Ciò, tuttavia, non deve svalutare l'importanza del sapere scientifico che accompagnerà il filosofo inglese nella redazione delle sue opere più mature. Hobbes, infatti, fu un frequentatore dei *milieux* scientifici più avanzati dell'epoca, come il noto circolo di Marsenne; fu un grande ammiratore di Galilei e Harvey e soprattutto di Euclide, al punto da presentarsi come emulo del suo modello geometrico in fatto di chiarezza e sistematicità.

<sup>6</sup> Cfr. G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza?*, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 136.

baconiana *scientia propter potentiam*, il pensatore inglese insiste sui fini pratici del sapere, tanto nel suo effetto di demolizione della “vecchia metafisica”, tanto nel suo scopo di dominio sulla natura, poiché concorre alla realizzazione del benessere e all’accrescimento della potenza umana, quale strumento di potere conseguente il corretto utilizzo del linguaggio e il metodo risolutivo-compositivo. Si può, dunque, cogliere nel linguaggio il notevole tentativo di uscire dall’origine sensibile e soggettiva della conoscenza, per assurgere a quel certo sapere geometrico che gode di oggettività e universalità; tuttavia, il prezzo pagato da Hobbes per conferire alla scienza un esclusivo carattere di verità è la sua riduzione ad una immane tautologia. A tal proposito, è utile riferirsi all’importante testo foucaultiano *Les mots et les choses*, in cui il pensatore francese scrisse che “Nei secoli XVI e XVII l’esistenza propria del linguaggio, la sua antica solidità di cosa iscritta nel mondo erano dissolte nel funzionamento della rappresentazione; ogni linguaggio valeva in quanto discorso<sup>7</sup>”. La grande mutazione epistemica della modernità consistette nell’entrata in scena della “rappresentazione”, evidente in maniera emblematica anche nel pensiero di Hobbes: “una volta elisa l’esistenza del linguaggio, ne sussiste il solo funzionamento all’interno della rappresentazione; la sua natura e le sue virtù di *discorso*<sup>8</sup>”.

La realtà si presenta quindi come un luogo arcano, poiché si apre un divario tra le proposizioni enunciative e l’ontologia del mondo. Utilizzando le parole foucaultiane, ciò che verrà meno è “lo strato uniforme in cui s’intrecciavano senza tregua il veduto e il letto, il visibile e l’enunciabile. Cose e parole si separeranno<sup>9</sup>”. Anche Strauss notò nel celebre capitolo di *Natural Right and History* dedicato ad Hobbes che “comunque l’uomo possa riuscire nella sua conquista della natura, egli non sarà mai capace di comprenderla. L’universo resterà sempre del tutto enigmatico<sup>10</sup>”. La conoscenza del mondo è inintelligibile, salvo nella misura in cui gli uomini riescono a dominarla mediante degli artifici intelligenti: il linguaggio e lo Stato, gli artifici *par excellence* che

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, p. 58; trad. it., Id., *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, a cura di G. Canguilhem, BUR, Milano 2009, p. 58.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 95-96; trad. it., p. 97.

<sup>9</sup> Ivi, p. 58; trad. it., p. 57.

<sup>10</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago, Chicago 1953, chap. V, p. 174; trad. it., Id., *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 1990, p. 187.

non esistono in *rerum natura*, ma che rappresentano il mezzo di conquista della natura non soltanto sul piano pratico, ma anche a livello conoscitivo.

Il tema del linguaggio consentirà, quindi, di riflettere con un'ottica differente sul ruolo della finzione, della convenzione e delle protesi artificiali nella filosofia politica hobbesiana. Infatti, Hobbes insiste in più opere sul carattere convenzionale dei nomi, per il quale è necessario trovare un accordo sui significati: come si vedrà accuratamente in seguito, questa forma contrattuale proviene unicamente a partire dall'istituzione della sovranità. Il potere sovrano è, quindi, essenzialmente un potere definitorio, poiché le definizioni non sono univocamente stabilite ed acquisite, ma appaiono sempre suscettibili di verifiche ulteriori che si esprimono attraverso la funzione legislativa del sovrano. L'importanza della creazione di un linguaggio pubblico, comune, scevro da ambiguità e rotture comunicative, traspare nelle opere di Hobbes in maniera quasi ossessiva mediante l'esortazione all'ubbidienza delle leggi civili, pubblici veicoli di unitaria comunicazione socio-politica. Pertanto, il linguaggio non è soltanto uno strumento indispensabile per pattuire, ma anche per creare quelle "siepi" grazie alle quali ognuno può percorrere il proprio spazio senza ledere la libertà altrui. Da ciò si può ben cogliere l'importante *liaison* tra l'ambito politico e quello discorsivo: il linguaggio è il fondamento dell'universo civile, giacché mediante di esso i "lupi parlanti" dello stato di natura creano quell'istanza politica che assicurerà loro la protezione, la convivenza, la pace, in una parola: la vita. Ma nello stesso tempo, il linguaggio trova la sua ragion d'essere nell'ambito socio-politico, nonché i principi che orientano la sua stessa esecuzione.

Il rappresentante-sovrano sarà allora l'unico autentico centro di creazione e amministrazione della Verità, il cui compito precipuo sarà la neutralizzazione delle dottrine erronee, cioè sovversive, impartite principalmente nelle istituzioni accademiche papiste. Le verità speculative avranno sempre in se stesse un'utilità pratica.

Il linguaggio rivela, quindi, il suo duplice volto: è un potente artefatto messo a disposizione dall'uomo e per l'uomo che da un lato lo eleva alla conoscenza, al sapere scientifico e alla creazione di un ordine temporale, ma dall'altro lo conduce all'errore e all'assurdità, giacché la verità non è il solo ed unico attributo del discorso, ma è possibile servirsi di regole false e perciò sovversive. L'ambivalenza su cui si gioca tutta la trattazione hobbesiana sul linguaggio fa emergere una significativa costellazione tra

la storia e la retorica: se il dispositivo linguistico non si rivela solamente come strumento di “salvezza” e “pace”, allora il suo utilizzo retorico rappresenta la dinamite scagliata contro il sistema e l’ordinamento politico *in auge*, in grado di sollecitare il popolo alle sedizioni e a nuovi ordini, come insegnò la storia inglese contemporanea al pensatore di Malmesbury. Lo scontro storico tra il Leviatano e il Behemoth ha indotto un acuto osservatore come Hobbes a scorgere l’ideologia della sedizione contro il potere costituito e a ribadire l’imprescindibilità della sua dottrina del *sovereign power* in termini eloquenti, affinché, come gli suggerì il “maestro” Tucidide, “l’alfabeto del cuore umano, celato e dissimulato com’è attraverso la finzione, la menzogna, la simulazione e le false dottrine, risulti decifrabile soltanto a chi penetra nei cuori<sup>11</sup>”.

Per rispondere pienamente ai problemi del suo tempo, il pensatore inglese non potrà prescindere anche dalle questioni teologiche e soprattutto da una teologia alquanto eterodossa che comporterà una rilettura del cristianesimo tutta funzionale all’obbedienza nei confronti dell’autorità secolare. La strumentalità della teologia hobbesiana rivela in ultima analisi l’essenza di un discorso politico necessario, ma non sufficiente: per poter fondare l’obbligazione politica su cui si colloca l’intera argomentazione logica di Hobbes saranno necessarie la fede che “Gesù è il Cristo” e il riconoscimento della missione puramente persuasiva, ma priva di esercizio giurisdizionale, della Chiesa e del messaggio cristiano.

La grande operazione moderna di Hobbes riposa tanto nel suo nuovo linguaggio della politica, quanto nella sua politica del linguaggio: una *Sattelzeit* che prima ancora di essere politica, antropologica e religiosa è discorsiva, poiché soltanto installando una nuova semantica alle parole consunte e ai concetti ormai obsoleti, è stato possibile apportare quel rivolgimento totale che la modernità ha mostrato in tutte le sue sfaccettature e di cui Hobbes si configura come uno dei suoi principali promotori.

---

<sup>11</sup> T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, edited by N. Malcolm, Oxford University Press, Oxford 2012, vol. IV, introduction, pp. 18-19; trad. it., Id., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 7.

# CAPITOLO PRIMO: IL POTERE DEL LINGUAGGIO

La scienza non è che una conoscenza  
immaginaria della verità assoluta.  
L. Tolstoj, *Guerra e pace*

## 1.1 La filosofia come nomenclatura e la centralità del linguaggio per la costruzione del sapere scientifico-deduttivo

La valorizzazione del linguaggio compiuta da Thomas Hobbes è presente sin dal suo progetto di realizzare un sistema scientifico e gnoseologico quale organizzazione complessivamente unitaria e rigorosamente deduttiva del sapere umano, attraverso un apparato artificiale di schemi logico-linguistici. Com'è noto, il pensatore inglese elaborò un ideale unitario della scienza, il cui svolgimento apodittico implicava una catena deduttiva che partendo dalla filosofia prima si svolgeva poi in una meccanica, in una fisica e infine in una morale e politica. L'espressione più coerente di questo motivo unitario è contenuta nel capitolo sesto del *De Corpore*, ma era presente, seppure in forma embrionale e poco sistematica, già nello *Short Tract*<sup>12</sup>. Nel suo pensiero è ravvisabile un potere connettivo del linguaggio che esprime la risoluzione nominalistico-convenzionale che il filosofo diede alla scienza<sup>13</sup>, la quale si costituisce e si esaurisce all'interno della dimensione linguistica: questa rappresenta la *conditio sine qua non* per la realizzazione delle procedure logico-analitiche con cui si costruisce il sapere scientifico-deduttivo.

---

<sup>12</sup> Cfr. T. Hobbes, *A Short Tract on First Principles*, in Id., *The Elements of Law Natural and Politic*, edited by F. Tönnies, Frank Cass & Co., London 1969, pp. 193-210. Questo testo, datato dal Tönnies attorno al 1630, è il primo a presentare il moto come principio fondamentale di spiegazione di tutte le manifestazioni del reale, dalla dinamica alla morale e utilizza il metodo desunto dalla geometria euclidea. Uno studio che, invece, attribuisce la paternità dello scritto a Payne: T. Raylor, *Hobbes, Payne, and A Short Tract on First Principles*, in «The Historical Journal», XLIV, 1, 2001, pp. 29-58.

<sup>13</sup> Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in «Il centauro», VIII, 1983, pp. 12-53; poi ristampato in Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984, pp. 179-220.

Non è teoreticamente ammissibile cominciare un lavoro sulla teoria hobbesiana del linguaggio prescindendo dalla sua definizione di filosofia o scienza e dall'importanza del paradigma metodologico preso a prestito dal contorno scientifico ed epistemologico a lui coevo. In un memorabile passo del *De Corpore*, che vale la pena riportare per esteso, il pensatore inglese fa coincidere la filosofia con la stessa ragione naturale (*rationem humana naturalem*) e palesa sia la rilevanza del metodo definitorio quale regola *par excellence* al fine di realizzare un sapere distinto, ordinato e chiaro, privo di sofismi e ambiguità; sia la polemica, che accompagnerà tutto l'arco della sua speculazione, nei confronti della metafisica svoltasi fino allora.

“Non credere, amico lettore, che la filosofia, della quale mi accingo ad ordinare gli elementi, sia quella attraverso la quale si fanno le pietre filosofali né quella che vanno ostentando i codici metafisici. Essa è, invece, la ragione umana naturale, che attivamente si va muovendo attraverso tutte le cose create e determina tutto ciò che è vero intorno al loro ordine, le loro cause ed i loro effetti. Figlia, dunque, della tua mente e del mondo nella sua interezza, la filosofia è in te stesso; non ancora forse, configurata, ma simile al mondo, che le è padre, quale era al principio, informe. Devi, dunque, fare ciò che fanno gli scultori che, eliminando la materia superflua, non fanno, ma trovano la statua. O imita la creazione. Sopra l'abisso confuso dei tuoi pensieri e dei tuoi esperimenti (se hai intenzione di dedicarti con serietà alla filosofia) si porti la tua ragione. Le cose confuse devono essere discusse, distinte, ordinate, contrassegnando ciascuna con il proprio nome; cioè c'è bisogno di un metodo corrispondente alla natura delle cose stesse”<sup>14</sup>.

Il filosofo inglese riconosce la necessità di dover estirpare dalle menti degli uomini quegli *idola theatri* impiantati e consolidati dall'*auctoritas* dei libri e degli scrittori eloquenti<sup>15</sup>, mediante un processo di riassegnazione dei termini tradizionali

---

<sup>14</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. I, ad lectorem; trad. it., Id., *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, p. 67.

<sup>15</sup> Hobbes fece da segretario a Francis Bacon e pertanto non sembra difficile supporre che conoscesse bene il progetto baconiano del *Novum Organum*, e l'annessa teoria degli idoli, volta a purificare l'intelletto dai pregiudizi e dalle dottrine erronee fondate o da principi errati o dalla troppa reverenza per il sapere antico. In particolare, per quanto concerne i cosiddetti idoli del teatro, scrive Bacon: “Vi sono infine gli idoli che sono penetrati nell'animo degli uomini dai vari sistemi filosofici e dalle errate leggi

filosofici. Come per Bacone e per Descartes, anche per Hobbes la vera scienza deve ben poco all'antichità e tutto il sapere deve essere edificato *ex novo*. Il suo intento fu di creare un vero e proprio vocabolario scientifico avente finalità eminentemente politiche, totalmente incontaminato dalle passioni, dagli interessi umani e scevro da ogni equivoco<sup>16</sup>. Al fine di far questo, l'autore del *Leviathan* ha incentrato buona parte del suo impegno speculativo sulla ridefinizione dei vocaboli scolastici e classici: il netto rifiuto del sapere tradizionale che percorre tutto il suo pensiero cela un intento chiaramente pratico più che teoretico; ciò che emerge *in primis* è una manifesta ossessione di purificare e filtrare il discorso filosofico dalle figure retoriche e dalle immagini letterarie che intorbidano le premesse e lo svolgimento del ragionamento logico in cui consiste il sapere scientifico. Ma il filosofo di Malmesbury intende altresì dimostrare il fallimento della metafisica, dell'antropologia e delle classiche dottrine morali che non hanno saputo fornire l'impianto concettuale idoneo a realizzare le condizioni per una convivenza stabile e priva di conflitti<sup>17</sup>.

Da queste riflessioni scaturisce l'esigenza di mettere in opera una precisa definizione del sapere filosofico o scientifico e di fornire, dunque, un preciso bagaglio terminologico mediante un processo di re-definizione del portato concettuale classico,

---

delle dimostrazioni. Li chiamiamo *idoli del teatro* perché consideriamo tutte le filosofie che sono state accolte e create come altrettante favole presentate sulla scena e recitate, che hanno prodotto mondi fittizi da palcoscenico. Non parliamo soltanto dei sistemi filosofici attuali o delle antiche filosofie e delle antiche sette, perché è sempre possibile comporre e combinare molte altre favole dello stesso tipo: le cause di errori diversissimi possono essere infatti quasi comuni. Né abbiamo queste opinioni solo intorno ai sistemi filosofici, ma anche intorno a molti principi e assiomi delle scienze che sono invasi per tradizione, incredulità e trascuratezza". F. Bacon, *The Instauration magna Part II: Novum organum and Associated Texts*, in *The Oxford Francis Bacon*, edited with Introduction, Notes, Commentaries and Facing-Page Translations by G. Rees and M. Wakely, Clarendon Press, Oxford 2004, vol. XI, pp. 81-83; trad. it. Id., *La grande instaurazione*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2009, parte seconda, XLIV, pp. 561-562.

<sup>16</sup> Cfr. D. W. Hanson, *Thomas Hobbes on "Discourse" in Politics*, in «Polity», XXIV, 2, 1991, pp. 199-226.

<sup>17</sup> Cfr. E. Vitale, *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 28. L'Autore attribuisce per altro un intento pratico, e non meramente speculativo e teoretico, a tutta l'elaborazione della filosofia naturale hobbesiana, mettendo in luce l'orientamento e la finalità politici del sistema filosofico di Hobbes.

volto a stabilire i presupposti fondamentali per realizzare un assetto politico-sociale ben ordinato. Detto altrimenti, viene smascherato l'uso ideologico e metaforico del linguaggio, soprattutto di quello *della e nella* politica, riformulando *linguisticamente* il modello della convivenza civile e correggendo le faziosità e le tesi eversive dei trattati morali e politici precedenti<sup>18</sup>. Quell'instabilità che affligge il genere umano deriva anche e soprattutto dalle false proposizioni della tradizione giuridico-filosofica in materia di *ius naturalis*. Al *Leviathan*, in particolare, è possibile attribuire una configurazione architettonica particolare, poiché rappresenta l'opera che più di altre polemizza con la terminologia scolastica, soprattutto per ciò che concerne il primo libro: secondo Balzi<sup>19</sup>, Hobbes utilizzerebbe gli ultimi paragrafi di ogni capitolo al fine di criticare, e quindi ridefinire, alcune delle nozioni degli scolastici. Il contenuto di questo primo libro presenta, allora, una funzione propedeutica volta a dissolvere gli errori concettuali che non sono politicamente innocui e anzi renderebbero impossibile la costruzione del modello leviatanico.

La filosofia, o scienza, è intesa aristotelicamente come conoscenza delle cause generatrici, quindi come quel particolare tipo di conoscenza ottenuta mediante un retto ragionamento, “degli effetti o fenomeni in base alla concezione delle loro cause o dei loro modi di generazione, e inoltre delle possibili generazioni in base alla conoscenza degli effetti<sup>20</sup>”. Il suo unico oggetto è appunto la *generatio* delle cose, ossia il processo causale da cui le cose stesse si originano:

“L'oggetto della filosofia, cioè la materia di cui tratta, è qualsiasi corpo di cui possa essere concepita un qualche modo di generazione, e di cui si possa istituire un confronto con altri corpi considerandolo secondo qualche punto di vista. Oppure, un corpo in cui abbiano

---

<sup>18</sup> L'urgenza hobbesiana di fissare con la massima precisione il significato delle parole e di rendere scientifiche le antiche parole della pratica politica è stata ben argomentata da Biral: “Il grande progresso che Hobbes dichiara di aver fatto compiere alla politica, innalzandola a scienza e sottraendola allo stato di chiacchiera da mercato in cui giaceva da secoli, è veramente tale soltanto a condizione di assumere i termini, di cui l'antica filosofia pratica si avvale, come concetti di una teoria”. A. Biral, *Per una storia della sovranità*, in «Filosofia politica», V, 1, 1991, pp. 5-50.

<sup>19</sup> Cfr. C. Balzi, *Humanismo, ciencia, politica. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Brujas, Córdoba 2008, pp. 158-174.

<sup>20</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 2, p. 2; trad. it., Id., *Logica*, a cura di M. Sgarbi, ETS, Pisa 2011, p. 37.

luogo composizione e risoluzione, cioè ogni corpo di cui si possa comprendere il modo di generazione o qualche proprietà<sup>21</sup>.

In tal modo e analogamente a Bacon, Hobbes sposta l'asse d'interesse verso la conoscenza delle cause efficienti e materiali arrivando ad identificare quelle finali con le prime e sbarazzandosi di quelle formali<sup>22</sup>. L'assoluto meccanicismo del pensatore di Malmesbury esclude chiaramente la possibilità di un movimento teleologico e così facendo non fa che preparare la famosa appendice del primo libro dell'*Ethica* di Spinoza. Mediante il livellamento dei concetti di causa finale e di potenza e atto viene radicalmente svuotata la concezione finalistico-organicistica propria del cosmo aristotelico-scolastico.

La definizione aristotelica di filosofia è stata ripresa e resa maggiormente funzionale in un testo scritto attorno al 1661, il *Dialogus Physicus*. Prima di analizzare

---

<sup>21</sup> Ivi, § 8, p. 9; trad. it., p. 46.

<sup>22</sup> “Si sogliono nominare due altri generi di *cause*, cioè la *causa formale* e la *causa finale*. Quest'ultima, per quanto può essere concepita dall'uomo, è del tutto identica alla causa efficiente [...] La prima invece, cioè la *causa formale*, non è propriamente (cioè a parlare in modo vero) una *causa*”, Id., *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, édition critique d'un texte inédit par J. Jacquot et H. W. Jones, Vrin, Paris 1973, cap. XXVII, § 2, p. 315; trad. it., Id., *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino 2010, p. 468. Il *De motu, loco et tempore* è un'opera composta di quaranta capitoli in cui il filosofo inglese risponde al testo di Thomas White, *De mundo dialogi tres*, nel quale il teologo cattolico confuta le tesi galileiane del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*: confrontando il sistema fisico e cosmologico tradizionale con la teoria del movimento della terra e i primi risultati dell'osservazione del cielo con l'ausilio del telescopio, White si sforza di esplicitare la sua propria rappresentazione del mondo cercando di conciliare i dati della nuova cosmologia con i fondamenti della religione cristiana. Il manoscritto di Hobbes rappresenta, quindi, la critica a White in difesa della scienza di Galilei e della sua concezione astronomica e cosmologica: l'ordine dei capitoli segue quello del *De mundo* e le sue principali questioni; tuttavia, non si limita ad critica *in toto* del metodo e dei contenuti di White, ma apporta altresì degli aspetti positivi, come la definizione dei principi primi che ritroveremo nel *De Corpore*, le dimostrazioni e la spiegazione dei fenomeni. Si ravvisano, cioè, a volte in modo particolarmente elaborato gli elementi costitutivi della filosofia hobbesiana. Come ha ben mostrato Brini Savorelli, la critica hobbesiana al testo di White è mossa da un intento di spiegazione totale e guidata dall'ambizione sistematica, Hobbes ripercorre nel suo commento nella logica, nella fisica, nella morale e nella teologia grandi temi per la comprensione del mondo e dell'uomo in rapporto con esso. Si veda: M. Brini Savorelli, *Hobbes e White*, in «Rivista di filosofia», LXVII, 1976, pp. 335-348. Si deve di recente a Gianni Paganini il merito di aver tradotto in italiano per la prima volta questo interessante testo hobbesiano.

brevemente l'opera, è utile ricordare che proprio nell'età della Restaurazione venne fondata la Royal Society da un gruppo di dodici scienziati che, com'è noto, vollero creare un'istituzione accademica per la promozione della cultura fisico-matematica e dell'approccio sperimentale: Hobbes fu escluso da questa cerchia di scienziati, nonostante vantasse alcune importanti pubblicazioni matematiche e fisiche. Come mai non ne fece mai parte? Una possibile risposta riguarda le divergenze programmatiche tra l'autore del *Leviathan* e gli scienziati sperimentalisti dell'epoca, nonché le contrastanti strategie metodologiche e di produzione di conoscenza. Gli sperimentalisti biasimavano il dogmatismo hobbesiano e di conseguenza il suo stesso antisperimentalismo fornì molto probabilmente il reale motivo per la sua esclusione. Il rifiuto del programma di Boyle comportava, per usare un'espressione wittgensteiniana, il rifiuto di "una forma di vita".

La filosofia sperimentale di Boyle prevedeva una separazione di metodo tra la conoscenza e la ricerca delle cause, che era al più congetturale, dall'impresa fattuale che costituiva le fondamenta del metodo sperimentale. Questa demarcazione fu criticata da Hobbes in quanto considerata del tutto a filosofica. Ai suoi occhi, infatti, una prassi intellettuale per essere considerata filosofica non poteva ostentare una professione di agnosticismo causale, giacché la vera filosofia procede soltanto dalla conoscenza delle cause alla conoscenza degli effetti: poiché la prassi sperimentale non consiste in una scienza fondata sulla conoscenza causale non può ritenersi migliore delle cognizioni empiriche acquisite dai semplici meccanici<sup>23</sup>. Il *Dialogus Physicus* è dedicato in buona parte a illustrare questa equivalenza tra gli artigiani e i meccanici e quei "filosofi" sperimentali che ignoravano il procedimento causale in cui doveva consistere la vera scienza.

“Se la filosofia è (come di fatto è) scienza delle cause, perché sarebbero da ritenere maggiormente filosofi coloro che, ignorando le cause delle esperienze, hanno inventato macchine adatte agli esperimenti, di questo che, non conoscendo le cause, ha ideato tali

---

<sup>23</sup> Cfr. S. Shapin, S. Schaffer, *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 176-177.

macchine? Non c'è alcuna differenza, tranne il fatto che il secondo ammette di non conoscere ciò che non sa, mentre i primi non lo ammettono<sup>24</sup>.

Gli esperimenti non possono stabilire né fatti, né teorie sul mondo<sup>25</sup>. Hobbes fu quindi particolarmente scettico sul valore della scienza puramente sperimentale, il cui programma risultava ozioso: non si può marcare un confine procedurale tra l'osservazione delle regolarità (i fatti) e l'identificazione delle cause (le teorie). Scrive Hobbes a proposito della nascente Accademia nell'epistola dedicatoria a Sorbière che apre il *Dialogus*:

“Se alla scienza fosse bastevole l'ingegno, non ci mancherebbe più da lungo tempo alcuna conoscenza. Difatti, questa nuova Accademia ha intelletti assai eminenti in abbondanza; ma una cosa è l'ingegno, un'altra sono i principi che regolano la conoscenza; e qui c'è bisogno di quei principi [...] In fatto di fisica, contendono con me quei membri del Gresham College che godono del massimo credito e che sono quasi i maestri degli altri. Mostrano in pubblico nuovi congegni, per esibire quel loro vuoto e altre meravigliose sciocchezze, così come fanno coloro che portano in giro animali esotici, da ammirare non senza pagare il biglietto. Tutti costoro mi sono nemici<sup>26</sup>.”

Quentin Skinner<sup>27</sup>, invece, ha contestato l'idea per la quale Hobbes sarebbe stato escluso dalla Royal Society per motivi “metodologico-scientifici”, quindi per le sue opinioni sullo sperimentalismo e sulla filosofia naturale in genere, ma per avversioni personali. A suo parere, non si trattava di un'accademia scientifica con obiettivi precisi, ma di una sorta di circolo di gentiluomini che non volevano l'autore del *Leviathan* perché “nessuno voleva incoraggiare un socio seccatore<sup>28</sup>”.

---

<sup>24</sup> T. Hobbes, *Dialogus Physicus de natura aeris*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. IV, p. 278; trad. it., Id., *Dialogo fisico intorno alla natura dell'aria*, a cura di P. Lombardi, in S. Shapin, S. Schaffer, *Il Leviatano e la pompa ad aria*, p. 476.

<sup>25</sup> Cfr. R.-M. Sargent, *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and the Philosophy of Experiment*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 56-61.

<sup>26</sup> T. Hobbes, *Dialogus Physicus*, pp. 236-237; trad. it., pp. 432-433.

<sup>27</sup> Cfr. Q. Skinner, *Hobbes and the Politics of the Early Royal Society*, in Id., *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, vol. III: *Hobbes and Civil Science*, pp. 324-345.

<sup>28</sup> Ivi, p. 344.

Altri interpreti<sup>29</sup> hanno invece sostenuto che l'esclusione di Hobbes non sia stata dovuta né a causa del suo programma metodologico, perché malgrado le sue opere matematiche non fossero particolarmente brillanti, quelle di fisica e di ottica furono invece alla pari di altri testi scientifici i cui autori erano membri della Royal; né per inimicizie personali, perché vantava anche alcuni amici membri della Royal Society (si pensi a William Cavendish cui fece da precettore e alla cui famiglia Hobbes lavorò per molti anni, e John Aubrey). Il reale motivo dell'esclusione di Hobbes sarebbe, invece, da ravvisare nella sua eterodossia religiosa: Boyle invitava i filosofi naturali a respingere le idee di Hobbes perché pericolose per la vera religione e per la concezione della natura richiesta da un cristianesimo correttamente inteso. La filosofia meccanicistica e materialistica di Hobbes proponeva una concezione della divinità e della sua funzione insufficiente e convincere gli uomini della sua esistenza e della sua provvidenza, pertanto invitava all'ateismo.

Sul perché Hobbes rimase fuori dalla comunità sperimentale si può rispondere in vari modi. A mio avviso, queste ipotesi non si elidono del tutto l'una con l'altra: sia la divergenza metodologica con gli sperimentalisti, sia la sua eterodossia religiosa (infatti, è utile ricordare che nel decennio dal 1660 al 1670 Hobbes scrisse diversi testi per difendersi dalle accuse di ateismo e di eresia), costituiscano due validi motivi per la sua esclusione dalla Royal Society. In particolare, se poniamo l'accento sull'approccio metodologico hobbesiano e quindi sulla geometria quale paradigma di conoscenza certa e causale, sui suoi fondamenti assiomatici e definatori che fungono da modello normativo per la costruzione della *scientia civilis*, è facile comprendere quanto siamo distanti dal metodo sperimentale di Boyle.

Hobbes e Boyle rappresentarono due maniere divergenti riguardo a quale fosse il giusto modo di praticare la filosofia naturale, delinearono cioè due modi differenti di organizzare la produzione di conoscenza. Mentre Boyle isolava nettamente la produzione e il programma sperimentale dei dati di fatto dall'indagine causale, Hobbes dichiarava al contrario che le procedure sperimentali in se stesse non avessero la forza

---

<sup>29</sup> Cfr. N. Malcolm, *Hobbes and the Royal Society*, in G. A. J. Rogers, A. Ryan (edited by), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 43-66; e anche Id., *A Summary Biography of Hobbes*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 13-44.

cogente della vera filosofia: egli negava cioè che l'esperimento fosse in grado di produrre dati di fatto incontrovertibili e che avrebbero costituito il fondamento della conoscenza certa.

Avendo analizzato la diatriba sul modo di produrre una vera e propria conoscenza scientifica, si tratta ora di vederne più da vicino le sue articolazioni. Un punto fondamentale riguarda la distinzione tra le parti della filosofia in naturale e civile: questa classificazione, coerente con quella presente nel capitolo nono del *Leviathan*, rappresenta l'ordine con cui deve realizzarsi la stessa ricerca filosofica, poiché si dovrà trattare in primo luogo “dei corpi naturali; in secondo luogo delle attitudini e dei costumi dell'uomo; in terzo luogo dei doveri dei cittadini<sup>30</sup>”. Questo schema tripartito è lo stesso degli *Elementiae* che hanno condotto il pensatore inglese a realizzare il *De Corpore*, il *De Homine* e il *De Cive*<sup>31</sup>.

Hobbes assegna un preciso ufficio utilitario alla filosofia: poiché viene identificata in senso baconiano come *scientia propter potentiam*, il suo scopo consiste nell'accrescimento del potere dell'uomo sulla natura. Questa concezione pragmatista del sapere è ben evidente nel *De Corpore*:

“Il fine o scopo della filosofia sta poi nel poter utilizzare la previsione degli effetti a nostro vantaggio, o che questi si producano per l'uso della vita umana [...] Il fine della scienza è la potenza [...]”<sup>32</sup>.

Nel *De motu, loco et tempore*, la definizione di filosofia qui proposta, che come fa notare il Pacchi<sup>33</sup> costituisce la prima vera definizione di filosofia negli scritti

---

<sup>30</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, cap. I, § 9, p. 10; trad. it., p. 48.

<sup>31</sup> Per una buona analisi della suddivisione hobbesiana della filosofia: T. Sorell, *Hobbes's Scheme of the Sciences*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 45-61.

<sup>32</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 6, p. 6; trad. it. p. 42. Nel *Leviathan*: “[...] *al fine di poter produrre, per quanto lo permettono la materia e le forze umane, gli effetti che la vita umana richiede*”, Id., *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1052-1053; trad. it., p. 538. In tale prospettiva è chiaro l'elemento di continuità, ma altresì di novità rispetto agli altri pensatori moderni, come Bacone, Galilei e Descartes: mentre in costoro l'applicazione pratica della nuova scienza rimane limitata al mondo fisico o al massimo arriva all'ambito fisiologico, in Hobbes viene estesa a tutta la realtà umana, quindi a tutte le sue manifestazioni, tanto in quelle individuali quanto in quelle sociali.

hobbesiani, non è ancora incentrata sulla nozione di “causa”, bensì su quella degli “universali”, mostrandosi dunque più prossima alle definizioni tradizionali della scolastica aristotelica. Essa viene definita, nell’esordio del testo, come “la scienza dei teoremi generali, ovvero di tutti gli universali in qualunque materia, la cui verità può essere dimostrata con la ragione naturale<sup>34</sup>”. Da ciò consegue che il discorso filosofico può ben essere identificato con “una vera, corretta e accurata nomenclatura delle cose<sup>35</sup>”, cioè con un insieme di nomi regolati e ordinati, poiché consiste essenzialmente nella determinazione delle differenze tra le cose o le loro varietà. Questo singolare ed esplicito accostamento che Hobbes promuove tra il sapere filosofico e il linguaggio, che trova nell’*Anti-White* la sua esemplificazione più lampante, manifesta la necessità di trattare il discorso filosofico unicamente mediante la forma logica, poiché oltre ad essere rigorosamente dimostrativo, il suo fine consiste unicamente nella conoscenza della verità.

“Poiché dunque la filosofia, cioè ogni scienza, dev’essere trattata in modo che si conosca con inferenza necessaria la verità di tutto quel che viene provato, è indispensabile che essa sia svolta in forma logica. Infatti, il fine di coloro che studiano filosofia non è di commuovere, ma di conoscere con certezza e pertanto non compete alla retorica. D’altra parte, il suo fine è conoscere la necessità delle conseguenze e la verità delle proposizioni universali, pertanto non spetta alla storia, tanto meno alla poesia, questa infatti narra fatti singoli e per di più trascura espressivamente la verità”<sup>36</sup>.

A Hobbes preme porre l’accento sul livello di rigore logico cui la filosofia deve assurgere, quale apparato euristico e descrittivo del mondo. Tuttavia, nonostante

---

<sup>33</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, p. 123.

<sup>34</sup> T. Hobbes, *Critique du ‘De Mundo’*, cap. I, § 1, p. 105; trad. it., p. 129.

<sup>35</sup> Ivi, cap. XIV, § 1, p. 201; trad. it., p. 289. Il passo per esteso nel manoscritto originale è il seguente: “Philosophia vera, plane idem est vera, propria et accurate rerum Nomenclatura, consistit enim in cognitione differentiarum. Differentias autem rerum nosse is solus videtur qui singulis rebus suas appellations proprias attribuere didicerit; praeterea ratiocination recta, quae philosophorum opus est, nihil aliud est quam recta verarum propositionum in syllogismum combination, vera autem proposition constat ex recta copulatione nominum, nimirum subiecti et praedicati secundum propriae et adaequatas earum significations; Ex quo colligitur philosophiam veram esse non posse, quae fundamentum non habeat in adaequata rerum nomenclatura”, Ivi, pp. 201-202; trad. it., pp. 289-290.

<sup>36</sup> Ivi, cap. I, § 3, p. 107; trad. it., p. 133.

l'interesse già da anni manifesto per la logica<sup>37</sup>, il pensatore di Malmesbury si astiene dal voler proseguire con la trattazione di questa, poiché verrà sviluppata, com'è noto, nella prima parte del *De Corpore* intitolata per l'appunto "Computatio sive logica" la quale rappresenta il coronamento dell'interesse hobbesiano per la logica e la filosofia del linguaggio. A tal proposito, è utile ricordare l'importanza delle teorie logiche di derivazione aristotelica e ramista che Hobbes conosceva bene, considerate le lezioni di logica che questi impartì al suo allievo. Inoltre, nonostante le influenze innovatrici di Cambridge che propugnava testi di retorica e dialettica, Oxford rimase essenzialmente un'università conservatrice che impartiva insegnamenti delle opere di Aristotele e di Porfirio, ed in particolar modo degli *Analytica posteriora* dello Stagirita. Come ha sostenuto Dal Pra<sup>38</sup>, la logica studiata da Hobbes ad Oxford nel primo decennio del diciassettesimo secolo gli offriva un ordinamento generale aristotelico-scolastico, con infiltrazioni ed aggiunte di provenienza ramista. In effetti, il sedicesimo e il diciassettesimo secolo furono influenzati sia dalla filosofia scolastica medievale<sup>39</sup>, sia dall'umanesimo rinascimentale; e oltre ad Aristotele e a Pietro Ramo, le cui teorie logiche dominarono in Inghilterra nel tardo Cinquecento e per buona parte del

---

<sup>37</sup> Hobbes pensava ad una completa trattazione della logica già prima del 1637 poiché in quell'anno risale una lettera di Sir Kenelm Kigby allo stesso Hobbes, nella quale viene ricordato al filosofo inglese di mantenere fede alla sua promessa, ossia mostrare la sua logica non appena l'avrebbe portata a termine: "I summon you of your promise; which is that as soon as you haue done any peice of your Logike, you will let me see it." Id., *The Correspondence*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, edited by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 2007, vol. VI, letter 26, (september 1637), p. 50.

<sup>38</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Note sulla logica di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 411-433. Dal Pra sottolinea che, nonostante la formazione aristotelica e ramista del filosofo inglese, egli se ne distaccherà, facendo emergere dei punti di originalità.

<sup>39</sup> Il nominalismo hobbesiano trova dei precedenti nella logica terministica di Ockham, in quella di Zabarella e Nifo e, in generale, nella tradizione della scuola padovana. Si veda: G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 113; H. Hattab, *Hobbes's and Zabarella's Methods: a Missing Link*, in «Journal of the History of Philosophy», LII, 3, 2014, pp. 461-485. Per quanto riguarda l'influenza scientifica e metodologica della scuola aristotelica padovana: J. Herman Randall Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova 1961; W. F. Edwards, *L'aristotelismo padovano e le origini delle teorie moderne del metodo*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, pp. 187-204. Sull'esistenza in Hobbes di una doppia logica, formale ed empirico-retorica: C. Walton, *Hobbes and the Reform of Logic*, in «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 115-130.

Seicento<sup>40</sup>, è necessario menzionare anche Bacone, la cui filosofia del linguaggio fu certamente rilevante per la teoria linguistica hobbesiana.

La funzione della logica nell'ambito filosofico consiste nel fornire i principi per un impiego corretto dei termini, al fine di ridurre le equivocità e di consentire il retto ragionamento<sup>41</sup>. Inoltre, come ha ben mostrato Sgarbi, il piano su cui Hobbes fonda la sua logica è meramente euristico e strumentale, poiché come si vedrà meglio in seguito, ciò che viene determinato è come la mente conosce le cose, non come le cose effettivamente sono<sup>42</sup>.

Hobbes deve ammettere, tuttavia, l'esistenza di una *philosophia prima*<sup>43</sup> da cui dovrà dipendere ogni altra filosofia e che avrà come suo scopo precipuo la giusta definizione dei termini, o la "corretta delimitazione dei significati di quegli appellativi o denominazioni che sono tra tutti i più universali<sup>44</sup>". La filosofia prima deve fornire, cioè, le definizioni necessarie per spiegare le concezioni che riguardano la natura e la generazione dei corpi: essa fonda quella visione materialistica e meccanicistica della realtà, ma "fondare" per Hobbes non significa riferirsi ad una sostanza metafisica universale, quanto fornire per l'appunto le definizioni nominali delle cose. In tal modo, il filosofo inglese offre quell'apparato concettuale idoneo ai fini della ricerca naturale. La filosofia prima è l'oggetto della seconda parte del *De Corpore* e si apre con la nota ipotesi annichilitoria: essa rappresenta quello specifico strumento epistemologico avente la finalità di definire il quadro del sapere scientifico che si organizza unicamente sui materiali della memoria sensibile mediante il procedimento computazionale della ragione. La conoscenza, che come vedremo presenta una chiara derivazione empiristica,

---

<sup>40</sup> Cfr. A. Biletzki, *Talking Wolves*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, pp. 6-7.

<sup>41</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995; trad. it., Id., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, a cura di S. Suppa, Palomar, Bari 2001, pp. 92-93.

<sup>42</sup> Cfr. M. Sgarbi, *La logica di Thomas Hobbes e la tradizione aristotelica*, in «Lo Sguardo», V, 1, 2011, pp. 59-72. Questo studio è incentrato sulla dimostrazione dell'influenza della tradizione aristotelica ed in particolare di quella zabarelliana sulla logica di Hobbes, con accurate ricostruzioni contestuali.

<sup>43</sup> C'è una buona letteratura critica francese su questo tema, a tal fine segnalo alcuni articoli interessanti: S. Goyard-Fabre, *De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes*, in G. Sordi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 75-95; A. Milanese, *Philosophie première et philosophie de la nature*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 35-62.

<sup>44</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1076-1077; trad. it., p. 543.

avviene tuttavia sempre a livello dei concetti, avendo a che fare soltanto in maniera mediata con una supposta realtà esterna. Da ciò consegue che la conoscenza scientifica si realizza come processo indipendente rispetto alla sussistenza del mondo reale, poiché opera sui fantasmi conservati nella memoria: la scienza si costruisce, come si vedrà meglio in seguito, attraverso il corretto uso di nomi e concetti che certo sono derivati dall'impressione degli oggetti sui sensi, ma che divengono sapere scientifico *tout court* unicamente attraverso le operazioni cognitive che l'uomo compie con il calcolo. Detto altrimenti, la scienza organizza le idee originate dalle impressioni come se il mondo non ci fosse più. In tal modo, Hobbes riesce a mettere tra parentesi una forma di realismo della percezione, ossia quella di una possibile *adaequatio* della conoscenza alle cose.

L'ipotesi compare per la prima volta in uno scritto degli anni trenta dal titolo *De principiis cognitionis. De principiis actionis*<sup>45</sup>, viene poi ripresa negli scritti dei primi anni Quaranta, ossia negli *Elements of Law Natural and Politic* e nel *De motu, loco et tempore*, per poi venire accantonata nel *Leviathan* e ripresa infine nel *De Corpore*. Ma, mentre nel *De motu* l'ipotesi annichilatoria viene trattata solamente incidentalmente e non svolge quella funzione architettonica che si è soliti conferirle, nel *De Corpore* essa ricopre un ruolo fondativo per l'intera filosofia naturale:

“[...] faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione, cioè da un finto annichilamento di tutte le cose, qualcuno, forse, mi chiederà se non rimarrebbe qualcosa intorno a cui un uomo (l'unico che sottraiamo all'annichilamento di tutte le cose) possa filosofare o pienamente ragionare, o che possa imporre per ragionare, un nome a qualcosa. Dico, dunque, che, a quell'uomo, del mondo e di tutti i corpi che prima del loro annichilamento, aveva guardato con gli occhi ed aveva percepito con gli altri sensi, rimarranno le idee, cioè la memoria e l'immaginazione [...] e tutte queste cose sebbene siano unicamente idee e fantasmi, tuttavia gli appariranno come esterne e niente affatto dipendenti da un potere della mente”<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Quest'opera hobbesiana è contenuta all'interno del testo edito e curato per la prima volta da M. M. Rossi intitolato *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

<sup>46</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars secunda, cap. I, § 1, pp. 81-82; trad. it., pp. 145-146. Molto importante anche il passo contenuto negli *Elements*: “Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo, dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato, egli tuttavia conserverebbe l'immagine di esso, e di tutte quelle cose che vi

Da tale ipotesi, il filosofo inglese ricaverà una serie di sviluppi che condurranno alla ricostruzione razionale delle nozioni di spazio, corpo, moto e tempo, sebbene con alcune rilevanti differenze tra il testo sopra citato e il *De motu, loco et tempore*<sup>47</sup>. Ciò che, tuttavia, accomuna ambedue gli scritti è il movimento di re-posizione o re-creazione del mondo quale prodotto della *ratio* umana. Inoltre, dallo svolgimento dell'*annihilatio mundi* si può evincere molto bene il rapporto assai complesso e problematico tra la sensazione e la scienza nella costruzione gnoseologica hobbesiana. Hobbes, infatti, esclude che la filosofia possa coincidere con la sensazione e con la memoria, essendo queste ultime acquisite direttamente dalla natura e non con il procedimento razionale-linguistico, quindi artificialmente<sup>48</sup>. Nel *De Corpore*, egli richiama la distinzione aristotelica, ripresa dagli aristotelici padovani come Zabarella<sup>49</sup>, tra la conoscenza *apodeixis tou dioti*, ossia la dimostrazione del perché di un fatto, e la conoscenza *apodeixis tou oti*, ovvero la dimostrazione del mero fatto: “la scienza è

---

avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per esperienza che l'assenza o la distruzione di cose immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione stessa”. Id., *The Elements of Law Natural and Politic*, edited by F. Tönnies, Frank Cass & Co., London 1969, first part, chap. I, § 8, p. 2; trad. it., Id., *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di L. Violante, Sansoni, Firenze 2004, p. 8.

<sup>47</sup> Cfr. G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annichilitoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV, 1, 2006, pp. 55-81. Paganini fa inoltre notare l'aspetto distintivo del *De motu* rispetto al *De Corpore*, aspetto che riguarda il particolare connotato teologico che circonda la nozione stessa di annichilimento: il potere di annientare è soprannaturale e per tal motivo può appartenere soltanto a Dio. Per principio, dunque, la creazione e la distruzione finale del mondo si situano al di là dei confini della filosofia e investono il campo della rivelazione e dei suoi interpreti autorizzati.

<sup>48</sup> “[...] bisogna considerare che la sensazione e la memoria delle cose, che sono comuni all'uomo e a tutti gli animali, anche se sono conoscenze, non sono filosofia, perché sono date immediatamente dalla natura e non sono acquisite mediante ragionamento”. T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 2, p 2; trad. it., p. 37.

<sup>49</sup> Marco Sgarbi, nella sua introduzione e cura della *Logica* di Hobbes, mostra l'enorme impatto che ebbe l'aristotelismo padovano ad Oxford, durante il periodo di formazione del filosofo di Malmesbury. Si veda M. Sgarbi, *Introduzione* a T. Hobbes, *Logica*, ETS, Pisa 2011, pp. 7-31. Inoltre, per una panoramica più dettagliata dell'aristotelismo vigente a Padova nel XVI secolo, si vedano: E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1991. Per un'accurata analisi della filosofia di Zabarella: A. Poppi, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova 1972.

scienza τοῦ διότι, cioè delle cause; ogni altra conoscenza è τοῦ ὅτι, è senso, oppure immaginazione che rimane dopo il senso, ossia la memoria<sup>50</sup>”. Nonostante alcuni rilevanti echi aristotelici, l’indirizzo di indagine dell’epistemologia hobbesiana va inquadrato all’interno del nuovo impianto scientifico moderno, in particolar modo di quello galileiano e newtoniano. Il metodo di cui si avvale Hobbes, definito risolutivo-compositivo<sup>51</sup>, derivava dalla tradizione aristotelico-averroistica della scuola padovana<sup>52</sup>. Esso fu, infatti, originariamente sviluppato nella scuola medica patavina di cui fece parte anche William Harvey ed ebbe una certa influenza anche in Inghilterra proprio a motivo della formazione italiana di diversi scienziati e medici inglesi. Come dimostrò molto bene Gargani, “Hobbes riesumava la logica sillogistica, purificandola dalle contaminazioni metafisiche, e traendone un valido strumento per costruire il linguaggio formalmente certo della fisica galileiana<sup>53</sup>”.

Al fine di comprendere maggiormente la relazione tra esperienza-sensazione e scienza, e quindi la valenza linguistica per la costruzione del sapere scientifico-deduttivo, è necessario mettere in luce la “fenomenologia” hobbesiana della fisiologia

---

<sup>50</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. VI, § 1, p. 59; trad. it., p. 118.

<sup>51</sup> “Il metodo del filosofare è l’indagine più breve possibile degli effetti mediante la cause conosciute o delle cause mediante gli effetti conosciuti. [...] Quindi ogni metodo, mediante il quale indaghiamo le cause delle cose, o è compositivo o risolutivo o in parte compositivo e in parte risolutivo”, T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. VI, § 1, pp. 59-59; trad. it., pp. 118-119. Si veda: R. A. Talaska, *Analytic and Synthetic Method According to Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», XXVI, 2, 1998, pp. 207-237.

<sup>52</sup> Su questo punto, e in disaccordo con la tesi di Randall, non è d’accordo Hanson, il cui lavoro è volto a sviluppare una trattazione sul significato del metodo nelle opere di Galileo, Descartes, Hobbes e Gassendi nei termini del loro annunciato ideale matematico che avrebbero ravvisato non nel metodo degli aristotelici padovani, bensì nei matematici classici: la fonte comune dei filosofi del diciassettesimo secolo non è Zabarella, ma il matematico greco Pappo di Alessandria e le sue *Collectiones mathematicae*: D. W. Hanson, *The Meaning of “Demonstration” in Hobbes’s Science*, in «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 587-626.

<sup>53</sup> A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971, op. cit., p. X. Inoltre, “Riorganizzando gli strumenti teorici del nominalismo e del convenzionalismo derivati dalla scuola francescana di Oxford, dal filone della tarda scolastica, Hobbes scavava nel quadro della dottrina della logica aristotelica, filtrata anche attraverso l’opera dei commentatori padovani, un sistema dei ragionamenti scientifici che presentava analogie con i sistemi nomologico-deduttivi investigati dall’epistemologia di ispirazione empirico-analitica”, Ivi, pp. IX-X.

umana e quindi più in generale la sua trattazione gnoseologica. Per ciò che concerne più da vicino l'essenza, gli usi fondamentali del linguaggio e la teoria semantica hobbesiana, rinvio al prossimo capitolo.

La riflessione hobbesiana sulla struttura gnoseologica succede, sia a livello logico sia a livello cronologico, alla trattazione che il filosofo compie sui caratteri del reale che consistono nell'estensione e nel movimento, quali uniche e sole qualità oggettivamente esistenti in natura. Si può affermare che la teoria della conoscenza esce dagli schemi tradizionali di catalogazione, legati al fin troppo semplice *aut-aut* tra razionalismo ed empirismo<sup>54</sup>. Hobbes opera una sintesi delle due, affermando da un lato l'imprescindibilità dell'esperienza come fonte e origine delle idee, e dall'altro descrivendo i procedimenti logici della ragione, in cui consiste il sapere scientifico, derivanti da un procedimento geometrico-deduttivo. Il pensatore inglese sembra, dunque, sposare il meccanicismo cartesiano con un rigoroso sensismo di probabile derivazione gassendiana<sup>55</sup>. Infatti, entrambi i pensatori del seicento respingono quella pretesa cartesiana di "salvare" la validità dell'esperienza ricorrendo all'evidenza del cogito e all'esistenza razionale di Dio. Ambedue attribuiranno all'esperienza uno statuto differente da quello che il filosofo francese le attribuì, ravvisando in essa quel *primum* conoscitivo e originario che fungerà da apparato materiale per la *ratio*, attribuendo cioè al dato empirico il punto di partenza della conoscenza intellettuale, ma negando che l'esperienza possa essere "garantita" mediante argomentazioni razionali o aprioristiche. Ciò tuttavia non equivale a una svalutazione del portato della ragione; come mostrerò più avanti, essa ricopre un ruolo fondamentale per l'elaborazione del sapere scientifico

---

<sup>54</sup> Sul razionalismo seicentesco: P. Phemister, *The Rationalists: Descartes, Spinoza and Leibniz*, Polity Press, Cambridge 2006.

<sup>55</sup> Di questa opinione è d'accordo anche il Brandt. Nel suo importante contributo, egli scrive: "Hobbes was a rationalist in so far as he clearly saw that there is a kind of knowledge, purely deductive, which arrives at new knowledge syllogistically by means of concepts and propositions. He is aware that by these operations there appears a phenomenon which may be called truth or falsity, and this is the essential characteristic of scientific knowledge. Hobbes therefore acknowledges a province of knowledge which is distinct from mere empirical knowledge by its absolute, formal certainty, and this province of knowledge is science. But, on the other hand, he must be called a sensualist in so far as he is of opinion that ultimately it is perception that furnishes us with the material for knowledge, also the material for scientific knowledge", F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Hachette, London 1928, op. cit., p. 227.

quale unica forma di conoscenza che tanto Gassendi, quanto Hobbes, seppur con esiti non sempre soddisfacenti, vogliono salvare dagli attacchi dello scetticismo<sup>56</sup>.

La natura umana è definita come “l’insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come la facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, della ragione ecc<sup>57</sup>”. Queste facoltà dell’uomo vengono analizzate in modo rigoroso e sistematico negli *Elements* e nel *Leviathan*. La collocazione dei capitoli in ambedue le opere assume una particolare rilevanza: il principio rigorosamente empiristico del pensiero hobbesiano, il suo empirismo sensistico è infatti sottolineato dal fatto che i primi capitoli si aprono con la spiegazione del senso, chiarendo la funzione che ricopre il corpo nella percezione del mondo esterno<sup>58</sup>. Richiamandosi alla tradizione aristotelica, nel *De motu, loco et tempore*, Hobbes esordirà la sua trattazione sulla conoscenza umana e sull’analisi più generale dell’attività mentale contenuta nel capitolo trentesimo asserendo che “dobbiamo però iniziare dal senso, poiché è abbastanza noto che è risaputo che non vi è nulla nell’intelletto umano che non sia stato prima nel senso<sup>59</sup>”. Analogamente, la successione dei capitoli che segue, rispettivamente nel *Leviatano* “L’immaginazione”, “La successione o la serie delle immaginazioni”, “Il linguaggio”, “la ragione e la scienza”, accentua il rapporto che intercorre tra la sfera della sensibilità e quella del pensiero linguistico-raziocinante attraverso il momento intermedio dell’immagine affievolita nel ricordo. Anche per ciò che concerne l’analisi gnoseologica, Hobbes ricorre al movimento quale unica cifra esplicativa, tanto della fisiologia, quanto della fisica, mettendo in atto un rigoroso tentativo di costruire una meccanica universale<sup>60</sup>. Già nello *Short Tract*, negli *Elements*, nel *De motu, loco et*

---

<sup>56</sup> Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970, volume secondo, p. 240. Sui rapporti più generali tra Hobbes e Gassendi, si veda: G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 351-445.

<sup>57</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, cap. I, § 4, p. 2; trad. it., p. 7.

<sup>58</sup> Cfr. F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2012, p. 20.

<sup>59</sup> T. Hobbes, *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 3, p. 349; trad. it., p. 524.

<sup>60</sup> Come afferma lo stesso Hobbes in una delle sue autobiografie: “Et mihi visa quidem est toto res unica mundo Vera, licet multis falsificata modis: Unica vera quidem, sed quæ sit basis earum Rerum, quas falso dicimus esse aliquid; [...] Phantasiæ, nostri soboles cerebri, nihil extra; Partibus internis nil nisi motus inest”, Id., *Tomæ Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa, autore seipso, scripta anno*

*tempore* e poi nelle opere successive, si ravvisa il tentativo hobbesiano di spiegare ogni fenomeno psichico nei termini di movimento locale.

Le facoltà della mente sono distinte da Hobbes in facoltà conoscitiva e facoltà motrice: “dei poteri della mente vi sono due specie, il conoscitivo o immaginativo, o concettivo; e il motivo<sup>61</sup>”. Il potere conoscitivo è quello che consente di ricevere le qualità delle cose esterne, o immagini, rappresentazioni e idee che saranno impresse nella mente mediante l’ausilio di segni linguistici. Per quanto riguarda la facoltà motrice e gli annessi processi affettivo-volitivi, rinvio al prossimo capitolo.

Il conoscere presenta le sue prime manifestazioni nell’esperienza sensibile, pertanto, il fondamento della conoscenza è da rinvenire nella sensazione: essa trae origine dal movimento che dai corpi esterni giunge agli organi sensoriali e da qui s’irradia attraverso il sistema nervoso fino al cervello, poi da questo giunge al cuore.

“L’origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo SENSO [...] Il resto si sviluppa da questa origine [...] La causa della sensazione è il corpo esterno, o l’oggetto, che agisce sull’organo proprio a ciascun senso [...] questa azione, attraverso la mediazione dei nervi e delle altre fibre e membrane del corpo, viene trasmessa internamente al cervello e al cuore, e causa una resistenza, o reazione o sforzo del cuore per liberarsene; tale sforzo, poiché si dirige verso l’esterno, sembra essere qualcosa di esteriore. E questa sembianza o immagine è ciò che gli uomini chiamano sensazione [...]”<sup>62</sup>.

L’azione causale esercitata dall’oggetto sugli organi sensoriali e dunque sul cervello è intesa come una forza meccanica che, essendo sottoposta alle leggi generali della fisica, provoca una sorta di controforza nel corpo su cui agisce. Ci si potrebbe chiedere come mai l’oggetto della sensazione pur essendo prodotto da una parte interna dell’organo appaia come esterno e indipendente dall’individuo. La spiegazione è che il moto che appare come sensazione è una “reazione” dell’organo senziente all’urto

---

MDCLXXII, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, p. LXXXIX.

<sup>61</sup> Id., *Elements*, first part, chap. I, § 7, p. 2; trad. it., p. 8.

<sup>62</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. I, pp. 22-23; trad. it., p. 11. Negli *Elementi*: “All’origine, tutti i concetti derivano dall’azione della cosa stessa di cui sono i concetti. Ora, quando l’azione è presente, il concetto che essa produce si chiama *sensio*, e la cosa, mediante la cui azione il concetto stesso è prodotto, si chiama *oggetto del senso*”, Id., *Elements*, first part, chap. II, § 2, p. 3; trad. it., p. 9.

esterno di un altro corpo; ciò produce un conato o un movimento dell'organo opposto alla pressione iniziale, che fa apparire come esterno ciò che in realtà è interno; infatti "ogni resistenza è un conato contrario ad un altro conato, cioè una reazione"<sup>63</sup>. Il conato (*conatus, endeavor*) è uno temi centrali della speculazione hobbesiana e viene utilizzato in diverse cornici concettuali: nella fisiologia, nella psicologia e nella fisica<sup>64</sup>. Questo termine è legato al concetto di moto e consiste nella condizione elementare di qualsiasi tipo di movimento naturale, sia esso vitale, cioè proprio di tutti gli animali, sia animale, ossia peculiare degli esseri viventi che possiedono una struttura celebrale un po' più complessa. Il *conatus* è appunto all'origine di qualsiasi movimento corporale e sorge come risposta a uno stimolo esterno, filtrato attraverso i sensi<sup>65</sup>.

Il secondo gradino della conoscenza è da attribuire all'immaginazione<sup>66</sup>. Hobbes utilizza il termine *fancy* e non *imagination* per porre l'accento sull'etimologica greca del termine (φαντασία, φάντασμα) che rinvia alla fonte dell'immaginazione, ossia l'apparire; infatti, il filosofo inglese intende l'immaginazione come la *fantasia* dei Greci<sup>67</sup>. Proseguendo con l'argomentazione gnoseologica, si ravvisa una sorta di

---

<sup>63</sup> Id., *De Corpore*, pars quarta, cap. XXV, § 2, p. 318; trad. it., p. 379.

<sup>64</sup> Cfr. M. A. Bertman, *Conatus in Hobbes's De Corpore*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 25-39.

<sup>65</sup> Il concetto di *conatus* era già presente negli *Elements* in un contesto però soltanto psicologico. Nel *De motu, loco et tempore*, invece, tale nozione verrà applicata per la prima volta nell'ambito fisico, come vero e proprio principio del moto: "il conato è identico al principio del movimento; inoltre chiaramente ogni parte del moto è movimento e il principio di qualunque cosa è la sua prima parte, donde deriva che ogni conato è movimento [...] Il conato è dunque movimento in atto, per quanto esiguo e non manifesto agli occhi", T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. XIII, § 2, p. 195; trad. it., pp. 279-280. La definizione di conato troverà successivamente nel *De Corpore* la sua trattazione più estesa e complessa e qui Hobbes suggerirà una riduzione fisica del termine: "il conato è un moto che si verifica in uno spazio e tempo minore di quello dato, cioè minore di quello determinato o assegnato da un'esposizione o da un numero, cioè un moto che si ha in un punto", Id., *De Corpore*, pars secunda, XV, § 2, p. 177; trad. it., p. 240.

<sup>66</sup> Sul valore dell'immaginazione e sulla distinzione hobbesiana tra l'immaginare e il ragionare: J. Bernhardt, *Image et raisonnement chez Hobbes*, in «Revue de sciences philosophiques et theologiques», LXVII, 4, 1983, pp. 564-572.

<sup>67</sup> Per fantasma, Hobbes intende "l'atto della sensazione", T. Hobbes, *De Corpore*, pars quarta, cap. XXV, § 3, p. 319; trad. it., p. 380. Nello *Short Tract*, il filosofo ne dà una definizione più specifica, facendo leva proprio sul concetto di apparire: "per fantasma s'intende la similitudine o l'immagine di

identificazione tra l'immaginazione e la memoria. Quest'ultima è definita come la sopravvivenza di un'esperienza avuta mediante la sensazione; nella memoria rimangono, cioè, le immagini delle singole sensazioni. A livello puramente contenutistico, immaginazione e memoria sono la stessa cosa, poiché con entrambe si vuole designare il "ricordo" affievolito delle immagini. Tuttavia, soltanto nella memoria si pone mente alla differenza che intercorre tra l'immagine svigorita dal tempo e quella presente ai sensi. È interessante sottolineare che identificando l'immaginazione con il movimento nelle parti del corpo che ha inizio dagli oggetti corporei, Hobbes non ha necessità di "ricorrere ad un motore incorpoeo"<sup>68</sup>, poiché è sempre l'oggetto sensibile a determinare il movimento del soggetto conoscente.

Oltre alle immagini delle singole sensazioni, nella memoria rimangono anche le connessioni tra una sensazione e l'altra (e quindi tra un'immagine e l'altra): nella ricostruzione di queste congiunzioni consiste l'operosità del pensiero. Pensare vuol dire individuare i nessi causali relativi all'immagine determinata, o fantasma, che in un certo momento prevale sulle altre nella nostra mente; vale a dire connettere un certo pensiero, per esempio quello di "pioggia", con quelli che possono esserne le cause, "nube"; o viceversa con quelli che possono esserne gli effetti, come "bagnarsi". La facoltà di pensare, meglio nota in Hobbes come "discorso mentale", consta semplicemente nella capacità di combinare tra loro gli effetti delle sensazioni. Il discorso mentale è definito come la successione ordinata dei concetti della mente, poiché quando una persona pensa ad una cosa *x*, il suo pensiero successivo *y* non è affatto casuale; il motivo di tale coerenza o meglio causalità è "la loro coerenza originaria, cioè la loro conseguenza al tempo in cui furono prodotti dal senso"<sup>69</sup>. Nel *Moto, luogo e tempo*:

"[...] un fantasma nasce da un altro vicino; ora, sono vicini quei fantasmi che si sono susseguiti immediatamente gli uni agli altri nella stessa sensazione. E di qui nasce quella continua serie di immaginazioni che si suole chiamare *discorso della mente*, nel quale sempre coeriscono due fantasmi che una volta si saranno trovati congiunti l'uno all'altro nella sensazione"<sup>70</sup>.

---

alcuni oggetti esterni, che ci appaiono dopo che l'oggetto esterno è stato rimosso dal senso; come avviene nei sogni", Id., *Short Tract*, section 3, p. 204 (mia traduzione italiana).

<sup>68</sup> Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXVII, § 19, p. 327; trad. it., p. 487.

<sup>69</sup> Id., *Elements*, first part, chap. IV, § 2, p. 13; trad. it., p. 21.

<sup>70</sup> Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 8, p. 352; trad. it., p. 528.

Hobbes vuole rendere manifesta la stretta correlazione del pensiero alla facoltà sensoriale, giacché il senso da una parte fornisce le immagini, dall'altra provvede a istituire dei possibili nessi tra di esse, ovvero assegna per così dire tanto il contenuto del pensiero, quanto i criteri con cui questo contenuto può essere articolato in un discorso: “come il concetto di causa e quello di effetto si succedono l'un l'altro nel senso, così essi possono susseguirsi, dopo la sensazione, nell'immaginazione<sup>71</sup>”. Nel *Moto, luogo e tempo*, il pensatore inglese identifica la memoria di queste connessioni causali con l'esperienza; la ragione di ciò consiste nell'equivalenza tra l'immaginazione del presente e quella del futuro.

Il discorso mentale si può presentare in due differenti tipologie: può essere non guidato o privo di disegno, quindi incostante; oppure regolato da un desiderio o da un disegno. Ambedue i tipi di pensieri hanno in comune il fatto di saper riprodurre connessioni tra immagini già testimoniate dall'esperienza sensibile. Tuttavia, mentre nel primo caso la sequela di questi collegamenti è definita da un processo di associazione di idee, nel quale nessuna di esse prevale sulle altre e tale per cui la connessione ne risulta casuale e incongruente, infatti “in esso non vi è nessun pensiero appassionato in grado di governare e dirigere verso se stesso quelli che seguono come fine e scopo di un pensiero<sup>72</sup>”; nel secondo caso esiste un pensiero dominante rispetto al quale gli altri si connettono come cause oppure come effetti derivanti da esso. Infatti, “l'impressione prodotta da cose che si desiderano o si temono è forte e permanente<sup>73</sup>”. Esistono, poi, due diverse specie di pensieri regolati: quella che ricerca le cause che producono un determinato effetto, e quella che indaga i possibili effetti di una causa. Quest'ultima viene definita da Hobbes come la curiosità ed è ciò che differenzia l'uomo dall'animale; di questa singolare e dichiarata identificazione c'è traccia soltanto nel *Leviathan*, perciò vale la pena riportare per esteso il brano in esso contenuto:

“La serie di pensieri regolati è poi di due specie. L'una si ha quando cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato e questa specie è comune agli uomini e alle bestie.

---

<sup>71</sup> Id., *Elements*, first part, chap. IV, § 2, p. 13; trad. it., p. 21.

<sup>72</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. III, pp. 38-39; trad. it., pp. 20-21.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 40-41; trad. it., p. 21.

L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti che è in grado di produrre. Immaginiamo cioè quel che potremmo fare con essa se la possedessimo. Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini, perché *questa curiosità* difficilmente è riscontrabile in esseri viventi che siano dotati soltanto di passioni sensuali, come la fame, la sete, la concupiscenza e l'ira<sup>74</sup>.

La connessione delle immagini sensoriali conservate nella memoria consente una forma di conoscenza comune agli uomini e agli animali. Affinché da tale tipo inferiore di sapere si passi al ragionamento discorsivo, che è peculiare all'uomo, è necessario l'intervento del linguaggio. Infatti, benché l'animale sia capace di intendere, esso comprende in quanto le parole sono per lui "segni vocali" significanti le varie passioni, ovvero erompono dai suoi desideri per necessità naturale. Si deve parlare, quindi, di voci che "non costituiscono discorso poiché non sono stabiliti dalla volontà degli stessi animali, ma scaturiscono, per impulso naturale, dalla paura, dalla gioia, dal desiderio e dalle altre passioni<sup>75</sup>". Questo passaggio squisitamente aristotelico<sup>76</sup> è volto a configurare la capacità linguistica come una peculiarità tutta umana. Mediante l'imposizione dei nomi, "noi traduciamo il calcolo sulla concatenazione delle cose immaginate nella mente in un calcolo sulla concatenazione delle denominazioni<sup>77</sup>". In particolare, il discorso sembrerebbe ricoprire *in primis* una funzione meramente mnemonica, poiché è volto a rammentare la consequenzialità degli effetti e delle cause imponendo nomi e connettendoli tra loro. Per ciò che concerne gli usi fondamentali del linguaggio e la teoria semantica hobbesiana, si dovrò tornare più ampiamente in seguito poiché ciò che mi interessa in questa sede è soltanto spiegare la gnoseologia hobbesiana

---

<sup>74</sup> Ivi, pp. 40-43; trad. it., pp. 21-22. (Corsivo mio).

<sup>75</sup> Id., *De Homine*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1839-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. II, cap. X, § 1, p. 88; trad. it., Id., *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, p. 586.

<sup>76</sup> Come si ravvisa nella *Politica*, lo stagirita adduce una distinzione tra la φωνή, in quanto mera voce sensibile che "indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali", e il λόγος, ovvero il linguaggio, la parola "fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto e degli altri valori [...]". Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2006, libro α, 1253 a, p. 6.

<sup>77</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 52-53; trad. it., p. 28.

al fine di mostrare la valenza linguistica per la costruzione del sapere scientifico-deduttivo.

## 1.2 La scienza come *evidence of truth* e il suo risvolto tautologico

A partire dai materiali offerti dai sensi, raccolti dalla memoria e filtrati dall'apparato artificiale e convenzionale del linguaggio, viene a crearsi l'organizzazione della conoscenza scientifica, la quale procede grazie al potere definitorio del linguaggio. Prima di analizzare più da vicino la definizione nominalista della scienza, è utile chiarire il ruolo centrale che ricoprono le definizioni nel sistema filosofico di Hobbes: esse possono a buon diritto ritenersi come la chiave di volta dell'epistemologia hobbesiana e sono desunte dal modello geometrico che svolge un ruolo paradigmatico per il sapere scientifico. Le definizioni sono definite come "le spiegazioni più semplici dei nostri concetti"<sup>78</sup>. Nel *De Corpore*, invece:

Le definizioni [...] sono i principi o proposizioni prime, sono discorsi e, poiché sono state adoperate per suscitare nella mente del discente l'idea di una cosa, quando ad essa è stato imposto un nome, la definizione non può essere altro che la spiegazione di quel nome attraverso il discorso<sup>79</sup>.

La definizione viene a rappresentare uno degli elementi principali della scienza, o per meglio dire, la fissazione delle definizioni costituisce la garanzia della certezza della scienza<sup>80</sup>, essendo il punto di partenza di ogni corretto e *vero* ragionamento; infatti questo "comincia dalle definizioni, giacché ogni proposizione universalmente vera o è una definizione o è parte di una definizione o si deve dimostrare partendo dalle definizioni"<sup>81</sup>. L'aspetto originario del procedimento definitorio consiste nell'attenersi alla necessità di circoscrivere il significato di un termine entro un ambito semantico il più possibile delimitato, al fine di evitare quegli errori che, nel processo dimostrativo, sono amputabili all'ambiguità e alla vaghezza dei termini utilizzati. Il definire equivale,

---

<sup>78</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. VI, § 6, p. 62; trad. it., p. 128.

<sup>79</sup> Ivi, pars secunda, § 14, p. 73; trad. it., p. 138.

<sup>80</sup> Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 127.

<sup>81</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. V, § 10, p. 55; trad. it., p. 121.

quindi, ad una sorta di stipulazione: il modello genetico di definizione rappresenta l'unico principio idoneo per una scienza dimostrativa a priori.<sup>82</sup> Le definizioni prime fanno astrazione da ogni connotato di tipo qualitativo e stabiliscono convenzionalmente il significato dei "nomi" o termini scientifici (quali quelli di spazio o corpo, per esempio) solo in relazione a caratteristiche quantitative e a proprietà geometrico-meccaniche. Ciò è reso maggiormente manifesto nel *Leviathan*, quando il filosofo inglese asserisce che è necessario iniziare un qualsiasi procedimento scientifico "con lo stabilire i significati delle parole, chiamando quest'operazione *definizioni* e ponendole all'inizio del calcolo"<sup>83</sup>.

L'ordine di questioni che deriva dalle osservazioni di natura gnoseologica sin qui condotte è il seguente: in che modo una teoria empirista dell'origine della conoscenza come quella hobbesiana può dare allo stesso tempo come modello della conoscenza scientifica un razionalismo deduttivo che parte dalle cause più universali per arrivare alla conoscenza delle realtà particolari? E come, viceversa, un nominalismo radicale è in grado di superare ed eccedere l'empirismo, producendo una concezione materialista e meccanicistica della realtà e della natura? E ancora, com'è possibile che la ragione possa produrre una conoscenza universale e necessaria dal momento che non dispone né di idee innate, poiché queste sono desunte dal processo sensoriale, né della capacità di formare per astrazione una rappresentazione generale? Detto diversamente, la ragione è in sé capace di *verità*?

La risposta è affermativa, a condizione che l'attività razionale si rivolga ai nomi e si avvalga di essi. Questa importante possibilità di accesso alla conoscenza razionale-deduttiva e quindi alla verità, è data dal linguaggio: lo strumento linguistico ha reso possibile quella speciale e peculiare forma di conoscenza che Hobbes chiama *science*<sup>84</sup>: essa sola rende possibile la salvaguardia dell'universalità, poiché ha a che fare con i nomi e non i concetti che sono di origine sensibile e quindi aventi un'entità particolare.

---

<sup>82</sup> Cfr. D. Neri, *La teoria delle definizioni in Hobbes e Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 71-112. Neri insiste giustamente su questo tema del corretto definire nel discorso metodologico di ambedue i filosofi che si richiamano, com'è noto, al modello geometrico di dimostrazione.

<sup>83</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 56-57; trad. it., p. 29.

<sup>84</sup> Cfr. J. W. Danford, *The Problem of Language in Hobbes's Political Science*, in «The Journal of Politics», XLII, 1980, pp. 102-134.

L'utilizzo delle parole rappresenta il solo mezzo di cui l'uomo dispone per superare le mere associazioni empiriche e permettere la creazione della scienza; ciò è reso possibile dalla capacità umana di elevare le immagini particolari delle cose, i concetti, ad affermazioni universali e le associazioni contingenti dell'esperienza a proposizioni necessarie<sup>85</sup>. Il linguaggio funge, quindi, da sostrato alla scienza poiché unito all'attività computazionale della ragione permette il calcolo sugli accidenti dei corpi che sono le grandezze, i movimenti, le velocità, ma è anche costitutivo della concezione nominalistica della causalità<sup>86</sup>.

Le due determinazioni che costituiscono la scienza, ossia l'universalità e la necessità, implicano un superamento del campo dell'esperienza empirica ovvero delle nostre idee o immagini mentali di cui Hobbes afferma costantemente il carattere particolare e contingente. Pertanto, la *Weltanschauung* nominalistica hobbesiana è in grado di eccedere la mera conoscenza empirica. Non a caso, la fondamentale differenza tra l'immagine sensibile e il nome inteso come rappresentazione puramente simbolica del concetto è resa manifesta dalla duplice costituzione della *human nature*, “dalle due principali parti della nostra natura, Ragione e Passione<sup>87</sup>”. Le passioni, che si generano muovendo dalle immagini sensibili dell'esperienza sensibile, rappresentano un elemento sempre molteplice e variabile; per tal motivo, al fine di sottrarsi a questa mutevolezza, il sapere della ragione dovrà applicarsi direttamente sui nomi<sup>88</sup>, gli appellativi che significano i concetti e denotano le cose.

La scienza è connotata come sapere condizionale, poiché non dice nulla a proposito di ciò che esiste nel mondo empirico; infatti, l'uomo non potrà mai avere una conoscenza essenziale della realtà, ma soltanto una conoscenza discorsiva. Tuttavia, mediante il sistema scientifico e dunque la struttura di relazioni logico-linguistiche, è possibile raggiungere un grado di certezza incontestabile al pari di quella geometrico-matematica.

---

<sup>85</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, p. 196.

<sup>86</sup> Cfr. C. Lazzeri, *Le statut épistémologique de l'antropologie et de la politique de Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, pp. 159-206.

<sup>87</sup> T. Hobbes, *Elements*, the epistle dedicatory, p. XV; trad. it., p. 5.

<sup>88</sup> Cfr. G. Fiaschi, «...partly in the passions, partly in his reason...», in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 81-107.

Hobbes riesce a tenere assieme l'origine sensibile delle idee o concetti, causata dal movimento dei corpi, e la struttura di verità che la mente è in grado di elaborare grazie ai nomi. Proprio nel nome il filosofo inglese sembra aver trovato il punto di congiunzione tra la conoscenza meramente empirica e la conoscenza scientifico-deduttiva<sup>89</sup>. La scienza è allora quel tipo di conoscenza che riflette la facoltà deduttiva e abbraccia quelle forme di ragionamento risultanti nelle verità logiche. Negli *Elements of Law Natural and Politics* è definita precisamente come *evidence of truth*:

“La conoscenza, quindi, che chiamiamo *scienza*, io la definisco essere evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principi del senso. Infatti, la verità di una proposizione non è mai evidente, fino a che noi non concepiamo il significato delle parole o termini in cui essa proposizione consiste, termini che sono sempre concetti della mente; né possiamo ricordare quei concetti, senza la cosa che li ha prodotti attraverso i nostri sensi”<sup>90</sup>.

La conoscenza scientifica è dunque caratterizzata da due elementi fondamentali che permettono di delimitare il confine tra la scienza stessa e il sapere puramente fattuale: la verità e l'evidenza. “Ciò che non è vero, non può mai essere conosciuto<sup>91</sup>”; conoscere non significa, infatti, ricevere o riconoscere una verità che è sempre pre-data nella realtà, bensì costruire quegli strumenti linguistici che devono permettere alla mente, in relazione diretta con l'esperienza, di fornire una conoscenza vera, che è tale in quanto siamo noi a creare le condizioni di possibilità e di esistenza della verità. La verità quindi deve essere istituita, non semplicemente riconosciuta. La performatività di cui gode il linguaggio umano equivale alla sua capacità di creare condizioni di verità sia a livello epistemologico, sia come si vedrà più avanti, a livello politico-sociale. In tal modo, Hobbes non fa che anticipare e far propria l'assunzione del principio epistemologico del *verum ipso factum* vichiano, secondo il quale si conosce con verità soltanto ciò che si fa, dunque vi è una perfetta identità non soltanto tra conoscere e fare, ma anche tra vero, fatto e conosciuto<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Cfr. F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, p. 225.

<sup>90</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VI, § 4, pp. 25-26; trad. it., p. 32.

<sup>91</sup> Ivi, § 2, p. 25; trad. it., pp. 31-32.

<sup>92</sup> Su questo punto: A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, University of California Press, Berkeley 1953. Inoltre, la distinzione hobbesiana tra la conoscenza del fatto e la conoscenza delle conseguenze sembra anticipare la differenziazione vichiana tra “scienza del vero” e “coscienza del certo”.

Oltre alla verità, è necessario un secondo elemento per definire il sapere scientifico, ossia l'evidenza: il concetto che qui Hobbes utilizza è di chiara derivazione euclidea ed è specificato come "la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all'atto del raziocinio"<sup>93</sup>. Le parole da sole non sono quindi sufficienti per creare la scienza, ma è necessario che questi stessi nomi significhino i concetti ai quali si riferiscono. Infatti, se le parole da sole bastassero, "si potrebbe insegnare a un pappagallo a conoscere una verità tanto bene quanto a dirla"<sup>94</sup>. L'evidenza è ciò che conferisce valore alla verità, che le dà vita. Ma quando una verità si dice evidente? In che modo un certo tipo di conoscenza può legittimamente acquistare lo statuto di scientificità? Quali sono le condizioni che fondano i criteri di verità del discorso scientifico? Hobbes enumera quattro gradi o principi della conoscenza con i quali si giunge alla verità e all'evidenza di una conclusione:

"[...] la verità di una proposizione non è mai evidente, fino a che noi non concepiamo il significato delle parole o termini in cui essa proposizione consiste, termini che sono sempre concetti della mente; né possiamo ricordare quei concetti, senza la cosa che li ha prodotti attraverso i nostri sensi. Il primo principio della conoscenza è quindi che noi abbiamo tali e tali concetti; il secondo, che abbiamo nominato così e così le cose delle quali essi sono i concetti; il terzo è che abbiamo congiunto quei nomi in modo tale, da formare proposizioni vere; il quarto e ultimo è, che abbiamo congiunto tali proposizioni in modo che esse siano concludenti. E attraverso questi quattro gradi la conclusione è nota ed evidente, e si dice che la verità della conclusione è conosciuta"<sup>95</sup>.

---

Sull'importanza della teoria della conoscenza come costruzione o produzione di verità, Bermudo ha ben sostenuto: "La concepción del conocimiento como construcción de la verdad, es decir, del orden, de las relaciones adecuadas entre las ideas, es central en Hobbes, quien no se cansará de decir que las palabras *verdad*, *verdadero*, *proposición verdadera*, son equivalentes, con lo que expresa que la verdad no se predica de las cosas, sino de las proposiciones sobre las cosas. Conocer algo es ponerlo en su lugar en una cadena deductiva, construir el sistema de relaciones causa-efecto que lo determinan. Demostrar y producir la verdad, es decir, las proposiciones verdaderas, es una misma cosa". J. M. Bermudo, *Vico y Hobbes: el «Verum-factum»*, in «Cuadernos sobre Vico», I, 1991, pp. 135-153. Sulle convergenze e altresì le divergenze tra il filosofo inglese e il pensatore napoletano: A. Montano, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Città del sole, Napoli 1996.

<sup>93</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VI, § 3, p. 25; trad. it., p. 32.

<sup>94</sup> *Ibidem*

<sup>95</sup> *Ivi*, § 4, p. 25; trad. it., pp. 32-33.

Se, dunque, la scienza è “la verità dei teoremi, cioè la verità delle proposizioni generali, cioè la verità delle conseguenze<sup>96</sup>”, allora la conoscenza scientifica deriva unicamente dal rigore logico delle definizioni dei nomi che sono utilizzate come premesse del calcolo razionale. Pertanto, la scienza consiste essenzialmente in un discorso formato dalla connessione dei nomi che devono sempre avere un’esatta corrispondenza in un concetto. Se un discorso è vero solamente se vengono rispettati i rapporti istituiti tra i concetti nelle connessioni nominali, allora la verità può benissimo essere intesa come il riscontro di un’esatta e giusta connessione di nomi<sup>97</sup>.

La teoria hobbesiana della scienza consiste allora in un sistema assiomatico-deduttivo di enunciati la cui validità risulta indipendente dalla conferma dell’esperienza, poiché è costituita da una concatenazione di proposizioni che devono rispettare le connessioni originariamente “pattuite” tra gli uomini all’atto dell’imposizione dei nomi, cioè le definizioni prime secondo il modello geometrico euclideo, che sono utilizzate come premesse del calcolo razionale. In tal modo, il sapere scientifico acquista un carattere di certezza ed universalità, essendo isolato in un orizzonte di verità puramente formale. Tuttavia, il prezzo pagato da Hobbes per conferire alla scienza il suo esclusivo carattere di verità è la riduzione della conoscenza scientifica ad una immane tautologia che coinciderà unicamente con la coerenza dei procedimenti logici, svincolati dalla fattualità empirica e dalla realtà in sé<sup>98</sup>. Ciò è ben evidente anche in un altro testo di Hobbes, il *Decameron psysiologicum*, del 1678:

“Il tuo desiderio, dici, è quello di conoscere le cause degli effetti o fenomeni della natura; e confessi che questi sono fantasie, e, di conseguenza, che sono dentro di te; cosicché

---

<sup>96</sup> Id., *De Homine*, cap. X, § 4, p. 92; trad. it., p. 589.

<sup>97</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, p. 139.

<sup>98</sup> Anche Fiaschi mostra la messa fuori gioco di ogni riferimento puramente ontologico del sapere matematico-scientifico: “il sapere relativo ai nomi è un sapere che riguarda soltanto il senso convenzionale stabilito fra gli uomini, come conseguenza delle loro relazioni, e non ha alcun nesso con l’essenza delle cose in sé, né – tanto meno – ha alcuna valenza metafisica. Soltanto in questo modo Hobbes può pensare la ragione come facoltà di un sapere, che è detto certo solo in quanto si risolve nel calcolare le rette connessioni dei nomi, al modo di un processo deduttivo che si limita a esplicitare le conseguenze necessarie implicite nei nomi”, G. Fiaschi, «...*partly in the passions, partly in his reason...*», p. 97.

solamente le cause che tu ricerchi sono al di fuori di te, e adesso tu vorresti sapere come quei corpi esterni lavorano su di te per produrre quei fenomeni”<sup>99</sup>.

### 1.3 La natura della verità tra logica e politica

Avendo definito la scienza come “*evidence of truth*”, appare utile analizzare la concezione hobbesiana della verità, mettendo in luce anche i punti problematici che essa ha dato luogo. L’autore del *Leviathan* elabora una concezione puramente formale e nominale della verità, poiché ciò cui allude nelle sue opere è essenzialmente la verità logica sganciata da ogni valenza non soltanto contenutistica, ma più esplicitamente ontologica. Se facciamo riferimento sin da subito all’interpretazione leibniziana, comprendiamo maggiormente questa peculiare elaborazione sulla verità.

Nella *Dissertatio praeliminaris*, Leibniz non nasconde il suo giudizio positivo nei riguardi di una concezione ontologica della realtà come il nominalismo che ha il merito di “fare completamente a meno degli universali e della realtà delle forme (*formalitates reales*). E niente è più vero di questa opinione<sup>100</sup>”. Nell’espone le sue idee concernenti la *querelle* tra i nominalisti e i realisti, il filosofo tedesco mostra anche quegli

---

<sup>99</sup> “Your desire, you say, is to know the causes of the effects or phenomena of nature; and you confess they are fancies, and, consequently, that they are in yourself; so that the causes you seek for only are without you, and now you would know how those external bodies work upon you to produce those phenomena”, T. Hobbes, *Decameron physiologicum; or, Ten Dialogues of Natural Philosophy*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. VII, chap. II, p. 82 (mia traduzione italiana).

<sup>100</sup> G. W. Leibniz, *Dissertatio praeliminaris De Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, in C. J. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Georg Olms Verlag, Hildesheim New York 1975, IV, p. 158; trad. it., Id., *Dissertazione preliminare sull’edizione di opere altrui, sullo scopo dell’opera, sul discorso filosofico e sugli errori di Nizolio*, in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992, tomo primo, p. 91. Il testo a cui faccio riferimento rappresenta l’edizione leibniziana dell’opera di M. Nizolio, *l’Anti-Barbaris seu de veri principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, in cui l’umanista sviluppò una violenta polemica contro la filosofia scolastica e propose il recupero di alcuni temi classici dell’umanesimo, tra cui quello dell’arte della retorica.

inconvenienti che possono seguire da forme estreme di nominalismo, cogliendo in Hobbes l'obiettivo polemico privilegiato. Vale la pena riportare per esteso il passo:

“[...] io credo che lo stesso Occam non fosse più nominalista di quanto lo sia ora Tommaso Hobbes, il quale, a dire il vero, mi sembra un super-nominalista (*plusquam nominalis*). Non contento, infatti, di ridurre, come i Nominalisti, gli universali a nomi, egli dice che la stessa verità delle cose consiste in nomi e, quel che è più, che dipende dalla volontà umana, poiché la verità dipende dalla definizione dei termini e le definizioni dei termini a loro volta dalla volontà umana. Questa è l'opinione di un uomo da giudicarsi fra i più profondi del secolo, e, come ho detto, non vi può essere niente di più nominalistico. Tuttavia, è un'opinione che non può essere sostenuta. Come in aritmetica, così anche nelle altre scienze le verità rimangono le stesse anche se cambiano i segni [...]”<sup>101</sup>.

Secondo Leibniz, Hobbes è un filosofo “troppo nominalista” perché, a differenza di Ockham, ha posto la verità delle cose nei nomi e ha fatto dipendere questa verità dei nomi dall'arbitrio umano e più precisamente dall'arbitrarietà delle definizioni<sup>102</sup>. Le tesi del filosofo inglese costituiscono, quindi, agli occhi del pensatore tedesco, un'estremizzazione delle tesi nominaliste: dalla natura nominale degli universali, Hobbes deduce che tutte le verità consistono in nomi e che, poiché le definizioni di questi dipendono unicamente dall'arbitrio dell'uomo, ogni verità risulta puramente arbitraria. Alla luce di queste preziose annotazioni leibniziane, si tratta di capire a quale livello o a quali livelli si situa il problema logico della verità, cogliendo il senso profondo che questa manifesta nel corso delle opere hobbesiane.

Nell'*Anti-White*, Hobbes denuncia il principale errore di Thomas White, e più in generale della metafisica tradizionale, che non ha saputo comprendere la natura della verità e il significato dei termini principali utilizzati all'interno dei discorsi filosofici. Secondo Hobbes, è inevitabile cadere nell'errore e nell'incongruenza ogni volta che questi metafisici “si servono delle parole senza darsi alcun pensiero delle cose che vogliono significare, ma soltanto per consuetudine del parlare<sup>103</sup>”. In particolare, ciò che

---

<sup>101</sup> *Ibidem*

<sup>102</sup> Per una buona analisi dell'affiliazione storica e teorica tra Hobbes e Ockham, si veda J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes (II)*, in «Archives de Philosophie», LI, 1988, pp. 579-596.

<sup>103</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXXIV, § 1, p. 380; trad. it., p. 575. Nel *Leviathan*: “gli scritti dei teologi non sono nient'altro, per la maggior parte, che una sequela senza significato di parole

il filosofo inglese rifiuta è l'indistinta separazione tra l'ambito propriamente filosofico e quello teologico nel modo di procedere di White. Hobbes ritorna più volte nel corso delle sue opere sulla distinzione tra scienza e fede al fine di mostrare che la vera fede è aliena dalla filosofia e negando ogni rilievo filosofico alla cartesiana idea di Dio e a quella di sostanza spirituale, quale retaggio dell'occamismo che influenzò tutto il suo pensiero<sup>104</sup>.

Come per Occam, anche per Hobbes è possibile parlare di verità *in primis* nell'ambito prettamente logico-grammaticale: la verità di un enunciato consiste in una connessione di termini, i cui significati sono coerenti grazie ad un sistema di regole semantiche e di definizioni che prescrivono le modalità d'impiego dei nomi<sup>105</sup>, come si evince da questo passo:

“[...] i filosofi sanno che la verità di qualunque proposizione consiste nel fatto che il predicato contiene nel suo significato il significato del soggetto. [...] E si sa che la proposizione è dimostrata quando si rende manifesto, spiegando le stesse parole, che il soggetto è contenuto nel suo predicato, come si è detto. Pertanto, la verità che si può dimostrare è la verità delle conseguenze e in ogni dimostrazione la parola che è il soggetto della conclusione dimostrata viene considerata come nome non di una cosa esistente, bensì di una cosa supposta”<sup>106</sup>.

---

strane e barbare, o di parole usate con un senso diverso da quello che è l'uso comune nella lingua latina”. Id., *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1098-1099; trad. it., p. 554.

<sup>104</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, pp. 126-127. L'intero paragrafo 3 del capitolo IV del *De motu, loco et tempore* è dedicato all'esigenza di separare il dogma di fede dalla scienza a partire dalla critica alle sostanze incorporee. Ciò che Hobbes ribadirà in più luoghi è la negazione dell'esistenza di Dio quale essere spirituale: “Il problema è molto difficile, infatti è impossibile concepire la sostanza se non sotto la considerazione dell'estensione o della quantità. Ciò che viene concepito come esteso, tutti lo chiamano corporeo o materiale”. T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. IV, § 3, p. 127; trad. it., p. 167.

<sup>105</sup> Cfr. A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, p. 46.

<sup>106</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXVI, § 2, pp. 308-309; trad. it., p. 456. Per “cosa supposta” molto probabilmente Hobbes intende il concetto o l'immagine della cosa che il nome arbitrariamente significa. Nel *De Corpore*, infatti, il filosofo mostrerà accuratamente che “poiché i nomi, come si è definito, disposti in un discorso, sono segni dei concetti, è chiaro che non sono segni delle cose stesse” Id., *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 5, p. 15; trad. it., p. 54. Su questo punto cruciale riguardante la teoria hobbesiana della significazione, si veda D. Stewart, *Hobbes, Signification and Insignificant Names*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2, 2011, pp. 158-178. Inoltre: “Poiché la verità consiste nell'ordinare

La verità si definisce sempre come equivalenza semantica tra il soggetto e il predicato, è data cioè dall'inclusione dell'estensione del soggetto in quella del predicato. Il filosofo inglese mette, dunque, in opera una definizione puramente nominale della verità, tanto che sembra sia possibile parlare di una "teoria semantica della verità" presente nelle opere hobbesiane<sup>107</sup>. Ciò è avvalorato dai numerosi passi in cui il filosofo di Malmesbury ribadisce la connotazione puramente logica della verità<sup>108</sup>: l'attribuzione di un valore di verità avviene indipendentemente dal riferimento all'esistenza di qualcosa *extra intellectum*. È soprattutto l'ottavo paragrafo della *Computatio sive Logica* ad essere dedicato ad un'argomentazione più ampia di questa tesi. Il passo è fondamentale perché in esso si evince la fondazione meramente arbitraria della verità nominale, come aveva correttamente appuntato Leibniz:

“Si comprende così che non si dà luogo a verità o falsità, se non in quegli esseri animati che fanno uso del discorso. [...] Da ciò si può dedurre che *le verità assolutamente prime sono scaturite dall'arbitrio* di coloro che per primi imposero nomi alle cose o che accettarono nomi già posti da altri. Infatti, ad esempio, è vero che *l'uomo è un animale*, per il fatto che è parso conveniente imporre quei due nomi alla stessa cosa”<sup>109</sup>.

Negli *Elements* si ha uno dei primi accenni al rilievo puramente formale del concetto di verità, in particolare nel quinto capitolo concernente i nomi. Dopo aver

---

correttamente i nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca l'esattezza della *verità*, deve necessariamente ricordare a cosa si riferisce ogni nome di cui si serve collocandolo coerentemente”. Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 56-57; trad. it., p. 29.

<sup>107</sup> È ciò sostiene M. A. Bertman, *Hobbes on Language and Reality*, in «Revue Internationale de Philosophie», CXXVI, 32, 1978, pp. 536-550; “Since the meaning of names is exemplified by the propositions which can be formed in the language, Hobbes seems close to Tarski and Carnap in providing a semantic theory of truth. The definitions or semantic rules generate the possibilities of the system”, op. cit., p. 545. Si veda anche: É. Balibar, *L'institution de la vérité. Hobbes et Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 3-22.

<sup>108</sup> “Infatti, la verità è in ciò che è detto, non nella cosa” T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 7, p. 31; trad. it., p. 79. Poco più avanti: “Neppure la verità è dunque affezione della cosa, bensì è affezione della proposizione”. Ivi, pp. 32-33; trad. it., p. 79. Nel *Leviathan*: “vero e falso sono attributi del discorso e non delle cose. E dove non esiste discorso, non esistono né *verità* né *falsità*”. Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 54-55; trad. it., p. 29.

<sup>109</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 8, p. 32; trad. it., pp. 80-81. (Corsivo mio).

definito in che cosa consista il nome<sup>110</sup> e quale sia il suo fondamentale coinvolgimento nel processo di formazione dell'impianto scientifico, Hobbes procede all'analisi della proposizione<sup>111</sup> ed è a questo livello che il filosofo pone volutamente il problema della veridicità del discorso<sup>112</sup>. Le analisi hobbesiane sulle proposizioni risultano centrali per le riflessioni sul concetto di verità e sulla filosofia in generale: quest'ultima deve, infatti, ammettere una sola specie di discorso detta *asserzione, enunciato o dichiarazione* ma che "i più la chiamano *proposizione*, vale a dire il discorso di *chi afferma* o di *chi nega* e che contraddistingue la verità e la falsità<sup>113</sup>". La proposizione è per così dire la sola forma di discorso che non si limita semplicemente ad enunciare qualcosa, come nel caso delle preghiere, delle minacce o delle promesse che costituiscono dei meri atti discorsivi, ma che afferma o nega, ossia è la sola forma di *oratio* che è suscettibile di verità o falsità, pertanto costituisce la sola forma discorsiva propriamente filosofica.

Ma in che cosa consiste la veridicità di una proposizione? Quando una proposizione si dice vera? E che cosa enunciamo mediante l'asserzione proposizionale? Secondo Hobbes, una proposizione è vera o nel caso in cui il soggetto e il predicato si riferiscono ad una stessa cosa, cioè se il secondo nome designa la stessa cosa del primo e in questo caso il verbo essere esprime ed indica tale identità; oppure, nel caso in cui il soggetto è contenuto nel predicato, come nell'esempio "l'uomo è un animale", dove

---

<sup>110</sup> "Un *nome* o *appellativo* quindi è una voce umana, arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto". Id., *Elements*, first part, chap. V, § 2, p. 18; trad. it., p. 26.

<sup>111</sup> Sulla definizione di proposizione: "Poi la *proposizione* è un *discorso che consiste nella unione di due nomi con cui chi parla significa, è pensare che il nome seguente è nome della medesima cosa cui si riferisce il nome che precede*; ovvero (il che è lo stesso) che il nome che precede è contenuto nel nome che segue". Id., *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 2, p. 27; trad. it., p. 73.

<sup>112</sup> "In ogni proposizione, sia essa affermativa o negativa, il secondo appellativo, o comprende il primo, come nella proposizione: la carità è una virtù, il nome virtù comprende il nome carità (e molte altre virtù ancora), e allora la proposizione è detta *vera* o *verità*: infatti, verità e proposizione vera è tutt'uno". Id., *Elements*, first part, chap. V, § 10, p. 21; trad. it., p. 28. Su questo punto anche: "E se i nomi così stabiliti sono stati imposti come il nome *animale* a qualunque cosa venga chiamata *uomo*, allora diciamo che quella proposizione è *vera*, altrimenti è *falsa*; ma la verità e la falsità sono identiche ad una proposizione vera e falsa". Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 17, p. 357; trad. it., p. 534.

<sup>113</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 1, p. 27; trad. it., p. 72.

animale rappresenta un nome più generale<sup>114</sup>. Se ci riferiamo, invece, alla “Computatio sive logica”, e in particolare al capitolo secondo che rappresenta più di altri il nominalismo radicale di Hobbes, il filosofo adduce un’importante distinzione tra le proposizioni esistenziali o contingenti (*contingent propositions*) e le proposizioni necessarie (*necessary, or definitional propositions*). Le proposizioni del primo tipo sono quelle in cui la verità o la falsità di ciò che vi si afferma è puramente legata alla mera contingenza. Le proposizioni necessarie, al contrario, costituiscono l’unico tipo di enunciato da utilizzare nel discorso filosofico e scientifico poiché in esse vi è una perfetta equivalenza tra il soggetto e il predicato; inoltre, “si fondano su una verità sempiterna<sup>115</sup>”. Difatti, mediante il linguaggio l’uomo non “crea” soltanto la verità, ma altresì l’eternità logicamente intesa<sup>116</sup>, la quale non rappresenta chiaramente una

---

<sup>114</sup> Su questo importante punto si veda: H. Törnebohm, *A Study in Hobbes’ Theory of Denotation and Truth*, in «Theoria», XXVI, 1960, pp. 53-70.

<sup>115</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 10, p. 34; trad. it., p. 83.

<sup>116</sup> “[...] il ragionamento corretto non produce che una verità generale, eterna e immutabile”. Id., *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1052-1053; trad. it. p. 538. È necessario distinguere, all’interno del pensiero hobbesiano, l’accezione matematico-logica di eternità da quella politica, quest’ultima intesa come *Artificiall Eternity of life*, come temporalità artificiale e peculiare, che il Leviatano pone per se stesso. Questa eternità politicamente concepita costituisce uno degli attributi principali della sovranità assoluta dello Stato. Su questo punto importantissimo, si veda l’ottimo contributo di G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Hobbes*, in «Il pensiero politico», XV, 3, 1982, pp. 491-513. Per un maggior approfondimento sul concetto di tempo in generale nella filosofia del pensatore di Malmesbury, si vedano i lavori di G. Fiaschi, *Hobbes e il tempo della politica*, in G. Sorigi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 617-648; Id., *Hobbes on Time and Politics*, in «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-26; F. Izzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, in «Il Centauro», VIII, 1983, pp. 54-77 e C. Rastelli, *La semantica del tempo in Hobbes*, in «Dianoia», XVI, 2011, pp. 89-118. I due significati di eternità presenti all’interno del pensiero hobbesiano richiamano, pur con evidenti divergenze, le differenti accezioni del termine nella filosofia di Aristotele. Come ha ben evidenziato Berti, lo Stagirita attribuisce l’eternità extratemporale a due ordini di realtà, quello delle verità necessarie, oggetto della conoscenza scientifica ed equivalenti alle verità matematiche, e il piano di realtà costituito dalle sostanze immobili, cioè i motori del cielo. Inoltre, Aristotele ammette anche l’eternità intesa come durata temporale finita che è quella del mondo stesso, come è affermato nel secondo libro del *De caelo*, e del movimento, come si evince dall’ottavo libro della *Physica*. Cfr. E. Berti, *Tempo ed eternità*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 12-26; Id., *Il tempo in Aristotele*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 25-33; “Non si deve tuttavia

condizione esistenziale, ma piuttosto sembra simile ad un concetto matematico<sup>117</sup>. “Infatti, certe verità sono eterne; sempre sarà vero che *se è uomo, è animale*; ma che l’uomo o l’animale esistano in eterno non è necessario<sup>118</sup>”. Hobbes ammette allora l’esistenza di verità eterne che sono le proposizioni necessarie e la scienza si costituisce dalla messa in relazione, dalla connessione di queste proposizioni in seno al sillogismo.

Anche in una delle ultime obiezioni alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes<sup>119</sup>, Hobbes ribadisce il carattere di eternità che soltanto il nome possiede, richiamando l’ipotesi annichilitoria:

“[...] quando anche non ci fosse al mondo nessun triangolo, il nome, tuttavia, non cesserebbe di persistere. E così la verità di questa proposizione «che esso è una cosa, che ha tre angoli uguali a due retti», sarà eterna; ma la natura del triangolo non sarà per ciò eterna, poiché se accadesse per caso che ogni triangolo in generale perisse, essa cesserebbe di esistere.

Eguale questa proposizione: «l’uomo è un animale», sarà vera eternamente, a causa dei nomi eterni; ma, supposto che il genere umano fosse annientato, non vi sarebbe più natura umana”<sup>120</sup>.

Oltre ad enunciare la struttura portante del discorso scientifico costituita per l’appunto dall’asserzione, Hobbes mostra in che modo la scienza, l’opinione e la fede siano generate dalle diversità di ammissione degli enunciati. Ne parla abbondantemente

---

confondere l’eternità del movimento e del tempo, che è soltanto durata infinita, con l’eternità delle sostanze immobili, cioè dei motori dei cieli, che è invece assoluta immutabilità, cioè eternità atemporale”. Ivi, p. 32.

<sup>117</sup> Cfr. M. A. Bertman, *Semantics and Political Theory in Hobbes*, in «Hobbes Studies», I, 1988, pp. 134-143.

<sup>118</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 10, p. 34 ; trad. it., p. 83.

<sup>119</sup> “Fu proprio il proposito di respingere radicalmente i presupposti sui quali Descartes fondò il proprio concetto di verità ad indurre Hobbes ad imboccare, in modo sempre più deciso, la via dell’arbitrarismo dei principi della scienza”. Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, p. 116.

<sup>120</sup> T. Hobbes, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. V, objectio XIV, pp. 271-272; trad. it., Id., *Terze Obbiezioni*, in *Cartesio, Opere filosofiche. Meditazioni metafisiche: obiezioni e risposte*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009, vol. II, p. 182.

nel quarto paragrafo dell'ultimo capitolo del *De Cive* dedicato a “quello che è necessario per entrare nel regno dei cieli”. Qui il filosofo inglese mette ancora in opera la distinzione tra l'ambito teologico e quello scientifico: nel procedimento tipico della scienza conoscere la verità di una proposizione significa “riconoscere che è stata fatta da noi”, e la sua unica via esplicativa è data dai procedimenti definitivi desunti dalla geometria.

“Verità è lo stesso che *proposizione vera*; ma è *vera* la *proposizione* in cui il nome *consequente*, che dai logici viene chiamato *predicato*, comprende nella sua estensione il *nome antecedente*, che viene chiamato *soggetto*. *Conoscere la verità* è lo stesso che *ricordarsi* che essa è stata fatta da noi stessi, con lo stesso uso dei nomi. [...] Giova alla scienza la spiegazione dei nomi con cui viene enunciato quello che si deve intendere; anzi l'unica via alla *scienza* è *attraverso le definizioni*”<sup>121</sup>.

La distinzione generale tra la fede e la scienza non consiste tanto nel loro oggetto generale che è sempre una proposizione ritenuta vera, bensì nella modalità mediante la quale si ammette tale proposizione<sup>122</sup>. Ed è manifesto che il metodo<sup>123</sup> di cui si serve la scienza non può essere esteso alla fede, perché mentre la prima assume “lentamente una

---

<sup>121</sup> T. Hobbes, *De Cive. The Latin Version*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983, vol. II, pars tertia, cap. XVIII, § 4, pp. 284-285; trad. it., Id., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 237-238.

<sup>122</sup> Sulla separazione tra ragione e fede, e sulla continuità con il metodo occamiano: J. Barnouw, *The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy*, in «Journal of the History of Ideas», XLII, 4, 1981, pp. 607-628.

<sup>123</sup> Per quanto riguarda la questione cruciale del metodo, Hobbes ha come principale modello metodologico di riferimento quello galileiano di risoluzione e composizione, e quello cartesiano: il procedimento di scomposizione e di ricomposizione dei dati conoscitivi ha come obiettivo principale il coglimento dei rapporti interni tra le parti componenti, che verranno successivamente rese evidenti mediante il loro inserimento nella catena deduttiva in cui consiste il discorso scientifico. Questo è il metodo che anche Locke riprenderà. Cfr. A. Pacchi, *Il razionalismo del seicento*, p. 36. In Hobbes: “[...] il *metodo* del filosofare è *l'indagine più breve possibile degli effetti mediante le cause conosciute o delle cause mediante gli effetti conosciuti*.[...] ogni metodo, mediante il quale indaghiamo le cause delle cose, o è compositivo o risolutivo o in parte compositivo e in parte risolutivo. Il metodo risolutivo si chiama solitamente *analitico*, mentre il metodo compositivo si chiama *sintetico*”. T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. VI, § 1, pp. 58-59; trad. it., pp. 118-120.

proposizione dopo averla spezzata e masticata con l'esame<sup>124</sup>», la seconda la inghiotte ancora intera. Hobbes esclude che il criterio della retta ragione possa essere utilizzato per ciò che concerne i misteri della fede; chi al contrario volesse servirsi di tale metodo, farebbe come il malato che “volendo masticare delle pillole salutari, ma amare, prima di inghiottirle, le vomita subito<sup>125</sup>”.

Relegando la “verità” e la “falsità” al mero ambito logico-linguistico, il sistema scientifico hobbesiano “rifiuta un criterio trascendente di conferma fondato su un precostituito modello ontologico<sup>126</sup>” e pertanto, la verifica o la falsificazione di una proposizione può avvenire solamente mediante un'analisi interna semantica. Detto in altri termini, la concezione nominalistica della verità deve essere intesa unicamente come coerenza del discorso verbale<sup>127</sup>. Da ciò consegue che il significato non potrà mai assumere un impegno ontologico, ma sempre e soltanto logico, e che l'essenza delle cose viene ridotta a semplice risultato di una scelta linguistica. Come per Occam, anche per Hobbes la verità di un enunciato consiste in una connessione di termini, i cui significati sono coerenti grazie ad un sistema di regole semantiche e di definizioni che prescrivono le modalità d'impiego dei nomi.

È chiaro che per il pensatore inglese i connettivi e i quantificatori logici, che sono fondamentali per l'attività computazionale della ragione, in realtà non possiedono alcuna funzione referenziale, né tantomeno ontologica, se non per la necessità di “organizzare razionalmente” il mondo. Se si pone attenzione, più nello specifico, al ruolo della copula<sup>128</sup> si chiarisce maggiormente la posizione nominalistica hobbesiana e la conseguente riduzione di un problema ontologico, come quello dell'essere, al mero ambito logico. È ciò che sostiene Martin Heidegger nel suo corso estivo del 1927, *Die*

---

<sup>124</sup> Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XVIII, § 4, p. 285; trad. it., p. 238.

<sup>125</sup> *Ibidem*

<sup>126</sup> A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, p. 254.

<sup>127</sup> Cfr. J. Terrel, *Hobbes matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994, p. 72.

<sup>128</sup> Secondo Pécharman, la copula perde la sua funzione di “verbo” per essere concepita unicamente come congiunzione tra due nomi: essa significa che i termini che unisce sono i nomi di una stessa e identica cosa. Cfr. M. Pécharman, *La logique de Hobbes et la «tradition aristotélicienne»*, in «Hobbes Studies», VIII, 1995, pp. 105-124.

*Grundprobleme der Phänomenologie*, nel capitolo dedicato all'essere della copula<sup>129</sup>. Egli mostra il nominalismo estremo di Hobbes, memore di quello occamiano e luterano, illustrando dappprincipio la funzione e l'entità della copula: “essa indica la causa dell'identica relazione possibile del soggetto e del predicato con la stessa cosa<sup>130</sup>”; ed ancora “la copula indica la causa dell'attribuzione dei diversi nomi alla medesima cosa<sup>131</sup>”. Heidegger dimostra correttamente che il problema della verità viene posto dal filosofo inglese a livello dell'asserzione o proposizione, consistendo unicamente nel corretto rapporto d'identità tra il soggetto e il predicato. In tal modo, “egli definisce la copula allo stesso modo della verità. In una proposizione l'“è” della copula è al tempo stesso espressione di verità<sup>132</sup>”. Da ciò si evince che ogni determinazione della verità è attribuibile alla mera asserzione e che quest'ultima deve essere intesa come l'unico e autentico luogo della verità.

Nonostante il nominalismo radicale di Hobbes, secondo Heidegger questa posizione, e più in generale ogni forma di nominalismo, non può essere sostenuta fino in fondo perché la copula, l'essere, significa la causa della congiunzione del soggetto con il predicato e proprio in questo rapporto si esprime il *che-cos'è* della cosa, ossia trova espressione l'essenza della cosa che il filosofo inglese vuole, invece, eliminare con la sua prospettiva:

“Nonostante la sua impostazione nominalistica del problema, anche per Hobbes l'“è” significa qualcosa di più che un semplice fenomeno fonetico o grafico, inserito in qualche modo fra altri. La copula, in quanto congiunzione fra due parole, è indice del fatto che

---

<sup>129</sup> Il filosofo tedesco s'imbatte in una questione fondamentale concernente il problema dell'essere nel senso di “è”, quale copula all'interno di un'asserzione. “È così accaduto che un problema ontologico non marginale, ma anzi centrale, venisse *relegato nella logica*. Diciamo 'relegato' perché la stessa logica si è venuta sviluppando come una disciplina autonoma all'interno della filosofia ed è stata la disciplina che più di ogni altra ha subito l'irrigidimento e la separazione dai problemi centrali della filosofia [...] il problema della copula, dell'“è”, proprio *perché* viene affrontato all'interno della logica, risulta necessariamente escluso dal novero dei problemi autentici della filosofia intesa come scienza dell'essere”. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt/Main 1975, XXIV, pp. 252-253; trad. it., Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988, cap. IV, pp. 171-172.

<sup>130</sup> Ivi, p. 266; trad. it., p. 180.

<sup>131</sup> *Ibidem*

<sup>132</sup> *Ibidem*

viene pensata la causa dell'identico rapporto possibile di due nomi con la stessa cosa. L'“è” intende il “che-cos'è”, l'essenza della cosa, ciò su cui verte l'asserzione. [...] Pur interpretando l'asserzione come una serie di parole, Hobbes, sollecitato dai fenomeni, è costretto a rinunciare sempre più al proprio assunto. Questo è il tratto caratteristico di ogni nominalismo”<sup>133</sup>.

Che la copula esprima l'essenza della cosa è ciò che, in realtà, lo stesso Hobbes sostiene nelle *Terze obiezioni*, richiamandosi alla tradizionale distinzione tra l'essenza e l'esistenza: “l'essenza, in quanto è distinta dall'esistenza, non è altro che una raccolta di nomi per mezzo del verbo è”<sup>134</sup>.

Se volgiamo l'attenzione al trentesimo capitolo del *Leviathan* concernente il compito del rappresentante sovrano e dunque la sua importante funzione pedagogica di formazione del cittadino, di “istruzione del popolo sui diritti essenziali della sovranità (che sono le leggi naturali o fondamentali)”<sup>135</sup>, risulta evidente che lo Stato deve intervenire come arbitro supremo al fine di esaminare le opinioni dei cittadini e ammetter soltanto quelle che non sono contrarie all'obbedienza civile. Al sovrano è imputabile, quindi, il diritto di installare quelle dottrine “vere”, ossia quelle che sono conformi alla realizzazione dell'ordine politico, e neutralizzare quelle “false”, volte cioè ad un potenziale movimento sedizioso. La verità a cui allude Hobbes in questo contesto non può consistere nella mera verità formale, giacché anche una dottrina sediziosa può rivelarsi logicamente coerente. Piuttosto, ciò che emerge da tale trattazione è l'insufficienza di quella concezione puramente nominale della verità all'interno del discorso politico hobbesiano, poiché il potere sovrano sarà sempre in grado di “eccedere” la mera coerenza formale e logica nella quale Hobbes aveva fatto consistere la sua definizione di verità. Detta in altri termini, la verità diviene in questo contesto il prodotto del dispositivo di sovranità, l'inevitabile effetto della concezione hobbesiana del potere. Le verità eterne cui Hobbes faceva riferimento, le proposizioni necessarie del discorso scientifico che gli erano servite per fondare la sua *scientia civilis*, vengono ora svuotate di significato e perdono quel carattere di eternità di fronte alla volontà del Dio mortale, come si evince da questo importante passo:

---

<sup>133</sup> T. Hobbes, *Objectiones*, objectio XIV, pp. 272-273; trad. it., p. 184.

<sup>134</sup> Ivi, p. 272; trad. it., p. 183.

<sup>135</sup> Id., *Leviathan*, second part, chap. XXX, pp. 524-525; trad. it., p. 275.

“Non dubito infatti che, se l’affermazione, *i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti*, fosse stata contraria al diritto di dominio di qualcuno o all’interesse di persone che detengono il dominio, quella dottrina sarebbe stata, se non messa in discussione, addirittura eliminata col rogo di tutti i libri di geometria, per quanto ne fosse stato capace colui al quale la cosa interessava”<sup>136</sup>.

Nell’ambito propriamente politico, la Verità riguarderà unicamente le asserzioni, i discorsi pronunciati dal sovrano, in altre parole le leggi civili, i principi di condotta vincolanti sulle azioni. Le leggi sono definite come comandi, come enunciati però mai suscettibili di essere falsi, in quanto sono promulgati dall’autorità sovrana. Sono, quindi, i comandi sovrani che fondano la Verità, la quale deve essere accettata, creduta e ammessa lungi dalla coerenza logica che intrinsecamente possiede, poiché lo stesso potere politico è stato prodotto mediante un processo di autorizzazione e legittimazione dal basso. In ultima analisi, sono i significati univoci, universalmente validi che procedono dall’esercizio legislativo del sovrano a garantire la Verità. “Falso” viene allora a significare tutto ciò che è contrario alla Verità predicata dal sovrano.

Emerge, dunque un problematico punto di frizione tra la concezione logico-nominalistica della verità e quella propriamente politica, una frattura che rivela una sorta di “sterilità” di quelle proposizioni prime, ossia di quei fondamentali principi primi metodologicamente coinvolti nella creazione della *scientia civilis*, poiché a partire dall’elaborazione della dottrina del potere assoluto, “vero” non coinciderà più con la coerenza delle procedure logiche all’interno di un discorso scientifico, ma verrà a denotare esclusivamente la voce del sovrano e la sua volontà. La curvatura logica che assume inizialmente la verità e di cui Hobbes si serve per fondare la sua scienza politica viene totalmente svuotata di significato e resa superflua dalla Verità politica promulgata dal sovrano, quale prodotto del suo potere supremo e irresistibile.

Questo punto mostra allora come dalla messa in opera del dispositivo di sovranità emerga un’ulteriore concezione della Verità capace sia di eccedere il semplice criterio logico-linguistico applicato al sistema filosofico e quella mera verità consequenziale in cui Hobbes aveva fatto consistere il suo discorso scientifico, sia di mostrarne uno scarto alquanto significativo. La Verità “politica”, prodotto essenziale del potere hobbesianamente inteso, viene trasposta fuori dall’orizzonte meramente logico da cui

---

<sup>136</sup> Ivi, first part, chap. XI, pp. 141-142; trad. it., p. 83.

prende origine per tramutarsi nella Verità proveniente dalla peculiare funzione legislativa del sovrano e operatrice di effetti squisitamente socio-politici. Lo Stato-Leviatano dovrà divenire l'unico centro di predicazione e di amministrazione della Verità.

#### 1.4 La problematica dicotomia epistemologica tra prudenza e scienza

Hobbes riconosce due tipi di conoscenza che tuttavia presentano la stessa origine sensoriale: la conoscenza comune che si fonda sull'esperienza sensibile ed è chiamata conoscenza originaria o fattuale, perché è all'origine di tutti i tipi di sapere; e la conoscenza scientifica o filosofica che ha alla sua base la conoscenza originaria e della quale rappresenta una complessa rielaborazione e rigorizzazione: per questo, la scienza è detta da Hobbes conoscenza derivata. Prima di analizzare l'enunciazione di questa differenziazione contenuta negli *Elements*, è opportuno esaminare quella presente nel *De Principiis*<sup>137</sup> nel quale il filosofo propone per la prima volta la distinzione tra conoscenza fattuale od originaria e conoscenza scientifica o derivata, facendo ricondurre questi due tipi di sapere a due branche differenti della conoscenza. Come spiega Rossi, i *Principia Cognitionis* presentano una duplice connotazione: essi sono intesi sia come principi fondamentali della scienza, sia come fonti della scienza stessa, cioè come una sorta di analisi della natura del conoscere umano. In realtà, sia questo testo, sia il *De Corpore* contengono soltanto i principi del sapere scientifico<sup>138</sup>. Una gnoseologia è soltanto accennata, laddove Hobbes presenta una sorta di “teoria speculare”, asserendo nell'esordio del testo che “La mente dell'uomo è uno specchio capace di ricevere la rappresentazione e l'immagine di tutto il mondo<sup>139</sup>”. Su questa sorta di immagine

---

<sup>137</sup> Tale opera, alla quale è stata attribuita la paternità ad Hobbes per la prima volta da parte di Mario Manlio Rossi che la pubblicò nel suo libro *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, fu scritta dall'autore del *Leviathan* prima del 1640 e il primo duplice titolo in latino, *De Principiis Cognitionis, De Principiis Actionis* corrisponde al titolo o sommario originale del manoscritto, come molto probabilmente era stato progettato da Hobbes stesso.

<sup>138</sup> Ivi, p. 132.

<sup>139</sup> “The Minde of man is a Mirroir capable of receaving the representation and Image of all the world”, T. Hobbes, *De Principiis Cognitionis. De Principiis Actionis*, in M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del*

riflessa, si possono esercitare due attività mentali differenti: quella della fantasia o immaginazione (*phancy*) che dà luogo all'arte e quella del giudizio che conduce alla creazione della conoscenza *tout court*. La prima ha a che fare con le immagini presenti nella nostra mente, è cioè identificabile con la memoria poiché trattiene le idee ricevute con i sensi. Il giudizio, invece, “registra” le immagini assegnando loro un contrassegno o nome. Oltre questo punto Hobbes non procede giacché si limita ad esaurire la sua trattazione sul potere conoscitivo proprio con la distinzione tra fantasia e giudizio. Ciò che, invece, mi pare particolarmente rilevante ai fini dell'analisi epistemologica fin qui svolta è la dicotomia tra conoscenza originaria e conoscenza derivata che il filosofo inglese presenta per la prima volta in modo molto chiaro: “Ci sono due tipi di conoscenza. 1° conoscenza originaria o prudenza. Esperienza di fatto<sup>140</sup>”, e la seconda “conoscenza derivata o scienza. Evidenza di verità<sup>141</sup>”. Il primo tipo di sapere fornisce le immagini o idee fondamentali che costituiscono il materiale della scienza e ci mostra che possono esistere soltanto fenomeni individuali.

“La conoscenza originaria e il suo insieme consistono in questo: non c'è niente che esista veramente nel mondo eccetto corpi singoli e individuali che producono atti o effetti singoli e individuali derivanti da Legge, regola o forma e in ordine di successione”<sup>142</sup>.

La conoscenza scientifica, che si fonda invece sull'ipotesi annichilitoria come si era già visto in precedenza, ha a che fare con la verità e tratta delle connessioni razionali tra concetti, cioè consiste nell'attività di imporre nomi, sommare, sottrarre, dividere e

---

*materialismo moderno*, p. 104 (mia traduzione italiana). Secondo Pacchi, l'utilizzo da parte di Hobbes di questa metafora speculare non implica l'assunzione hobbesiana di un'impronta magico-rinascimentale per la quale la mente è un microcosmo foggato *ab origine* ad immagine e somiglianza del macrocosmo dell'universo. Piuttosto, la similitudine della mente come specchio della realtà non era altro che un'immagine letteraria all'epoca molto diffusa tra gli scienziati e i pensatori del diciassettesimo secolo. Si veda: A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, pp. 51-53.

<sup>140</sup> “There are two Kindes of Knowledge. 1° original Knowledge or Prudence. Experience of fact”, T. Hobbes, *De Principiis*, p. 104.

<sup>141</sup> “Derivative Knowledge or science. Evidence of truth”, Ivi, p. 105.

<sup>142</sup> “The originall and summ of Knowledge stands thus: there is nothing that truly exists in the world but single individuall Bodyes producing single and individuall acts or effects from Law, rule or forme and in order or succession”, Ivi, p. 104.

moltiplicare i fantasmi che “ci appaiono come se fossero esterni e non dipendenti dal potere della mente<sup>143</sup>”; come dirà nel *De Corpore*, “non calcoliamo altro che i nostri fantasmi<sup>144</sup>”. Questo punto è particolarmente rilevante e chiaramente non privo di complessità; infatti, poco dopo Hobbes asserisce che i fantasmi o le idee:

“Devono essere considerati con un doppio nome. 1°. come accidenti interni della mente. Come sono considerati quando trattiamo delle facoltà delle mente. 2°. come specie delle cose esterne, non come esistenti ma come sembrano esistere (existere sive extra stare) come adesso li stiamo considerando”<sup>145</sup>.

Da questo passo si evince che nonostante la doppia considerazione che sembra possibile attribuire alla nozione di fantasma<sup>146</sup>, il pericolo che andrebbe evitato è di attribuire a esso un’esistenza realmente empirica, poiché bisogna porre l’accento sulla congiunzione modale “come se”. Un recente studio<sup>147</sup> ha posto l’enfasi proprio su questo duplice statuto che ricopre la nozione di *phantasma*: il termine, che specifica il

---

<sup>143</sup> “They would appeare as if they weare externall and not depending upon the power or vertue of the mind”, Ivi, p. 105.

<sup>144</sup> Id., *De Corpore*, pars secunda, cap. VII, § 1, p. 82; trad. it., p. 146.

<sup>145</sup> “They may bee considered under a double name. 1°. as internal accidents of the minde. as they are considered when wee speak of the facultyes of the Minde. 2°. as species of external things as not existing but appearing to exist (existere sive extra stare) as now they are to bee considered”, Id., *De Principiis*, p. 105.

<sup>146</sup> Anche nel *De Corpore*: “possono, poi, le cose, essere considerate o assoggettate a calcolo con un duplice nome, o come accidenti interni della mente, allo stesso modo in cui si considerano quando si tratta di facoltà della mente, o come specie delle cose esterne, cioè non realmente esistenti, ma tali che esistono o apparentemente stanno fuori di noi, proprio come ora si devono considerare”, Id., *De Corpore*, pars secunda, cap. VII, § 1, p. 82; trad. it., p. 146.

<sup>147</sup> Mi riferisco al lavoro di A. Milanese, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L’expérience de soi et du monde*, Classique Garnier, Paris 2012. Si tratta di un testo incentrato sull’analisi dello statuto dell’immaginazione e del fantasma. Questo lavoro, indubbiamente molto interessante e ben curato, intende liberarsi della classica interpretazione deterministica e meccanicistica dell’ambizioso progetto filosofico hobbesiano, proponendone una differente comprensione, mediante l’esperienza riflessiva dell’immaginazione e ravvisando nella lettura del sé il principio dell’unità del sistema, il centro di gravità tanto della filosofia naturale hobbesiana, quanto di quella morale e politica. Un altro studio che mostra le implicazioni tanto fisiologiche, quanto politiche del ruolo dell’immaginazione è il contributo di R. Douglass, *The Body Politic “is a fictitious body”*. *Hobbes on Imagination and Fiction*, in «Hobbes Studies», XXVII, 2, 2014, pp. 126-147.

rapporto dell'ipse al mondo si dà contemporaneamente sia come idea della mente, sia come manifestazione di una qualità esterna. Il pericolo in cui si può facilmente incorrere sarebbe quello di intendere i fantasmi come qualità realmente esistenti, senza considerare quel *as if*, o quel *existere sive extra stare* su cui, a mio modo di vedere, si fonda tutta l'argomentazione hobbesiana. Inoltre, si rischierebbe di contraddire l'indubbio assunto meccanicistico hobbesiano, assegnando all'esperienza un valore epistemico troppo forte senza rendere pienamente conto dell'innegabile struttura logico-linguistica di tutto il complesso sistema del pensatore inglese.

L'altra distinzione epistemologica tra prudenza e scienza è ravvisabile negli *Elements*, dove Hobbes dichiara più esplicitamente che ambedue i tipi di sapere presentano una matrice comune, il senso, e che possono pertanto considerarsi non senza ambiguità come due tipi diversi di esperienza:

“[...] esistono due specie di conoscenza, delle quali una non è altro che senso, o conoscenza originaria (come ho detto all'inizio del secondo capitolo), 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 operati su di noi dalle cose esterne; e la seconda è l'esperienza che gli uomini hanno del corretto uso dei nomi del linguaggio”<sup>148</sup>.

Tuttavia, queste due diverse tipologie di conoscenza presentano delle dissomiglianze di un certo spessore: il filosofo di Malmesbury traccia il confine tra la conoscenza puramente fattuale o empirica, ossia quel tipo di sapere che proviene dal processo sensoriale e mnemonico e che chiama in più luoghi prudenza (*prudence*) e la conoscenza scientifica o matematica che, come si è visto, è essenzialmente un sapere

---

<sup>148</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VI, § 1, p. 24; trad. it., p. 31. (Corsivo mio). Interessante è anche un altro brano di quest'opera, collocata all'interno del capitolo sulla ribellione e le sue cause, dove Hobbes asserisce: “Ora, della conoscenza ci sono due tipi; il primo è il ricordo di quelle cose che abbiamo concepito coi nostri sensi, e dell'ordine in cui si susseguono l'una all'altra. Questa conoscenza si chiama esperienza; e la saggezza che ne deriva è l'abilità di trarre congetture dal presente, o sul passato, o sul futuro, abilità che gli uomini chiamano prudenza. [...] L'altro tipo di conoscenza è il ricordo dei nomi o appellativi delle cose, e di come ogni cosa sia chiamata, cioè, in materia di comune relazione, il ricordo dei patti stabiliti dagli uomini tra loro, riguardo a come ci si debba intendere l'un l'altro. Questo tipo di conoscenza si chiama in generale scienza, e le sue conclusioni verità”, Ivi, second part, chap. VIII, § 13, p. 176; trad. it., pp. 186-187.

razionale-deduttivo. La *prudentia* è concepita come “congettura basata sull’esperienza, o assunzione di segni dell’esperienza in modo avveduto<sup>149</sup>”; o “una presunzione del futuro tratta dall’esperienza del tempo passato<sup>150</sup>”. La *prudentia* è la semplice ed elementare modalità di previsione del tempo futuro che dal ricordo delle connessioni istituite e in presenza di analoghi antecedenti esorta ad aspettare conseguenze uguali, ma è priva di quella capacità universale ed universalizzante che soltanto la scienza, in quanto sapere linguisticamente organizzato, detiene. Come ha ben mostrato Borrelli<sup>151</sup>, è ravvisabile nel corso degli scritti hobbesiani una sorta di trasformazione epistemica della prudenza: mentre nelle prime opere, come l’*Introduzione* alla traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide e il *De Principiis*, il pensatore inglese attribuisce alla categoria della *prudentia* un valore positivo, negli scritti degli anni Quaranta e in misura maggiore nel *Leviathan* e nel *De Corpore*, Hobbes ridimensionerà la validità del sapere prudenziale, in quanto mera notificazione dell’esperienza incapace di produrre

---

<sup>149</sup> Ivi, first part, cap. IV, § 10, p. 16; trad. it., p. 24.

<sup>150</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. III, pp. 44-45; trad. it., p. 23; nell’ultima parte: “[...] risulta evidente che non si deve considerare come parte della filosofia quella conoscenza originaria chiamata esperienza, su cui si fonda la prudenza, poiché non è conseguita con la ragione ma è presente tanto nelle bestie che nell’uomo; e questa non è che la memoria di successioni di eventi del passato, memoria in cui l’omissione di ogni minima circostanza che alteri l’effetto, delude le aspettative del più prudente; al contrario, il ragionamento corretto non produce che una verità generale, eterna e immutabile”. Ivi, fourth part, chap. XLVI, pp. 1052-1053; trad. it., p. 538. Inoltre: “[...] e perciò molta esperienza è identica alla prudenza, ovvero alla previsione del futuro, che non è nulla senza esperienza”. Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 12, p. 354; trad. it., p. 530. Per una più completa analisi dei rapporti tra scienza e prudenza, si veda il saggio di J. Barnouw, *Prudence et Science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

<sup>151</sup> Cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 230-231. L’autore mostra l’inefficacia della prudenza ai fini della produzione della disciplina e dell’ubbidienza: la critica hobbesiana a tale categoria può essere letta come una critica alla prudenza politica dei teorici della ragion di Stato. Per quanto riguarda l’esaltazione hobbesiana della saggezza e più in generale la dialettica *prudence/wisdom*, sempre G. Borrelli, *Ratio Status e Leviathan: prudenza, saggezza e disciplina nella formazione della moderna categoria di sovranità*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 147-164.

una conoscenza certa e di fondare un sapere universalmente valido sul giusto e sull'ingiusto.

La conoscenza filosofica, al contrario della prudenza, si avvale del modello metodologico della geometria: grazie ad essa si possono tracciare le conseguenze linguistico-sillogistiche delle proposizioni universali composte di nomi ben definiti<sup>152</sup>. Infatti, mediante questa struttura di relazioni logico-linguistiche, e quindi attraverso l'assetto universale, è possibile raggiungere un grado di certezza incontestabile al pari di quella geometrico-matematica. Non a caso, proprio negli *Elements* comincia a prendere forma quel processo di progressiva svalutazione della conoscenza sperimentale e dell'induzione, e la conseguente esaltazione del metodo geometrico-dimostrativo. Se si può a buon diritto affermare che lo studio geometrico cerca di "eludere" la contingenza e porre quindi la scienza al riparo dal tarlo corrosivo dell'opinabilità, sembra tuttavia difficile "sostenere che l'esattezza razionale possa restare immune dall'assunzione di contenuti storicamente determinati, e quindi legati alla contingenza dell'esperienza e della volontà<sup>153</sup>". Questo perché, come ricordavo all'inizio, entrambi i tipi di conoscenza provengono dal senso: come ricorda lo stesso Hobbes richiamando il capitolo secondo, "all'origine, tutti i concetti derivano dall'azione della cosa stessa di cui sono i concetti [...] quando l'azione è presente, il concetto che essa produce si chiama *sensò*<sup>154</sup>". Ma, "l'esperienza non giunge a conclusioni universali<sup>155</sup>", giacché sulla base di un'esperienza ordinata non si può ricavare alcun assetto di validità universale; si possono solamente creare congetture probabili mediante un procedimento induttivo, ma non verità universali. La prudenza si fonda sulla mera memoria di una

---

<sup>152</sup> Cfr. E. Keller, *In the Service of 'Truth' and 'Victory': Geometry and Rhetoric in the Political Works of Thomas Hobbes*, in «Prose Studies. History, Theory, Criticism», XV, 2, 1992, pp. 129-152. Hobbes sicuramente adotta la celebre affermazione galileiana enunciata ne *Il Saggiatore*, per la quale "La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto". G. Galilei, *Il Saggiatore*, prefazione di G. Giorello, introduzione e cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2008, cap. VI, p. 38.

<sup>153</sup> G. Fiaschi, «...*partly in the passions, partly in his reason*...», p. 99.

<sup>154</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. II, § 2, p. 3; trad. it., p. 9.

<sup>155</sup> Ivi, first part, chap. IV, § 10, p. 16; trad. it., p. 23.

successione di eventi trascorsi e consiste in una sorta di aspettativa meccanica che lievi variazioni nella causa e nell'effetto possono indurre in errore<sup>156</sup>.

La conoscenza empirica non è altro che una conoscenza particolare, assoluta, mai condizionale perché non fornisce un dato che dipende dalle nostre ipotesi razionali, ma è unicamente fattuale: rende possibile soltanto la storia, intesa come mera collezione o registro di fatti osservati: “la registrazione della *conoscenza di fatto* è chiamata *storia*<sup>157</sup>”. Ma la conoscenza storica non è scienza perché non rivela mai e in alcun modo una deduzione razionale degli effetti a partire dalle loro cause. La scienza, al contrario, è connotata come *conditional knowledge*: tale carattere non sarà mai smentito, anzi sarà ribadito e dichiarato più esplicitamente nel *Leviathan*<sup>158</sup>. Si tratta di un sapere appunto condizionale, una sorta di progetto artificiale volto a imporre un ordine e dominare la natura, poiché non dice nulla a proposito di ciò che esiste nel mondo empirico; da ciò consegue l'impossibilità da parte dell'uomo di giungere a una conoscenza essenziale della realtà: è possibile soltanto un sapere di tipo discorsivo, la possibilità di attingere alle essenze solo nominali.

“Nessuno può conoscere per mezzo del discorso che questa o quella cosa è, è stata o sarà – questo equivale alla conoscenza assoluta – ma soltanto che se c'è questo, c'è quello, se c'è stato questo, se ci sarà questo, ci sarà quello, il che equivale a conoscere non la conseguenza di una cosa ad un'altra, ma la conseguenza di un nome di una cosa ad un altro nome della stessa cosa”<sup>159</sup>.

Hobbes elabora un'ipotesi di funzionamento generale del mondo che rappresenterà la cifra esplicativa dei fenomeni naturali. Ciò è dettato dalla distinzione che il pensatore inglese adduce tra le scienze dimostrabili e quelle non dimostrabili,

---

<sup>156</sup> Cfr. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. Id., *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 276.

<sup>157</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IX, pp. 124-125; trad. it., p. 67.

<sup>158</sup> “Esistono due generi di CONOSCENZA, uno dei quali è la *conoscenza di fatto*, l'altro la *conoscenza che collega un'affermazione ad un'altra*. La prima non è altro che sensazione e memoria ed è *conoscenza assoluta*, come quando vediamo accadere un fatto o ricordiamo che è accaduto. La seconda viene detta *scienza* ed è *condizionale* [...] questa è la conoscenza richiesta in un filosofo; cioè in colui che pretende di ragionare”, *Ibidem*

<sup>159</sup> Ivi, first part, chap. VII, pp. 98-99; trad. it., pp. 52-53.

presente nelle *Six Lessons* e poi rievocata nel *De Homine*. Sulla base di questa differenziazione, è possibile avere una conoscenza certa soltanto di quelle cose di cui noi siamo la causa, o la cui costruzione è in nostro potere, come per la geometria o la *scientia civilis*<sup>160</sup>, mentre per ciò che concerne la scienza fisica, i corpi naturali le cui cause generatrici non possono essere in nostro possesso, non si potrà mai avere una conoscenza certa, ma solo di carattere congetturale: da ciò consegue necessariamente che della realtà naturale si potrà ottenere soltanto una conoscenza di carattere ipotetico, in quanto universo all'uomo inintelligibile.

“[...] la scienza di ogni oggetto è derivata dalla precognizione delle cause, la generazione e la costruzione delle stesse; e di conseguenza laddove le cause sono conosciute, c'è posto per la dimostrazione, ma non dove le cause sono da cercare. La geometria è dimostrabile, perché le linee e le figure dalle quali ragioniamo sono tracciate e descritte da noi stessi; e la filosofia civile è dimostrabile, perché siamo noi a creare lo Stato. Tuttavia, poiché dei corpi naturali non conosciamo la costruzione, ma la cerchiamo partendo dagli effetti, non si trova alcuna dimostrazione delle cause che stiamo cercando, ma soltanto di quello che potrebbero essere. E dove non c'è posto per la dimostrazione, se i primi principi, ossia le definizioni non contengono la generazione del soggetto, non ci può essere nulla di dimostrato, come dovrebbe essere”<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> “Inoltre, la politica e l'etica, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può essere dimostrata a priori; ed infatti i principi per i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convinzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi”, Id., *De Homine*, cap. X, § 5, p. 94; trad. it., p. 591.

<sup>161</sup> “[...] the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be. And where there is place for demonstration, if the first principles, that is to say, the definitions contain not the generation of the subject, there can be nothing demonstrated as it ought to be”, Id., *Six Lessons to the Professors of the Mathematics, One of Geometry, the Other of Astronomy, in the Chairs Set Up by the Noble and Learned Sir Henry Savile, in the University of Oxford*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by S. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. VII, p. 184 (mia traduzione italiana).

Si tratta, cioè, per dirlo alla Strauss, di costruire un ordine artificiale, per imporlo o sovrapporlo alla natura e alla storia<sup>162</sup>. L'iniziale ideale unitario della scienza sembra decretare il suo fallimento come ha ben sottolineato Sorgi<sup>163</sup>, in Hobbes prendono vita infatti due scienze ben distinte, una sorta di dicotomia metodologica che andrà maturandosi nel *De Corpore* e nel *De Homine*: la scienza naturale che presenta appunto un carattere ipotetico ed empirico, osservabile a posteriori; e la scienza etico-politica avente un carattere puramente convenzionale, deduttivo, dimostrabile a priori. Tuttavia, il filosofo inglese non sembra poter fare a meno dell'esperienza accostandola al ragionamento deduttivo e arrivando a valorizzarla nel *De Cive*, in particolare nella prefazione, enunciando i motivi per cui pubblicò per prima quest'opera che nel progetto della trilogia latina sarebbe dovuta risultare la terza ed ultima, Hobbes si avvale della seguente spiegazione: “è avvenuto che la parte che nell'ordine era ultima, sia comparsa per prima nel tempo; tanto più che non mi sembrava non potesse fare a meno delle parti precedenti, fondandosi su principi primi, noti per esperienza<sup>164</sup>”.

È stato poi ben dimostrato da Zarka<sup>165</sup> che per il filosofo inglese, il sapere non è in grado di accedere all'essenza reale delle cose perché tra il conoscere e l'essere è venuta a formarsi una rottura insormontabile: l'autore francese ha mostrato una fondamentale separazione che la “decisione metafisica” di Hobbes ha operato tra l'ordine del linguaggio e l'ordine delle cose, tra il sapere e l'essere. Instaurando una separazione tra il conoscere e l'essere, la metafisica di Hobbes si accinge ad isolare la logica dal discorso dell'ontologia. Nonostante ciò, la filosofia del pensatore inglese non ha rinunciato a porsi come una metafisica materialistica e meccanicistica che intende

---

<sup>162</sup> “Bisognava scoprire o inventare un'isola che fosse esente dal flusso della causalità meccanica. Hobbes ebbe da esaminare la possibilità di un'isola naturale. Una mente incorporea era fuori questione. [...] Egli fu costretto quindi a domandarsi se l'universo non lasciasse spazio ad un'isola artificiale, ad un'isola da crearsi dalla scienza”, L. Strauss, *Natural Right and History*, chap. V, p. 172; trad. it., p. 186.

<sup>163</sup> Cfr. G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, pp. 58-59.

<sup>164</sup> T. Hobbes, *De Cive*, præfatio ad lectores, pp. 82-83; trad. it., p. 15.

<sup>165</sup> Mi riferisco a uno dei contributi più importanti di Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987, p. 100; e Id., *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, in «Archives de Philosophie», XLVIII, 1985, pp. 177-233. Secondo Paganini, invece, questa presunta decisione metafisica è da considerarsi piuttosto come il risultato di una riflessione e di una critica interna rivolte al sapere metafisico e alle sue vicende storiche essenziali. Cfr. G. Paganini, *Introduzione a T. Hobbes, Moto, luogo e tempo*, UTET, Torino 2010, pp. 9-104.

combattere quella metafisica della trascendenza propria della scolastica e del cartesianesimo.

### 1.5 La *ratio* come *computatio* sui nomi

Nel trattare la definizione e lo svolgimento del processo scientifico si è vista la fondamentale connessione tra la scienza e il linguaggio ravvisando nel nome l'elemento primo e formante della conoscenza razionale. Il sapere scientifico, producendo una conoscenza soltanto discorsiva della realtà e quindi essendo incapace di attingere alle essenze delle cose, rivela il carattere ipotetico delle sue conclusioni riguardanti ciò che sta al di là della nostra facoltà immaginativa. Si tratta però di capire l'*enjeu* del concetto di ragione di Hobbes e soprattutto quale tipo di rapporto intrattenga con il linguaggio: la natura di questa relazione si mostra innovativa soprattutto se posta a confronto con quella di tipo cartesiano.

Che cos'è la ragione per Hobbes? Non è di certo semplice rispondere a questo quesito, poiché il filosofo inglese assegna ai termini *reason* e *ratio* sfumature semantiche diverse: a volte è concepita semplicemente come *reason* o *ratio*, altre volte come *right reason* o *recta ratio*, altre ancora come *natural reason* o *ratio naturalis*. Inoltre, come vedremo, è presente una contraddizione all'interno della speculazione hobbesiana, laddove il pensatore la identifica sia come una facoltà innata, sia come capacità acquisita con l'industria. In questa sede, tratterò la questione della ragione a livello prettamente gnoseologico, mentre per quanto concerne i suoi fondamentali rivolgimenti politici, rinvio ai prossimi capitoli.

Una delle più importanti e note definizioni della ragione è contenuta nel quinto capitolo del *Leviatano*, laddove il pensatore inglese identifica la *ratio* con l'attività di *computatio* sulle denominazioni; infatti, egli afferma che “[...] la RAGIONE non è altro che il *calcolo* (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali<sup>166</sup>” e “in qualunque campo in cui c'è spazio per l'addizione e per la sottrazione, c'è spazio anche per la ragione<sup>167</sup>”. Nel *De Principiis*: “quando ragioniamo, o per l'atto del

---

<sup>166</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. V, p. 64; trad. it., p. 35.

<sup>167</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 34.

ragionamento [...] noi computiamo nient'altro che i nostri fantasmi o idee<sup>168</sup>». Una definizione analoga è contenuta nel *De motu, loco et tempore*, dove Hobbes fa risiedere l'infallibilità della ragione nel ragionamento corretto:

“Ora, la ragione non è altro che una facoltà di fare sillogismi; infatti, il ragionamento è soltanto un continuo connettere proposizioni, raccogliendole in un'unica sintesi, o, per dirlo più in breve, un calcolo di nomi”<sup>169</sup>.

In quanto mera facoltà di calcolo sui nomi, la ragione ha una funzione eminentemente conoscitiva, poiché è volta a produrre ed accrescere sapere. Essa non pone scopi, non decide ciò che è buono e ciò che è cattivo in sé, pertanto non interviene nei processi deliberativi: è la facoltà della conoscenza scientifica, assieme al linguaggio, e non della legislazione morale<sup>170</sup>.

Opponendosi a una concezione ontologizzante e negandole l'attribuzione di una forma di sostanzialità, Hobbes parte allora da una valutazione meramente minimale della ragione, riducendola al ragionamento, alle operazioni effettive e concrete che l'uomo è in grado di fare con i nomi che ha posto ai concetti o alle idee: il pensiero non è una sostanza, ma una funzione. L'estensione della spiegazione meccanicistica alle funzioni superiori dell'uomo, ossia il pensiero e la volontà, implica sia il rifiuto del ricorso all'anima o ad un principio superiore che abita nell'uomo, sia l'affermazione di una sinonimia della nozione di sostanza e quella di corpo. Come afferma nelle *Objectiones*:

“[...] per mezzo della ragione, noi non concludiamo nulla riguardo alla natura delle cose, ma solo riguardo alle loro denominazioni, e cioè che, per mezzo di essa, vediamo

---

<sup>168</sup> “When wee reason or of the act of ratiocination [...] wee compute noething else but our phantasmes or ideas”, Id., *De Principiis*, p. 105 (mia traduzione italiana).

<sup>169</sup> Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 22, p. 358; trad. it., p. 537.

<sup>170</sup> Cfr. D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, pp. 179-180. L'Autore mette in luce come la decisione sui fini spetti esclusivamente alle passioni, poiché per la struttura desiderante dell'uomo hobbesiano, sono i desideri e le avversioni che muovono la volontà, non la ragione in quanto tale. Tuttavia, è possibile un'interazione tra la ragione e le dinamiche affettive proprio a motivo della capacità razionale di anticipare il tempo avvenire, di prevedere gli accadimenti futuri, orientando in tal modo la volontà al perseguimento di un certo scopo.

semplicemente se riuniamo bene o male i nomi delle cose, secondo le convenzioni che abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo alle loro significazioni”<sup>171</sup>.

La ragione serve a calcolare le connessioni dei nomi di cui si costituisce il discorso: essa è intesa come l’atto vero e proprio del raziocinare, come mero formalismo e meccanismo di addizione e sottrazione di nomi<sup>172</sup>. Tutte le operazioni della mente hanno a che fare con oggetti mentali, siano essi frutto dell’immaginazione o dell’imposizione dei nomi alle idee e alle loro connessioni. In tal modo, Hobbes esclude che alla ragione possa essere attribuito il potere di attingere la natura essenziale delle cose e di sottrarsi a quell’universale legalità che governa tutti i corpi<sup>173</sup>. Si tratta di una ragione puramente formale che elabora, con l’automatismo del calcolo matematico, dei contenuti che non presentano un’istanza di innatismo, ma che sono derivati dall’esperienza, mediante un procedimento astrattivo, depuratore della particolarità empirica<sup>174</sup>. Come ha ben mostrato Lukac de Stier<sup>175</sup>, la ragione hobbesiana si riduce alla capacità di operazione formale, priva di contenuti propri, le cui connessioni si stabiliscono secondo una struttura che non si relaziona con la realtà, essendo un mero criterio di ordinamento sintattico in atto. Afferma giustamente la Izzo che Hobbes supera il dubbio scettico non ricorrendo a quelle cartesiane garanzie trascendenti, ma “alla dimensione sensibile, il cui trascendimento verso affermazioni certe e non ingannevoli e di portata generale è affidato alla ragione-linguaggio e all’umana e condivisa convenzione dei nomi<sup>176</sup>”.

È opportuno, tuttavia, ricordare la presunta contraddizione sulla natura della ragione, giacché essa non presenta le stesse caratteristiche in tutte le opere

---

<sup>171</sup> T. Hobbes, *Objectiones*, objectio IV, p. 258; trad. it., p. 168.

<sup>172</sup> Cfr. G. Boss, *Raison et convention, ou la raison politique chez Hobbes*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 55-70.

<sup>173</sup> Cfr. F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 38-39.

<sup>174</sup> Cfr. A. Pacchi, *Il razionalismo del seicento*, Loescher, Torino 1982, p. 18.

<sup>175</sup> Cfr. M. L. Lukac de Stier, *Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano*, in «Diánoia», XXXVII, 1991, pp. 61-69.

<sup>176</sup> F. Izzo, *Forme della modernità*, p. 40.

hobbesiane<sup>177</sup>: nel *Leviathan* essa è concepita come un'attività puramente artificiale, conseguente all'uso dei nomi e alla disponibilità di un metodo, come uno strumento della facoltà linguistica conseguente alla peculiare funzione *antropopoietica* del linguaggio di creare le condizioni stesse della razionalità.

“[...] la ragione non è nata con noi come la sensazione e la memoria e non si acquisisce soltanto per esperienza come la prudenza, ma la si consegue con l'industria, cominciando con la corretta attribuzione dei nomi e impadronendosi successivamente di un metodo buono e ordinato nel procedere dagli elementi, che sono i nomi, alle asserzioni che risultano dalla loro connessione, e ai sillogismi, che sono connessioni di asserzioni[...].”<sup>178</sup>.

La ragione non è una condizione di natura, bensì si presenta come un risultato, una conquista acquisita non attraverso l'esperienza o la prudenza, ma con il metodo e l'educazione: si ottiene grazie alla capacità di denominazione e ciò presuppone l'invenzione della parola e l'utilizzo dei nomi generali. Infatti, rispetto alla sola probabilità dell'esperienza, la ragione aggiunge la certezza del metodo. Non a caso, Hobbes fa riferimento al termine greco *λόγος* avente la duplice connotazione di ragione e linguaggio:

“I Greci hanno un solo termine, *λόγος*, per indicare sia il *discorso* che la *ragione*, non perché ritenessero che non esistesse discorso senza ragione, ma perché pensavano che non si desse ragionamento senza discorso”<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Un recente studio considera quest'aporia soltanto come apparente e quindi risolvibile, ammettendo che queste due caratteristiche non sono affatto incompatibili: “L'aporia si supera considerando che (e come) la *ratio* è per Hobbes entrambe le cose. È innata nel senso letterale di *nata in*, cioè nata dentro l'essere umano, ma non come pre-formata e pronta all'uso, bensì come capacità, legata al particolare tipo di corpo denominato uomo, di sviluppare durante il suo processo di crescita delle abilità logiche e di ragionamento, relativamente a determinati contenuti fattuali e linguistici; dunque, in questo senso è acquisita, cioè presuppone un lavoro mentale nel tempo, esercitato su dati di esperienza, ma che vengono rielaborati in vario modo dalla mente”, R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Cedam, Padova 2012, p. 134.

<sup>178</sup> “[...] Reason is not as Sense, and Memory, borne with us; nor gotten by Experience onely, as Prudence is; but attained by Industry; first in apt imposing of Names; and secondly by getting a good and orderly Method in proceeding from the Elements, which are Names, to Assertions made by Connexion of one of them to another; and so to Syllogismes, which are the Connexions of one Assertion to another [...]”, T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. V, pp. 72-73; trad. it., p. 38.

<sup>179</sup> Ivi, first part, chap. IV, pp. 58-59; trad. it., pp. 30-31.

La ragione è in definitiva un prodotto dell'uso dei nomi: è il linguaggio a definire propriamente il campo della ragione e non viceversa; di conseguenza, questa appare costitutivamente legata all'apparecchio linguistico che non può, quindi, considerarsi alla stregua di un mero ausilio strumentale.

Al contrario, negli scritti dei primi anni Quaranta, il filosofo inglese propone ancora una concezione della ragione intesa come facoltà naturale, quindi innata: la ragione è presentata in questo caso come una vera e propria condizione di natura: “la ragione dell'uomo non è meno naturale della passione, ed è la medesima in tutti gli uomini<sup>180</sup>”. Negli *Elements*, la natura umana è definita mostrando l'innatismo che caratterizza tutte le facoltà umane:

“La natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come le facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, *della ragione* ecc. Infatti, chiamiamo unanimemente naturali questi poteri, che sono contenuti nella definizione di uomo, sotto i termini animale e razionale”<sup>181</sup>.

La funzione della ragione e la sua relazione con il linguaggio possono essere maggiormente intelligibili nello scenario della *querelle* che animò il filosofo inglese con l'autore delle *Meditazioni metafisiche*<sup>182</sup>. Lungi dal volermi soffermare troppo sulla polemica generale che occupò i due filosofi, mi interessa concentrarmi in particolar

---

<sup>180</sup> Id., *Elements*, first part, chap. XV, § 1, p. ; trad. it., pp. 85-86.

<sup>181</sup> Ivi, chap. I, § 4, p. 2; trad. it. pp. 7-8. (Corsivo mio).

<sup>182</sup> Com'è noto, i rapporti con Descartes sono sempre stati piuttosto complessi e difficili, a causa dell'atteggiamento scostante e poco felice del filosofo francese. La loro comunicazione, infatti, si è sempre svolta a distanza e attraverso l'intercessione di Padre Marsenne, che svolse il ruolo di grande provocatore ed arbitro degli antagonismi intellettuali del primo seicento: egli rappresentò il mediatore di questa complessa rete di comunicazione tra i dotti del tempo. Dal 1634 al 1637, Hobbes visitò per la terza volta l'Europa in qualità di accompagnatore del suo allievo, il giovane conte di Cavendish. A Parigi incontrò Marsenne e fu ammesso dalla società di filosofi, teologi e matematici che si radunava in casa di lui. Fu in quel momento che Hobbes sentì parlare per la prima volta di Cartesio. In seguito, a causa della guerra inglese, il filosofo di Malmesbury si rifugiò nuovamente a Parigi e cominciò a frequentare le riunioni a casa di Marsenne, da questi conobbe le *Meditationes* di Descartes e attorno al 1641 apparse la prima edizione delle *Objectiones Tertiae*. Inoltre, a seguito della redazione da parte di Hobbes del primo *Tractatus Opticus*, sempre in quell'anno si produsse una disputa tra i due pensatori in merito alla *Dioptrique*: l'opposizione emergerà anche nel secondo *Tractatus Opticus*, scritto dal filosofo inglese attorno al 1644-1645.

modo sulla maniera differente con cui intesero la natura della *ratio* e il rapporto di quest'ultima con l'attività linguistica. Tuttavia, è utile e funzionale alla trattazione che si deve fare in questa sede, ricordare che le questioni gnoseologiche e metafisiche che posero Descartes e Hobbes in conflitto si incentrano in particolar modo su due temi fondamentali del pensiero cartesiano: il dualismo delle sostanze e la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio con argomentazioni filosofiche<sup>183</sup>. Nelle *Obbiezioni*, la questione dell'idea dell'anima e di Dio e quella del linguaggio s'incrociano costantemente. Per quanto concerne il primo punto, l'intento di Hobbes è volto ad affermare la sua concezione del monismo materialistico nelle questioni riguardanti l'epistemologia e la metafisica, in relazione alla natura dello spirito umano. Il principio materialistico della filosofia hobbesiana afferma che esistono soltanto corpi materiali e ogni mutamento è ridotto al mero movimento del corpo stesso: lo spirito stesso sarà identificato con il corpo. Scrive in una lettera a Cartesio: “col nome di *spirito* posso e voglio intendere un corpo sottile: così definisco la parola *spirito*<sup>184</sup>”

Cartesio, invece, dimostra in maniera certa la distinzione ontologica e reale tra la *res cogitans* e la *res extensa* arrivando a provare l'esistenza dell'immortalità dell'anima. Se per Hobbes l'io è corpo, come tutto il resto del reale, Dio compreso; per Descartes l'io è una sostanza pensante che *ha* un corpo. Nelle *Objectiones*, l'Inglese riduce la *mens* o spirito dell'uomo a movimenti che si svolgono in certe parti del corpo organico che ne costituiscono il soggetto. Pertanto, anche la mente rientra nell'ordine meccanicistico della realtà:

---

<sup>183</sup> Cfr. G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 29. Alcuni saggi interessanti a tal proposito sono contenuti in: D. Weber (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris 2005.

<sup>184</sup> T. Hobbes, *The Corrispondence of Thomas Hobbes*, letter 34 (30 march 1641), p. 102; trad. it., Cartesio, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioso, Bompiani, Milano 2005, lettera 306, pp. 1430-1431. La corrispondenza tra Hobbes e Cartesio avvenne sempre grazie a Marsenne che fece da intermediario e vanta un totale di cinque lettere. La traduzione italiana di queste è contenuta in Cartesio, *Tutte le lettere. 1619-1650*, pp. 1385-1445, ma si trova anche nel testo al quale ho fatto riferimento: T. Hobbes, *The Corrispondence of Thomas Hobbes*, vol. I: 1622-1659, pp. 54-120.

“[...] il ragionamento dipenderà dai nomi, i nomi dall’immaginazione, e l’immaginazione forse (e questo secondo la mia opinione) dal movimento degli organi corporei; e così lo spirito non sarà niente altro che un movimento in certe parti del corpo organico”<sup>185</sup>.

L’importante distinzione tra il dualismo cartesiano e il monismo hobbesiano è resa nota, invece, dalla seconda obiezione mossa dal filosofo inglese che dimostra la fallacia dell’inferenza cartesiana del *cogito ergo sum*:

“[...] non mi sembra un ragionamento ben dedotto dire: «io sono pensante», dunque «io sono un pensiero»; oppure «io sono intelligente», dunque «io sono un intelletto». Poiché nella stessa guisa potrei dire: «io sono passeggiante», dunque «io sono una passeggiata». Il signor Des Cartes, dunque, prende la cosa intelligente, e l’intellezione che ne è l’atto, per una medesima cosa; o, almeno, dice che è lo stesso la cosa che intende, e l’intelletto che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente”<sup>186</sup>.

Lo scopo teoretico delle *Meditazioni Metafisiche* consiste nel conseguimento di quelle nozioni certe ed evidenti che sono la separazione dell’anima umana dal corpo e l’esistenza di Dio, in modo da farle risultare “le cose più certe ed evidenti di tutte quelle che possono essere conosciute dall’ingegno umano”<sup>187</sup>. Cartesio fonda una gnoseologia della certezza che risulta eccedente e antecedente a qualunque dato dell’esperienza, destituendo di valore la mera sensibilità e mostrando quel residuo resistente ad ogni ipotesi possibile, il cogito. Esso garantisce l’esistenza dell’io che pensa, quale preconditione di ogni dubbio e di ogni meditazione.

Per quanto riguarda il secondo punto relativo all’idea di Dio, Hobbes nega che si possa avere un’idea innata di Dio, dell’anima e della sostanza. La divergenza tra i due pensatori è ravvisabile *in primis* nel concetto stesso di idea. È chiaro che la svolta operata dalla modernità ha destituito di valenza ontologica la concezione stessa dell’idea, che ora assume un connotato puramente gnoseologico. La trattazione sulle idee costituisce per Cartesio il punto necessario e fondamentale per arrivare all’argomento teologico, quale superamento della barriera del solipsismo e la

---

<sup>185</sup> Id., *Objectiones*, objectio IV, p. 258; trad. it., p. 168.

<sup>186</sup> Ivi, objectio II, p. 252; trad. it., p. 163.

<sup>187</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. VII, synopsis sex sequentium meditationum, p. 16; trad. it., Id., *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, p. 145.

conseguente affermazione di una realtà che trascende l'io pensante, poiché esso non può riconoscersi come causa della realtà oggettiva delle sue idee: “io non sono solo al mondo, ma che esiste anche qualche altra cosa, che è la causa di quest'idea<sup>188</sup>”. Secondo il pensatore francese, le idee, seppur innate, sono intese genericamente come oggetto e forma del pensiero, “sono in me come delle immagini, che possono invero facilmente decadere dalla perfezione delle cose dalle quali sono desunte<sup>189</sup>”. Detto altrimenti, le idee rappresentano il contenuto immediato del pensiero stesso, accanto agli atti di volontà o passioni e i giudizi<sup>190</sup>. Esse provengono direttamente da Dio che ne assicura l'assoluta verità e garantisce l'intero sistema deduttivo, cioè rappresenta la garanzia del valore oggettivo del pensiero, “quanto vi è in noi di reale e di vero viene da un essere perfetto e infinito<sup>191</sup>”, ossia Dio, quell'essere nella cui essenza è inclusa l'esistenza, come si evince da questo passo:

“[...] il principio che stesso che poc'anzi ho preso come regola, che le cose da noi concepite molto chiaramente e distintamente sono tutte vere, trova il fondamento della propria certezza solo nel fatto che Dio è o esiste, e che è un essere perfetto, e che tutto ciò che è in noi viene da lui. Ne consegue che le nostre idee o nozioni, essendo cose reali e, per quanto vi è in esse di chiaro e distinto, provenienti da Dio, non possono in ciò essere che vere”<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> Ivi, *meditatio III*, p. 42; trad. it., p. 197.

<sup>189</sup> *Ibidem*

<sup>190</sup> L'idea può essere intesa in due modi differenti e quindi è utile richiamare la distinzione cartesiana tra la realtà formale o materiale e la realtà oggettiva di un'idea: la realtà formale è l'idea intesa come operazione dell'intelletto, come il modo stesso del pensiero, e considerate in questo modo, le idee appaiono tutte uguali tra loro. Al contrario, la realtà oggettiva dell'idea costituisce l'entità dell'oggetto rappresentato dall'idea, dunque in tal senso, le idee sono differenti l'una dall'altra. È possibile ravvisare una graduatoria ontologica che vede Dio al vertice, in quanto avente il massimo grado di realtà oggettiva, e poi le sostanze e gli accidenti.

<sup>191</sup> Id., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. VI, quatrième partie, p. 38; trad. it., Id., *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I, p. 316.

<sup>192</sup> *Ibidem*

L'idea di Dio è la sola idea di “una certa sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente<sup>193</sup>” che non può avere la causa nel soggetto, in quanto essere finito non avente nessuna delle perfezioni che sono rappresentate in tale idea, bensì nella stessa sostanza infinita ed eterna: riconoscendo nel soggetto la presenza dell'idea di Dio, si può giungere alla sua dimostrazione<sup>194</sup>. Dio è allora considerato come il principio e il garante di ogni verità, l'autore delle medesime verità geometriche e dell'ordine del mondo.

Per Hobbes, al contrario, l'idea è l'immagine o rappresentazione sensibile che deriva dall'esperienza e permane nella mente. Per quanto concerne l'idea di Dio, poiché di esso non è possibile avere un'esperienza diretta, non si potrà averne un'idea, ossia un'immagine. L'attribuzione dei nomi di “Dio” o di “anima” ha l'unico scopo di riferirsi a delle costruzioni puramente ipotetiche, ossia non significano delle idee esistenti nella nostra mente: “Ho già parecchie volte osservato per lo innanzi che noi non abbiamo nessuna idea, né di Dio, né dell'anima<sup>195</sup>”. Seguendo invece le argomentazioni cartesiane, tanto l'idea di Dio quanto quella della nostra anima appaiono innate negli uomini.

---

<sup>193</sup> Id., *Meditationes*, meditatio III, p. 45; trad. it., p. 203.

<sup>194</sup> “[...] poiché troviamo in noi l'idea di un Dio o di un Essere perfettissimo, possiamo cercare la causa per la quale quest'idea è in noi; ma dopo aver considerato con attenzione quanto sono immense le perfezioni ch'essa ci rappresenta, siamo obbligati a confessare che noi non sapremmo ripeterla che da un Essere perfettissimo, cioè da un Dio che è veramente o che esiste [...]”, Id., *Les principes de la philosophie*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. IX, première partie, § 18, p. 33; trad. it., Id., *I Principii della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. III, pp. 30-31. Descartes fornisce tre prove della dimostrazione di Dio: la prima si basa appunto sull'idea di perfezione che è presente nel soggetto; la seconda si fonda sul riconoscimento da parte dell'io di essere imperfetto e perciò dipendente; infatti, la finitudine costitutiva dell'uomo implica il rapporto causale del soggetto con Dio, relazione di cui l'idea di Dio ne è la rivelazione più immediata. Tale dimostrazione si basa molto probabilmente sulle dimostrazioni scolastiche dell'esistenza di Dio, fondate sul principio di causalità. La terza ed ultima dimostrazione ontologica, a priori, si fonda sulla considerazione di Dio come di essere perfetto che non potrebbe non esistere, oltre che nell'idea, anche nella realtà, poiché se non gli venisse attribuita anche un'esistenza empirica, ciò entrerebbe in contraddizione con la premessa di una perfezione immanente.

<sup>195</sup> T. Hobbes, *Objectiones*, objectio IX, p. 264; trad. it., p. 174.

Avendo fornito un quadro complessivo della disputa metafisica e ontologica tra i due pensatori, è ora necessario trattare più da vicino la concezione cartesiana della ragione. Nelle *Regulae*, ed in particolare nella dodicesima dove l'impianto gnoseologico cartesiano è ben evidente, il filosofo pone come vero ed unico soggetto della conoscenza umana, come *vis cognoscens*, la mente umana (*mens, intellectus, animus o ingenium*) distinta in modo radicale dai sensi:

“[...] quell'energia per la quale propriamente conosciamo le cose è puramente spirituale e distinta da tutto il corpo non meno di quanto lo sia il sangue dall'osso, o la mano dall'occhio; e che è un'energia unica [...]”<sup>196</sup>.

L'uomo possiede la ragione che “è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di occasione<sup>197</sup>”; ovverossia la ragione umana è universale giacché procede da idee innate che formano la struttura reale del mondo: in tal modo, viene a crearsi una perfetta coincidenza tra gnoseologia ed ontologia<sup>198</sup>. La *raison* è per Descartes non soltanto la facoltà della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'anima, ma è identificata più nello specifico con la *bona mens*, il buon senso o la capacità morale di giudicare rettamente le cose discernendo il vero dal falso. Si tratta della capacità naturale di riconoscere la verità. La ricerca di quest'ultima ha, infatti, a che vedere con il retto uso della ragione. Se sembra possibile attribuire un'istanza di universalità alla ragione in quanto dotazione comune a tutti gli uomini, è altrettanto riconoscibile l'individualità della stessa, poiché implica anche la libertà di ciascuno nell'uso che ne fa: non è sufficiente un bell'ingegno, ma afferma Descartes, “l'essenziale è farne buon uso<sup>199</sup>”.

“Il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontentabili sotto ogni altro aspetto, di solito, non ne desiderano di più. [...] il potere di giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli

---

<sup>196</sup> R. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. X, regula XII, p. 415; trad. it., Id., *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, volume I, p. 55.

<sup>197</sup> Id., *Discours*, cinquième partie, p. 57; trad. it., p. 328.

<sup>198</sup> Cfr. L. Rosiello, *Linguistica illuminista*, p. 13.

<sup>199</sup> R. Descartes, *Discours*, première partie, p. 2; trad. it., p. 292.

uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più ragionevoli degli altri, ma solo dalle vie diverse che seguiamo nel pensare, e dalla diversità delle cose considerate da ciascuno<sup>200</sup>.

Il metodo, ossia la strada che Descartes propone al fine di condurre al meglio la ragione, è ciò che ognuno deve scoprire nella propria vita, propriamente l'esigenza della *ratio* stessa. Il metodo è l'elaborazione concettuale in forma prescrittiva della maniera naturale di procedere della *mens* umana: esso si radica nella presa di coscienza da parte della mente stessa della sua propria natura. Per tal motivo, non si tratta di scegliere un metodo tra tanti possibili, ma della modalità più perfetta di servirsi della propria ragione e questo a motivo della sua struttura matematizzante, tale per cui si possa riconoscere, isolare, connettere e controllare l'ordine necessario delle ragioni che sostengono ogni vera conoscenza.

La seconda parte del *Discorso sul metodo* è volta a enumerare quattro dei ventun precetti contenuti nelle *Regulae*: la regola dell'evidenza, quella dell'analisi, quella della sintesi e infine la regola dell'enumerazione<sup>201</sup>.

“Ma ciò che più mi appagava in questo metodo era che, per suo mezzo, avevo la sicurezza di fare uso in tutto della mia ragione, se non in modo perfetto, per lo meno nel modo migliore che fosse in mio potere; inoltre, mettendolo in pratica, sentivo che la mia mente si abituava un po' alla volta a concepire i suoi oggetti in modo più netto e distinto [...]”<sup>202</sup>.

In Cartesio è ravvisabile quella duplice accezione moderna di ragione, intesa sia come facoltà dell'incondizionato, come luogo in cui emerge il desiderio della conoscenza umana e dunque il suo rapporto con il vero; sia come procedura computazionale, calcolo, discorso connettivo tra concetti, insomma la concezione propriamente hobbesiana che si è appena analizzata. La ragione cartesiana esprime sia il

---

<sup>200</sup> Ivi, pp. 1-2; trad. it., pp. 291-292.

<sup>201</sup> “La prima era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale; [...] la seconda era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminavo in quante più parti era possibile, in vista di una migliore soluzione. La terza di imporre ai miei pensieri un ordine, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscersi per risalire un po' alla volta, come per gradi, alla conoscenza dei più complessi, supponendo un ordine anche tra quelli tra cui non vige nessuna precedenza naturale. L'ultima era di fare, in ogni occasione, enumerazioni tanto complete, e rassegne così generali da essere sicuro di non dimenticare nulla”, Ivi, seconde partie, pp. 18-19; trad. it., p. 303.

<sup>202</sup> Ivi, p. 21; trad. it., p. 305.

suo anelito alla conoscenza del vero, sia la sua pretesa di porsi come paradigma del vero sulla base delle regole dell'evidenza geometrica. Detto altrimenti, la ragione è sia in rapporto al vero, sia misura del vero. Nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, come per Hobbes, Descartes presenta il bisogno razionalistico di conseguire una scienza veramente dimostrativa, ravvisando nelle matematiche<sup>203</sup> il modello metodologico e normativo della scienza, poiché la verità deve sempre avere a che fare con gli oggetti certi come quelli precipui delle scienze geometriche. Si tratta di riconoscere la struttura intrinsecamente matematica della *bona mens*, quella che il filosofo chiama altrove *mathesis universalis*, o scienza universale; infatti “fra quanti prima d'ora hanno cercato la verità nelle scienze solo i matematici hanno potuto trovare qualche dimostrazione, ossia qualche ragione certa ed evidente<sup>204</sup>”.

Questa discussione tra Cartesio e Hobbes non manifesta solamente la loro differente concezione dell'idea e della mente, e quindi le loro stesse elaborazioni ontologiche e gnoseologiche, ma verte altresì sulla possibilità di riferirsi alle cose mediante il linguaggio<sup>205</sup>. Come ha mostrato Guenancia<sup>206</sup>, tra tutte le differenze presenti tra i due filosofi, la più radicale concerne la concezione della nozione di “cosa”. Il significato di questo termine rappresenta l'ostacolo principale attorno al quale viene a costituirsi la polemica tra Hobbes e Descartes. Non a caso, il diciassettesimo secolo rappresenta il momento nel quale comincia a crescere in modo sempre più vivo l'attenzione ai problemi e alle analisi linguistiche e grammaticali. Per entrambi i grandi protagonisti della nuova epoca scientifica, il linguaggio riveste un ruolo particolarmente rilevante. Tuttavia, prima di addurre un confronto tra i due pensatori in merito al tema linguistico, bisognerà comprendere che cosa sia il linguaggio per Cartesio.

---

<sup>203</sup> “Perché infine il metodo che insegna a seguire il vero ordine e a enumerare esattamente tutte le circostanze di ciò che cerchiamo, contiene tutto quel che conferisce certezza alle regole dell'aritmetica”, *Ibidem*

<sup>204</sup> Ivi, p. 19; trad. it., p. 304.

<sup>205</sup> Cfr. C. Stancati, *Il potere delle finzioni. Linguaggio, conoscenza e politica da Descartes a Bréal*, p. 87.

<sup>206</sup> Cfr. P. Guenancia, *Hobbes-Descartes: le nome et la chose*, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes: Philosophie première, Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 67- 79.

Nel suo importante contributo sull'influenza della concezione linguistica cartesiana, Chomsky<sup>207</sup> asserisce che, sebbene Descartes si sia occupato in maniera del tutto marginale e sporadica del tema del linguaggio, sono presenti alcuni brani rilevanti contenuti nella quinta parte del *Discours de la méthode* che trattano la questione linguistica riferendosi ad essa quale prerogativa dell'essere umano e soffermandosi proprio sull'implesso ragione-linguaggio. Questo argomento cartesiano esercitò una enorme influenza sulla storia della filosofia e soprattutto sulla filosofia del linguaggio<sup>208</sup>.

Il linguista statunitense afferma che nel corso della sua speculazione, Cartesio:

“[...] sviluppò un importante e autorevole sistema di fisiologia speculativa, ma arrivò alla conclusione che l'uomo possiede capacità uniche che non possono essere spiegate su basi

---

<sup>207</sup> Mi riferisco al noto lavoro di N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, edited by J. McGilvray, Cambridge University Press, Cambridge 2009 (si tratta della terza edizione dell'opera); trad. it., Id., *Linguistica cartesiana: un capitolo di storia del pensiero razionalistico*, a cura di E. Levi, in Id., *Filosofia del linguaggio*, a cura di A. De Palma, Boringhieri, Torino 1969, pp. 41-128. In questo testo, ed in particolare nella prima parte, il linguista statunitense si focalizza sul concetto di creatività dell'uso linguistico, ravvisando nelle pagine cartesiane il principio della libera creatività linguistica propria dell'uomo: per il Cartesio letto da Chomsky la creatività umana si estrinseca nella libertà dello spirito sul corpo il quale, al contrario, è governato da leggi deterministiche. Questa creatività permette agli uomini di esercitare la loro libertà soprattutto in materia linguistica, poiché è sempre possibile proferire nuove frasi ed espressioni in maniera autonoma rispetto alle costrizioni contestuali. Non vi sarebbe, quindi, nessuna costrizione nello scegliere un uso linguistico piuttosto che un altro e in ciò risiede la libera creatività di ogni individuo. Chomsky fa, dunque, risalire alle affermazioni di Cartesio quel concetto di creatività linguistica di Humboldt e dei romantici ottocenteschi.

<sup>208</sup> Scrive a tal proposito Gensini che “le pagine di Cartesio ebbero al loro tempo una funzione di cerniera: nel senso, anzitutto, che mossero un affondo decisivo nei rispetti delle filosofie che, da sponde diverse, insistevano sulla continuità naturale fra l'uomo e gli (altri) animali e sull'idea che il linguaggio fosse una caratteristica, naturale anch'essa, pluralisticamente distribuita, ancorché in misura molto differente, fra le specie viventi; in secondo luogo, nel senso che, nel punto di contestare possibili riduzioni naturalistico-meccanicistiche dell'anima umana, quelle pagine e quelle dottrine ponevano con forza il problema di una reidentificazione della particolarità dell'umano (e quindi anche del linguaggio) al di là delle risposte offerte per un verso dall'aristotelismo scolastico e per un altro dal libertinismo materialista”, S. Gensini, *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF», I, 2005, pp. 56-78.

puramente meccanicistiche, sebbene in genere sia possibile fornire una spiegazione meccanicistica per le funzioni e per il comportamento del corpo umano”<sup>209</sup>.

Secondo Chomsky, la facoltà razionale e quella linguistica descritte da Cartesio sono irriducibili ad un principio di esplicazione puramente meccanicista e rivelano, al contrario, un assoluto e incondizionato principio di libertà, quello che il linguista chiama “l’aspetto creativo dell’uso linguistico” quale capacità umana di trascendere i meri limiti del meccanismo fisiologico umano<sup>210</sup>.

Nei passi cartesiani seguenti, come ha mostrato Chomsky, si evince la differenza sostanziale tra l’uomo rispetto all’automa che verte sulla capacità tutta umana di creare discorsi e comunicarli agli altri uomini.

“[...] se vi fossero macchine simili ai nostri corpi, che ne imitassero le nostre azioni quanto è praticamente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero dei veri uomini. Il primo è, che mai potrebbero usare delle parole o di altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare ad altri i nostri pensieri. [...] In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a conoscenza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi”<sup>211</sup>.

L’autore del *Discorso sul metodo* è convinto che non si possa costruire una “macchina pensante e parlante”, giacché il pensiero e il linguaggio rappresentano le prerogative assolute dell’uomo in quanto unico essere composto di *res cogitans* e *res extensa*. Infatti, non ci possono essere a detta di Cartesio uomini ottusi o sciocchi “che non siano capaci di mettere assieme diverse parole e di ricavarne un discorso col quale

---

<sup>209</sup> N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, p. 59; trad. it., p. 46.

<sup>210</sup> “Riassumendo, sono la diversità del comportamento umano, la sua appropriatezza a nuove situazioni e la capacità umana di innovare – l’aspetto creativo dell’uso linguistico ce ne fornisce le indicazioni fondamentali – che inducono Descartes ad attribuire il possesso dello spirito agli altri animali, poiché egli considera questa capacità al di là delle limitazioni di qualsiasi meccanismo concepibile. Così, una psicologia pienamente adeguata richiede la postulazione di un “principio creativo” accanto al “principio meccanico”, che è sufficiente a spiegare sia tutti gli altri aspetti del mondo inanimato e animato, sia un campo considerevole di azioni e di “passioni” umane”, ivi, p. 61; trad. it., pp. 48-49.

<sup>211</sup> R. Descartes, *Discours*, cinquième partie, p. 56; trad. it., p. 328.

far intendere i loro pensieri<sup>212</sup>». Gli animali essendo privi di sintassi e, per dirla alla Chomsky, di creatività, non possiedono un vero e proprio linguaggio, ma soltanto un mero sistema di comunicazione dei bisogni elementari. Le forme di conoscenza che si è soliti attribuire loro rientrano in una sfera puramente fisico-sensoriale e dunque non hanno nulla a che vedere con la *raison* nel senso cartesiano del termine. Infatti, il filosofo mette in guardia dal pericolo di confondere:

“[...] le parole con quei moti naturali che testimoniano le passioni, e che possono essere imitati dalle macchine come dagli animali; né si deve pensare, come qualche antico, che le bestie parlino anche se noi non ne intendiamo il linguaggio: se questo fosse vero, poiché sono provviste di parecchi organi che corrispondono ai nostri, potrebbero farsi intendere da noi altrettanto bene quanto dai loro simili<sup>213</sup>”.

Come afferma a buon diritto la Rosiello, una teoria del linguaggio come quella cartesiana “è una teoria dell’essere linguistico che corrisponde all’essere razionale: in altri termini, si stabilisce un legame tra lingua e realtà, tra segno e cosa (rappresentata in concetto) che rivela la struttura universale e razionale dell’essere<sup>214</sup>”. L’Autrice per altro enuncia i limiti dell’interpretazione chomskyana di Descartes, mostrando come per il filosofo francese i segni linguistici siano intesi come delle entità reali, e non nominali come invece è ravvisabile in Hobbes, corrispondenti a delle categorie razionali entificate e questo decreta una spiegazione di tipo meccanicistica, poiché coerentemente con i presupposti del suo meccanicismo di tipo matematico, la libertà del linguaggio umano non consiste esattamente nella combinazione di elementi dati. In tal modo, la Rosiello critica l’impostazione di fondo di Chomsky, non ravvisando nelle analisi cartesiane sul linguaggio l’origine del concetto di creatività che troviamo in Humboldt.

Appare necessario fare riferimento ad un altro brano cartesiano, non citato da Chomsky, nel quale si configura il problema squisitamente razionalistico di creare una lingua artificiale e universale: si tratta di una lettera che Descartes inviò all’amico Marsenne nel 1629, in cui il filosofo francese prese posizione a proposito di un progetto di lingua universale che il Minimo gli aveva inviato. Ai suoi tempi, infatti, si discuteva sulla possibilità dell’esistenza di una lingua universale precostituita: il filosofo francese

---

<sup>212</sup> Ivi, p. 57; *Ibidem*

<sup>213</sup> Ivi, p. 58; trad. it., p. 329.

<sup>214</sup> L. Rosiello, *Linguistica illuminista*, p. 13.

si mostra piuttosto critico nei riguardi di una sua possibile esistenza a propri e altresì della possibilità di realizzarla; a tal proposito vengono enumerati due inconvenienti:

“Il primo riguarda il brutto accostamento delle lettere che produrrebbe spesso suoni sgradevoli e insopportabili all’udito. [...] Il secondo inconveniente riguarda la difficoltà di imparare le parole di questa lingua”<sup>215</sup>.

Queste difficoltà di ordine pratico palesano l’impossibilità di poter elaborare e altresì apprendere una grammatica universale. In un passo simile a quelli precedentemente visti in Hobbes, Cartesio fa dipendere la vera lingua universale dalla filosofia, e quindi il legame tra l’uso corretto e chiaro del linguaggio con la creazione del sapere scientifico, mostrando la necessità di una forma razionale del linguaggio e facendo rientrare il problema di una tale lingua nell’ambito gnoseologico dell’esigenza di una *mathesis universalis*, dalla quale partendo da procedimenti di tipo matematico si possa dedurre l’ordine razionale del mondo. Anche il filosofo francese si mostra, dunque, particolarmente attento al lavoro di ridefinizione dei termini filosofici e quindi al processo di significazione dei nomi medesimi.

“[...] l’invenzione di questa lingua dipende dalla vera filosofia: è infatti impossibile enumerare in altro modo tutti i pensieri degli uomini, metterli in ordine, o soltanto distinguerli in modo che siano chiari e semplici, cosa che, a mio avviso, costituisce il maggior segreto che si possa possedere per acquisire la buona scienza”<sup>216</sup>.

Il progetto di questa lingua universale appare empiricamente e concretamente impossibile per Descartes, ma auspicabile: essa viene intesa come una sorta di modello per la conoscenza e per il corretto conseguimento della scienza e potrebbe essere costruita seguendo delle linee-guida: *in primis*, dovrebbe trattarsi di una lingua molto semplice da imparare nel giro di cinque, sei giorni e altrettanto facile a scrivere e a parlare; in secondo luogo, tra le parole e i pensieri bisognerebbe instaurare la stessa relazione che c’è tra i numeri, ossia un ordinamento preciso e meccanico che renda possibile una combinazione tramite sicure regole; in ultimo luogo, sarebbe necessario

---

<sup>215</sup> R. Descartes, *Correspondance* (avril 1622 – février 1638), in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. I, XV (20 novembre 1629), p. 77; trad. it., Id., *Tutte le lettere (1619-1650)*, lettera 24, p. 95.

<sup>216</sup> Ivi, p. 81; trad. it., pp. 96-97.

scomporre le idee complesse in idee semplici per poi effettuare ogni combinazione logica possibile. Come afferma alla fine della lettera a Marsenne: “ritengo che questa lingua sia possibile e che si possa trovare la scienza da cui essa dipende<sup>217</sup>”; tuttavia e malgrado questi interessanti suggerimenti, il filosofo francese decreta l’impossibilità effettiva che possa concretizzarsi, poiché “presuppone grandi cambiamenti nell’ordine delle cose e bisognerebbe che il mondo intero fosse un paradiso terrestre<sup>218</sup>”.

La lingua viene, quindi, a configurarsi per Descartes non come un mero strumento di cui si serve la ragione, ma viene a coincidere con la ragione stessa, ossia con uno schema razionale universale che corrisponde all’effettiva struttura della realtà. Non è pensabile attribuire una valenza soltanto ausiliaria al linguaggio, poiché i segni linguistici non servono a pensare, bensì solamente ad esprimere e comunicare il pensiero medesimo, essendo la ragione innata negli uomini. Come si era mostrato, questi segni rappresentano per Descartes delle entità reali e perciò si può comprendere in che senso il linguaggio cartesianamente inteso abbia un riferimento ontologico, dal momento che coincide con la struttura reale.

Per Hobbes, al contrario, come si è visto nel trattare la questione sulla verità e come aveva messo bene in luce Martin Heidegger, i nomi sono sganciati da qualsiasi riferimento ontologico per acquisire uno statuto squisitamente logico: la concatenazione tra i nomi è un procedimento svolto dalla ragione, che prescinde dal rapporto con l’intima natura delle cose, e che dà luogo a delle costruzioni artificiali della mente, come per esempio, quella di “anima<sup>219</sup>”. Di conseguenza, il filosofo di Malmesbury riduce la questione dell’essenza o della natura delle cose alla questione puramente nominale: la riduzione delle essenze ai nomi e dunque a delle convenzioni meramente arbitrarie, costituisce il principale ostacolo che non permette l’accesso alle cose e dissolve la stessa ontologia. Detto in altri termini, se per Cartesio il pensiero, di cui il

---

<sup>217</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 97.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 82; *Ibidem*

<sup>219</sup> “Se non vi è idea di Dio (né si prova che ve ne sia), come sembra che non vi sia, tutta questa ricerca è inutile. Di più, l’idea di me stesso mi viene, se si considera il corpo, principalmente dalla vista; se l’anima, non ne abbiamo nessuna idea; ma la ragione ci fa concludere che vi è qualcosa di nascosto nel corpo umano, che gli dà il movimento animale, pel quale esso sente e si muove; e questo, qualunque cosa sia, senza nessuna idea, lo chiamiamo *anima*”. T. Hobbes, *Objectiones*, objectio VII, pp. 262-263 ; trad. it., p. 173.

linguaggio appare come il suo “testimone”, presenta un riferimento ontologico, nel pensiero di Hobbes il linguaggio funge da unico mediatore delle asserzioni sulla realtà<sup>220</sup>. Ciononostante, come ha mostrato la Stancati i punti di convergenza tra i due filosofi sono da ravvisare nella comune rivendicazione della significatività del linguaggio umano rispetto alle mere “voci” degli animali e nello stretto legame tra razionalità e facoltà discorsiva<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Un interessante studio comparativo tra i due pensatori in merito al tema del linguaggio è di G. MacDonald Ross, *Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness*, in «Synthese», LXXV, 2, 1988, pp. 217-229.

<sup>221</sup> Cfr. C. Stancati, *Il potere delle finzioni. Linguaggio, conoscenza e politica da Descartes a Bréal*, p. 88-103. Non concordo, tuttavia, con l'affermazione della Stancati che ravvisa nel linguaggio un semplice prodotto della ragione: come avevo già affermato, sarebbe più sostenibile asserire che è la ragione il prodotto dell'uso dei nomi proprio a motivo della concezione puramente formale della stessa.

## CAPITOLO SECONDO: L'UOMO COME LUPO PARLANTE

Ma se il pensiero corrompe il  
linguaggio, anche il linguaggio può  
corrompere il pensiero.  
G. Orwell, *La politica e la lingua  
inglese*

### 2.1 L'uomo è un animale linguistico per artificio

Proponendo una teoria materialistica della mente, Hobbes aveva criticato e quindi rovesciato in modo radicale il tentativo cartesiano di risolvere i problemi del rigore e della validità oggettiva della conoscenza razionale ricorrendo ai principi della ragione sostanziale e della sostanza infinita<sup>222</sup>. In particolare, nel precedente capitolo si era mostrato in quale modo la *ratio* hobbesianamente intesa si fondi semplicemente su idee o immagini sensibili, le quali sono da intendere sia come gli unici contenuti mentali, sia come le uniche rappresentazioni della realtà. Proprio perché il pensatore inglese non ammette l'esistenza delle idee intelligibili, viene sancito un problematico divorzio tra la mente e la realtà e una conseguente trasformazione della portata della conoscenza scientifica. A tal proposito, si era vista la totale dipendenza della scienza dallo strumento linguistico e di conseguenza l'impossibilità dello stesso sapere filosofico di attingere le essenze del reale. Inoltre, analizzando i primi capitoli degli *Elements*, come i primi fondamentali capitoli del *Leviathan*, si era esaminata la fenomenologia hobbesiana del potere conoscitivo dell'uomo: egli è presentato come una macchina automatizzata, semovente e auto controllata, provvista di una serie di congegni con i quali varia il proprio movimento in relazione agli urti, effettivi o previsti, con altre materie. Gli elementi di quest'attrezzatura sono il senso, che rappresenta il *primum* originario e immediato della conoscenza, giacché l'oggetto esterno è la causa dell'impressione sensoriale che produce la rappresentazione sensibile, o immagine, o concetto dell'oggetto; l'immaginazione, la connessione dei concetti, la ragione e la

---

<sup>222</sup> Cfr. T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 18-19.

parola. Avendo già trattato in precedenza tutte queste facoltà, tranne il linguaggio, si tratta ora di analizzare più da vicino che cosa intenda Hobbes per discorso. A tal fine, è fondamentale richiamare la distinzione, già accennata nel precedente capitolo, tra discorso mentale (*mental discourse*) e discorso verbale (*verbal discourse*), presente in modo esplicito nel *Leviathan*: il discorso mentale è inteso come “la serie dei nostri pensieri<sup>223</sup>”, ovvero la connessione coerente di concetti, mentre quello verbale è la successione coerente di parole<sup>224</sup>. La locuzione “discorso mentale” ci suggerisce qualcosa di molto utile al fine di comprendere la teoria del linguaggio hobbesiana, infatti essa mostra che in ognuno di noi vi è una catena di pensieri prelinguistica, che tuttavia si presta ad essere espressa a parole, poiché sarebbe molto problematico ricordare un ragionamento senza verbalizzarlo; inoltre sarebbe impossibile comunicare i propri pensieri senza il linguaggio medesimo. Come ha mostrato Hacking, al cui celebre testo *Why Does Language Matter to Philosophy?* dedicò un capitolo alla questione del discorso mentale in Thomas Hobbes, la maggior parte delle teorie del linguaggio coeve al filosofo inglese sosteneva la priorità del discorso mentale sul linguaggio pubblico, contrariamente alla filosofia contemporanea che non riconosce l’immagine di un discorso interiore cui sarebbe subordinato quello esterno-verbale<sup>225</sup>. Di Hobbes scrive che la locuzione “discorso mentale” appare particolarmente istruttiva, giacché “c’è qualcosa di mentale, abbastanza simile al linguaggio da esser chiamato discorso, ma che gli è logicamente anteriore<sup>226</sup>”. Il discorso mentale è dunque preliminare a quello verbale, e differisce da esso in quanto è formato di concezioni o rappresentazioni legate tra loro dal principio di associazione e non da nomi, proposizioni o sillogismi mentali.

Negli *Elements*, il pensatore di Malmesbury identifica il discorso mentale con il ragionamento e ciò sembra neutralizzare la distinzione appena trattata:

---

<sup>223</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 26.

<sup>224</sup> Questa differenziazione è messa bene in luce da M. Cavallin, *Hobbes: linguaggio, ragionamento e calcolo*, in R. Galassi, B. Morandina, *Lingua e pensiero, Janus, quaderni del circolo glossematico*, IlPoligrafo, Padova 2004, pp. 177-197. Per uno studio approfondito sul tema: M. Pécharman, *Le discours mental selon Hobbes*, in «Archives de philosophie», LV, 4, 1992, pp. 553-573.

<sup>225</sup> Cfr. I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy ?*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 chap. II, p. 16; trad. it., Id., *Linguaggio e filosofia*, a cura di B. Sassoli, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 29.

<sup>226</sup> *Ibidem*

“La successione dei concetti nella mente, la loro sequela, o conseguenza di uno all’altro, può essere causale e incoerente, come quasi sempre nei sogni; e può avvenire ordinatamente, come quando il primo pensiero introduce il secondo; e questo è il discorso mentale. Ma poiché il termine discorso viene solitamente usato per indicare la coerenza e conseguenza di parole, chiamerò tale discorso mentale (per evitare equivoci) *ragionamento*”<sup>227</sup>.

Questo passo risulta fondamentale per mostrare un altro tipo di differenziazione, quello tra le connessioni dei concetti. Come si evince dal brano sopra riportato, la causa della conseguenza di un concetto all’altro è “la coerenza originaria, cioè la loro conseguenza al tempo in cui essi furono prodotti dal senso”<sup>228</sup>. Per riportare un esempio hobbesiano, quando pensiamo al concetto di pietra si pensa assieme al concetto di fondamenta; oppure pensando alle fondamenta, pensiamo assieme alla chiesa. Inoltre, questi concetti come “si succedono l’un l’altro nel senso, così essi possono susseguirsi, dopo la sensazione, nell’immaginazione”<sup>229</sup>. Hobbes ammette che vi sono diverse specie di connessioni: le esplorazioni, la sagacia, la reminiscenza e l’esperienza. Quest’ultima è definita come “ricordo dell’ordine in cui si siano susseguiti antecedenti e conseguenti”<sup>230</sup>. Il filosofo inglese chiarisce come nell’ambito dell’esperienza si formino i concetti di antecedente e conseguente, il cui rapporto è simile a quello di causa ed effetto:

“Quando si siano osservati uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti, così spesso che ogniqualvolta si vede l’antecedente ci si aspetta di nuovo il conseguente, o quando si vede il conseguente si fa conto che ci sia stato un uguale antecedente, allora, sia l’antecedente che il conseguente si chiamano segni l’uno dell’altro, come le nuvole sono un segno di pioggia futura, e la pioggia, di nuvole passate”<sup>231</sup>.

Questo tipo di connessione è presentato a buon diritto da Pacchi come la connessione concettuale congetturale o sperimentale<sup>232</sup>, e consiste in un’esperienza di

---

<sup>227</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. IV, § 1, p. 13; trad. it., p. 21.

<sup>228</sup> *Ibidem*

<sup>229</sup> *Ibidem*

<sup>230</sup> Ivi, § 6, p. 15; trad. it., p. 22.

<sup>231</sup> Ivi, § 9, p. 15; trad. it., p. 23.

<sup>232</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, p. 112.

successioni sempre uguali di segni, ossia il ripetersi di un certo fatto preceduto dal ripetersi di un altro che induce ad aspettarsi il prodursi del primo al prodursi del secondo: ciò è definito da Hobbes come “l’aspettazione o la presunzione del futuro”. Il segno è, quindi, una sorta di formazione mentale che ha il compito di permettere alla mente di oltrepassare i limiti della mera percezione presente, è lo “strumento” grazie al quale l’empiria si trasforma nella mente in probabilità<sup>233</sup>. Tuttavia, questi segni “sono solo congetturali, e la loro certezza è maggiore o minore a seconda che essi abbiano deluso spesso o raramente, ma non è mai piena ed evidente<sup>234</sup>”, pertanto “non si può concludervi con certezza assoluta<sup>235</sup>”. Questa specie di connessione differisce, quindi, dalle vere e proprie connessioni scientifiche o filosofiche che sono essenzialmente di tipo causale in quanto necessarie e universali a motivo della loro essenza nominale, quella di cui è priva la mera connessione sperimentale. Infatti, dall’esperienza non si può “concludere una qualsiasi proposizione universale, a meno che una tale conclusione provenga dal ricordo dell’uso dei nomi imposti arbitrariamente dagli uomini<sup>236</sup>”.

In tal modo si comprende come mai il ragionamento vero e proprio sia identificato e indichi la coerenza e la conseguenza di parole: la successione dei concetti nella mente è causata dalla successione che essi avevano gli uni in rapporto agli altri, nel momento in cui furono prodotti dai sensi, ma poiché tale successione non dipende dalla nostra volontà, bensì dall’originario susseguirsi sensibile, e poiché la memoria umana non sarebbe in grado di ricordarla, sono necessarie le parole grazie alle quali si possano richiamarle alla mente. Ciò costituirebbe agli occhi di Hobbes il vero motivo peculiare e discriminante dell’uomo rispetto agli animali: al discorso è, infatti, attribuita la caratteristica distintiva dell’uomo rispetto agli altri esseri viventi, poiché soltanto il primo è capace di elaborare dei segni comunicativi che trascendono l’immediata fattualità e pongono un valido rimedio alla caducità e alla irregolarità dell’immaginazione. Detto altrimenti, l’uomo è capace di evitare gli errori di previsione e di connessione giacché è in possesso di un peculiare strumento che gli consente di

---

<sup>233</sup> Cfr. M. Pécharman, *Le signe selon Hobbes*, in J. Berthier, J. Terrel (sous la direction de), *Hobbes: nouvelles lectures*, Lumieres, n° 10, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 45-64.

<sup>234</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. IV, § 10, p. 16; trad. it., p. 23.

<sup>235</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 24.

<sup>236</sup> *Ibidem*

effettuare un confronto adeguato tra le immagini ritenute nella sua mente: il linguaggio. Di primo acchito, sembra che Hobbes abbia elaborato una teoria causale del discorso. Come si vedrà adesso, in realtà egli fa coesistere in maniera certamente problematica questo tipo di approccio e quello fondato invece sull'arbitrarietà e sulla convenzionalità del linguaggio. Negli *Elements*, il filosofo asserisce che:

“Ma l'uomo, che incomincia a elevarsi al di sopra della natura bestiale, ha osservato e ricordato la causa di questo difetto, e per porvi rimedio ha immaginato di stabilire un contrassegno visibile o comunque sensibile il quale, quando egli lo vede una seconda volta, può ricondurre alla sua mente il pensiero che aveva quando lo stabilì. Un *contrassegno* quindi è un oggetto sensibile che un uomo volontariamente si istituisce, al fine di ricordare grazie a esso qualche cosa passata quando esso viene ripresentato ai suoi sensi”<sup>237</sup>.

Imponendo i nomi alle immagini, l'uomo non è più schiavo della precarietà della memoria. Il discorso (*sermo, speech*) consiste allora “di *nomi o appellativi* e della loro connessione”, ma la definizione più completa è contenuta nel capitolo decimo del *De Homine*, relativo al discorso e alle scienze:

“Il ragionamento o discorso è un contesto di vocaboli stabiliti dall'arbitrio degli uomini, per significare la serie di concetti delle cose che pensiamo. Perciò, come il vocabolo sta all'idea o al concetto di una sola cosa, così il discorso sta al contesto mentale”<sup>238</sup>.

Come si evince da questo importante brano, il linguaggio è un artefatto umano, totalmente convenzionale, poiché non è determinato da rispecchiamenti ontologici, ma da un mero atto arbitrario. Come aveva ben asserito Carl Schmitt, “Hobbes ben sapeva il valore delle parole e dei nomi. Per lui, che era un nominalista, il mondo dei pensieri e delle rappresentazioni umane non è qualcosa di dato, ma è creato per la prima volta dal «fiat» della parola e del linguaggio in generale<sup>239</sup>”. Inoltre, nel *Leviathan*, Hobbes

---

<sup>237</sup> Ivi, chap. V, § 1, p. 18; trad. it., p. 25.

<sup>238</sup> “SERMO sive oratio est vocabulorum contextus arbitrio hominum constitutorum, ad significandam seriem conceptuum earum quas cogitamus. Itaque ut vocabulum est ad ideam sive conceptum unius rei, ita est sermo ad discursum animi”, Id., *De Homine*, cap. X, § 1, p. 88; trad. it., p. 585.

<sup>239</sup> C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte», IV, 1, 1965, p. 59; trad. it., Id., *Il compimento della riforma. Osservazioni e*

afferma che: “l’invenzione della *stampa*, benché ingegnosa, non vale molto se la si confronta con l’invenzione delle *lettere* <sup>240</sup>”. Queste poche parole risultano emblematiche per due motivi: *in primis*, in quanto fanno trasparire la valenza che il pensatore inglese intende attribuire allo *speech*; *in secundis*, è importante porre l’accento sul termine *invenzione*, giacché dimostra sin dalle prime battute l’artificialità e dunque la convenzionalità del linguaggio: esso è una creazione atta a rappresentare il “reale”, o meglio la nostra rappresentazione della realtà, quindi non è un dono della natura originaria, bensì una vera e propria conquista dell’arte<sup>241</sup>. Le stesse funzioni logiche su cui si fonda la conoscenza scientifica procedono dalle convenzioni linguistiche. Si può allora a buon diritto definire Hobbes come l’ideatore dell’artefatto linguistico, il filosofo che meglio di altri, nell’età moderna, ha enfatizzato questo aspetto di artificialità della lingua umana. Come ha mostrato Formigari, la convenzionalità di ogni sistema linguistico sembra costituire il presupposto comune, tacito o espresso, della semiotica inglese della seconda metà del Seicento. Tutte le questioni dibattute in questa sede appaiono come problemi interni del convenzionalismo<sup>242</sup>.

La parola è connotata in prima istanza dal suo carattere sensibile: è una voce, un oggetto fisico percettibile dall’orecchio che dipende dal movimento della lingua, dalla propagazione del suono nello spazio: la voce umana libera l’uomo da una percezione semplicemente attuale, immediata e presente del mondo<sup>243</sup>. Ciononostante, tale origine sensibile viene trascesa dall’artificio del nome:

*“Nome è una voce umana adibita ad arbitrio dell’uomo per essere una nota con cui si possa suscitare nella mente un pensiero simile ad uno passato e che disposta in un discorso*

---

*cenni su alcune nuove interpretazioni del ‘Leviatano’*, in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, p. 135.

<sup>240</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 48-49; trad. it., p. 25.

<sup>241</sup> Cfr. A. Robinet, *Le “Leviathan” aujourd’hui: de l’automate langagier*, in A. Napoli (a cura di), *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 199-213.

<sup>242</sup> Cfr. L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel seicento inglese*, p. 141.

<sup>243</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, p. 83.

*e proferita ad altri, sia per esso segno di quale pensiero abbia o non abbia prima avuto nella mente colui che parla*<sup>244</sup>.

Il nome ricopre un ruolo centralissimo nell'epistemologia hobbesiana. Grazie ad esso, l'uomo può *in primis* contrassegnare i suoi pensieri, quindi estendere il campo della sua memoria e padroneggiare la catena delle sue rappresentazioni sensibili. Infatti, questa costituisce la prima funzione del nome in quanto *nota* o *contrassegno* (*mark*) che ha l'incarico di rammentare all'uomo le connessioni che egli ha istituito tra le singole immagini. Senza di esse non è possibile "suscitare alcuna immagine o fantasma simile a qualunque altro passato<sup>245</sup>". È opportuno sottolineare che le connessioni si svolgono sempre a livello dei concetti o dei fantasmi e mai a livello delle cose: come afferma più chiaramente nel *De motu, loco et tempore* rispetto ad altri testi, "il confronto si istituisce non tra le cose stesse, ma tra i fantasmi, e che i fantasmi non possono essere paragonati senza poterli richiamare alla mente<sup>246</sup>". L'uomo hobbesiano escogitò a tal fine delle note "che in luogo dei fantasmi passati ne evocassero altri simili ad essi<sup>247</sup>". Per note, il filosofo inglese intende precisamente:

*"[...] cose sensibili, assunto a nostro arbitrio, con lo scopo di poter richiamare alla mente, per mezzo della loro sensazione, pensieri simili a quelli per indicare i quali esse sono state assunte"*<sup>248</sup>.

Attraverso la creazione delle note, l'uomo fuoriesce dalla brutta natura, divenendo *homo notans*<sup>249</sup>: grazie ad esse, i pensieri trascorsi possono essere registrati nella mente, ognuno con il proprio ordine. Ad esempio dopo aver dimostrato che gli angoli di una

---

<sup>244</sup> "Nomen est vox humana arbitrato hominis adhibita, ut sit nota qua cogitationi præteritæ cogitatio similis in animo excitari possit, quæque in oratione disposita, et ad alios prolata signum iis sit qualis cogitatio in ipso proferente præcessit vel non præcessit", T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 4, p. 14; trad. it., pp. 52-53.

<sup>245</sup> Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 14, p. 355; trad. it., p. 532.

<sup>246</sup> Ivi, § 15. p. 356; trad. it., p. 533.

<sup>247</sup> *Ibidem*

<sup>248</sup> "res sensibiles arbitrio nostro adhibitas; ut illarum sensu cogitationes in animum revocari possunt similes iis cogitationibus quarum gratia sunt adhibitæ", Id., *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 1, p. 12; trad. it., p. 50.

<sup>249</sup> Il termine è di G. Nerney, *Homo Notans: Marks, Signs, and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature*, in «Hobbes Studies», IV, 1, 1991, pp. 53-75.

figura composta di tre lati sono uguali a due angoli retti, è sufficiente denominarla arbitrariamente “triangolo” per poi ricordarci di tale particolarità ogni volta che ci troviamo di fronte una figura analoga. In tutto ciò la memoria gioca un ruolo molto rilevante, in quanto ci sottrae dal ripetere tutta la dimostrazione daccapo. Come precisa Hobbes:

“[...] La concatenazione osservata in un caso particolare viene ad essere registrata e ricordata come una regola universale, dispensando il nostro calcolo mentale dalla considerazione del tempo e del luogo, liberandoci da ogni sforzo mentale, ad eccezione del primo, e facendo sì che quel che è stato trovato vero qui ed ora, sia vero in tutti i tempi e in tutti i luoghi”<sup>250</sup>.

Come ha correttamente dimostrato Foucault, le note richiamano le rappresentazioni puramente individuali per operare su di esse<sup>251</sup>. Hobbes sembra dunque supporre che ogni uomo posseda il proprio privato e solitario mondo di fantasmi o immagini cui vengono attribuite delle note, in modo totalmente indipendente da un linguaggio comune. Tuttavia, subito dopo il filosofo mostra il secondo uso del nome: in quanto *segni (signs)* i nomi servono, invece, a far comprendere agli altri uomini i nostri pensieri e quindi anche le connessioni stabilite tra i concetti delle cose. Per usare nuovamente l'esemplificazione hobbesiana del triangolo, quando io affermo “triangolo”, tutti sanno a cosa io mi riferisca, cioè una figura composta di tre lati, la cui somma degli angoli interni è uguale a due angoli retti. I segni sono intesi più nello specifico come “*gli antecedenti dei conseguenti, e i conseguenti degli antecedenti, ogni qual volta si sia fatta esperienza che essi precedono e seguono generalmente allo stesso modo*”<sup>252</sup>. L'ulteriore esempio riportato da Hobbes è il seguente: così come la nube

---

<sup>250</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 54-55; trad. it., p. 28.

<sup>251</sup> “A un primo esame, le parole possono essere definite in funzione del loro arbitrio o del loro carattere collettivo. Nella sua radice prima, il linguaggio è fatto, come dice Hobbes, di un sistema di note scelte dagli individui anzitutto per sé: attraverso questi contrassegni, essi possono richiamare le rappresentazioni, connetterle, dissociarle e operare su di esse. Tali note sono state imposte da una convenzione, appunto, o da una violenza, alla collettività; ma ad ogni modo il senso delle parole non appartiene che alla rappresentazione di ciascuno, e, per quanto sia accettato da tutti, non ha altra esistenza che nel pensiero degli individui presi singolarmente”, M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 96; trad. it, p. 97.

<sup>252</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 1, p. 12; trad. it., p. 50.

densa è segno della pioggia, così la pioggia è segno della nuvola passata. Nel primo caso, la nube rappresenta l'antecedente e la pioggia il conseguente; nel secondo, la pioggia è l'antecedente del conseguente rappresentato dalla nube.

“Il primo uso dei nomi sta dunque nel servire come *contrassegni* o *note* della reminiscenza. L'altro uso consiste, se molte persone adoperano le stesse parole, nel trasmettersi reciprocamente, attraverso la connessione e l'ordine delle parole, ciò che esse concepiscono o pensano di ogni questione e anche ciò che desiderano, temono o per cui nutrono qualche altra passione. In questo uso le parole si chiamano *segni*”<sup>253</sup>.

La distinzione tra nota e segno consiste nel fatto che “la prima è stata istituita a nostro uso e il secondo ad uso degli altri”<sup>254</sup>. Per ciò che concerne il segno, alcuni studi danno un'importanza talmente centrale a questo tema da voler privilegiare una teoria del segno più che una specifica teoria del linguaggio<sup>255</sup>. Tuttavia, la trattazione che Hobbes fa del segno subisce delle importanti modifiche nel corso del suo pensiero, come ha ben mostrato Minerbi Belgrado<sup>256</sup>. Mentre negli *Elements*, la dottrina dei segni era collocata all'interno del tema della prudenza e ne faceva un tratto comune tanto agli uomini quanto agli animali, nel *De motu* si sposta invece sul terreno più squisitamente gnoseologico e infine nel *De Corpore* sarà introdotta per la prima volta la distinzione tra i segni naturali e i segni arbitrari; in tal modo, l'arbitrarietà cesserà di essere un tratto peculiare delle note e il segno sarà incluso definitivamente nella dottrina del linguaggio e non più nel contesto prudenziale.

Complessivamente, i nomi esercitano tre funzioni principali: una mnemonica, che consiste nel contrassegnare i nostri pensieri; una comunicativa, che consta nel riferire

---

<sup>253</sup> Id., *Leviathan*, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 26. Anche: “Ora si apprende che la natura degli uomini supera la natura comune degli animali in primo luogo da ciò, che l'uomo ha potuto inventare note di ogni genere per aiutare la memoria: invero, non si è ancora osservato che alcun altro animale lo faccia, ad eccezione dell'uomo”, Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 15, p. 356; trad. it., p. 533.

<sup>254</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 2, p. 13; trad. it. p. 51.

<sup>255</sup> Si tratta dei lavori di Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*; e quello di A. Martone, *Note di semiotica hobbesiana*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 451-465. L'autore scrive: “La teoria hobbesiana del linguaggio è parte di una più vasta e complessa teoria del segno. In altri termini, il linguaggio umano è costituito da segni, *segni linguistici*”, ivi, p. 456.

<sup>256</sup> Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, p. 112.

agli altri i nostri concetti; e infine una funzione “universalizzatrice” quale condizione di possibilità della scienza. Hobbes, infatti, sottolinea a più riprese l’ufficio epistemico e gnoseologico che svolgono i nomi che sono necessari allo sviluppo del sapere scientifico e quindi all’accrescimento della potenza e del dominio sulla natura.

La ripartizione tra nota e segno è presente in tutte le opere hobbesiane che trattano le questioni semiotiche e logiche. Tuttavia, questo non ci deve indurre a credere che la teoria sul linguaggio che Hobbes ha proposto sia costante e uguale in tutto l’arco della sua speculazione filosofica, bensì presenta dei considerevoli cambiamenti che nel corso dell’argomentazione verranno alla luce. È utile soffermarsi sulla distinzione che Hobbes ha addotto tra nota e segno, poiché si annida un’aporia proprio in questo punto: se la nota verbale diviene segno nel momento in cui è convertita da un utilizzo individuale ad una funzione comunicativa, significa che la convenzione interumana non viene presupposta a livello delle note, bensì solamente a livello dei segni verbali, i quali vengono definiti proprio per la loro specifica funzione pragmatica in uno spazio d’interlocuzione. La presunta intermediarietà dei fantasmi tra i nomi e le cose presuppone non soltanto che il parlante e l’udente posseggano lo stesso concetto, ma altresì che abbiano sempre lo stesso concetto: ma come ciò è possibile se è stato ribadito più volte che il concetto presenta un’istanza di assoluta soggettività e di indubitabile individualità? Detto diversamente, se il linguaggio è formazione artificiale, in che misura può allo stesso tempo semplicemente rispecchiare formazioni mentali prelinguistiche? Se il discorso deriva dall’arbitrio e dalle istituzioni, dalle istituzioni di quali uomini deriva? Questo punto problematico rimarrà sempre irrisolto nella speculazione hobbesiana sul linguaggio e non sembra opportuno, come hanno fatto alcuni studi critici al fine di risolvere quest’aporia, ricorrere all’ipotesi di una società anteriore alla costituzione del *Commonwealth*<sup>257</sup>. Come mostrerò in seguito, l’autentico

---

<sup>257</sup> Mi riferisco soprattutto ai lavori di A. Biletzi, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997; P. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University press, Princeton 2008; V. Palacios, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2001. Un altro studio, invece, insiste sull’adesione da parte di Hobbes di due teorie separate sul significato, una riguardante l’ambito segnico e pubblico presente nel *Leviathan*, considerata non ufficiale, e un’altra concernente l’ambito privato e quindi ascrivibile alla trattazione sulle note ravvisabile nel *De Corpore*: “A final consideration in favour of interpreting Hobbes as having two theories of meaning arises from the relation

e universale spazio semantico procede unicamente dalla messa in opera del dispositivo di sovranità. Il ricorso ad una congettura che si fonda sulla creazione di un'ulteriore forma societaria, che nella pagine hobbesiane non ha mai luogo, assume più le sembianze di un *escamotage* volto a rendere più logicamente coerente la costruzione politica leviatanica e quindi appare non soltanto discutibile, ma concettualmente insostenibile.

Al fine di entrare più da vicino nella teoria semantica hobbesiana, uno dei suoi elementi centrali è costituito dalla distinzione tra la significazione e la denotazione. Hobbes utilizza i termini *to signify* e *significationem*, affermando in più di un'occasione che “tutti i nomi vengono imposti per significare i nostri concetti<sup>258</sup>” (*all names are imposed to signifie our conceptions*). I nomi che formano il discorso implicano, tuttavia, un doppio rapporto: da una parte al pensiero che significano e dall'altra alle cose che denotano o designano<sup>259</sup> (*to denote, refer to, designate*). I nomi, infatti, sono segni dei concetti, non delle cose; ossia i nomi non significano le mere cose, ma i concetti o le immagini che noi abbiamo delle cose (*nomina signa sunt non rerum sed cogitationum*).

---

between language and politics. One distinction between the scope of the two criteria is that the official theory applies primarily to the *private* domain and the unofficial one to the *public* domain”, G. MacDonald Ross, *Hobbes's Two Theories of Meaning*, in A. E. Benjamin, G. N. Cantor, J. R. R. Christie (edited by), *The Figural and the Literal. Problems of Language in the History of Science and Philosophy, 1630-1800*, Manchester University Press, Manchester 1987, pp. 31-57.

<sup>258</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 62-63; trad. it., p. 33.

<sup>259</sup> Alcuni importanti studi che pongono l'accento su questo doppio rapporto semantico presente in Hobbes: Y. C. Zarka, *Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes*, in M. A. Bertman, M. Malherbe, *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Vrin, Paris 1989, pp. 33-46; Hungerland I. C., Vick G. R., *Hobbes's Theory of Signification*, in «Journal of the History of Philosophy», XI, 4, 1973, pp. 459-482; Id., *Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning*, in T. Hobbes, *Computatio, Sive, Logica: Logica*, edited by A. Martinich, I. S. Hungerland, G. R. Vick, Abaris Books, New York 1981, pp. 7-169; A. Biletzki, *Thomas Hobbes on “The General Use of Speech”*, in «Hobbes Studies», VII, 1, 1994, pp. 3-27; A. P. Martinich, *Hobbes*, Routledge, New York 2005, pp. 144-146. Un testo che, invece, non sembra prestare particolare attenzione a questa fondamentale differenziazione presente nella teoria del linguaggio di Hobbes è R. M. Martin, *On the Semantics of Hobbes*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XIV, 2, 1953, pp. 205-211, che sostiene un interesse essenzialmente di natura estensionale o di referenza da parte dell'autore inglese. Uno studio più approfondito sulla denotazione: H. Törnebohm, *A Study in Hobbes' Theory of Denotation and Truth*, in «Theoria», XXVI, 1960, pp. 53-70.

La locuzione “*x* significa *y*” implica che *x* sia il nome e *y* il concetto della cosa che viene significata dal nome. Per parlare in termini contemporanei, si può affermare che Hobbes fosse interessato tanto all’estensione o referenza, quanto alla teoria intensionale del significato. A detta di Hobbes:

“Poiché i nomi, come si è definito, disposti nel discorso, sono segni dei concetti, è chiaro che non sono segni delle cose stesse; in che senso infatti si può intendere che il suono della voce «pietra» sia segno della *pietra*, se non nel senso che chi ha udito questa voce ne deduce che chi parlava stesse pensando a una pietra?”<sup>260</sup>.

Questo importante passo permette di comprendere lo stacco tra i nomi e le cose che Hobbes tiene a precisare, poiché spesso i nomi denotano “cose” i cui concetti non sono stati esperiti a livello sensoriale e percettivo, come è il caso del nome *futuro*, che chiaramente non rinvia ad alcuna realtà supposta come esistente, bensì soltanto ad un concetto presente nella nostra mente<sup>261</sup>. Non è necessario, inoltre, “che ogni nome sia nome di qualcosa<sup>262</sup>”. Per esempio, la voce *nulla* “è un nome, ma non può essere nome di una cosa reale<sup>263</sup>”. Di conseguenza, ogni nome presenta una relazione con qualcosa che necessariamente è nominato, “sebbene il nominato non sia sempre qualcosa di esistente in natura<sup>264</sup>”. Hobbes estende, dunque, il campo di referenza anche a quei nomi empiricamente inesistenti.

Questa teoria nominalistica sulla referenzialità dei nomi è stata criticata da John Stuart Mill, in una delle sue opere più complesse, *A System of Logic*, pubblicata nel 1843. In uno dei primi capitoli, il filosofo contrappone la concezione realistica dei nomi: essi si riferiscono direttamente alle cose che forniscono informazioni sul mondo e non sulle nostre idee attorno ad esso, come vuole Hobbes: “dei nomi si parlerà sempre

---

<sup>260</sup> “Quoniam autem Nomina, ut definitum est, disposita in oratione, signa sunt conceptuum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum; quo sensu enim intelligi potest sonum hujus vocis *lapis* esse signum *lapidis*, alio quam ut is qui vocem eam audisset colligeret loquentem de lapide cogitasse?”, T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 5, p. 15; trad. it., p. 54.

<sup>261</sup> “Anche la voce *futuro* è un nome, ma la cosa futura non esiste ancora, né sappiamo se quello che chiamiamo futuro avrà luogo o no; tuttavia, poiché siamo soliti connettere nel pensiero le cose passate con le presenti, con il nome di *futuro* significhiamo tale connessione”. Ivi, § 6, p. 15; trad. it., pp. 55-56.

<sup>262</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 6, p. 15; trad. it., pp. 55-56.

<sup>263</sup> *Ibidem*

<sup>264</sup> Ivi, p. 16; trad. it., *Ibidem*

come dei nomi delle cose stesse, e non semplicemente come dei nomi delle nostre idee delle cose<sup>265</sup>».

È stata presa in considerazione una delle parti del *De Corpore* per ciò che concerne la fondamentale relazione semantica del significare, poiché quest'opera rappresenta il maturo compimento della teoria linguistica di Hobbes. Tuttavia, la trattazione che egli compie circa il significato dei nomi appare frammentaria e talvolta contraddittoria giacché sembra approvare, nel corso delle sue opere, due diversi approcci: quello che si è appena visto, per il quale i nomi sono *signa conceptuum* e un altro per cui i nomi significherebbero le cose stesse<sup>266</sup>: “le cose nominate sono, o gli oggetti stessi, come uomo; o il concetto stesso che abbiamo di uomo, come figura o movimento<sup>267</sup>”. Nel *Leviathan*:

“La funzione della parola è di fissare a noi stessi e di rendere manifesti agli altri, i pensieri e le concezioni della nostra mente. Tra queste parole, alcune sono i nomi delle cose concepite: tali sono i nomi di tutti i tipi di corpi che agiscono sui sensi lasciando un'impressione nell'immaginazione; altre sono i nomi delle immaginazioni stesse, vale a dire delle idee o immagini mentali che abbiamo di tutte le cose che vediamo o che ricordiamo [...]”<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> J. S. Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Longmans, Green and Co., London 1956, book 1, chap. II, § 1, p. 15; trad. it., Id., *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trincherò, UTET, Torino 1988, p. 78. “Nondimeno sembra che ci siano buone ragioni per aderire all'uso comune, e per dire (come in realtà lo stesso Hobbes dice in altri luoghi) che la parola «Sole» è il nome del sole non il nome della nostra idea del Sole. Infatti i nomi non hanno soltanto lo scopo di far concepire all'ascoltatore quello che concepiamo noi, ma anche di informarlo su ciò che noi crediamo. Ora, quando uso un nome allo scopo di esprimere una credenza, si tratta di una credenza che riguarda la cosa stessa, non la mia idea della cosa. [...] Sembra appropriato il considerare una parola come il nome di ciò che vogliamo si intenda con essa, quando l'usiamo; come il nome di ciò di cui si deve intendere ogni fatto che asseriamo di essa; in breve, come il nome di ciò su cui intendiamo dare un'informazione quando impieghiamo la parola”, Ivi, pp. 14- 15; trad. it., pp. 77-78.

<sup>266</sup> Faccio riferimento ad un recente e interessante studio: S. Duncan, *Hobbes, Signification, and Insignificant Names*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2, 2011, pp. 158-178.

<sup>267</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. V, § 3, p. 18; trad. it., p. 26.

<sup>268</sup> Id., *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1078-1079; trad. it., p. 545.

Mentre nei testi degli anni Quaranta Hobbes non possedeva ancora una teoria ben definita sul significato, soltanto a partire in modo embrionale nel *Leviathan* e poi in maniera risolutiva nel *De Corpore*, egli ha elaborato in modo compiuto una concezione precisa sul significato e soltanto nell'ultima opera menzionata arrivò a elaborare l'idea per la quale i nomi significano i concetti o le idee, facendo emergere la doppia relazione semantica di denotare e significare.

Al fine di comprendere e rendere maggiormente intelligibile la questione fondamentale del significato che costituisce senz'altro uno dei punti centrali della teoria hobbesiana del linguaggio, è utile eseguire un confronto con la semiotica di John Locke, cercando di comprendere altresì la presunta influenza della teoria semantica hobbesiana per il pensiero dell'altro grande filosofo inglese.

È indubbio riconoscere in ambedue i pensatori inglesi il posto cruciale che ricopre il tema linguaggio all'interno dei loro rispettivi sistemi. Com'è noto, Locke dedicò alla questione linguistica tutto il terzo libro di una delle sue opere più importanti, *An Essay concerning Human Understanding*, composto durante gli anni d'esilio in Olanda, ma pubblicato a Londra nel 1690. Il testo fu scritto al fine di “indagare sull'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana<sup>269</sup>” e dunque sui poteri e i limiti della natura dell'intelletto. Uno dei temi cruciali è rappresentato dalla nozione di idea: Locke mostra dapprincipio, polemizzando con Descartes, i suoi discepoli francesi e con l'ambiente filosofico e teologico inglese, tra cui i platonici di Cambridge, che le idee non sono innate, né tantomeno universali, poiché la mente umana è una sorta di *tabula rasa*, priva di idee e principi. Tuttavia, proprio da Descartes, il filosofo inglese assumerà il concetto di idea: essa è intesa in un'accezione generale come il termine che meglio si appresta a rappresentare ogni cosa che è l'oggetto dell'intelletto, quindi “tutto ciò che può essere inteso per *immagine, nozione, specie o tutto ciò intorno a cui lo spirito può essere adoperato nel pensare*<sup>270</sup>”. Le idee provengono da due fonti originarie principali che sono la sensazione e la riflessione e lo scopo del secondo libro dell'*Essay* è mostrare che ogni tipo di idea, semplice o complessa, deriva in ultima istanza da queste

---

<sup>269</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1975, introduction, § 2, p. 43; trad. it., Id., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996, p. 61.

<sup>270</sup> Ivi, § 8, p. 47; trad. it., pp. 65-66.

due sorgenti<sup>271</sup>. Locke inoltre sostiene che vi è un legame talmente stretto tra le idee e le parole “che è impossibile parlare chiaramente e distintamente della nostra conoscenza, la quale consiste tutta in proposizioni, senza considerare prima la natura, l’uso e il significato del linguaggio<sup>272</sup>”. Le parole sono, infatti, segni delle nostre idee e di conseguenza le parole significano le idee (*words signify ideas*). Nell’ultimo capitolo del libro, dedicato alla classificazione delle scienze, il filosofo propone la semeiotica o dottrina dei segni come terzo e principale ramo del sapere scientifico che ha come compito precipuo quello di “considerare la natura dei segni che lo spirito usa per intendere le cose e comunicare la sua conoscenza agli altri<sup>273</sup>”. Questa dottrina concernente le parole come segni delle idee è chiaramente desunta sia dalla teoria hobbesiana che abbiamo appena analizzato sia da tutta la tradizione empiristica e ci permette di entrare nel vivo della questione squisitamente semantica che si ravvisa nei primi capitoli del terzo libro. Vale la pena riportare questo lungo, ma emblematico brano nel quale Locke mostra, attraverso delle forti somiglianze con i passi hobbesiani, in quale modo le parole siano dei segni sensibili fondamentali per la comunicazione delle proprie idee:

“Poiché non si possono avere i vantaggi e il conforto della società senza la comunicazione dei pensieri, era necessario che l’uomo trovasse qualche segno esterno sensibile, mediante il quale potessero essere rese note agli altri le idee invisibili di cui i suoi pensieri sono composti. [...] Così possiamo capire la maniera in cui le *parole*, le quali erano per natura così adatte allo scopo, vennero ad essere adoperate dagli uomini come segni delle loro idee. Ciò avveniva, non per una qualche connessione naturale fra suoni articolati particolari e certe idee, giacché allora non ci sarebbe che un solo linguaggio tra tutti gli uomini; ma per imposizione volontaria, mediante la quale una data parola è arbitrariamente assunta come

---

<sup>271</sup> Cfr. M. Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 71. Scrive infatti Locke: “Così la prima capacità dell’intelletto umano è che lo spirito sia adatto a ricevere le impressioni che sono fatte su di esso, sia mediante i sensi, dagli oggetti esterni, sia mediante le proprie operazioni, quando riflette su di esse. [...] Tutti quei pensieri sublimi che s’innalzano sopra le nuvole e raggiungono i cieli traggono da qui la loro origine e base: in tutta quella grande estensione in cui lo spirito va errando, in quelle remote speculazioni con le quali sembra che s’innalzi, esso non si scosta di un briciolo al di là delle idee che il *senso* o la *riflessione* gli hanno offerto per la sua contemplazione”, J. Locke, *An Essay*, book II, chap. I, § 24, p. 118; trad. it., p. 148.

<sup>272</sup> Ivi, chap. XXXIII, § 19, p. 401; trad. it., p. 468.

<sup>273</sup> Ivi, book IV, chap. XXI, § 4, p. 720; trad. it., pp. 818-819.

contrassegno di una data idea. Quindi le parole servono in quanto sono contrassegni sensibili delle idee; e le idee per cui stanno sono il loro significato proprio e immediato<sup>274</sup>.

Locke condivide con l'autore del *Leviathan* l'assunto secondo il quale le parole non possono riferirsi direttamente alle cose stesse, ma alle immagini o alle idee delle cose, le quali verranno a costituire gli autentici materiali per la realizzazione del linguaggio. Esso rappresenta quel mezzo convenzionale mediante il quale l'uomo può rendere pubblici i contenuti dei suoi pensieri. Tuttavia, affinché la comunicazione sia effettivamente possibile, è necessario che le parole siano “*segni di idee che sono anche nello spirito degli altri uomini coi quali comunicano*”<sup>275</sup>; ossia che gli interlocutori sappiano associare le stesse parole alle medesime idee, arrivando quindi a condividere i significati attribuiti alle parole. Questo presupposto, che invece in Hobbes non era presente e aveva causato una problematica di non secondaria rilevanza, è fondamentale al fine di creare un'autentica comunità di parlanti e rendere realizzabili la comprensione e la comunicazione umane.

Si può sostenere allora che la teoria del significato presente nel terzo libro de *An Essay concerning Human Understanding* di Locke sarebbe stata anticipata per buona parte dalla teoria del linguaggio di Hobbes e dalla *Logique* di Port-Royal<sup>276</sup>. Tuttavia, il filosofo di Malmesbury non sembra aver fornito un'accezione così nuova e innovativa al termine *significare*; piuttosto il suo contributo rappresenta il ritorno alla tradizione

---

<sup>274</sup> Ivi, book III, chap. II, § 1, p. 405; trad. it., p. 475.

<sup>275</sup> Ivi, § 4, p. 406; trad. it., p. 477.

<sup>276</sup> Questa tesi è sostenuta da W. Ott, *Locke and Signification*, in «Journal of Philosophical Research», XXVII, 2002, pp. 449-473; Id., *Locke's Philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, e G. Agüero, *¿Es de Hobbes la teoría del significado de Locke?* (in corso di pubblicazione). Questa posizione rappresenta una terza e valida alternativa nel dibattito critico, costituito principalmente da due direttrici: quella di Kretzmann che considera il terzo libro dell'*Essay* come il primo vero trattato moderno dedicato in modo specifico ai problemi della filosofia del linguaggio e nel quale viene proposta per la prima volta una teoria del significato nell'accezione contemporanea del termine; si veda N. Kretzmann, *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory*, in «Philosophical Review», LXXVII, 2, 1968, pp. 175-196; e quella di Ashworth, secondo il quale Locke utilizzerebbe ancora l'accezione scolastico-medievale del termine *significare* e dunque non sarebbe ancora ravvisabile il significato contemporaneo; E. J. Ashworth, “Do Words Signify Ideas or Things?” *The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language*, in «Journal of the History of Philosophy», XIX, 1, 1981, pp. 299-326.

degli ultimi scolastici che riesaminarono la definizione del termine desunta dalla tradizione agostiniana e ciceroniana<sup>277</sup>.

Se come si è visto in Hobbes, tra parola e pensiero vi è un rapporto di significazione, e tra la parola e la cosa c'è un rapporto di denotazione, allora l'arbitrarietà della parola implica non soltanto una rottura tra la parola e il pensiero ma anche una fondamentale cesura tra la parola e la cosa. I nomi possono quindi essere definiti come "immagini d'immagini": poiché, come si è visto, essi si riferiscono ai concetti e non alle cose e la verità o falsità si trova nel discorso stesso, la verifica o falsificazione di una proposizione non avviene attraverso un raffronto con la realtà, bensì mediante un'analisi interna semantica. Il rapporto che lega il significante al significato è assolutamente arbitrario, quindi non sussiste nessun legame intrinseco e naturale tra le cose e le parole. Tutto ciò sancisce e ribadisce ancora una volta un divorzio tra la mente e la realtà e dunque la conoscibilità delle sole essenze nominali da parte della ragione umana. Questa rottura tra il mondo reale e quello delle rappresentazioni particolari e del linguaggio che rende possibile l'universalità scientifica mostra il carattere soltanto ipotetico circa l'esistenza dei corpi in movimento quali fondamenti ultimi della realtà. Proprio perché la realtà non può essere direttamente rispecchiata nella mente umana, alla considerazione circa l'esistenza extramentale dei corpi si giunge per via di pura supposizione<sup>278</sup>. Se la verità abita soltanto il linguaggio e questo rappresenta l'unico e valido mezzo per attingere alla conoscenza scientifica, allora la realtà esterna ci è inaccessibile: questo rappresenta sicuramente il limite della posizione nominalistica hobbesiana, ma ciò che interessava al filosofo era poter detenere un mezzo sicuro ed efficace destinato a fare chiarezza laddove regnavano le tenebre e l'oscurità<sup>279</sup>.

---

<sup>277</sup> Su questa interpretazione sono d'accordo sia Ashworth che Ott, quest'ultimo infatti afferma che la trattazione che Hobbes fa del termine appena esaminato è desunta dalla tradizione agostiniana che era stata in seguito riproposta da Domingo de Soto, John of St. Thomas e i Conimbricenses; cfr. W. Ott, *Locke and Signification*, p. 454.

<sup>278</sup> Riprendo nuovamente la brillante tesi di Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, pp. 7-8.

<sup>279</sup> Cfr J. A. Vargas, *El problema del nominalismo: el lenguaje en Hobbes*, in «Límite», I, 11, 2004, pp. 96-115. Questo studio è volto ad analizzare criticamente il ruolo giocato dal linguaggio nel pensiero

Il linguaggio riveste quindi una funzione autonoma attraverso cui viene a realizzarsi un sapere irriducibile ad atti prelinguistici. Tuttavia, la mediazione tra segno e cosa sembra essere assicurata dai *conceptions* che costituiscono le vere tessere del calcolo linguistico: essi garantirebbero un congetturale isomorfismo tra la realtà e il linguaggio. Proprio a tal proposito, sembra possibile attribuire alla posizione di Hobbes anche alcuni componenti di tipo concettualistico: quel calcolo che avviene a livello dei nomi, come più volte è stato ribadito dal pensatore inglese, sembra essere esteso anche all'ambito delle operazioni puramente concettuali, come si evince da questo brano del *De Corpore*:

“In qual modo poi noi si sia soliti addizionare e sottrarre ragionando nella nostra mente, senza fare uso di parole e *mediante una riflessione silenziosa*, deve essere dimostrato con uno o due esempi<sup>280</sup>”.

Questa presunta *sine verbis tacita cogitatione* genera non poche difficoltà, soprattutto se ciò che viene messo in luce dalla trattazione hobbesiana del linguaggio è proprio la sua posizione fortemente nominalistica: la realizzazione concettuale delle operazioni logico-discorsive appare inconciliabile con le assunzioni di tipo nominalistico. Tuttavia, come hanno correttamente mostrato alcuni studi in proposito<sup>281</sup>, la preoccupazione maggiore di Hobbes non riguardava la presunta compatibilità tra l'assunzione di tipo nominalistico o quella di tipo concettualistico, fermo restando che è soprattutto la posizione nominalistica ad essere dominante e ben professata dal pensatore stesso, quanto piuttosto il tentativo di confutare la teoria realistica degli universali: in questo senso, è possibile parlare di un parallelismo, o di una coalizione tra le posizioni suddette, poiché se da un lato è innegabile il punto di vista nominalistico del filosofo a motivo dell'assoluta convenzionalità dei nomi e dell'arbitrarietà anche degli stessi principi primi, dall'altro lato il concettualismo ne rappresenta un valido elemento

---

hobbesiano per la comprensione della mentalità moderna, mettendo anche in luce i limiti della sua posizione.

<sup>280</sup> “Quomodo autem animo, sine verbis tacita cogitatione ratiocinando addere et subtrahere solemus uno aut altero exemplo ostendendum est”, T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 3, p. 3; trad. it., p. 38.

<sup>281</sup> Faccio riferimento a due interessanti studi di A. G. Gargani, *Idea, mondo e linguaggio in T. Hobbes e J. Locke*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXV, 2, 1966, pp. 251-293; D. Krook, *Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth*, in «Philosophy», XXXI, 1956, pp. 3-22.

di sostegno laddove viene affermato che i nomi sono *signa conceptuum*. In questo modo, Hobbes riesce ancora una volta a svincolare i nomi e il linguaggio più in generale dagli assetti ontologici della realtà. Al fine di comprendere meglio la critica al realismo degli universali è utile analizzare la grammatica hobbesiana dei nomi.

## 2.2 La grammatica dei nomi

Note, segni e nomi sono le tre parole chiave della semantica hobbesiana: le loro rispettive definizioni, funzioni e interrelazioni provvedono a costituire la base fondamentale per la teoria linguistica del filosofo inglese<sup>282</sup>. Inoltre, sono presenti due relazioni semantiche che devono essere ben distinte: quella del nominare e quella del significare.

La teoria hobbesiana sul significato delle parole è coestensiva alla sua teoria dei nomi<sup>283</sup>: il filosofo istituisce un'esauriente classificazione grammaticale dei nomi, desunta molto probabilmente dalla logica aristotelica e dalla scolastica, a cui dedica un capitolo degli *Elements* e tutto il secondo capitolo della *Computatio sive logica*, nonché alcuni passi del *Leviathan*. Alcuni nomi sono definiti positivi o affermativi, altri sono detti negativi o privativi. I primi sono quelli che si utilizzano quando le cose pensate sono simili, uguali o identiche. I secondi, invece, si impongono quando le cose sono dissimili o disuguali. Esempificazione di nomi negativi sono quelli che si conseguono dall'aggiunta della particella *non* al nome positivo, ad esempio *non-uomo*. È manifesto, dunque, che questi due tipi di nomi “sono contraddittori tra loro, in modo che non possono essere ambedue nomi della medesima cosa<sup>284</sup>”. La contraddizione non esiste né nelle cose, né nelle idee; soltanto due nomi, l'uno positivo e l'altro negativo, possono essere detti contraddittori.

La seconda distinzione concerne i nomi comuni o universali, e i nomi propri. Questi ultimi denotano una singola cosa o persona (quest'uomo, quest'albero, Omero); mentre il nome comune si dice universale perché “è nome di più cose prese una per una,

---

<sup>282</sup> Cfr. A. Biletzki, *Thomas Hobbes on “The General Use of Speech”*, p. 6.

<sup>283</sup> Cfr. R. Peters, *Hobbes*, Penguin Books, Baltimore, 1956, p. 126.

<sup>284</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 8, p. 17; trad. it., p. 57.

ma non di tutte insieme prese collettivamente<sup>285</sup>”. Quindi, quest’ultimo viene imposto alle cose per la loro affinità e similarità in qualche caratteristica. Mi sembra utile soffermarsi sulla discussione hobbesiana intorno agli universali al fine di sottolineare ancora una volta la rappresentazione nominalistica del pensiero e il nesso arbitrario di significazione tra le parole e i pensieri. La trattazione sui nomi comuni è determinante per il suo progetto filosofico in generale, poiché non investe solamente l’ambito della logica o della filosofia del linguaggio, ma anche quello prettamente gnoseologico e metafisico. Ciò che viene discussa è precisamente la corrispondenza tra il concetto e la realtà, ossia la relazione tra il concetto che è necessario ed universale e la realtà che è contingente e particolare. Detto altrimenti, la posizione nominalistica hobbesiana è evidente anche nella trattazione che il filosofo inglese fa dei nomi universali: il suo “atomismo ontologico”, in forza del quale esiste soltanto “il particolare” e la cui esistenza può essere conosciuta soltanto mediante il singolo atto del senso, implica che nella realtà non vi può essere nulla di universale intuibile dall’intelletto. Solamente il nome raggiunge l’universalità: “è chiaro, quindi, che non vi è nulla di universale tranne i nomi<sup>286</sup>”. Nel *Leviathan*:

“Fra i nomi [...] altri sono *comuni* a molte cose, come: *uomo, cavallo, albero*, ognuno dei quali, anche se è un solo nome, è tuttavia nome di diverse cose particolari e rispetto alla loro totalità viene detto un *universale*, poiché nel mondo non esiste nulla di universale ad eccezione dei nomi. Le cose nominate, infatti, sono tutte individuali e singolari”<sup>287</sup>.

I vocaboli, raggruppando sempre sotto di sé un’intera serie di concetti, si presentano come un elemento universale ed universalizzante, nei confronti delle singole nozioni sussunte. Ogni nome considerato in se stesso è un’entità realmente singolare e numericamente una, mentre è universale in rapporto alla sua funzione, in quanto cioè si predica di più cose<sup>288</sup>. Gli universali sono nomi ai quali non corrisponde altra realtà se non quella, puramente logica, che esprime le caratteristiche comuni alla famiglia di cose particolari cui essi si riferiscono. Quindi gli universali, i termini generali, sono semplicemente dei “puri suoni” con cui si cerca di determinare qualcosa di comune tra

---

<sup>285</sup> Ivi, § 9, p. 17; trad. it., p. 58.

<sup>286</sup> Id., *Elements*, first part, chap. V, § 6, p. 20; trad. it. p. 27.

<sup>287</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 52-53; trad. it., p. 27.

<sup>288</sup> Cfr. A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 68.

gli individui, non sono altro che “utili espedienti”, con i quali si raggruppano in classi le realtà particolari dopo averle conosciute tramite l’esperienza. Quando, per indicare un insieme di individui, utilizziamo un termine che li eguaglia, ad esempio “uomini”, adottiamo un dispositivo che ha una natura linguistica e mentale. Esso è molto valido in quanto consente di indicare e classificare in uno schema mentale una pluralità di individui simili che vengono conosciuti attraverso numerose esperienze. È un segno linguistico di una classe di cose, una sorta di simbolo che si adopera in correlazione alle singole cose esistenti nella realtà. Pur essendo un segno convenzionale, esso denota qualcosa di realmente simile tra più cose effettive. Difatti, gli universali facilitano quelle operazioni mentali che a loro volta si fondano su di un precedente concetto di somiglianza<sup>289</sup>.

Troviamo allora qui esposto l’aspetto fondamentale del nominalismo di Hobbes che nega l’esistenza della realtà extramentale dei nomi, riducendoli a puri nomi, *voces*. Questa posizione fu elaborata essenzialmente in polemica con la soluzione realistica del problema degli universali che era stato per lungo tempo al centro delle dispute nelle università, e si dibatté intorno ad un loro possibile *status* ontologico. Hobbes riprese soprattutto da Guglielmo di Ockham la sua teoria degli universali<sup>290</sup>. Tuttavia, a differenza del nominalismo medievale e anche di alcuni filosofi empiristi posteriori come Berkeley e lo stesso Locke, per il filosofo inglese l’universalità è ascrivita soltanto ai nomi e non alle idee o concetti che possiedono soltanto un’entità individuale: viene allora abbandonato il concetto occamiano di *suppositio* per il quale i concetti e non i nomi adempiono ad una funzione segnica nei confronti delle cose. L’idea, come si era già visto, consiste in una realtà singolare in quanto fantasma o immagine desunta dal movimento sensoriale e conservata nella memoria. Ad un esame più accurato, si può affermare senza ombra di dubbio che rimane pressoché inalterata la concezione puramente soggettiva dei contenuti mentali all’interno del pensiero hobbesiano.

---

<sup>289</sup> Cfr. G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 120.

<sup>290</sup> “Qualunque universale è una cosa singolare e quindi non è universale se non per significazione, dal momento che è segno di più cose. [...] l’universale è una intenzione singolare della stessa anima, destinata a essere predicata di più cose, così che per il fatto che è destinata a esser predicata di più, non per sé ma per quella molteplicità di cose al posto delle quali sta, essa è detta universale [...] infatti, che nessun universale sia una sostanza esistente al di fuori dell’anima può esser provato in modo evidente”, G. Ockham, *Logica dei termini*, a cura di P. Müller, Rusconi, Milano 1992, II, 1, pp. 120-122.

Pertanto, come non esistono realtà universali in natura, così non esistono concetti universali nel nostro intelletto; soltanto i concetti individuali hanno diritto di cittadinanza nella logica hobbesiana.

I nomi universali possiedono una duplice valenza, una di carattere epistemico e l'altra di tipo "metafisico": per quanto concerne la prima, è la disponibilità dei nomi universali a rendere possibile il linguaggio della scienza, sebbene non si riferiscano a strutture ontologiche prefissate. Per ciò che riguarda il secondo vantaggio, se si può giustamente affermare che il nominalismo hobbesiano rappresenta il logico corollario della sua concezione materialistica, allora il trasferimento dell'universale dall'ambito dei concetti a quello dei nomi dovrebbe evitare il ricorso cartesiano ad un principio incorporeo trascendente, garante dell'oggettività e dell'universalità. Questo intento è fondamentale per Hobbes poiché gli permette di professare il suo materialismo attraverso un'acuta critica nei confronti della metafisica scolastica e di quella di Descartes.

Inoltre, dal nominalismo hobbesiano discende un'importante conseguenza, ravvisabile nel *De motu, loco et tempore*:

"[...] i nomi di una stessa cosa sono quasi innumerevoli. Infatti, qualunque cosa, se confrontata con innumerevoli cose, sarà simile ad alcune di loro per un aspetto comparativo, ad altre per un altro, ma avrà il nome in comune con quelle simili a sé in ciascuno dei confronti; la cosa avrà dunque tanti nomi quanti sono i modi in cui può essere confrontata [con altre]"<sup>291</sup>.

Hobbes raggruppa i nomi dei singoli concetti nei nomi universali, attraverso la tradizionale classificazione per genere e differenza specifica, sebbene i concetti di genere e di specie hanno ormai perduto ogni riscontro ontologico. Ogni nome può essere indifferentemente raggruppato, sulla base di somiglianze con altri nomi, senza dover rispettare alcun ordinamento naturale. Questo implica che vi è a monte un margine di arbitrio nella scelta di una classificazione piuttosto di un'altra, il che sottolinea ancora una volta la convenzionalità del nome. Nel *De Corpore* questa posizione arbitrario-convenzionalistica verrà attenuata a motivo della difficoltà della

---

<sup>291</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 16, p. 356; trad. it., p. 534.

fondazione dei principi del meccanicismo, ma non verrà mai posta radicalmente in discussione<sup>292</sup>.

La terza distinzione verte sulla differenziazione tra i nomi di prima intenzione e quelli di seconda intenzione desunta molto probabilmente dal linguaggio della tradizione scotista e gesuita. I primi costituiscono semplicemente i nomi che denotano le mere cose, mentre i secondi sono “i nomi di nomi e di discorsi, come *universale, particolare, genere, specie, sillogismo* e simili<sup>293</sup>”. Pertanto, i nomi di prima intenzione sono definiti tali perché è stato di primaria importanza per gli uomini nominare le cose presenti nella vita quotidiana; mentre soltanto in un secondo momento è stato rilevante attribuire nomi ai nomi, come gli stessi universali.

In quarto luogo, vi sono nomi che presentano un significato certo o determinato, e altri, invece, il cui significato è incerto o indefinito. Esempi del primo caso sono *individuo, Omero* e simili; esemplificazioni del secondo sono *qualche* o *qualcuno*, che nella grammatica sono chiamati, infatti, avverbi indefiniti. La penultima distinzione è quella tra i nomi assoluti e relativi: i primi si impongono per comparazione; mentre i secondi si usano per significare una comparazione. Infine, è ravvisabile la ripartizione tra nomi semplici e nomi composti.

Oltre a ciò, nel *Leviathan*, il filosofo riduce la diversità dei nomi a quattro categorie fondamentali: di corpo o materia, “come vivente, sensibile, razionale, calda [...] tutti nomi ai quali si connette il termine materia o corpo, dato che sono tutti nomi della materia<sup>294</sup>”; di qualità dei corpi, ad esempio “l’esser mossa, l’essere lunga tanto, l’esser calda, ecc<sup>295</sup>”. Si tratta, cioè, dei nomi degli accidenti di una data materia; di proprietà dei nostri corpi, ovvero delle immagini o fantasmi prodotti in noi di quei corpi, per esempio il suono o il colore; di nomi agli stessi nomi e ai diversi discorsi, “infatti *generale, universale, speciale, equivoco* sono nomi di nomi. *Interrogazione, comando*[...] sono nomi di discorsi<sup>296</sup>”. Richiamandosi a questa classificazione, nel quinto capitolo del *De Corpore* vengono esaminati i sette casi di unioni fallaci tra nomi:

---

<sup>292</sup> Cfr. A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982, pp. 67-68.

<sup>293</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. II, § 10, p. 18; trad. it., pp. 60-61.

<sup>294</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 58-59; trad. it., p. 31.

<sup>295</sup> *Ibidem*

<sup>296</sup> *Ibidem*

come si vedrà in seguito, questa “tavola” presenta delle implicazioni politiche oltreché logiche molto rilevanti poiché è volta a dimostrare che tali unioni sono alla base di quelle stesse errate proposizioni comunemente accettate presso i metafisici da cui sono derivate le dottrine sovversive in materia di etica e politica.

Dopo aver analizzato la grammatica dei nomi, si deve ora esaminare la trattazione hobbesiana sulla proposizione cui è dedicato il terzo capitolo della *Computatio sive logica*, nonché alcuni paragrafi del *De motu*. La proposizione consiste nell’unione di due nomi, ossia il soggetto e il predicato, con cui si vuole significare che il secondo designa la stessa cosa del primo: la sua condizione generale di validità implica che sia il primo che il secondo nome si possano riferire ad un medesimo ambito comune, come nella proposizione “l’uomo è un animale”:

“Poi la *proposizione* è un *discorso* che consiste nella unione di due nomi con cui chi parla significa, è pensare che il nome seguente è nome della medesima cosa cui si riferisce il nome che precede; ovvero (il che è lo stesso) che il nome che precede è contenuto nel nome che segue”<sup>297</sup>.

La sola ed unica specie di discorso ammessa in filosofia è quella che comunemente viene definita proposizione, o enunciato. Nel *De motu*, Hobbes afferma che “la proposizione vera consiste nel giusto accostamento dei nomi, vale a dire del soggetto e del predicato, in accordo con i loro significati propri e adeguati”<sup>298</sup>. Il vero compito dei filosofi che consiste nella *ratiocinatio recta* viene fatta identificare da Hobbes con “la giusta combinazione di proposizioni vere nel sillogismo”<sup>299</sup>. Ancora una volta, il filosofo richiama la necessità del metodo definitorio proprio della scienza e mostra come il ragionamento raggiunga il massimo sviluppo nel sillogismo, poiché in presenza di esso è necessario non soltanto rifarsi all’oggetto denotato, ma anche richiamare alla mente le definizioni dei nomi in questione. Per quanto concerne la trattazione più generale sul sillogismo, Hobbes non apporta contributi originali essendo

---

<sup>297</sup> “Est autem *Propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatae qua significant is qui loquitur, concipere se nomen posterius ejusdem rei omen esse, cujus est nomen prius; sive (quod idem est), nomen prius a posterior contineri*”, Id., *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 2, p. 27; trad. it., p. 73.

<sup>298</sup> Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XIV, § 1, pp. 201-202; trad. it., p. 289.

<sup>299</sup> Ivi, p. 201; trad. it., *Ibidem*

proveniente dalla tradizione aristotelica e dal materiale scolastico studiato ad Oxford nel primo decennio del Seicento.

Se volgiamo ora l'attenzione sugli specifici del linguaggio si vedrà come Hobbes sembra fare due trattazioni separate e distinte: una prima trattazione è di natura semiologica e tutta interna al campo epistemico ed è ravvisabile nella *Computatio sive logica*, in alcuni passi del *Leviathan* e del *De motu*; la seconda trattazione, presente soprattutto nel *De Homine*, negli *Elements* e in taluni brani del *Leviathan* sembra inscrivere nel campo prettamente politico poiché riguarda la pragmatica stessa del linguaggio, nonché i suoi fondamentali atti discorsivi. Questi due livelli distinti in realtà si intersecano e mostrano una loro reciproca influenza. Tuttavia, per ora è mio interesse analizzare il primo tipo di trattazione.

Nel *Leviatano*, oltre ai due usi fondamentali del discorso, concernenti il denotare e il significare, la funzione generale del linguaggio è formulata nei termini di “traduzione”. Hobbes utilizza i termini *translation*, *to transfer*, *translatio*, *conversio* e *convertere* che denotano una sorta di “fisica della parola”, poiché questi vocaboli sono presi a prestito dal lessico della fisica del movimento: la *translatio* denota un cambiamento di luogo secondo la definizione costante del movimento che lo stesso filosofo inglese ha dato nel corso delle sue opere<sup>300</sup>. Si era già accennata la distinzione tra discorso mentale e discorso verbale: ciò che non si era vista era proprio la trasferibilità del primo sul secondo: “l'uso generale del discorso consiste nel trasferire un nostro discorso mentale in un discorso verbale, ovvero la serie dei nostri pensieri in parole<sup>301</sup>”. In seguito, vengono enumerati altri quattro importanti utilizzi del discorso, il primo dei quali ha a che fare con il conseguimento delle arti:

“Usi particolari del discorso sono i seguenti: primo, registrare ciò che per mezzo del pensiero conosciamo come causa di qualche cosa presente e passata e ciò che troviamo che le cose presenti e passate possono produrre o rendere effettivo. Si tratta, in conclusione, dell'acquisizione delle arti”<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Cfr. A. Robinet, *Pensée et langage chez Hobbes: physique de la parole et translatio*, in «Revue internationale de philosophie», CIIIX, 1979, pp. 452-483.

<sup>301</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 26.

<sup>302</sup> *Ibidem*

In secondo luogo, il discorso è utile al fine di insegnare e consigliarsi vicendevolmente, ovvero sia “nel comunicare ad altri le conoscenze che abbiamo raggiunto<sup>303</sup>”. Il terzo uso del discorso, consiste, invece, “nel render noti ad altri le nostre volizioni e i nostri propositi, in modo da prestarci aiuto reciprocamente<sup>304</sup>”. In quarto ed ultimo luogo, il linguaggio presenta altresì un elemento ludico, in quanto “può offrire piacere e diletto a noi e agli altri attraverso il gioco innocente delle parole<sup>305</sup>”. Si può dire che qui Hobbes abbia tracciato una sorta di schema di classificazione degli uffici che il linguaggio può prendere in carico a seconda delle finalità dei differenti discorsi. Infatti si possono ravvisare quattro tipi di discorso<sup>306</sup>: uno di tipo cognitivo, che consiste nel definire i nomi che si utilizzano; uno di tipo referenziale che presenta il fine di comunicare i risultati della propria conoscenza; uno di tipo emotivo-conativo mirante ad esprimere e a trasmettere gli stati emozionali del soggetto; ed infine vi è un discorso di tipo estetico, per il quale il piacere diviene il fine dell’uso linguistico.

Implicitamente, il filosofo inglese adduce un ulteriore importante utilizzo del discorso consistente nella possibilità di utilizzare i nomi numerali per i quali l’uomo non soltanto può contare le unità, ma anche i corpi in quanto forniti di quantità e può calcolare il moto, i pesi, i gradi di intensità. È molto grande l’uso di queste arti nella misurazione dei corpi, nella geografia e nei diversi tipi di costruzioni. Infatti:

“[...] senza le parole non c’è la possibilità di fare calcoli sui numeri e meno ancora sulle grandezze, sulla velocità, sulla forza e sulle altre cose il cui calcolo è necessario all’esistenza o al benessere dell’umanità”<sup>307</sup>.

Questo importante vantaggio del linguaggio è ravvisabile anche nel *De Homine*, nel quale Hobbes afferma che “la numerazione parte dal discorso<sup>308</sup>”. Sempre in questo

---

<sup>303</sup> *Ibidem*

<sup>304</sup> *Ibidem*; trad. it., pp. 26-27.

<sup>305</sup> *Ibidem*

<sup>306</sup> Rinvio alla classificazione di L. Rosiello, *Linguistica illuminista*, p. 32.

<sup>307</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 54-55; trad. it., p. 29.

<sup>308</sup> Id., *De Homine*, cap. X, § 3, p. 90; trad. it., p. 588. Poco prima: “con l’ausilio dei nomi numerali, l’uomo può contare non solo le unità, ma anche gli uni, quali che siano, come i corpi, in quanto sono in qualche modo forniti di quantità, o lunghi, o lunghi e larghi, o lunghi, larghi e profondi; e gli stessi può aggiungere, sottrarre e moltiplicare e dividere per numeri e confrontare tra di loro; e può assoggettare a calcolo tempi, moto, pesi e, nelle qualità, gradi di intensità e di fluidità. [...] E quanto grande invero sia

testo, vengono elencati altri due vantaggi principali: quello dell'istruire e insegnare, ossia "di comunicare all'altro la sua scienza<sup>309</sup>", poiché l'uso dei vocaboli è fondamentale per costruire il linguaggio scientifico e tramandarlo agli altri uomini; e quello che palesa la forte *liaison* tra la sfera linguistica e quella politica del pensiero hobbesiano, ossia quello che viene considerato dallo stesso autore come il beneficio più grande che possiamo attribuire al discorso, "l'ordinare ed il comprendere gli ordini"<sup>310</sup>. Senza questo importante contributo, l'uomo non sarebbe capace di dare vita ad alcuna macchina leviatanica.

### 2.3 Le "origini" del linguaggio: esegesi biblica e meccanicismo

Per quanto concerne l'origine del discorso, è necessario inscrivere la trattazione hobbesiana della genesi del linguaggio all'interno delle tesi sei e settecentesche dedicate a questo tema. Come ha mostrato Rossi<sup>311</sup>, la considerazione della lingua come processo legato alla storia umana e non come rappresentazione di un ordine razionale dato a priori non nacque nel terreno della linguistica, bensì all'interno di posizioni che possedevano una portata teorica e pratica molto più ampia. Le questioni più generali riguardavano la conciliabilità dell'immagine di una lenta formazione della terra con il racconto biblico della creazione e quindi ci si chiedeva quale fosse il posto da attribuire alla narrazione sacra tra gli altri racconti concernenti le origini del mondo. Solamente la lenta storia della dissoluzione del mito di Adamo nella cultura europea dette significati diversi ai discorsi che furono tenuti nel Seicento e nel Settecento sul linguaggio e sulla sua origine. Le cosiddette tesi vichiane sullo sviluppo storico del linguaggio, di un suo lento emergere nel corso della storia, sono presenti già in Bacone e si estenderanno fino a tutto il diciottesimo secolo, nel quale si ravvisano i testi non solo di Vico, ma anche di

---

l'uso di queste arti nella misurazione dei corpi, nel calcolo dei tempi, nel computo dei moti celesti, nella geografia, nella navigazione, nelle costruzioni edili, nella costruzione di macchine ed in altre operazioni necessarie, non c'è nessuno che lo ignori". *Ibidem*; trad. it., pp. 587-588.

<sup>309</sup> *Ibidem*

<sup>310</sup> Ivi, p. 91; trad. it., p. 588.

<sup>311</sup> Riprendo le tesi e le accurate analisi compiute da P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.

Mandeville e Rousseau, per citare quelli più noti. Hobbes s'inserisce in questo dibattito, ricostruendo i principali racconti antichi circa l'origine prima del genere umano nel primo capitolo del *De Homine* e proponendo la sua narrazione avvicinandosi a quanto è scritto nel primo libro della *Genesi*; in questo capitolo, egli presenta altresì il noto principio della conoscenza genetica.

“Ed invero la prima generazione e la prima dissoluzione dell'universo non sono note ad alcuno, se non al suo autore. Dunque crediamo che l'origine prima del genere umano sia tale quale l'abbiamo appresa, tramandata nella legge sacra, da Mosè”<sup>312</sup>.

Tuttavia, il filosofo inglese, come Lapeyrère e Spinoza, giungerà alla negazione della nascita miracolosa del linguaggio ad opera del Creatore. La genesi del linguaggio è trattata in particolare nel quarto capitolo del *Leviatano* e nel decimo del *De Homine*. In questi passi il filosofo inglese fa ricorso all'idea di una lenta trasformazione storica del linguaggio contraddistinta dal passaggio da una fase rudimentale, intessuta di pochi e semplici nomi di oggetti ed animali, ad una fase nella quale cominciano a comparire i nomi di numeri, i nomi di nomi e i nomi di relazioni, i cosiddetti nomi di seconda intenzione che contrassegnano il sapere scientifico.

A detta di Hobbes, risulta impossibile che alcuni uomini si siano trovati e “siano convenuti insieme, per decidere e stabilire che cosa dovessero significare le parole e i contesti verbali<sup>313</sup>”, perciò inizialmente i nomi erano pochi e “delle cose più familiari<sup>314</sup>”. Viene recuperata in un primo momento dalle Sacre Scritture la genesi del discorso: fu Dio ad insegnare ad Adamo come imporre i nomi agli esseri viventi che egli vedeva, in modo tale che potesse di volta in volta stabilire ulteriori nomi a seconda delle cose che gli si presentavano sotto i suoi sensi, sebbene non si trattasse di un linguaggio particolarmente forbito. Infatti, le cose che Adamo poteva nominare consistevano in alcuni oggetti sensibili. Da allora, il primo uomo fu in grado di ripetere l'atto divino dell'assegnare i nomi alle creature. Nel *Leviathan*:

“Il primo autore del discorso fu Dio stesso che insegnò ad Adamo come imporre i nomi alle creature che presentava alla sua vista. La Scrittura non si spinge oltre su questo punto, ma

---

<sup>312</sup> T. Hobbes, *De Homine*, cap. I, § 1, p. 2; trad. it., p. 496.

<sup>313</sup> Ivi, § 2, p. 89; trad. it., p. 586.

<sup>314</sup> *Ibidem*

ciò fu sufficiente per condurlo ad aggiungere altri nomi ogni volta che l'esperienza e la consuetudine con le creature gliene offrirono l'occasione e ad entrare gradualmente in contatto con loro in modo da farsi intendere e, col passare del tempo, poté così impadronirsi del linguaggio che aveva trovato modo di usare, benché non fosse un linguaggio ricco [...]»<sup>315</sup>.

In tal modo, Hobbes non fa altro che collocare il sapere adamitico su un piano di quotidianità precedente al sapere scientifico *tout court* e sembra di primo acchito attribuire un'origine teologica al linguaggio. Tuttavia, il filosofo si domanda in che modo Adamo poté intendere il divieto divino di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, prima che il primo uomo assegnasse i nomi alle diverse cose e creature, giacché egli ignorava cosa volesse significare “mangiare”, “frutto” e così via. Pertanto Hobbes conclude che “Adamo dovette comprendere quella proibizione divina, non dalla forza delle parole, ma in maniera soprannaturale.<sup>316</sup>”. Detto diversamente, lo spazio di comunicazione tra Dio e Adamo presuppone che il secondo conosca già i significati delle parole con cui il Creatore si rivolge al primo uomo, quindi la loro comunicazione non presenta tanto un carattere linguistico, ma avviene esclusivamente in modi soprannaturali.

“Analogamente, in che modo poté comprendere il serpente che parlava della morte, della quale Adamo, il primo dei mortali, non poteva avere nessuna idea? Queste cose, dunque, non si poterono intendere in maniera naturale e, di conseguenza, *il luogo di origine del discorso naturalmente non poté essere altro che l'arbitrio dell'uomo stesso*”<sup>317</sup>.

Hobbes fa della natura convenzionale del linguaggio umano uno strumento rivolto contro il racconto biblico e soprattutto contro la mitizzazione dell'unica lingua primitiva del genere umano. Ciò è reso ancora più manifesto grazie “alla dimenticanza delle lingue a Babele<sup>318</sup>”. Il filosofo riconduce la diversità delle lingue all'Antico Testamento

---

<sup>315</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 48-49; trad. it., p. 25.

<sup>316</sup> Id., *De Homine*, cap. X, § 2, p. 89; trad. it., p. 587.

<sup>317</sup> "Similiter, quomodo potuit serpentem intelligere loquentem de morte, cujus nullam habere potuit ideam Adamus, primus mortalium? Hæc ergo naturali modo intelligi non potuerunt; et per consequens, *origo sermonis naturaliter alia esse non potuit præter ipsius hominis arbitrium*", Ivi, p. 90; trad. it., p. 587 (Corsivo mio).

<sup>318</sup> *Ibidem*

e in particolar modo all'episodio biblico della nota Torre di Babele, nel momento in cui Dio volle punire gli uomini per la loro superbia e confuse la loro lingua affinché nessuno potesse comprendere quella dell'altro, facendoli disperdere per tutta la terra. Le differenti lingue, soltanto "col passare del tempo divennero più ricche"<sup>319</sup>. Come testimonia questo passo:

"Tutto il linguaggio acquisito e accresciuto da Adamo e dalla sua posterità venne però di nuovo perduto nella Torre di Babele, quando ogni uomo fu colpito dalla mano di Dio e per la sua ribellione con l'oblio del linguaggio primitivo. Poiché furono costretti a disperdersi in varie parti del mondo, dovette accadere necessariamente che l'attuale diversità delle lingue derivasse a poco a poco da questi stessi uomini nel modo che insegnò loro il bisogno, padre di ogni invenzione [...]"<sup>320</sup>.

Mediante il racconto della *Genesi*, Hobbes ricorda che la catastrofe di Babele ha condotto gli uomini a creare i nomi e da allora la parola è divenuta l'espressione dell'invenzione umana e non divina. In tal modo, il filosofo attenua l'idea biblica per la quale il linguaggio sarebbe stato un effettivo dono di Dio recato all'uomo e distrugge il mito di un'originaria lingua perfetta e dunque di un linguaggio compiuto, rivelato da Dio al primo uomo.

L'autore del *Leviathan* fu uno dei primi a elaborare una spiegazione evolutiva dello sviluppo del discorso il quale si sarebbe formato a poco a poco seguendo un processo crescente. Affine a questa interpretazione sarà nel secolo successivo il pensiero di Mandeville che, pur non avendo complessivamente elaborato una teoria organica sul linguaggio, andò nella direzione hobbesiana di formularne una teoria evolutiva<sup>321</sup>. Le filosofie settecentesche<sup>322</sup>, come si ricordava all'inizio, s'interrogarono sul

---

<sup>319</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 26.

<sup>320</sup> *Ibidem*

<sup>321</sup> Cfr. M. Simonazzi, *Mandeville*, Carocci, Roma 2011, p. 88. Per uno studio più approfondito del tema: P. Juliard, *Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, Mouton, Parigi 1970, trad. it., *Le filosofie del linguaggio nella Francia del XVIII secolo*, Patron, Bologna 1974.

<sup>322</sup> Si pensi al passo di Rousseau: "Il primo linguaggio dell'uomo, il linguaggio più universale, più energico, il solo di cui ci sia stato bisogno, prima che occorresse persuadere degli uomini associati, è il grido della natura. [...] Quando le idee degli uomini cominciarono ad estendersi e a moltiplicarsi, e si stabilì tra loro un rapporto più stretto, essi cercarono un maggior numero di segni e un linguaggio più ricco", J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id.,

fondamentale rapporto di causa-effetto tra il linguaggio e la società: questa è nata successivamente allo sviluppo del discorso, oppure è stato l'avvento della società a costituire quelle condizioni necessarie per lo sviluppo del linguaggio?

Si è considerata l'origine "storico-istituzionale" del linguaggio analizzando i passi hobbesiani che sancivano la sua genesi convenzionale mediante la critica ad una presunta e originaria lingua adamitica e quindi ricorrendo all'esegesi biblica compiuta da Hobbes. Tuttavia, negli *Elements* è possibile considerare la causa "fisiologica" e meccanicistica del linguaggio, se questo viene interpretato unicamente nei termini di movimento volontario<sup>323</sup>:

*“Le passioni dell'uomo, così come sono la causa prima di tutti i nostri moti volontari, sono anche la causa prima del discorso, che è il moto della sua lingua. E gli uomini, desiderando palesare agli altri la conoscenza, le opinioni, i concetti e le passioni che essi racchiudono in se stessi, e avendo a quel fine inventato il linguaggio, hanno trasferito in questo modo tutto quel ragionamento della mente menzionato nel precedente capitolo, mediante il movimento delle loro lingue, in un discorso di parole [...]”*<sup>324</sup>.

Le passioni non sono solamente l'origine del linguaggio, ma altresì della ragione. Se, infatti, quest'ultima, come si era visto, è un prodotto dell'esercizio discorsivo poiché la sua funzione consiste nel computare le connessioni dei nomi, allora all'origine del linguaggio stesso e dell'atto di produzione dei nomi non potrà esserci la *ratio*, bensì le passioni. Questo è ben confermato dall'impostazione scientifica di Hobbes: se la scienza presenta un carattere deduttivo e riguarda soltanto la verità logica e non la verità di fatto e se viene respinto l'innatismo cartesiano a motivo di un sensismo che viene posto alla base del movimento gnoseologico, allora la ragione non potrà che provenire

---

*Ouvres complètes*, publiées par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959, vol. III, première partie, p. 109; trad. it., Id., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratona, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 116. Di Rousseau si veda anche un saggio interamente dedicato all'origine del linguaggio, dove il filosofo analizza il tema linguistico come prima istituzione umana: Id., *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in Id., *Ouvres complètes*, vol. V, pp. 371-429; trad. it., Id., *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989.

<sup>323</sup> Cfr. L. W. Thonssen, *Thomas Hobbes' Philosophy of Speech*, in «The Quarterly Journal of Speech», XVIII, 2, 1932, pp. 200-206.

<sup>324</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. V, § 14, p. 23; trad. it., pp. 29-30. (Corsivo mio).

originariamente dalle affezioni, per poi consistere in una mera attività di calcolo conseguente il linguaggio dei nomi.

L'idea hobbesiana di ragione sembra allora affetta da ambiguità: se le passioni sono le cause della *ratio* e dello *speech*, risulta alquanto difficile cogliere la differenza tra la costituzione animale e quella umana, ma soprattutto non appare sensato leggere in Hobbes la classica contrapposizione tra ragione e passioni. Al contrario, il conflitto sarà tra le passioni. Come si vedrà meglio in seguito, il massimo che la ragione potrà fare è consigliare di erigere un potere più forte delle passioni conflittuali che faccia leva sulla passione della paura e quindi argini quelle spinte isolazionistiche e reciprocamente distruttive di individui che cercano di sopraffarsi<sup>325</sup>. Si tratterà allora del conflitto tra la passione della paura “civilizzatrice” e le altre passioni distruttive.

In un recente studio Paganini<sup>326</sup> mostra come l'origine del linguaggio sembri dipendere nel *Leviathan* da una passione esclusiva dell'uomo che consiste nel “discorso appassionato” (*passionate thought*) o curiosità (*curiosity*). Come asserisce lo stesso Hobbes, la curiosità è quella peculiare passione dell'uomo che è all'origine della facoltà discorsiva:

“La serie di pensieri regolati è poi di due specie. L'una si ha quando cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato e questa specie è comune agli uomini e alle bestie. L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti che è in grado di produrre. [...] Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini, perché questa curiosità difficilmente è riscontrabile in esseri viventi che siano dotati soltanto di passioni sensuali, come la fame, la concupiscenza e l'ira”<sup>327</sup>.

Da questo importante passo si evincono due punti fondamentali: in primo luogo, anche quando Hobbes parla della serie dei nostri pensieri, egli vuole fare della passione il fattore dirimente e principale: i pensieri non sono altro che i segugi del desiderio che escogitano mezzi per la sua soddisfazione, sicché la *ratio* non ha modo di innalzarsi al

---

<sup>325</sup> Cfr. A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001, p. 128.

<sup>326</sup> Cfr. G. Paganini, «*Passionate Thought*». *Ragione e passioni in Thomas Hobbes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCI, 2, 2012, pp. 248-265.

<sup>327</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. III, pp. 38-41; trad. it., pp. 21-22. (Corsivo mio).

di sopra delle passioni, né è in grado di governarle, ma al contrario ne appare schiava proprio perché “figlia” del desiderio costitutivo dell’uomo. In secondo luogo, tramite questa caratteristica passione della curiosità, l’uomo è governato da un pensiero appassionato volto al conseguimento del potere, cioè di quei mezzi che gli permettono la disponibilità di piaceri futuri e dunque mentali. Hobbes pone allora come fondamento tanto del linguaggio quanto della ragione la *curiosity*. Essa è definita più nello specifico come:

“Il desiderio di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITÀ e non si trova in nessun’altra creatura vivente, se non nell’uomo. L’uomo non è perciò contraddistinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri animali, in cui il predominio dell’appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza mentale, che, per il persistere del piacere nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale”<sup>328</sup>.

La curiosità, il desiderio di conoscere e sapere ha guidato gli uomini nella creazione delle parole, facilitando il perseguimento della conoscenza causale in cui consiste la vera filosofia<sup>329</sup>. La *curiositas* rappresenta la capacità di trascendere in modo indefinito l’orizzonte temporale del desiderio sensuale presente, amplificando il movimento bramante e di conseguenza alimentando l’incessante macchina desiderante umana attraverso la perenne tensione verso l’avvenire: la *curiosity* pone gli uomini in un presente-per-il-futuro.

“E da questa passione della meraviglia e curiosità sono sorti, non solo l’invenzione dei nomi, ma anche la supposizione di quelle cause di tutte le cose, che gli uomini pensavano potessero produrle. E da questa origine è derivata ogni filosofia [...]”<sup>330</sup>.

Il mondo dell’uomo diviene allora lo spazio d’esperienza dischiuso dalla curiosità e dal linguaggio: l’uomo è inteso come soggetto di desiderio e di parola<sup>331</sup>. Al fine di

---

<sup>328</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VI, pp. 86-87; trad. it., p. 46.

<sup>329</sup> Cfr. P. Pettit, *Made with Words*, pp. 26-27.

<sup>330</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. IX, § 18, p. 45; trad. it., p. 53. Sul tema della curiosità, si veda lo studio di J. Barnouw, *La curiosité chez Hobbes*, in «Bulletin de la Societé Française de Philosophie», LXXXII, 2, 1988, pp. 41-69.

<sup>331</sup> Riprendo la brillante espressione di Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, p. 75.

comprendere meglio questa importante osservazione che conduce necessariamente alla considerazione dell'individuo singolo a quella degli individui che si pongono in relazione gli uni con gli altri, nonché la trattazione hobbesiana sulle passioni e sulla struttura desiderante dell'uomo, è necessario esaminare più da vicino il generale progetto antropologico costruito dal filosofo inglese.

#### **2.4 Il progetto antropologico e la sua fondazione scientifica**

Se nei primi capitoli Hobbes descrive le facoltà dell'uomo, quindi quello che egli definisce il potere conoscitivo o concettivo in cui come si è visto il linguaggio riveste un ruolo centrale nell'economia della trattazione gnoseologica e scientifica hobbesiana, il capitolo sesto del *Leviathan* riguarda, invece, l'orientamento generale di quest'uomo-macchina: è a questo livello che entra in gioco la generale concezione hobbesiana delle passioni, nonché la trattazione del potere motivo dell'uomo. Prima di affrontare tale ordine del discorso, è utile ricordare il progetto antropologico hobbesiano più generale: si tratta cioè di un progetto di radicale ridefinizione dell'uomo, nel suo aspetto personale e in quello sociale, da un punto di vista scientifico, cioè in totale contrapposizione alla modalità tradizionale metafisico-religiosa che invece si avvaleva di categorie essenzialistiche. La scienza non è soltanto lo strumento più potente per la conoscenza e soprattutto per il dominio della realtà naturale, ma anche per la realizzazione di quel cambiamento totale dell'uomo che costituisce l'anima e l'obiettivo dell'età moderna. Si era vista la nuova metodologia per la costituzione del sapere attraverso la quale reinterpretare in modo organico e sistematico la realtà naturale: questo stesso metodo meccanicistico viene esteso anche alla realtà umana, quale chiave di accesso per decifrare tutto l'esperibile fino ai meccanismi della psiche dell'uomo<sup>332</sup>. Il progetto di Hobbes esige, quindi, la scientifizzazione dell'uomo, in cui la vita fisica costituisce l'unico e autentico valore da preservare.

La definizione del campo antropologico costituisce uno dei vertici della prestazione teorica hobbesiana, poiché tutto il suo pensiero è contrassegnato dalla necessità di dar luogo ad un nuovo "oggetto scientifico" e soprattutto ad un vero e

---

<sup>332</sup> Cfr. L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 20-35.

proprio soggetto politico e conoscitivo. Hobbes è stato, infatti, considerato da alcuni studiosi non soltanto come il filosofo statolatrato, ma anche come il filosofo dell'uomo<sup>333</sup>. L'uomo, o meglio la sua riduzione a mero individuo, diventa nell'epoca moderna sia soggetto del conoscere, sia oggetto da analizzare che si percepisce come mero corpo tra tanti altri. Inoltre, non a torto si considera l'autore del *Leviathan* come l'inauguratore dell'individualismo politico.

Hobbes ha maturato il suo pensiero nell'ambito di quel cambiamento rivoluzionario, tanto antropologico, quanto culturale e sociale, che portò alla negazione della concezione classica dell'uomo e alla conseguente affermazione di un nuovo tipo di uomo e di un suo differente rapporto con il cosmo. Il filosofo inglese, assieme agli altri spiriti radicali dell'epoca moderna come Lutero, Cartesio e Galileo per citare quelli più esemplificativi, è pienamente convinto dell'inefficacia dell'insegnamento tradizionale a fronte delle questioni cruciali del momento. In particolare, emerge la necessità di accedere alla realtà senza i filtri dell'aristotelismo e del platonismo e di affermare, dunque, una nuova scienza, una prassi differente e una diversa immagine dell'uomo<sup>334</sup>. L'antico ordine di sapere poneva a fondamento il pieno esercizio della libertà intellettuale e morale della persona, fonte di differenze e di pluralità di posizioni. In tal modo, la concezione tradizionale, anziché determinare una visione pacifica e di mutua convivenza tra gli uomini, aveva dimostrato la sua inefficacia e la sua inconsistenza generando crisi e conflitti social-politici. Con un'affermazione suggestiva si può dire che l'uomo nell'epoca moderna da persona<sup>335</sup> è ridotto a mero individuo, a puro avvenimento biologico-materiale: l'uomo hobbesiano è semplicemente un individuo di una specie biologica e alla fine di questo processo di biologizzazione dell'uomo,

---

<sup>333</sup> Cfr. R. Polin, *La nature humaine selon Hobbes*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXLII, 1, 1952, pp. 31-52.

<sup>334</sup> Il vero bersaglio di Hobbes è la metafisica classica, quella metafisica che, ponendo una diversità radicale tra il mondo fisico da una parte e Dio e l'intelletto dall'altra, rappresentava un limite radicale a quella visione meccanicistica e matematica della realtà, necessario presupposto dell'aspirazione universale al dominio.

<sup>335</sup> Si pensi alla celebre definizione di persona data da Boezio che assunse un rilievo fondamentale sia a livello teologico e filosofico, quanto a livello giuridico: il termine, che traduce il greco *ypostasis*, indicava nella definizione boeziana ogni "sostanza individuale di natura razionale" (*naturae rationalis individua substantia*).

l'umanità diviene una mera massa anonima di individui. Ciò implica un impoverimento della sostanzialità dell'uomo nonché la perdita della sua dimensione metafisico-religiosa.

Nella prospettiva antropologica hobbesiana echeggiano alcuni aspetti fondamentali sia delle filosofie politiche di Machiavelli e Guicciardini<sup>336</sup> che erano piuttosto letti nell'Inghilterra del Seicento<sup>337</sup>, sia delle antropologie dei Riformatori, soprattutto Lutero. Se il laboratorio culturale italiano darà luogo a quell'infelice concezione della natura umana in preda alle passioni, al desiderio prepotente di autoconservazione, alla lotta per il potere, sempre più incapace di dominare l'istinto con la razionalità; i movimenti religiosi propri della Riforma giungeranno alla neutralizzazione di quella concezione ontologicamente fondata dell'uomo in quanto essere spirituale e corporeo, centro dell'universo, punto di mediazione tra la natura e Dio e di conseguenza verrà eliminato ogni residuo di ordinamento analogico. La Riforma lascia spazio alle tematiche incentrate sulla miseria umana, sulle nefaste conseguenze del peccato originale, sull'incapacità della ragione umana di assurgere alla conoscenza di Dio e sulla negazione del libero arbitrio. La natura dell'uomo rimane, perciò, ancorata alla costituzione della propria singolarità poiché vengono drasticamente recisi i nodi di ogni somiglianza o partecipazione con il Creatore<sup>338</sup>. Hobbes al contrario

---

<sup>336</sup> Basta ricordare la celebre frase del fiorentino: “[...] è necessario a chi dispone una repubblica ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione;[...]”, N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, libro primo, cap. III, p. 27. Anche per Guicciardini la natura umana è inclinata alla malvagità: “[...] perché la natura loro è fragile, e le occasioni che gli invitano al male sono infinite, si partono facilmente per interesse proprio dalla inclinazione naturale. Però non per violentargli, ma per ritenergli in sul naturale suo, fu trovato da' savii legislatori lo sprone e la briglia, cioè il premio e la pena; e quali quando non si usano in una repubblica, rarissimi cittadini di quella si trovano buoni; e noi ne veggiamo in Firenze tutto di la esperienza”, F. Guicciardini, *Ricordi politici e civili*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 2008, § 225, p. 77.

<sup>337</sup> Gli aspetti comuni riguardano la visione drammatica della natura umana, l'inclinazione naturale degli uomini a fare più il male che il bene e il fatto che il governo della comunità politica debba basarsi sulla forza, ovvero non deve essere guidato da criteri morali.

<sup>338</sup> Sulla valenza dei rivolgimenti antropologici, religiosi e politici svolti da Lutero e dai riformatori: G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.

pone la sua antropologia sul piano di una fondazione ontologica definitivamente autonoma rispetto al problema teologico, e la colloca esclusivamente sul piano dei rapporti interumani condizionati da un naturale stato di conflitto.

Proprio perché viene sciolto ogni legame con la trascendenza il progetto antropologico di Hobbes è a ben vedere il progetto di una vera e propria “scienza dell’uomo”; infatti, per il pensatore inglese la trattazione della natura umana deve necessariamente acquisire quello statuto di scientificità proprio delle discipline matematiche e fisiche; la sua fondazione, infatti, deve procedere da una parte dalla geometria euclidea in quanto scienza assiomatica dotata di principi universali e di caratteri di oggettività e di rigore deduttivo, e dall’altra parte dalle nozioni “empiriche” della nuova dinamica galileiana.

Tuttavia, emergono delle tensioni metodologiche e delle incoerenze logiche nel momento in cui ci focalizziamo sul modo mediante il quale Hobbes traccia il progetto della scienza umana: a mio modo di vedere, quest’ultima viene affrontata attraverso due piani contrastanti, ma per certi versi anche contigui. Da un lato, la trattazione scientifica dell’uomo viene per l’appunto dedotta dalla sua generale filosofia meccanicistica e viene, dunque, raggiunta inquadrando il tema antropologico e politico in una cornice più ampia che abbraccia in modo sistematico l’intera realtà naturale. È noto, infatti, che il rivolgimento che Hobbes intende provocare nella concezione dell’uomo, nonché della morale e della politica, consiste nella radicalizzazione di un sapere unitario fondato sull’idea di corpo. In tal modo, l’antropologia è desunta dalle premesse generali del sistema hobbesiano ed è l’uomo in quanto oggetto scientifico che viene generato da tale filosofia. L’uomo diviene cioè l’oggetto da studiare scientificamente, poiché la ricerca filosofica è caratterizzata dal problema della conoscenza del *corpus*, inteso come “*ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio*”<sup>339</sup>. Hobbes applica allora la teoria del corpo anche alla realtà antropologica: quando l’uomo osserva se stesso prende in considerazione la propria realtà come realtà di un oggetto da osservare e analizzare scientificamente, affermando in tal modo di essere una realtà materiale al pari degli altri oggetti. Come afferma Pandolfi, l’aver riportato la nuova scienza dell’uomo sotto le stesse leggi che regolano tutta la realtà è la

---

<sup>339</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars secunda, cap. VIII, § 1, p. 91; trad. it., p. 155.

mossa decisiva che consentirà al filosofo inglese di comprendere le cause fondamentali dell'agire umano<sup>340</sup>.

Dall'altro lato, però, è l'uomo in quanto soggetto e in quanto fonte di ogni conoscenza sulla realtà che viene messo bene in luce da Hobbes nelle sue rigorose analisi gnoseologiche che precedono la parte propriamente politica del suo pensiero. Non a caso, la categoria del soggettivismo costituisce l'imprescindibile articolazione dell'ordine umano moderno.

Inoltre, da una parte Hobbes sembra definire il campo antropologico in maniera del tutto necessitante e aprioristica giacché la considerazione sull'uomo è ricavata dalle premesse generali del suo sistema unitario mediante un rigoroso nesso deduttivo che evita, perciò, di essere messo in crisi da un continuo ricorso all'esperienza. Dall'altra parte, tuttavia, il filosofo non può fare a meno di quell'osservazione empirica ed esterna che gli consente di descrivere i comportamenti umani e concreti degli uomini quali sono nella loro contingenza storica e di ricavare, dunque, una vera e propria teoria delle passioni, valendosi altresì dell'evidenza dell'introspezione, il noto *read thyself* enunciato nell'*Introduzione al Leviatano*: questo atteggiamento meta-cognitivo implica una lettura di sé sulla base dell'antico imperativo socratico *nosce teipsum*. Riflettendo in modo analitico sui moti del proprio animo, l'uomo comprende la propria natura e per generalizzazione anche quella degli altri. In tal modo, l'individuo giunge a conoscere il proprio modo di essere *per experientiam* e quindi mediante quella stessa esperienza che deve essere messa al bando dal sapere scientifico. Questo è ben dichiarato anche nella lettera dedicatoria del *De Homine*, dove viene dichiarata la semplicità della conoscenza dell'etica grazie all'ausilio dell'esperienza:

“EccoVi, infatti, i primi *Elementi* della mia filosofia, quale sia in ogni genere. Ma a questa sezione capita che le due parti, di cui è costituita, sono molto dissimili tra loro: ed invero l'una è molto difficile, l'altra molto facile; l'una si fonda sulle dimostrazioni, l'altra sull'esperienza; l'una può essere compresa da pochi, l'altra da molti”<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> Cfr. A. Pandolfi, *Natura umana*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 108-109.

<sup>341</sup> T. Hobbes, *De Homine*, epistola dedicatoria; trad. it., p. 493.

Detto altrimenti, i principi antropologici su cui si fonda la scienza politica non sono stati tutti dedotti a loro volta dalle leggi del mondo naturale, ma conseguiti mediante i comportamenti reali e osservabili della natura umana.

Veniamo al primo punto. L'uomo tende, dunque, a diventare un oggetto, una mera parte del meccanismo naturale poiché la realtà è ora priva di ogni significato normativo intuibile dalla ragione e solo strumento della baconiana *scientia propter potentiam*. Tale assenza di normatività fa sì che la nuova scienza sia segnata dalla consapevolezza di dover fare a meno della teleologia razionale e del concetto di ordine che le ineriva: né la realtà naturale, né le azioni umane possiedono, infatti, intrinsecamente un ordine effettuale. A partire da questa nuova prospettiva radicalmente meccanicistica concernente il rapporto tra l'uomo e il cosmo, in Hobbes emerge l'ambizione di costruire un sapere universale inconfutabile che sia in grado di reagire allo scetticismo diffuso in campo filosofico e che si fondi su presupposti radicalmente nuovi rispetto a quelli della filosofia classica e rinascimentale, attenuando una sintesi in cui anche e soprattutto l'uomo sia compreso. Infatti, la tradizionale filosofia dell'uomo, in particolare la filosofia morale, secondo il pensatore inglese è inficiata di soggettivismo e d'inefficienza poiché non è fondata su basi scientifiche, cioè meccanicistiche. Nell'epistola del *De Cive*:

“[...] tutto ciò che, insomma, distingue il tempo odierno dalla barbarie antica, è quasi per intero un beneficio della *geometria*. [...] Se i filosofi morali avessero assolto al loro compito con esito altrettanto felice, non vedo come l'industria umana avrebbe potuto contribuire di più alla felicità di questa vita. Se infatti la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze nelle figure, l'ambizione e l'avidità, la cui potenza si sostiene sulle false opinioni del volgo circa il *diritto* e il *torto*, sarebbero disarmate, e la gente umana godrebbe di una pace tanto costante, che non sembra si dovrebbe più combattere [...] Ora invece la guerra condotta con le spade o con le penne è perpetua”<sup>342</sup>.

Per tal motivo, Hobbes provvede a fondare una scienza dell'uomo e della società indiscutibile ed efficace perché garantita dagli stessi presupposti “oggettivi” della nuova scienza della natura, quindi, inattaccabile dalle passioni umane. La geometria funge, allora, da modello metodico unitario giacché si adatta perfettamente a quest'universo

---

<sup>342</sup> Id., *De Cive*, epistola dedicatoria, pp. 74-75; trad. it., pp. 4-5.

composto di corpi e moto; essa diviene il modello insuperabile di un sapere che da pochi e indiscutibili assiomi è in grado di dedurre a priori i caratteri essenziali del mondo dell'esperienza. La fisica, le scienze naturali, l'etica e la filosofia civile possono legittimamente aspirare ad uno statuto epistemologico di certezza dimostrativa analogo a quello della geometria.

La “geometrizzazione” dell'antropologia, come quella della politica e della morale, sarà possibile perché le azioni degli uomini possono essere conosciute con la stessa certezza delle figure geometriche: il mondo umano, l'uomo e i suoi prodotti non rappresentano, infatti, un mondo a sé, non si sottraggono alle comuni leggi che governano il mondo della natura. Sebbene l'espressione più coerente ed integrale dell'ideale deduttivo hobbesiano trovi posto soltanto nel *De Corpore*, è negli *Elements* che si ravvisa la prima esplicita dichiarazione circa la necessità di adottare per la materia trattata, ossia l'antropologia (*Human nature*) e la politica (*De Corpore politico*), il metodo geometrico di stampo euclideo<sup>343</sup>. In quest'opera la struttura del reale è

---

<sup>343</sup> La “scoperta” di Euclide, ossia la “rottura epistemologica” che chiude la fase umanistica di Hobbes per inaugurare quella prettamente scientifica, segnò le tappe nodali del tentativo hobbesiano di dar vita a quel processo di geometrizzazione della politica, proprio mediante l'adozione del metodo scientifico euclideo per la realizzazione del sistema filosofico-politico. Viano dimostra molto bene l'adozione hobbesiana del metodo geometrico euclideo: “La geometria di Euclide è un sistema linguistico, che parte dalle assunzioni originarie di significato, esplicitamente dichiarate, e ha la virtù di mantenere lungo tutto il suo sviluppo le assunzioni originarie. La geometria euclidea è perciò il modello di linguaggio che si mantiene uniforme, entro l'ambito delle assunzioni originarie di significato. Il linguaggio scientifico deve essere euclideo, cioè, alla pretesa, ma mistificatrice, naturalità dei significati del discorso retorico, deve sostituire la dichiarata convenzionalità del linguaggio geometrico [...]”, C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, p. 387. L'infatuazione hobbesiana per il modello convenzionale euclideo è presente anche nella sua autobiografia: “Anno sequente, qui erat Christi 1629, cum attigisset annum quadragesimum, rogatus a nobilissimo viro Domino Gervasio Clifton, ut vellet filium suum adolescentem comitari in Galliam, accepit conditionem. In peregrinazione illa inspicere cœpit in Elementa Euclidis; et delectatus methodo illius, non tam ob theoremata illa, quam ob artem ratiocinandi, diligentissime perlegit”. T. Hobbes, *Tomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa, autore seipso, scripta anno MDCLXXII*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, vol. I, p. XIV. Anche Aubrey testimonia la conversione di Hobbes al modello geometrico: “Aveva quasi quarant'anni quando si mise a studiare geometria; il che accadde per caso. Siccome si trovava nella biblioteca di un signore c'era lì aperto il libro degli elementi di Euclide, precisamente il 47 *El. Libri I*. Egli lesse la proposizione. Per Dio... disse (di quando in quando inseriva qualche bestemmia per dare più

dimostrata attraverso l'analisi meccanicistica del processo percettivo e conoscitivo dell'uomo. È a questo punto che Hobbes viene a rappresentare l'uomo quale soggetto e fonte di conoscenza sulla e della realtà:

“Per spiegare in modo vero e perspicuo gli elementi della legge naturale e di quella politica, in cui consiste il mio scopo presente, occorre sapere che cosa siano la natura umana, un corpo politico e ciò che chiamiamo legge”<sup>344</sup>.

La conoscenza della natura umana avviene mediante l'indagine dei meccanismi mediante i quali l'uomo agisce, ossia attraverso l'analisi delle passioni, pertanto ogni elemento del comportamento umano è letto ed interpretato in chiave rigidamente meccanicistica. Si può ricordare a tal proposito quanto è asserito nel *Leviathan*:

“Poiché la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, non è possibile che le stesse cose causino sempre in esso gli stessi appetiti e le stesse avversioni ed è ancor meno possibile che tutti gli uomini consentano nel desiderio di un solo e medesimo oggetto”<sup>345</sup>.

Se da una parte gli uomini appaiono uguali nei meccanismi costitutivi che li muovono e quindi è presente una logica dell'identico e dell'indifferenziato che fa astrazione delle eventuali differenze, dall'altra gli individui appaiono radicalmente diversi nei contenuti costitutivi delle reazioni e delle preferenze.

Al fine di far luce sulla radicalizzazione hobbesiana della mutabilità dei comportamenti umani, è necessario analizzare la sua teoria delle passioni<sup>346</sup>: esse rappresentano lo snodo decisivo della riflessione di Hobbes, poiché riguardano sia la costituzione e la materia dello stato di natura, sia le strategie di accesso alla società

---

enfasi al discorso), *questo è impossibile!* Quindi legge la dimostrazione, che lo riporta a una precedente proposizione: legge pure questa. La quale lo riporta a un'altra proposizione, e anche questa legge. *Et sine deinceps* in modo che alla fine, per via dimostrativa, rimase convinto della verità in questione. Questo lo fece innamorare della geometria”, J. Aubrey, *Brief lives, Chiefly of Contemporaries Set Down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, edited by A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898, p. 332; trad. it., Id., *Vite brevi di uomini eminenti*, a cura di O. Lawson Dick, Adelphi, Milano 1977, p. 149.

<sup>344</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. I, § 1, p. 1; trad. it., p. 7.

<sup>345</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VI, pp. 80-81; trad. it., p. 43.

<sup>346</sup> Per un contributo generale su questo tema: F. Tricaud, *Le vocabulaire de la passion*, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt (édit. par), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 139-154.

civile<sup>347</sup>. Inoltre, come abbiamo visto, il pensatore di Malmesbury vuole costruire una scienza oggettiva della natura umana che non sia più inficiata di elementi metafisici, religiosi e morali, ma intende studiare in maniera scientifica e rigorosa tutti i veri moventi, bisogni, desideri e appetiti, che giustificano e promuovono l'azione umana generale: le passioni. Esse sono definite più nello specifico come gli atti del potere motivo della mente, ossia “quello grazie al quale la mente dà movimento animale al corpo in cui essa esiste<sup>348</sup>” e differisce dal potere motivo del corpo che viene solitamente chiamato forza. Nel *De Homine* il filosofo concepisce le passioni nei termini di affetti o turbamento dell'animo (*affectibus, perturbationibus animi*) opposti al movimento calcolante della ragione:

“Gli effetti o *turbamenti* dell'animo sono specie di desiderio o di avversione, tenuto conto delle differenze provenienti dalla diversità degli oggetti che desideriamo o verso i quali proviamo avversione, e delle circostanze. Si dicono, poi, *turbamenti*, perché per lo più ostacolano il retto raziocinio per il fatto che militano, contro il bene vero, a favore del bene apparente e più immediato [...]”<sup>349</sup>.

La teoria sulle passioni è affrontata implicitamente dal pensatore di Malmesbury mediante due livelli distinti di trattazione. Nel primo livello, Hobbes introduce le passioni al fine di spiegare ciò che determina e orienta la condotta degli individui: esse fungono da eventi fisici e mentali che si traducono direttamente in moto animale in quanto sono gli inizi interni dei moti volontari e arrivano a determinare causalmente l'individuo ad agire: egli, infatti, o avanza verso cose che, secondo la sua ragione calcolante, possono favorire la continuazione del moto, o si allontana da ciò che può ostacolarla. In tal modo, mentre il moto di avvicinamento è definito appetito o desiderio (*appetite, desire, appetitus, cupido*), il moto di allontanamento è detto avversione (*aversion, aversio*). Le azioni degli uomini vengono, quindi, generalmente determinate da appetiti e avversioni i quali costituiscono dei semplici impulsi (*conatus o endeavour*), ad avvicinarsi o ad allontanarsi e la cui esperienza diretta è composta dal piacere o dal fastidio.

---

<sup>347</sup> Cfr. M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. XIII.

<sup>348</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VI, § 9, p. 28; trad. it., p. 34.

<sup>349</sup> Id., *De Homine*, cap. XII, § 1, pp. 103-104; trad. it., p. 602.

“Questi piccoli inizi di movimento all’interno del corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili, sono comunemente detti CONATO.

Questo conato, quando si rivolge a qualcosa che ne è la causa, viene chiamato APPETITO o DESIDERIO [...] Quando il conato tende ad evitare qualcosa, viene generalmente chiamato AVVERSIONE”<sup>350</sup>.

Le passioni rappresentano allora dei meri impulsi e degli stati edonici, quindi sono trattate a questo livello come dei presupposti necessari della razionalità cognitiva e pratica<sup>351</sup>. Tale riduzione meccanicistica del piacere e del dolore era già annunciata nello *Short Tract* per poi essere resa nota in modo più chiaro negli *Elements*. Tuttavia, mentre in quest’opera si parte dalla considerazione del piacere e del dolore, per poi giungere alla loro identificazione con appetito e avversione<sup>352</sup>, nel *Leviathan* come si è appena visto il termine considerato per primo è appunto l’appetito, mentre il piacere è identificato come la manifestazione di esso.

Come ha ben mostrato Pacchi, la teoria hobbesiana è chiaramente differente dalla filosofia morale di Descartes, per il quale lo studio delle passioni è finalizzato al perfezionamento etico individuale<sup>353</sup>. Inoltre, attraverso tale trattazione, Hobbes elimina

---

<sup>350</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap, VI, pp. 78-79; trad. it., pp. 41-42.

<sup>351</sup> Cfr. T. Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 109. L’Autore esalta molto bene questo duplice livello di trattazione delle passioni.

<sup>352</sup> All’inizio del capitolo settimo, Hobbes nel ribadire che i concetti non siano nulla di reale se non movimento in qualche sostanza, questo stesso moto prosegue fino al cuore e “necessariamente esso deve, o assecondarvi o contrastarvi quel movimento che si chiama vitale; quando lo asseconda è detto *piacere* e contentezza o diletto [...] ma quando tale moto indebolisce o contrasta il moto vitale, allora si chiama *dolore*”. T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VII, § 1, p. 28; trad. it., p. 35.

<sup>353</sup> Cfr. A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, in Id., *Scritti hobbesiani, 1978-1990*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 79-95. Cartesio distingue le azioni, che dipendono dalla libera volontà, dalle passioni che non sono volontarie e quindi mai libere. Egli così riconduce i sentimenti umani alla struttura psicofisica dell’uomo; le passioni sono, infatti, l’effetto di un influsso del corpo sull’anima e vengono definite come “percezioni, o sentimenti, o emozioni dell’anima, che si riferiscono ad essa in particolare e che sono causate, mantenute, rafforzate, da qualche movimento degli spiriti”, Descartes, *Les passions de l’âme*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. XI, première partie, article XXVII, p. 349; trad. it., Id., *Le passioni dell’anima*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, vol. IV, p. 20.

dall'eziologia delle passioni ogni principio autonomo e separato dai movimenti propri del corpo. Da ciò consegue sia un evidente relativismo etico<sup>354</sup>, sia l'ampliamento dei confini del meccanicismo, ossia l'inclusione, in un sistema di rigide determinazioni causali, di quelle facoltà che, ancora nell'uomo-macchina di Cartesio erano fondate sulla trascendenza del soggetto rispetto al mondo: la libertà, la volontà (*will*) e la ragione. Tralasciando quest'ultima che era stata l'oggetto del primo capitolo, e analizzando la libertà e la volontà, la concezione meccanicistica della realtà dissolve l'autonoma consistenza di un "regno dei fini" capace di orientare concretamente le scelte del soggetto in modo indipendente dagli impulsi e dai condizionamenti delle passioni. La libertà non ha nulla di razionale, né tanto meno di noumenico: essa viene dunque ridotta ad una materiale "assenza di impedimenti esterni"<sup>355</sup>. Ogni azione è quindi determinata.

Inoltre, se è pur vero che l'essere umano è una piena individualità in base alla sua attività volitiva, la stessa volontà umana si dissolve come facoltà della mente, come appetito razionale secondo la celebre definizione scolastica, considerata da Hobbes come "non buona, perché, se lo fosse, non potrebbe darsi alcun atto volontario contro la ragione"<sup>356</sup>. La volontà è, invece, pensata al pari di altre affezioni del corpo come "l'ultimo appetito nel deliberare"<sup>357</sup>, come un effetto indotto dall'azione dell'oggetto. Significativo, a tal riguardo, è questo passo tratto dal *De Homine*:

“Le cause, dunque, come della sensazione così del desiderio e dell'avversione, del piacere e del dispiacere, sono gli stessi oggetti dei sensi. Dalla qual cosa si può comprendere che né il nostro desiderio né la nostra avversione sono la causa del fatto che desideriamo questo o fuggiamo quello; cioè, non desideriamo perché vogliamo. Infatti, la volontà stessa è desiderio; e non sentiamo avversione perché non vogliamo, ma perché sia il desiderio che l'avversione sono stati generati dalle stesse cose desiderate o odiate [...] l'ultimo desiderio,

---

<sup>354</sup> “La natura dell'uomo è tale che ciascuno chiama *bene* quello che desidera che avvenga, e *male* quello da cui rifugge. Quindi, per la diversità delle passioni, accade che l'uno chiami *bene* quello che l'altro chiama *male*; [...]”. T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. XIV, § 17, p. 213; trad. it., p. 161.

<sup>355</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, chap. XIV, pp. 198-199; trad. it., p. 105.

<sup>356</sup> Ivi, chap. VI, pp. 92-93; trad. it., p. 49.

<sup>357</sup> *Ibidem*. Poco prima: “Nella *deliberazione*, l'ultimo appetito o l'ultima avversione che precede immediatamente l'azione o l'omissione di essa, è ciò che chiamiamo VOLONTÁ, l'atto (non la facoltà) di *volere*”, *Ibidem*

o di fare o di omettere, che immediatamente produce l'azione o l'omissione, si dice propriamente *volontà*”<sup>358</sup>.

La volontà esula quindi completamente dai concetti di ragione e di fine: essa non è una facoltà indipendente e libera che possa determinare se stessa all'agire, come riteneva il vescovo arminiano John Bramhall, con cui il filosofo disputò nelle note *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*<sup>359</sup>. Nel mondo rigidamente meccanicistico di Hobbes la volontà non può essere pensata come una causa in grado di autodeterminarsi, ma solo come un mero effetto. Parlare di volontà libera è un'aberrazione, un vuoto verbalismo: non è la volontà ad essere libera, ma il conseguimento non impedito dagli scopi che si prefiggono. Come si evince dal trattato in questione:

“Ora, quando io dico che l'azione era *necessaria*, io non dico che fu fatta *contro* la volontà dell'autore, ma *con* la sua volontà e *necessariamente*, poiché la volontà dell'uomo, ovvero ogni volizione o atto della volontà e proposito umano, ha una causa *sufficiente*, e perciò anche necessaria, e di conseguenza ogni azione *volontaria* è stata *necessitata*”<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> Id., *De Homine*, cap. XI, § 2, pp. 95-96; trad. it., pp. 592-593.

<sup>359</sup> Il primo incontro tra il vescovo e il filosofo inglese avvenne nel 1645 quando entrambi si ritrovarono a Parigi, presso il Marchese di Newcastle. Bramhall preparò un manoscritto riassuntivo della sua posizione in merito al rapporto tra libertà e necessità e Hobbes gli rispose l'anno seguente con il breve trattato *Of Liberty and Necessity*, pubblicato però solo nel 1654. Il vescovo elaborò in seguito *A Defence of the True Liberty from Ante-cedent and Extrinsecall Necessity, being an Answer to a Late Book of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, Intituled A Treatise of Liberty and Necessity*. Nel 1656 Hobbes pubblicò le vaste *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance* che riproducevano lo scritto hobbesiano del '46, la risposta di Bramhall del '55 e le nuove contropreliche di Hobbes. La disputa non si arrestò e nel 1658 il vescovo pubblicò le *Castigations of Mr. Hobbes* con in appendice il noto *The Catching of Leviathan* al quale il pensatore inglese rispose con una *Answer to Bishop Bramhall's Book called 'The Catching of Leviathan'* attorno al 1668, ma che venne pubblicata postuma nel 1682.

<sup>360</sup> Id., *Of Liberty and Necessity. A Treatise, Wherein all Controversy Concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation, &c. is Fully Decided and Cleared. In Answer to a Treatise Written by the Bishop of Londonderry, on the Same Subject*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. IV, p. 260; trad. it., Id., *Libertà e necessità. Un trattato in cui la controversia relativa a predestinazione, scelta, libero arbitrio, grazia, meriti, dannazione ecc. è interamente risolta e chiarita. In risposta ad un trattato scritto dal vescovo di Londonderry sul medesimo argomento*, in Id., *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000, pp. 85-87.

Dopo questa importante digressione, è necessario ritornare sulla trattazione hobbesiana delle passioni: esse rivestono un altro ruolo, poiché sono definite come forme tipiche generalmente diffuse di comportamento individuale, come degli schemi specifici di condotta, più che fattori causali dell'azione intenzionale. È soprattutto nei capitoli decimo e undicesimo del *Leviatano* che è ravvisabile quel fondamentale passaggio dall'uomo in quanto macchina a sé stante all'uomo in quanto macchina immersa in una serie di rapporti intersoggettivi; in questa parte si possono cioè conseguire le caratteristiche dell'uomo in quanto uomo naturale. L'antropologia hobbesiana è ricavata, infatti, da quella fondamentale osservazione empirica dei rapporti spontanei umani descritti nello stato di natura con il quale il filosofo inglese non fa tanto un'indagine storica sull'origine della società, bensì compie una singolare ricerca al fine di comprendere quale sia la natura dell'uomo e quali tipi di rapporti sociali scaturiscano conseguentemente da tale natura. La celebre descrizione riguardo alla condizione naturale dell'uomo è quindi l'artificio che permette a Hobbes di cogliere le passioni umane nella loro naturale espressione e soprattutto di mostrare quali passioni dispieghino una sorta di paradossale produttività politica: se da un lato esse costituiscono quei movimenti dell'animo e del corpo che producono una condizione generale di conflitto considerata la loro scarsa controllabilità, dall'altro lato esse rappresentano anche la soluzione a questo stato di guerra consentendo la creazione del regno leviatanico<sup>361</sup>. Prima di analizzare più da vicino quali e come tali passioni producano questo doppio movimento, bisogna vedere come Hobbes descrive più in generale la *human nature*.

Come ha dimostrato D'Andrea<sup>362</sup>, tra gli *Elements* e il *Leviathan* la concezione antropologica muta radicalmente la propria prospettiva: la differenza che separa le due opere è dovuta ad un processo di neutralizzazione della natura umana volto a modificare l'analisi dei fondamenti della condizione naturale del genere umano. Si passa, infatti, dal piano di una teoria delle passioni a quello di una riflessione antropologica *tout court*.

---

<sup>361</sup> Cfr. C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del Leviatano*, in C. Galli (a cura di), *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106. Si veda anche il celebre e importante lavoro di R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>362</sup> Mi riferisco al lavoro critico di D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

Vitale<sup>363</sup> ha invece analizzato il differente approccio epistemologico-metodologico nelle tre opere politiche: se negli *Elements* l'antropologia appare perfettamente inserita nella scienza meccanicistica, nel *De Cive* si colloca invece a metà strada tra l'esperienza comune e la fondazione convenzionale; infine nel *Leviathan* Hobbes ricorre unicamente all'introspezione psicologica per dotare di evidenza la sua descrizione della natura umana. Lungi dal voler analizzare in modo minuzioso le differenze che intercorrono tra le opere hobbesiane, intendo mostrare come il filosofo abbia costruito il suo progetto antropologico, enunciandone le caratteristiche principali e mettendo in luce alcuni punti problematici. Questo perché, per un pensatore come Hobbes, fautore del lessico della modernità e punto di snodo fondamentale per la *Sattelzeit* tra l'ordine antico e la nuova epoca moderna, pensare di fare a meno del suo fondamento antropologico o rendere la sua teoria politica avulsa dai temi psicologici o morali significa non aver compreso il suo stesso pensiero, nonché il suo generale intento politico che anima l'intera sua filosofia. Non esistono diritto naturale, leggi positive, Stato, società civile a prescindere dalle passioni, dalle motivazioni, dalle molle volitive che muovono gli individui.

Nel *Leviathan*, la natura umana è concepita mediante il paradigma del desiderio e della mancanza:

“Considererò perciò al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte. La causa di questo [...] sta nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel presente, senza acquisirne di maggiori”<sup>364</sup>.

---

<sup>363</sup> Cfr. E. Vitale, *Dal disordine al consenso*, p. 64.

<sup>364</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XI, pp. 150-151; trad. it., pp. 78-79. La celebrazione dell'uomo come essere desiderante era già presente in Machiavelli, in alcuni passi di sorprendente consonanza con quello hobbesiano, incentrati sul tema della mala-contentezza intesa come prostazione che gli uomini vivono quando si acuisce lo scarto tra un desiderio che li spinge a voler realizzare tante cose e la possibilità concreta di non poterlo realizzare: “La natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa: talché essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra”, N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro primo, cap. XXXVII, pp. 137-138. Nel proemio al secondo libro: “Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e

Hobbes fa del desiderio una passione, come si era visto trattando l'origine del discorso, una spinta indirizzata alla soddisfazione di una pulsione causata dalla modificazione esercitata da qualcosa su di noi. In assenza di fini oggettivi, in un mondo ormai disincantato, l'appetito diventa il fine, anzi l'unico fine che l'uomo può dare a se stesso<sup>365</sup>. In tal modo, il desiderio consiste nell'effetto della causalità esterna di un oggetto su di noi. Detto altrimenti, l'individuo hobbesiano è contraddistinto dall'ampiezza indefinita del desiderio presente e dal possesso di una vita emotiva all'insegna dell'incessante succedersi degli appetiti. La struttura del desiderio consiste, dunque, in una processualità temporale che non si pone limiti; il desiderio umano, infatti, si configura come un movimento vitale continuo ed infinito il cui fine è l'accrescimento e il potenziamento del potere (*power*); quest'ultimo, invece, rappresenta l'oggetto unico del desiderare e viene così definito da Hobbes:

“Il POTERE *di un uomo* (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro ed è *originario* o *strumentale*.

Il *potere naturale* consiste nell'eminenza delle facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza [...] Sono *strumentali* quei poteri che, essendo stati acquisiti attraverso questi ultimi o grazie alla fortuna, diventano mezzi e strumenti per acquisirne in misura maggiore, come le ricchezze, la reputazione [...]”<sup>366</sup>.

Hobbes radica il problema del potere nel concetto stesso di natura umana e dalla naturale struttura desiderante dell'individuo si evince che la continua bramosia umana non può essere placata mediante dei beni-oggetti: al contrario, il mondo degli oggetti è un puro mezzo funzionale all'accrescimento e all'espansione del movimento vitale del soggetto desiderante. Il desiderio costituisce, di fatto, un elemento di rinvio all'infinito e quindi d'impossibilità di ogni pacifica soluzione naturale dei conflitti. Considerando,

---

dalla fortuna di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane, ed uno fastidio delle cose che si posseggono: il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione”, Ivi, proemio, secondo libro, p. 213. Per uno studio di comparazione sui discorsi antropologici dei due filosofi: G. Borrelli, *Hobbes lettore e interprete di Machiavelli: contentment e contention*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana* (secoli XVI-XX), Polimetrica, Milano 2009, pp. 95-148.

<sup>365</sup> Cfr. A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé*, pp. 144-145.

<sup>366</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. X, pp. 132-133; trad. it., p. 69.

infatti, la volontà in termini puramente meccanicistici, Hobbes elimina ogni possibile forma di teleologia morale e razionale, arrivando a sostenere che “non si dà infatti in questa vita né un *finis ultimus* (scopo ultimo) né il *summum bonum* (il massimo bene) di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali<sup>367</sup>”. A tal proposito, è utile ricordare la celebre metafora della vita come una corsa, al termine della quale non vi è un punto di arrivo, né tantomeno un *fine ultimo*<sup>368</sup>. La felicità consisterà allora in un “continuo successo nell’ottenere quelle cose che di volta in volta si desiderano<sup>369</sup>”, identificandosi con una permanente soddisfazione del desiderare. Si tratta di una ricerca di appagamento del desiderio non nella sua immediatezza, ma nella sua continuità. In questa affannosa ricerca, il desiderio di felicità è illimitato proprio come l’anelito al potere. Per tal motivo, desiderio di felicità e bramosia del potere di fatto fanno un tutt’uno: il secondo non è che il mezzo attraverso il quale gli uomini cercano di realizzare *continuamente* il primo. Un’anticipazione di questa nota formulazione hobbesiana sulla felicità, il cui carattere è dinamico e progressivo, è presente nel *De motu*:

“Innanzitutto, è chiaro che la felicità di ciascuno consiste in ciò che è buono per lui; nessuno trova che qualcosa sia bene, per la quale non abbia desiderio. Perciò, non vi è felicità per chi non abbia alcun desiderio. E poiché non si può desiderare nulla senza volerlo con un occhio al futuro, bisogna che la felicità sia collocata nel desiderio del bene futuro<sup>370</sup>”.

Comincia a delinearsi l’antropologia della mancanza: il desiderio umano surclassa la capacità umana di soddisfarlo e l’incertezza della soddisfazione nel tempo futuro

---

<sup>367</sup> Ivi, chap. XI, pp. 150-151; trad. it., p. 78.

<sup>368</sup> “Il paragone della vita dell’uomo con una corsa, per quanto non aderente in ogni punto, pure aderisce così bene per questo nostro proposito, che possiamo grazie a esso sia vedere che ricordare quasi tutte le passioni sopra menzionate. Ma dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l’essere davanti”, Id., *Elements*, first part, chap. IX, § 21, p. 47; trad. it., p. 54.

<sup>369</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VI, pp. 96-97; trad. it., p. 51.

<sup>370</sup> “Principiò, manifestum est foelicitatem uniuscuiusque consistere in eo quod ipsi bonum est; bonum autem cuiquam nihil est quod ipsi non sit appetibile; nulla ergo foelicitas ei est cui nihil appetibile est: et quia appeti nihil potest quod non appetitur sub ratione futuri, necesse est ut foelicitas collocetur in appetitione boni futuri”, Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXXVIII, § 5, p. 415; trad. it., p. 634. E ancora: “Perciò la felicità consiste nel progredire del desiderio da un bene acquisito ad un altro da acquisire”, Ivi, § 6, p. 416; trad. it., p. 635.

diviene il tratto saliente del desiderio umano. Quindi poiché vivere equivale a desiderare, desiderare significa vivere in uno stato di perenne ansietà:

“[...] è impossibile per un uomo, che si sforza continuamente di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere in un'apprensione perpetua riguardo al tempo a venire. Così tutti gli uomini, e specialmente coloro che vedono troppo in là, si trovano in una condizione simile a quella di Prometeo: infatti, come Prometeo [...] così quell'uomo che, preoccupato del futuro, guarda avanti a sé, ha il cuore tutto il giorno roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e non trova quiete né tregua alla sua ansietà se non nel sonno”<sup>371</sup>.

Hobbes trova in Prometeo l'immagine mitica che simboleggia in maniera paradigmatica la drammaticità dell'uomo moderno: un individuo dotato di aspettative destinate ad essere deluse e una natura che si percepisce immediatamente come mancante, indigente e sfiduciata<sup>372</sup>. L'individuo hobbesiano vive un'angoscia radicale derivante dalla consapevolezza di quell'incolmabile stato di mancanza ed è perciò teso in un movimento incessante alla ricerca di un appagamento che non è mai definitivo e che lo porta all'affermazione costante del proprio potere sull'altro<sup>373</sup>. Inoltre, l'ansia

---

<sup>371</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XII, pp. 164-167; trad. it., p. 87.

<sup>372</sup> L'antropologia della mancanza così delineata da Hobbes si discosta chiaramente da quell'indigenza umana tracciata da Agostino. Infatti, mentre le limitazioni strutturali proprie dell'uomo hobbesiano sono ancorate ad un campo puramente “fisiologico”; Agostino, al contrario, dimostra l'indigenza dell'uomo nei confronti di Dio creatore: *in primis* perché la natura umana è viziata e corrotta dal peccato originale (che rappresenta l'infrazione dell'ordine naturale, della legge eterna); in secondo luogo poiché non vi è continuità ontologica tra Dio e il mondo, gli uomini e le creature in generale che vi abitano sono contrassegnate dall'imperfezione, sono mancanti della pienezza dell'essere e sono assolutamente non necessarie, contingenti. Tuttavia, alcuni studi mostrano il debito di Hobbes nei confronti della tradizione politico-cristiana agostiniana e della sua concezione delle passioni, in particolare per ciò che concerne i concetti di volontà e artificio: M. Oakshott, *Introduction*, in T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Basil Blackwell, Oxford 1946, pp. XIX-XXI; W. B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», IV, 4, 1966, pp. 293-311. Glover analizza in particolare come l'antropologia hobbesiana e la sua visione più generale dell'uomo affondi le proprie radici nella dottrina cristiana del peccato originale e soprattutto nella tradizione agostiniana; inoltre, l'Autore compara la visione dello Stato di Hobbes con la concezione di Agostino della città terrena.

<sup>373</sup> Cfr. E. Pulcini, *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 133-147.

esperita dall'uomo unita alla curiosità lo porta a elaborare forme di conoscenza finalizzate al dominio tanto della natura, quanto degli altri:

“L'ansia per il futuro dispone a ricercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio. La curiosità o l'amore per la conoscenza delle cause conduce dalla considerazione dell'effetto alla ricerca della causa [...]”<sup>374</sup>.

Prometeo è allora l'emblema dell'ambiguità dell'individuo che vive la modernità: la scomparsa di ogni vincolo e di ogni legame dà luogo a un senso di smarrimento, di disincanto e del peculiare “disagio della modernità”, per riprendere il noto titolo dell'opera di Charles Taylor<sup>375</sup>. La perdita del cosmo antico genera quell'esigenza autoconservativa e autoprotettiva che si manifesta nell'istituzione di protesi artificiali, dal linguaggio al Leviatano<sup>376</sup>.

Stante a questa particolare concezione della natura umana descritta in termini di desiderio illimitato, il piacere non può dunque aver luogo nel godimento, ossia nella mera soddisfazione dei bisogni, bensì nel continuo rinnovarsi del desiderio stesso. Se il desiderio costitutivo della natura umana consiste essenzialmente in un movimento vitale e se l'appetito umano è distinto da quello animale, poiché il secondo non è che la soddisfazione di oggetti limitati e presenti, allora il desiderio umano non si configura più come *motus* provocato dagli oggetti esterni, bensì come *conatus* che verte essenzialmente su se stesso in quanto si tratta più di un “desiderio di desiderio”. Il *conatus* o *endeavour*, lemma che era già presente nella fisica hobbesiana e che ora si ritrova anche nell'etica, rappresenta quel *primum* metafisico, quello “sforzo” grazie al quale l'individuo si mantiene in vita non soltanto conservando il proprio movimento vitale, ma cercando di aumentare in modo esponenziale il proprio potere: non è soltanto

---

<sup>374</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XI, pp. 160-161; trad. it., p. 84.

<sup>375</sup> Scrive il filosofo canadese all'inizio di questo breve testo: “La libertà moderna fu conquistata quando ci emancipammo dai vecchi orizzonti morali. In passato gli uomini usavano vedersi come parte di un ordine più ampio. [...] Il discredito di questi ordinamenti è stato chiamato il ‘disincantamento’ del mondo. Con esso, le cose persero una parte della loro magia”, C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1991, chap. I, p. 3; trad. it., Id., *Il disagio della modernità*, a cura di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 4-5.

<sup>376</sup> Cfr. D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse*, p. 60.

un mero principio di autoconservazione, ma anche un principio di autopotenziamento. L'uomo si configura come una macchina desiderante che “desidera desiderio”, poiché il suo movimento smaniante si proietta sempre nel futuro presentandosi essenzialmente come un desiderio di potere; per utilizzare una celebre espressione di Hobbes, l'uomo è “famelico anche di fame futura<sup>377</sup>”.

Questo punto molto importante manifesta la differenza fondamentale della trattazione antropologica del *Leviathan* rispetto alle altre opere: il mondo delle passioni non sembra più (o non più) seguire la legge meccanicistica dei corpi, ma si organizza intorno ad un principio che può essere definito “vitale”. Ciò che rende non soltanto infinito il desiderio, ma che lo spinge a riflettersi su se stesso è la capacità umana di trascendere i limiti dell'esperienza sensibile, di distaccarsi dal godimento immediato degli oggetti presenti mediante l'anticipazione del tempo futuro, al punto che “il vero oggetto del desiderio umano non è il mondo dato degli oggetti, ma il tempo stesso, l'appropriazione e l'assicurazione del tempo a venire<sup>378</sup>”. Hobbes attribuisce allora il futuro non al possesso del bene, bensì al desiderio il quale si alimenta di se stesso e anela non alla mera permanenza del possesso, ma alla possibilità indefinita di ripetizione.

Il tempo futuro è percepito, tuttavia, come una dimensione incontrollabile per l'individuo e questo gli genera quell'ansia e quel disagio ben espressi nell'immagine prometeica dell'uomo.

“La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro”<sup>379</sup>.

È chiaro allora che la prospettiva antropologica presente nel *Leviathan* va giocata e si rende maggiormente intelligibile se ci affidiamo alla chiave ermeneutica della temporalità<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> T. Hobbes, *De Homine*, cap. X, § 3, p. 91; trad. it., p. 588.

<sup>378</sup> F. Izzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, p. 59.

<sup>379</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XI, pp. 150-151; trad. it., p. 78.

<sup>380</sup> Sulla crucialità del nesso temporalità-antropologia-politica: M. Farnesi Camellone, *La passione rimossa. Nota sulla speranza nel Leviatano*, in G. M. Chiodi, R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 233-240 e Id., *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*,

Ritornando al tema delle passioni, secondo la celebre interpretazione di Strauss, l'agire dell'uomo hobbesiano appare determinato da due molle fondamentali e antagonistiche: la gloria e la paura della morte violenta; detto in altri termini, il reale fondamento della filosofia politica hobbesiana consiste nell'antitesi tra l'ingiusta e pericolosa vanità e la giusta paura della morte violenta. Prima di analizzare più da vicino l'importante analisi straussiana, si deve ricordare che per il filosofo tedesco la filosofia politica di Hobbes è scissa e indipendente dalla sua filosofia naturale<sup>381</sup>: egli dipinge un Hobbes più filosofo morale che scienziato della morale e della politica che fonda il suo studio delle passioni sull'analisi dei comportamenti umani e non sulla base di presupposti meccanicistici dell'agire. La caratteristica peculiare del pensiero hobbesiano sarebbe allora da ravvisare non nell'applicazione del metodo della *modern science* alla teoria politica, ma nella sua concezione morale che è evidente nella trattazione hobbesiana sulle passioni<sup>382</sup>.

Per quanto concerne la gloria (*glory*), essa è posta da Hobbes come la passione dominante che dà impulso alla dinamica conflittuale dello stato di natura: la natura umana è descritta come l'ambito di una peculiare e irriducibile conflittualità. La causa per cui gli uomini si uniscono tra loro non avviene in modo naturale, ma per accidente:

“Dunque è chiaro per esperienza a tutti coloro che hanno esaminato con attenzione le cose umane, che ogni riunione spontanea è conciliata dal bisogno reciproco e dal desiderio di gloria [...] Ogni piacere dell'animo consiste nella gloria (cioè nell'avere una buona opinione di sé), o si riferisce in ultimo alla gloria. Gli altri beni sono sensuali, e possono

---

in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 89-120.

<sup>381</sup> “Secondo Hobbes, la filosofia politica non solo è indipendente dalla scienza naturale, ma è una principale componente della conoscenza umana, della quale l'altra è la scienza naturale. L'intero campo della conoscenza è diviso in scienza naturale da una parte, e in filosofia politica dall'altra”, L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 1952, chap. II, p. 7; trad. it., Id., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 140-141.

<sup>382</sup> Per un'ottima analisi dell'interpretazione straussiana di Hobbes, nonché della fortuna più generale di Hobbes nella Germania dei primi decenni del secolo scorso, si veda C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2004.

tutti essere designati con il nome di utile. Dunque, ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci»<sup>383</sup>.

La gloria nell'accezione hobbesiana non è intesa in senso tradizionale come insieme di valori che caratterizzava l'*ethos* cavalleresco e la figura dell'eroe, che Hobbes cerca al contrario di demolire, ma presenta una semantica negativa, poiché consiste nella tensione verso il potere, nel desiderio di veder riconosciuta la propria (reale o fittizia) superiorità, è un sentimento costitutivamente volto alla diffidenza<sup>384</sup>. Infatti, il processo di glorificazione è identificato con "la *gioia* che deriva dall'immaginare il proprio potere e la propria abilità"<sup>385</sup>. Più nello specifico, Hobbes parla di vanagloria per designare quella particolare passione che "si fonda sull'adulazione altrui o se la si suppone soltanto per il piacere delle proprie conseguenze"<sup>386</sup>. Essa rappresenta in termini quasi paradossali sia la passione dell'impoliticità radicale, poiché, a detta di Hobbes, "nessuna società, duratura e numerosa, può avere inizio dalla ricerca della gloria, perché il gloriarsi, come l'onore, consiste nel confronto e nella superiorità"<sup>387</sup>; sia una passione essenzialmente sociale, giacché non potrebbe esprimersi al di fuori di una relazione con l'altro. Infatti, il desiderio di gloria è volto al conseguimento del più alto grado possibile di valutazione positiva da parte degli altri: essa è all'origine di forme sociali di relazione basate sulla comparazione e su una dialettica del riconoscimento che verrà a rappresentare la chiave di volta della vita comune. Tuttavia, se il concetto di gloria appare centrale in tutta la produzione antropologica di Hobbes, è invece meno enfatizzato nel *Leviathan*. Gli *Elements*, al contrario, esaltano più di ogni altra opera il nesso essenziale tra potere e riconoscimento mediante la complementarità dei due concetti di *power* e *glory* o *triumph of the mind*:

---

<sup>383</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. I, § 2, p. 91; trad. it., p. 21.

<sup>384</sup> Sul tema della gloria, si veda: G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Macmillan Press, Basingstoke 2000.

<sup>385</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VI, pp. 88-89; trad. it., pp. 46-47.

<sup>386</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 47.

<sup>387</sup> Id., *De Cive*, pars prima, cap. I, § 2, p. 91; trad. it., p. 21.

“La *gloria*, o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente, è quella passione che deriva dall’immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi”<sup>388</sup>.

La caratteristica specifica dell’antropologia hobbesiana sarebbe l’assimilazione del riconoscimento a una strategia di potere e alla lotta per la conquista dell’onore<sup>389</sup>. Questo ultimo è il complemento oggettuale della gloria, essendo il potere riconosciuto. Lungi dal porsi in stretta continuità con le morali eroiche e aristocratiche, che tuttavia negli *Elements* sarebbe in parte ancora evidente rispetto alle opere politiche successive, Hobbes attua una trasformazione semantica del termine, poiché l’aspirazione all’onore non sarebbe più concepita come la caratteristica distintiva di un tipo d’uomo, il nobile o l’eroe, ma sarebbe attribuita in modo indiscriminato a tutti gli individui: per tal motivo, il filosofo inglese democratizza il concetto stesso di onore emancipandosi dalla morale aristocratica e preparando le basi fondamentali per quella borghese.

“[...] il riconoscimento del potere si chiama *onore*; e onorare un uomo (nell’intimo del proprio spirito) significa concepire o riconoscere, che quell’uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui”<sup>390</sup>.

Dal ruolo centrale della gloria, vettore di tutte le passioni negli *Elements*, Hobbes passerebbe nel *Leviathan* a una prospettiva differente in cui le passioni non troverebbero

---

<sup>388</sup> “GLORY, or internal gloriation or triumph of the mind, is that passion which proceedeth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us”, Id., *Elements*, first part, chap. IX, § 1, pp. 36-37; trad. it., p. 45.

<sup>389</sup> Cfr. B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 3, 2005, pp. 515-537. Lungi dalle semplificazioni storiografiche che considerano il riconoscimento come una scoperta originariamente ed esclusivamente hegeliana, e quindi vedere una genesi tutta hegeliana della *Anerkennung*, l’Autrice enfatizza il ruolo di Hobbes nella storia filosofica di questo concetto, collocandolo al centro della reimpostazione della dipendenza umana dalle conferme simboliche intersoggettive. Sull’importanza del tema del riconoscimento sia a livello prettamente antropologico, sia a livello politico: N. Marcucci, *Lo specchio del Leviatano. Il potere di riconoscere tra antropologia e rappresentanza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 55-87. L’Autore mostra dappprincipio come il riconoscimento quale dinamica di attribuzione sociale del valore individuale fondata sulla natura relazionale del potere, per poi ravvisare nella teoria hobbesiana della rappresentanza l’esito logico della teoria della riconoscimento.

<sup>390</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. VIII, § 5, pp. 34-35; trad. it., p. 42.

più la loro genesi esclusiva nell'onore e nel confronto della propria considerazione in relazione agli altri. Nell'opera del 1651, il filosofo inglese non sembra più ricondurre le plurime passioni ad un'unica fonte, la *glory*, ma le naturalizza rendendole del tutto funzionali al potere che promuove i mezzi per la propria autoconservazione. Nel capitolo ottavo, Hobbes riconduce le passioni al desiderio di potere e fa dipendere le differenze di ingegno dalla diversità delle passioni; questo porta a ribadire quanto argomentato in precedenza ossia il completo asservimento della ragione e quindi dei pensieri alle passioni:

“I pensieri, infatti, sono, rispetto ai desideri, come esploratori e spie che perlustrano ogni luogo per trovare la strada verso le cose desiderate, dato che ogni fermezza e ogni rapidità del movimento mentale deriva da qui”<sup>391</sup>.

In questo testo allora avviene una sorta di processo di naturalizzazione delle passioni e la gloria è posta come una delle tre pulsioni fondamentali presenti nello stato di natura, assieme alla competizione o rivalità (*competition*) e la diffidenza (*diffidence*): la *glory* porta gli uomini ad aggredirsi vicendevolmente per la loro reputazione (*reputation*).

Per quanto concerne l'altra molla fondamentale, la paura, anzi la paura della morte violenta, si può dire che essa assuma un significato morale nella teoria hobbesiana, poiché è la fonte della giustizia, della legge e dello Stato. Il timore della morte, di essere ammazzati, non di morire per cause naturali o fortuite, è l'origine di ogni diritto, l'autentico fondamento del diritto naturale. In un'altra nota opera straussiana, *Die Religionskritik Spinozas*, il pensatore tedesco, dopo aver mostrato in che senso Hobbes debba essere considerato come il primo filosofo moderno ad aver condotto una critica radicale della religione a partire proprio dall'analisi della natura umana giungendo così all'identificazione tra scienza moderna e critica della religione, mostra che nella trattazione antropologica del filosofo di Malmesbury:

“Non c'è mai un sommo bene, uno scopo supremo del desiderio, perché la vita non è altro che desiderio. Ma certo esiste un bene *primario*, una *conditio sine qua non* di tutti i beni: la vita in quanto tale. Alla quale corrisponde un male primario: la morte, il «terribile nemico della natura», specie la morte violenta, nell'atrocità del supplizio. La morte è il *sommo*

---

<sup>391</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VIII, p. 110-111; trad. it., p. 60.

*male*. Non esiste il sommo bene, esiste il sommo male: l'antropologia hobbesiana si può sintetizzare in una formula come questa. [...] Il timore della morte, il timore di essere ammazzato, è l'origine di ogni diritto, il primo fondamento del diritto naturale<sup>392</sup>.

A detta dello stesso Hobbes, le società hanno avuto origine “non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco<sup>393</sup>”, intendendo con questo termine una sorta di previsione del male futuro. La paura costituisce sicuramente uno dei temi centrali nella riflessione hobbesiana, nonché il ruolo di pietra angolare nell'edificio teorico, e nelle sezioni più prettamente antropologiche delle opere hobbesiane che fungono da premesse alla trattazione politica, essa acquista dimensioni sempre più concrete: si presenta come una componente essenziale dell'attività psichica dell'uomo, si pone all'origine della fede religiosa, ma soprattutto determina e regola la vita sociale. Essa presenta un duplice connotato: da una parte essa ha una funzione eminentemente distruttiva e dall'altra diviene anche produttrice di ordine. La passione che rende impossibile e intollerabile la vita associata costituisce anche quella sorta di choc emotivo che riporta gli uomini al calcolo razionale, esortandoli, in alleanza con le leggi naturali, a promuovere quella convivenza pacifica e duratura quale condizione indispensabile per la salvaguardia della vita fisica<sup>394</sup>.

Sorgi<sup>395</sup> ha posto l'accento sulla differenza dei termini *terror* (in latino *pavor*) e *fear* (in latino *metus*) al fine di mostrare questa duplicità semantica del lemma: mentre il primo termine denota la paura paralizzante proveniente dal potere irresistibile e dalla forza coercitiva del sovrano, quindi conseguente la stipulazione del contratto politico; il secondo indica invece quella paura stimolante e razionale che spinge l'individuo ad

---

<sup>392</sup> L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, herausgegeben von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, einleitung, § 4, pp. 135-136; trad. it., Id., *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 76.

<sup>393</sup> “Originem magnarum & diuturnarum societatum, non à mutua hominum benevolentia, sed à mutuo metu existitisse” T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. I, § 2, p. 92; trad. it., p. 22.

<sup>394</sup> Cfr. E. Pulcini, *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 65-79.

<sup>395</sup> Cfr. G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, p. 177.

uscire dalla sua condizione di insicurezza e di miseria. In particolare, sarà la paura della morte violenta, come ha ben mostrato Strauss, a costituire la condizione necessaria, ma non sufficiente per la fuoriuscita dallo stato di natura mettendo in azione l'attività razionale umana<sup>396</sup>.

Ma qual è il vero motivo della paura reciproca? La causa “consiste in parte nell'uguaglianza naturale degli uomini, in parte nella volontà di nuocersi l'un l'altro<sup>397</sup>”. L'analisi della trasformazione della rivalità in guerra è preceduta, infatti, dalla trattazione sull'eguaglianza naturale: essa costituisce lo sfondo di pensabilità della critica a un ordine naturale e già dato in cui l'uomo si trova da sempre inscritto e nel quale fa parte. La trattazione che Hobbes fa di questo tema è strategica ed è volta a mostrare il punto di partenza necessario o l'inizio logico per la costruzione di un ordine artificiale: l'uguaglianza rappresenta la causa della dinamica conflittuale degli uomini in quanto è concepita nei termini di una eguale capacità di nuocersi l'un l'altro, nella possibilità della sopraffazione reciproca ed è quindi una mossa efficace al fine di presentare la necessità della costruzione leviatanica, sebbene gli uomini appaiono diversi quanto a forza fisica, capacità intellettive, varietà delle passioni ed esperienze.

Inoltre, in un passo degli *Elements*, Hobbes sembra smentire il riconoscimento naturale dell'uguaglianza degli uomini, attraverso la distinzione tra due tipi di uomini: i vanagloriosi e gli individui moderati<sup>398</sup>.

“D'altra parte, considerando la grande differenza esistente negli uomini, per la diversità delle loro passioni, e considerando come alcuni siano *vanagloriosi*, e si aspettino precedenza e superiorità sui loro compagni, non soltanto quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori, dobbiamo necessariamente riconoscere che deve di necessità seguire, che quegli uomini che sono *moderati* e non cercano altro che l'eguaglianza di

---

<sup>396</sup> A tal proposito, anche lo studio di Carnevali va nella stessa direzione, distinguendo la paura dal terrore: “Non c'è nulla, infatti, secondo il filosofo, che si possa costruire sul terrore (*pavor*). Il terrore paralizza la mente e quando non impedisce l'azione la spinge comunque verso una ordinaria irrazionalità. Alla paura, al contrario, Hobbes assegna una sorte ben migliore. Non solo essa non è condizione ostativa all'azione individuale e di gruppo, ma addirittura rende possibile e prepara il patto sociale spingendo l'uomo a uscire dal naturale *tempo di guerra* per vivere in uno Stato pacificato (ordinato)”, G. Carnevali, *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 71.

<sup>397</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. I, § 3, p. 93; trad. it., p. 23.

<sup>398</sup> Cfr. M. Reale, *La difficile eguaglianza*, pp. 188-189.

natura, saranno soggetti alla forza di altri, che tenderanno di sottometterli. E da ciò deriverà nell'umanità una generale diffidenza, e reciproco timore, l'uno dell'altro»<sup>399</sup>.

Gli uomini devono scegliere tra il rischio della morte violenta nelle mani dei vanagloriosi e il riconoscimento dell'uguaglianza: se quest'ultima fosse un fatto evidente e universalmente riconosciuto non ci sarebbe bisogno della legge naturale che la prescrive. Inoltre, se il desiderio di sopraffazione domina i rapporti umani è implicito che all'uomo sia connaturato il sentimento dell'ineguaglianza. Perciò, è necessario invitare l'uomo che si crede superiore (il vanaglorioso) a riconoscere nell'altro un potere di uccidere uguale al suo; gli uomini, cioè, devono credersi uguali a ragione della loro medesima capacità di nuocersi, vale a dire, a motivo della loro reciproca possibilità di distruzione: “noi dobbiamo *supporre*, che nell'interesse della pace, la natura abbia ordinato questa legge, *che ogni uomo riconosca l'altro per suo eguale*”<sup>400</sup>. Da questo passo degli *Elements* sembra che il riconoscimento dell'uguaglianza naturale consista in una sorta di supposizione, quasi una finzione, alla quale si deve ricorrere necessariamente al fine di pervenire alla pace. D'altronde, il tema del riconoscimento dell'uguaglianza rappresenta una costante nelle opere politiche hobbesiane: come ha ben notato Paul Ricoeur<sup>401</sup> nel suo *Parcours de la reconnaissance*, è nella nona legge di natura che Hobbes introduce tale problematica. La nona legge di natura ha un'essenza eminentemente prescrittiva poiché stabilisce per l'appunto di riconoscere questa presunta uguaglianza naturale degli uomini e dunque di far agire l'uguaglianza morale degli uomini sulla loro condizione di disuguaglianza civile:

“L'attuale disuguaglianza è stata introdotta dalle leggi civili [...] Pertanto, se la natura ha fatto gli uomini uguali, questa uguaglianza dev'essere riconosciuta; oppure, se li ha fatti disuguali, questa uguaglianza dev'essere parimenti riconosciuta, poiché gli uomini, ritenendosi uguali, non entreranno in uno stato di pace se non a uguali condizioni. Quindi

---

<sup>399</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. XIV, § 3, pp. 70-71; trad. it., pp. 79-80. (Corsivo mio).

<sup>400</sup> Ivi, chap. XVII, § 1, p. 88; trad. it., p. 100. (Il primo corsivo è mio).

<sup>401</sup> P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, pp. 239-251; trad. it., Id., *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 185-194. Il filosofo francese ravvisa nel pensiero di Hobbes un momento fondativo per la teoria della *reconnaissance*, giacché ha stabilito il misconoscimento come *conditio* a partire dalla quale potrà essere attivata una concezione dinamica della giustizia nei termini di teoria del riconoscimento.

pongo questa come nona legge di natura: *ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura*<sup>402</sup>.

Hobbes rivendica inoltre l'uguaglianza attraverso la critica alla "superbia" aristotelica, ossia contro la naturale disuguaglianza posta dallo stagirita nella sua *Politica*: "L'infrazione di questo precetto è la *superbia*<sup>403</sup>".

L'uguaglianza viene a rappresentare allora, in toni paradossali, sia la causa scatenante del conflitto sia la sola cornice in grado di contenerlo e superarlo. In tal modo, gli individui possono *supporsi* uguali attraverso un procedimento razionale che fa astrazione delle eventuali differenze di forza o d'ingegno esistenti tra loro. Sembra allora possibile distinguere tra la presunta uguaglianza in negativo osservata nello stato di natura, ossia la reciproca possibilità di nuocersi e l'uguaglianza positiva prescritta dalla *lex naturalis* che implica il superamento di quella negativa e la conseguente affermazione del riconoscimento egualitario sotto ogni aspetto: giuridico, politico, economico e morale<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 234-235; trad. it., p. 125.

<sup>403</sup> *Ibidem*

<sup>404</sup> Cfr. E. Vitale, *Hobbes e l'eguaglianza*, in «Teoria politica», I, 3, 1985, pp. 21-39.

## CAPITOLO TERZO: IL LINGUAGGIO DEL POTERE

Mi scusi Presidente  
ma questo nostro Stato  
che voi rappresentate  
mi sembra un po' sfasciato.  
È anche troppo chiaro  
agli occhi della gente  
che è tutto calcolato  
e non funziona niente.

G. Gaber, *Io non mi sento italiano*

### 3.1 Lo stato di natura o l'anarchia di significati

Nel capitolo precedente si è trattata una delle questioni principali poste da Hobbes: non il classico problema dell'essere di cui il filosofo tenta in qualche modo di sbarazzarsi, quanto piuttosto quello dell'agire. Ciò documenta quanto la sua stessa analisi antropologica sia funzionale alla teoria politica che sta progettando: l'obiettivo dell'analisi della natura umana non è la scoperta fine a se stessa dei suoi elementi costitutivi, dei suoi fattori e delle sue motivazioni *reali*, ma piuttosto la costruzione progettuale di individui le cui caratteristiche devono essere politicamente funzionali. Per dirla in altri termini, Hobbes "estrapola" dall'analisi dell'uomo soltanto ciò che è politicamente interessante e utile. Questo perché se la trattazione sull'uomo, o l'assunto individualista del pensiero hobbesiano, dovrà costituire la premessa della sua teoria politica, allora il filosofo dovrà intendere le affermazioni sulla natura umana non tanto o non solo come mere ipotesi scientifiche ricavate unicamente dalla catena deduttiva del suo sistema filosofico, ma anche come enunciati veri tanto in senso logico-formale quanto a livello esperienziale, quindi desumibili altresì dall'esperienza, come si era visto soprattutto nell'introduzione al *Leviathan*.

Questa fondazione antropologica della politica è presente in modo emblematico nella prefazione del *De Cive* dove Hobbes costruisce la sua scienza politica a partire dai principi concernenti i tratti della natura umana, ottenuti cioè attraverso la scomposizione dei fenomeni della vita dello Stato e della natura umana. Egli, infatti, dichiara che per conoscere una cosa bisogna innanzitutto conoscere gli elementi di cui è costituita: *ergo*

per comprendere la società civile, appare necessario intendere appieno proprio gli individui che lo compongono. Si tratta di quella scienza genetica secondo la quale si può conoscere con esattezza soltanto ciò che si è in grado di costruire e di ricostruire, come si era evinto dal memorabile passo delle *Six Lessons*. A tal fine, il filosofo di Malmesbury analizza lo Stato mediante il metodo galileiano della decostruzione e della ricostruzione, il noto metodo risolutivo-compositivo. Per spiegare la formazione del *Commonwealth* è necessario “scomporlo” come si farebbe con un orologio per conoscerne gli elementi e le funzionalità interne:

“Quanto al metodo, ho ritenuto che [...] si debba iniziare dalla materia dello Stato, quindi procedere alla sua generazione e forma, e alla prima origine della giustizia. Infatti ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle cose che lo costituiscono. Come in un orologio [...], così nell’indagine sul diritto dello Stato e sui doveri del cittadino si deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana, in quali cose sia adatta o inadatta a costruire lo Stato[...]”<sup>405</sup>.

Attraverso la metafora dell’orologio, Hobbes intende neutralizzare quella perpetua “guerra condotta con le spade e con le penne”<sup>406</sup> ad opera dei filosofi morali i cui scritti non hanno “giovato in nulla alla scienza della verità”<sup>407</sup>. Essi non hanno fatto altro che cadere nella fallacia di trarre i principi della politica unicamente dalla pratica comune degli uomini e non anche dalla ragione, convinti che nelle azioni umane si potesse scovare un ordine finalistico oggettivo; hanno dato luogo a dei “dogmi biformi, in parte retti e belli, in parte stolti e brutali, causa di ogni lotta e di ogni strage”<sup>408</sup>.

Avendo visto le molle fondamentali che muovono gli individui ad agire e a nuocersi reciprocamente, si tratta ora di analizzare la nota trattazione di Hobbes sullo

---

<sup>405</sup> "Quod attinet ad Methodum [...] sed à civitatis materia incipiendum, deinde ad generationem & formam ejus, & justitiæ originem primam progrediendum esse existimavi. Nam ex quibus rebus quæque res constituitur, ex iisdem etiam optimè cognoscitur. Sicut enim in Horologio [...] Ita in jure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitatis, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura umana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit [...]", T. Hobbes, *De Cive*, prefazione ai lettori, p. 79; trad. it., p. 11.

<sup>406</sup> Ivi, pp. 74-75; trad. it., p. 5.

<sup>407</sup> *Ibidem*

<sup>408</sup> Ivi, p. 78; trad. it., p. 10.

stato di natura, cercando di proporre un'originale interpretazione alla luce delle analisi sin qui condotte sul linguaggio.

Lo stato di natura presenta già in se stesso le stimmate dell'artificio; come ha ben sostenuto Preterossi<sup>409</sup>: con il Moderno si fa strada l'idea che limitandosi a seguire la natura non si produca affatto ordine, ma soltanto fuoriuscendone si potrà generare una nuova forma di legittimità. L'ordine politico legittimato esclusivamente in funzione della mera conservazione della vita può essere soltanto un ordine artificiale perché a generarlo non è la natura tradizionalmente intesa, ma una natura ormai non più sostanziale e ateologica. È chiaro, quindi, che il paradigma hobbesiano, il paradigma moderno *par excellence* con cui i successivi modelli dovranno necessariamente fare i conti, è basato su questa compresenza strutturale di natura e artificio, sebbene lo spazio politico artificiale si costituisca come paradossale antinomia della sua matrice, il noto stato di natura. Esso non rappresenta un passato mitico, una sorta d'infanzia dell'umanità, né una rousseauiana età dell'innocenza: essa è sia un'ipotesi euristica che crea le condizioni di pensabilità per la costruzione e la prescrizione del grande Dio mortale, sia la condizione di regressione causata dalla mancanza di un potere coercitivo, di una privazione di regole o leggi civili per la perdita del potere politico. Per tal motivo, lo stato di natura non può essere nemmeno concepito unicamente nei termini di una mera ipotesi metodologica volta a fondare il potere legittimo, una congettura priva di realtà<sup>410</sup>: è specificatamente quella condizione in cui è sempre possibile ricadere quando vengono meno le leggi che tengono gli individui in soggezione, è una possibilità

---

<sup>409</sup> Cfr. G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 9.

<sup>410</sup> Alcuni studi che considerano lo *state of nature* come una mera astrazione logica: F. S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, St. Martin's Press, New York 1968; F. Tricaud, *Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities*, in G. A. J. Rogers, A. Ryan (edited by), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 107-123. Al contrario, gli studi critici che insistono sullo scenario storico dello stato di natura hobbesiano: M. Goldsmith, *Hobbes: Ancient and Modern*, in T. Sorell (edited by), *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 317-336; R. Ashcraft, *Hobbes' Natural Man: A Study in Ideology Formation*, in «Journal of Politics», XXXIII, 1971, pp. 1076-1117.

sempre aperta e presente<sup>411</sup>, una situazione belligerante in cui la guerra non deve essere necessariamente in atto, ma è piuttosto sempre in potenza:

“Da ciò, appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni uomo. La GUERRA, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell’atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata [...]”<sup>412</sup>.

L’aspetto reale di questa *conditio* è da ravvisare nello scenario antropologico, psicologico e sociale che Hobbes aveva sotto i suoi occhi durante la sanguinosa guerra civile, la *human nature* è colta anche e soprattutto mediante l’analisi e l’osservazione della società contemporanea, ossia quella particolare configurazione societaria che è la nascente società borghese, così come l’aveva ben descritta e analizzata Macpherson nel suo noto *The Political Theory of Possessive Individualism*<sup>413</sup>. Egli ha correttamente mostrato come l’Inghilterra descritta in maniera eloquente nel *Behemoth* non sia altro che la società a struttura completamente mercantile. Pur trattandosi di un’ipotesi logica, di un’astrazione, quindi avulsa da elementi storici, lo stato di natura è tuttavia una

---

<sup>411</sup> Scrive Sorgi a tal proposito: “lo stato di natura non è solo un *prius* storico, non è solo un ‘diverso spaziale’, non è nemmeno un *prius* logico risultante da una *distinctio rationis*, né si esaurisce nella acuta rivelazione di una attualità psico-sociologica, e neppure può essere ridotto ad una semplice ipotesi previsionale e tanto meno metodologica; ma è un insieme di tutti questi aspetti che, presentati dal filosofo inglese con una esposizione oscillante ed emergenti ora l’uno con l’altro, espongono il loro autore alle letture più controverse”, G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, p. 98.

<sup>412</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIII, pp. 192-193; trad. it., p. 101.

<sup>413</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962, chap. II, pp. 27-29; trad. it. Id., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell’individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di A. Negri, ISEDI, Milano 1973, pp. 45-46. Lo studioso scozzese sottolinea, nel pensiero hobbesiano, la valenza del concetto di “valore” di un uomo identificata con il suo prezzo: si tratta di categorie proprie di un quadro concettuale influenzato dalla “competitività di mercato”. A tal fine, Macpherson elabora la categoria di “*possessive individualism*”, per la quale il lavoro dell’uomo è concepito nei termini di puro possesso all’interno di una vera e propria società di mercato. Questa interpretazione fa di Hobbes un “liberale” *ante litteram*. Su tale paradigma interpretativo: C. Balzi, *El valor de un hombre: anotaciones al Hobbes burgués*, in M. Gross Villanova, V. Barreto Lisboa (orgs.), *Hobbes: Natureza, história e política*, Brujas, Córdoba 2011, vol. II, pp. 81-96.

deduzione dallo stato civile e dalle società esistenti della natura dell'uomo acquisita storicamente. Lo stato di natura riguarda allora l'individuo sociale i cui desideri sono pienamente civili: Hobbes avrebbe messo da parte la legge, l'elemento coercitivo, ma non i comportamenti e le esigenze proprie degli uomini che vivono già la vita associata e comune. Scrive a tal proposito lo studioso canadese:

“Il suo stato di natura è una descrizione del comportamento a cui gli uomini come sono ora, cioè individui che vivono in società civili e hanno i desideri degli uomini civili, sarebbero portati se si eliminasse ogni imposizione della legge e del contratto”<sup>414</sup>.

Hobbes prende gli uomini così come sono attualmente nel seno della società civile e sottrae loro il freno del potere statale. Non c'è nessun intento di descrivere una condizione prepolitica, ma piuttosto di mostrare ai suoi contemporanei cosa significhi mettere in discussione e annientare l'autorità sovrana.

La tesi di Macpherson troverebbe conferma, a mio avviso, in un importantissimo passo del *De Cive*, nel quale il filosofo inglese scrive che si deve trattare gli uomini *come se* fossero già “maturi”: “torniamo ora allo stato naturale, e consideriamo gli uomini come se fossero d'un tratto spuntati dalla terra (al modo dei funghi), già adulti, senza alcun obbligo reciproco<sup>415</sup>”. La rappresentazione dell'uomo che si desume da questo periodo è tutta funzionale all'esigenza di una costruzione politica che fa completa astrazione dai rapporti di dipendenza e subordinazione che si ravvisano, al contrario, nella costruzione politica artificiale. Non si parla allora di uomini primitivi, ma di individui già educati che, tuttavia, devono imparare a utilizzare in modo moderno e adeguato la loro razionalità: a poter fondare lo Stato devono essere uomini almeno in parte già disciplinati, con lo scopo di poter ottenere dal Leviatano protezione e incremento della loro disciplina<sup>416</sup>.

Per stato di natura, Hobbes allora intende soprattutto quella situazione priva dell'artificio leviatanico e dunque del potere politico. Stante a questa concezione dello

---

<sup>414</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, chap. II, p. 29; trad. it., pp. 45-46.

<sup>415</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. VIII, § 1, p. 160; trad. it., p. 99.

<sup>416</sup> Cfr. P. Schiera, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 7-29.

stato di natura, la celebre critica di Rousseau contenuta nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>417</sup> mancherebbe il bersaglio, poiché non stanno trattando della stessa cosa, non si stanno cioè volgendo allo stesso referente: mentre per Hobbes è insostenibile lo stato di natura, ma inteso come condizione priva di potere coercitivo, per Rousseau tale è la società civile la quale si presenta come principale prodotto artificiale nocivo per la naturale bontà degli uomini e quindi come il male da superare.

Lo *status naturae* descritto nel *De Cive*<sup>418</sup> si specifica nel noto capitolo tredicesimo del *Leviathan* come “the natural condition of mankind<sup>419</sup>”, forse per marcare la caratteristica ateologica di questo *status* scevro da qualsiasi riferimento religioso e scritturale. Lo stato di natura è a tutti gli effetti una *conditio naturalis*, naturale nel senso di priva del potere coercitivo artificiale. Nel suddetto capitolo, il filosofo inglese descrive la triste condizione di guerra di tutti contro tutti, nella quale:

“Le *nozioni* di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia. [...] A questa medesima condizione consegue anche che non esiste proprietà, né dominio, né

---

<sup>417</sup> “Hobbes ha visto molto bene il difetto di tutte le moderne definizioni del diritto naturale, ma le conseguenze che ricava dalla sua definizione mostrano che egli dà ad essa un senso che non è meno errato. In base ai principi che egli stabilisce, questo autore doveva dire che che, essendo lo stato di natura quello in cui la sollecitudine per la nostra conservazione reca meno pregiudizio a quella degli altri, questo stato era di conseguenza il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano. Egli dice proprio il contrario, perché nella sollecitudine per la conservazione dell'uomo selvaggio ha fatto entrare a sproposito il bisogno di soddisfare una quantità di passioni che sono effetto della società, e che hanno reso necessarie le leggi”, J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id., *Ouvres complètes*, publiées par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959, vol. III, première partie, p. 78; trad. it., Id., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratona, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 121.

<sup>418</sup> In questo testo e più delle altre opere politiche, Hobbes legge la distinzione stato di natura-stato civile attraverso l'utilizzo di eloquenti coppie oppostive: “Infine, fuori dello Stato, è il potere delle passioni, la guerra, la paura, la miseria, la bruttura, la solitudine, la barbarie, l'ignoranza, la crudeltà; nello Stato, il potere della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, lo splendore, la società, la raffinatezza, le scienza, la benevolenza”, T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. X, § 1, p. ; trad. it., p. 112.

<sup>419</sup> Per un'analisi del capitolo tredicesimo del *Leviathan*: K. Hoekstra, *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 109-127.

distinzione tra *mio* e *tuo*, ma appartiene ad ogni uomo tutto ciò che riesce a prendersi e per tutto il tempo che riesce a prenderselo<sup>420</sup>.

Negli *Elements* in modo analogo Hobbes mostra le controversie linguistiche che possono sorgere nella condizione in cui gli uomini sono privi di un potere coercitivo, giungendo così alla lettura dello stato naturale alla luce della sua trattazione linguistica:

“[...] tutte le violenze procedono da controversie che sorgono tra gli uomini riguardano a *meum* e *tuum*, giusto e sbagliato, buono e cattivo, e simili, che gli uomini usano misurare ciascuno secondo il proprio giudizio [...]”<sup>421</sup>.

In particolare, quello che a Hobbes preme rivendicare è che “le controversie che sorgono riguardo al diritto del popolo derivano dall’equivocità delle parole<sup>422</sup>”. Egli sottolinea a più riprese che la principale causa dei contrasti non soltanto linguistici, ma altresì fisici tra gli individui che non vivono sotto un potere comune, è ravvisabile per l’appunto nella mancanza di univocità semantica delle parole: “I nomi di giusto, ingiusto, giustizia, ingiustizia, sono equivoci, e hanno diversi significati<sup>423</sup>”.

Se ben consideriamo le relazioni che prevalgono in questa misera condizione, dove non esiste un potere comune, ogni uomo è libero di interpretare a proprio piacimento le parole altrui unicamente in funzione dell’interesse personale e di conseguenza l’ambito comunicativo è gravemente compromesso, poiché vi dominano la menzogna, il malinteso, il fraintendimento, l’equivocità e il sospetto.

I nomi delle cose che provocano in noi delle affezioni sono di significato incostante, perché gli individui non sono affetti dalla stessa cosa allo stesso modo e non lo è neppure uno stesso individuo, in tempi diversi: gli uomini sono macchine desideranti e l’oggetto del desiderare è chiamato *buono* o *cattivo* a seconda dei moti di piacere o avversione che di volta in volta si provano. Quando una cosa è concepita in modi differenti riceve nomi diversi, diamo cioè alle cose la tinta delle nostre passioni:

---

<sup>420</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIII, pp. 196-197; trad. it., p. 103. (Corsivo mio).

<sup>421</sup> Id., *Elements*, second part, chap. I, § 10, p. 112; trad. it., p. 123.

<sup>422</sup> Ivi, chap. II, § 11, p. 124; trad. it., p. 136.

<sup>423</sup> Ivi, first part, chap. XVI, § 4, p. 83; trad. it., p. 94. Così nel *De Cive*: “Questi nomi, *giusto* e *ingiusto*, come anche *giustizia* e *ingiustizia*, sono equivoci: hanno un significato se vengono attribuiti alle persone, un altro se vengono attribuiti alle azioni”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. III, § 5, p. 110; trad. it., p. 42.

“si diano nomi diversi ad una sola e medesima cosa per la differenza delle passioni individuali<sup>424</sup>”. Nel *De Cive*:

“Si deve sapere che *bene* e *male* sono nomi imposti alle cose per significare il desiderio o l'avversione di coloro che attribuiscono tali nomi. Ma i desideri degli uomini sono diversi per la diversità dei loro temperamenti, consuetudini, opinioni [...] Finchè gli uomini fanno così, di necessità nascono discordie e lotte. Si trovano dunque nello stato di guerra per tutto il tempo che, a causa della diversità dei desideri presenti, misurano il *bene* e il *male* con metri diversi<sup>425</sup>”.

Le disposizioni e gli interessi personali alterano il significato dei vocaboli con cui esprimiamo le nostre valutazioni, cosicché dal punto di vista naturale, bene e male, giusto e ingiusto sono puramente contingenti poiché si limitano a esprimere le differenti relazioni causali che possono sussistere tra gli individui e gli oggetti sensibili o le relazioni tra gli individui. L'intera teoria hobbesiana del linguaggio morale è implicita in alcuni passaggi della prima parte *Leviathan*: “le forme di linguaggio che esprimono le passioni sono in parte le stesse e in parte differenti da quelle con cui esprimiamo i nostri pensieri<sup>426</sup>”. Nello stato di natura dove non sono ancora o non più presenti quelle direttive coercitive oggettive che permettono di regolare l'uso degli epiteti morali, gli individui “esibiscono” queste denominazioni etiche solamente in accordo con i propri appetiti personali e i propri desideri<sup>427</sup>.

“I nomi di giusto e ingiusto, quando sono attribuiti agli uomini, significano una cosa e, quando sono attribuiti alle azioni, un'altra. Quando sono attribuiti agli uomini, significano la conformità, o la non conformità, dei costumi alla ragione. Mentre quando sono attribuiti

---

<sup>424</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XI, pp. 158-159; trad. it., p. 82.

<sup>425</sup> Id., *De Cive*, pars prima, cap. III, § 31, p. 119; trad. it., p. 53.

<sup>426</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. VI, pp. 94-95; trad. it., p. 49.

<sup>427</sup> Cfr. J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, London 1965, p. 110. Watkins interpreta lo stato di natura come una moltitudine di “Humpty-Dumptyes” per richiamare la teoria carrolliana della verità: come il personaggio di Alice nel romanzo di Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, ogni individuo crea delle parole morali che significano in maniera puramente soggettiva, cambiando le regole del gioco linguistico; in tal modo ad Hobbes è attribuita una visione interamente convenzionalistica della verità.

alle azioni, significano la conformità, o la non conformità, alla ragione non dei costumi, o abiti di vita, ma di azioni singole”<sup>428</sup>.

Per tal motivo, ognuno si fa portavoce della propria semantica morale e questa moltitudine di significati genera la nota condizione belligerante descritta a più riprese da Hobbes. È possibile allora uscire dal noto dilemma se lo stato di natura rappresenti un fatto storico o una mera ipotesi metodologica considerandolo come un’anarchia di significati<sup>429</sup> analoga all’anarchia politica e civile, giacché l’assenza di un linguaggio politico comune corrisponde in modo analogo all’assenza di un potere sovrano garante dell’ordine civile. Lo stato di guerra è una condizione di rottura comunicativa, una vera e propria babele di voci e di lingue reciprocamente incomprensibili<sup>430</sup>. Detto diversamente, il disordine linguistico e la negligenza semantica sono l’immediato riflesso dello stesso scompiglio politico e storico. La corruzione semantica e quella civile sono due facce di un’unica medaglia. Sempre negli *Elements*:

“Nello stato di natura, in cui ogni uomo è il suo proprio giudice, e differisce dagli altri riguardo ai nomi e agli appellativi delle cose – e da quelle differenze nascono controversie, e la rottura della pace – era necessario vi fosse una misura comune di tutte le cose che potessero cadere in controversia; per esempio, circa che cosa si debba chiamare giusto, che cosa buono, che cosa virtù [...]”<sup>431</sup>.

Prima della creazione del sovrano, le nozioni di “mio” e “tuo” e i significati in generale delle parole vengono meno in quanto i significati pubblici, come vedremo, provengono dalle leggi sovrane. Il sovrano nell’emettere le leggi definisce e costituisce

---

<sup>428</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 226-227; trad. it., p. 120.

<sup>429</sup> L’espressione da me tradotta è di F. G. Whelan, *Language and Its Abuses in Hobbes’ Political Philosophy*, in «The American Political Science Review», LXXV, 1, 1981, pp. 59-75; l’Autore afferma a buon diritto che: “It is in speech in general, and in the misuse of words, that Hobbes usually seeks and finds the proximate causes of political discord. This is true in the state of nature, which, it has aptly been pointed out, is characterized by an “anarchy of meanings” as well as the absence of sovereign power”, *ivi*, p. 59.

<sup>430</sup> Cfr. T. Ball, *Hobbes’ Linguistic Turn*, in «Polity», XVII, 4, 1985, pp. 739-760. Ball ravvisa in Hobbes uno di quei rari e acuti pensatori che hanno saputo concepire la realtà sociale e politica come linguisticamente creata, i cui concetti fondamentali non sono lo specchio e la descrizione di una realtà già data, ma piuttosto costrutti convenzionali.

<sup>431</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. X, § 8, p. 188; trad. it., p. 198.

il significato di giusto, pertanto è la stessa volontà sovrana a stabilire i criteri pubblici di verità, come si era visto nel capitolo dedicato a tale questione, e di giustizia<sup>432</sup>. Se la violenza verbale conduce a dispute verbali e civili, allora è compito fondamentale del sovrano neutralizzare le stesse attraverso la sua funzione legislativa.

Se lo stato di natura è così descritto l'intenzione comunicativa è minata da una contraddizione interna e durevole, determinata dal fatto che ciascuno si erge a interprete privato tanto del proprio, quanto del discorso altrui<sup>433</sup>. Ciò è ravvisabile nel capitolo degli *Elements* dedicato agli usi del linguaggio che precede, non a caso, il capitolo riguardante la condizione naturale dell'uomo:

“In quanto che chiunque parli a un altro intende con ciò fargli capire quel che dice; se gli parla, o in un linguaggio che l'ascoltatore non comprende, o usa alcun vocabolo in altro senso da quello che egli reputa sia il senso di colui che ascolta, intende anche non fargli comprendere quel che dice; e ciò significa contraddirsi. È quindi sempre da supporre che colui che non intende ingannare concede la privata interpretazione del suo discorso a colui al quale è indirizzato”<sup>434</sup>.

Al fine di neutralizzare questa bolgia di nomi e significati e quindi creare un autentico spazio comunicativo, è necessario che ogni interlocutore non consideri più la propria soggettività come norma universale; ovvero sia “all'unilateralità del sé si deve sostituire una reciprocità tra il sé e l'altro<sup>435</sup>”. Ciò implica che ogni uomo nello stato di natura non divenga più l'esegeta privato di ciascun discorso, giacché questo non fa che alimentare il disordine comunicativo. L'alternativa tra l'unilateralità del sé e la reciprocità tra il sé e l'altro è la corrispondente alternativa tra *jus* e *lex*, tra il diritto a tutte le cose e le leggi di natura, “opportune clausole di pace sulle quali si possono portare gli uomini a un accordo<sup>436</sup>; tra la guerra e la pace, l'anarchia e l'ordine.

---

<sup>432</sup> Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, p. 23.

<sup>433</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, pp. 110-111.

<sup>434</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. XIII, § 10, p. 69; trad. it., p. 77.

<sup>435</sup> Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, p. 112.

<sup>436</sup> “Convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement”, T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIII, pp. 196-197; trad. it., p. 104.

Volgendo l'attenzione sulle *natural laws*, la trattazione sulle leggi di natura<sup>437</sup> rappresenta l'elaborazione di un sistema di riferimento valoriale tutto giocato nell'ambito razionale e pertanto si tratta di una normatività storica e universale su cui costruire una teoria dell'obbedienza e con cui confutare quella dottrina della *ratio artificialis* propugnata dai sostenitori della *Common Law* o del diritto consuetudinario inglese: la legge naturale è e deve essere efficace in qualsiasi contesto umano ed è in ogni momento e da sempre già compiutamente attuata.

Vi sono, tuttavia, delle lievi modificazioni nel corso delle opere politiche di Hobbes. *Nel Discourse of Laws*, una delle prime opere finalmente attribuite al giovane Hobbes<sup>438</sup>, il pensatore inglese equipara la legge con la ragione:

“Legge e ragione sono gemelle, l'assenza dell'una è la deformità dell'altra; sono categorie intercambiabili e inseparabili. [...] Poiché la legge non è nient'altro che ragione estesa e applicata a occasioni e situazioni diverse, la comprensione della ragione e delle leggi non ha mai fine [...]”<sup>439</sup>.

---

<sup>437</sup> Su questo tema i contributi sono particolarmente numerosi, per citarne alcuni di particolarmente interessanti: D. Gauthier, *Hobbes: the Laws of Nature*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 258-284, ristampato in C. Finkelstein (edited by), *Hobbes on Law*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005, pp. 159-185; P. F. Moreau, *Loi divine et loi naturelle selon Hobbes*, in «Revue internationale de philosophie», CXXIX, 1979, pp. 443-451; F. Tricaud, *Les lois de nature, pivot du système*, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt, *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 265-273.

<sup>438</sup> Nel 1620 fu data alle stampe londinesi una collezione di saggi intitolata *Horae subsecivae: Observations and Discourses*, di un autore anonimo. Questo testo includeva un breve scritto intitolato *A Discourse against Flatterie*, pubblicato nel 1611 e attribuito in seguito a William Cavendish, per tal motivo anche gli altri saggi vennero considerati opere sue. Soltanto nel 1995 i *Three Discourses, A Discourse upon the Beginning of Tacitus, A Discourse of Rome, A Discourse of Laws*, sono stati finalmente attribuiti a Hobbes grazie agli studi di A. W. Saxonhouse e N. B. Reynolds. Da qualche anno è uscita anche la traduzione italiana curata da Daniela Coli.

<sup>439</sup> “Law and Reason are twins, the absence of one, is the deformity of the other; being in a kind of *convertibilia*, and inseparable. [...] For Law is nothing but reason dilated and applied upon several occasions and accidents”, T. Hobbes, *A Discourse of Laws*, in Id., *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, edited by N. B. Reynolds and A. W. Saxonhouse, Chicago University Press, Chicago 1995, p. 115; trad. it, Id., *Discorso sulle leggi*, in Id., *Tre Discorsi*, in D. Coli, Hobbes, *Roma, Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Le Lettere, Firenze 2009, p. 249.

Negli *Elements*, Hobbes definisce le leggi come “dettami della ragione naturale, e anche leggi morali<sup>440</sup>”. Questi due testi, pur distanti tra loro di vent’anni, presentano un’analogia concezione della legge naturale intrinsecamente legata, o meglio definita, con la ragione naturale (*ratio naturalis* o *natural reason*).

Nel *De Cive*, invece, Hobbes identifica la *lex naturalis* non con la ragione, ma con la *recta ratio*: “la legge naturale è, per definirla, un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra<sup>441</sup>”. In quest’opera il pensatore inglese non parla più soltanto di ragione naturale, ma di *recta ratio* o *right reason*. Che cosa intende con questo lemma? Si tratta della semantica tradizionale o ancora una volta il filosofo sta dando una nuova accezione a un termine antico? Anche su questo concetto, la letteratura critica si divide tra chi, come Gert<sup>442</sup>, sostiene un utilizzo tradizionale che Hobbes farebbe del termine e chi, come la Santi<sup>443</sup> mostra un cambiamento semantico rispetto al significato dappprincipio aristotelico e poi riutilizzato in senso etico-politico dalle scuole ellenistiche e dai romani: per *recta ratio*, Hobbes intende semplicemente l’atto di ragionare in maniera corretta, quindi non si sta richiamando alla tradizione dell’*orthós lógos* che implicava un uso regolativo e valutativo della ragione nelle deliberazioni, nonché l’identificazione aristotelica della retta ragione con la saggezza<sup>444</sup>. È utile richiamare la

---

<sup>440</sup> Id., *Elements*, first part, chap. XVIII, § 1, p. 95; trad. it., p. 107.

<sup>441</sup> “Dictamen rectæ rationis circa ea, quæ agenda vel omittenda sunt ad vitæ membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. II, § 1, p. 99; trad. it., p. 30.

<sup>442</sup> Gert sostiene che il concetto hobbesiano di ragione presenta delle consonanze con la tradizione classica platonico-aristotelica: la *ratio* non può essere intesa soltanto come una mera ragione strumentale, perché se fosse ridotta a mera computazione non si spiegherebbe la sua capacità di suggerire le leggi di natura, concepite dall’autore come dettami categorici e pertanto non possono essere intesi come il risultato di un ragionamento, ma includono una concezione naturale della ragione avente già il fine dell’autoconservazione, quindi teleologicamente orientata. Si veda: B. Gert, *Hobbes on Reason*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 243-257.

<sup>443</sup> Cfr. R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, pp. 152-153.

<sup>444</sup> “Anche oggi tutti, quando definiscono la virtù, dopo aver detto che è stato abituale e che cosa riguarda, aggiungono che è lo stato abituale secondo la retta ragione, e ‘retta’ è quella che è secondo la saggezza”, Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001, cap. VI, § 13, 1144 b 22-25, p. 253.

nota che Hobbes scrisse nel *De Cive* al fine di fornire il lettore di alcune delucidazioni in merito alla nuova accezione da lui fornita:

“Per retta ragione nello stato naturale degli uomini non intendo, come molti fanno, una facoltà infallibile, ma l’atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero. Riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini. Dico: proprio, perché, sebbene nello Stato la ragione dello Stato (cioè la legge civile) debba essere ritenuta retta da ciascun cittadino, fuori dello Stato, dove non si può distinguere la retta ragione dalla falsa, se non paragonandola alla propria, la ragione di ciascuno deve valere non soltanto come regola delle azioni proprie, fatte a proprio rischio, ma anche come misura della ragione altrui, nelle cose che ci riguardano. Ho detto: vero, cioè concluso mediante la corretta composizione di principi veri, perché ogni violazione delle leggi naturali consiste in un falso ragionamento, cioè nella stupidità di uomini che non considerano necessario alla propria conservazione l’adempimento dei loro doveri verso gli altri”<sup>445</sup>.

Nel *De motu*, Hobbes ribadisce la stessa tesi, identifica cioè la *recta ratio* con la capacità di saper condurre un ragionamento corretto che ha inizio con le definizioni per poi procedere mediante le connessioni proposizionali e sillogistiche. Tuttavia, il filosofo invita a considerare non le leggi naturali, ma le leggi civili “alla stregua di retta ragione, allo scopo di proteggere la pace e l’utilità pubblica<sup>446</sup>”, a motivo dell’impossibilità di considerare la ragione di tutti gli uomini come retta.

Nel *Leviathan*, invece, al fine di evitare forse troppi equivoci, Hobbes non utilizza più la locuzione *right reason*, ma identifica la legge naturale con “un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione<sup>447</sup>”. Se la definizione di *lex naturalis* non sembra differire dalle definizioni tradizionali, ciò che invece sancisce la rottura di Hobbes rispetto agli altri giusnaturalisti è, come si è visto, la differente concezione di ragione intesa in senso strumentale e computazionale.

Le leggi naturali non prescrivono il bene moralmente inteso, quindi ciò che è buono per sé e in sé, ma indicano ciò che è buono e ciò che è cattivo in relazione ad un determinato fine, ciò che è conveniente o quello che è inconveniente per il

---

<sup>445</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. II, § 1, p. 99; trad. it., p. 30.

<sup>446</sup> Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 22, p. 359; trad. it., p. 538.

<sup>447</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XIV, pp. 198-199; trad. it., p. 105.

raggiungimento del fine della pace, poiché la prima fondamentale legge di natura ci suggerisce di “*cercare e perseguire la pace*”<sup>448</sup>:

“[...] è un precetto, o una regola generale della ragione, *che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla, gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra*”<sup>449</sup>.

La legge naturale è un atto della ragione, una forma di ragionamento che è capace di dedurre dalla situazione di fatto caratterizzata dal conflitto e dal disordine una serie di regole-guida del comportamento sociale. Essa, dunque, non è innata o a priori, per dirla alla Descartes, non è una conoscenza immediata capace di apprendere verità evidenti, bensì è opera della scienza e ci indica la pace quale mezzo imprescindibile per l’autoconservazione<sup>450</sup>.

Dalla prima legge di natura che stabilisce l’unico comandamento fondamentale discendono le altre leggi o convenienti articoli di pace (*convenient articles of peace*) che rappresentano dei meri corollari della prima, dei mezzi rispetto al fine o bene supremo che è la pace, dunque l’istituzione dello Stato: ogni leviatano esistente è attuativo della *lex naturalis* e la legge non è adempiuta finché non è costruita la macchina leviatana.

La seconda legge di natura esorta a privarsi del diritto su tutto, come condizione fondamentale per la creazione di un reale territorio comunicativo: per la seconda legge, la ragione ci indica nella cessione egalitaria e contestuale dello *jus in omnia* l’unico mezzo efficace per ottenere lo scopo indicato dalla prima legge.

---

<sup>448</sup> Ivi, chap. XIV, pp. 200-201; trad. it., p. 106.

<sup>449</sup> *Ibidem*

<sup>450</sup> Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, p. 11. Viola dimostra che la legge di natura può essere considerata come il modello morale della teoria giuridica hobbesiana e nello stesso tempo come una giuridicizzazione della vita morale. Infatti, a tal proposito asserisce: “Il fine della teoria hobbesiana della legge naturale è la conservazione della natura umana, ma questo obiettivo si può raggiungere solo acquistando il controllo delle passioni, cioè modificando la stessa natura. Questo controllo non è concepito al modo della teoria aristotelica del giusto mezzo, ma nel senso di un’azione esterna diretta ad opporre una passione all’altra per determinare il meccanismo della scelta. V’è quindi un’assoluta continuità tra i meccanismi individuali della vita morale e i meccanismi sociali della vita pubblica, tra morale e diritto”. Ivi, pp. 31-32.

“Da questa legge di natura fondamentale, con cui si comanda agli uomini di cercare la pace, deriva la seconda legge, *che si sia disposti, quando anche altri lo siano, a rinunciare, nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace e alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi*”<sup>451</sup>.

Per diritto naturale, *jus ad omnia* o *jus naturale*, Hobbes intende la libertà che ogni individuo per natura possiede di utilizzare arbitrariamente il proprio potere illimitato sugli altri. Tuttavia, finché rimarrà questo diritto, non si uscirà mai da quella triste e barbarica condizione naturale e di conseguenza “nessuno può avere la sicurezza, per quanto forte o saggio sia, di vivere per tutto il tempo che la natura permette solitamente di vivere agli uomini”<sup>452</sup>.

In più passi il filosofo mostra la contrapposizione tra *jus* e *lex* che si differenziano tra loro “come l’obbligazione e la libertà, che sono incompatibili nella stessa situazione”<sup>453</sup>. Nonostante questa evidente contrapposizione, è possibile leggere questa distinzione non nei termini di una radicale dicotomia oppositiva, ma nei termini di una loro necessaria coalizione, o meglio complementarità, all’interno della logica hobbesiana. Se, infatti, il diritto è intrinsecamente legato al *conatus* autoconservativo proprio dell’individuo e alla sua affermazione<sup>454</sup>, ma non ha i mezzi per renderla attuativa, allora è il diritto stesso a condurre alla legge di natura fondamentale che

---

<sup>451</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIV, pp. 200-201; trad. it., p. 106.

<sup>452</sup> *Ibidem*

<sup>453</sup> Ivi, pp. 198-199; trad. it., p. 105. Nel *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*: “Per *lex* intendo, dunque, ciò che mi obbliga a fare qualche cosa, oppure mi vieta di farne qualche altra, e quindi mi impone un obbligo. Invece per *ius* intendo la libertà concessami dalla legge di fare tutto ciò che dalla legge non mi viene comandato”, Id., *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in *Writings on Common Law and Hereditary Right*, edited by A. Cromartie and Q. Skinner, Clarendon Press, Oxford 2008, chap. III, p. 35; trad. it., *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d’Inghilterra*, in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1959, p. 422.

<sup>454</sup> “La natura ha dato a ciascuno il diritto a tutte le cose [...] Poiché infatti tutte le cose che uno vuole, proprio in quanto le vuole, gli sembrano buone, e possono condurre alla sua conservazione, o almeno sembrare di condurvi [...] si possiede *per diritto di natura* ciò che conduce alla difesa della propria vita e delle membra, ne segue che nello stato di natura è lecito a tutti fare e possedere tutte le cose”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. I, § 10, p. ; trad. it., p. 25.

prescrive di cercare e conservare la pace. L'abbandono della libertà è quindi ricompensato dalla certezza della legge, dall'utile o interesse a lungo termine che assicura la conservazione di sé mediante il dispositivo logico-politico della costruzione sovrana: "l'uomo tuttavia può fare a meno della propria libertà, ma non della legge"<sup>455</sup>.

Ritornando alla *lex naturalis*, la trattazione hobbesiana riveste chiaramente una rilevanza etica, giacché "la scienza di queste leggi è la vera e unica filosofia morale"<sup>456</sup>. Come ha ricordato Koselleck<sup>457</sup>, la subordinazione della morale alla politica tipica della dottrina della *ratio status* è priva d'importanza per Hobbes, poiché la sua ragione neutralizza qualsiasi differenza tra i due campi e la necessità di fondare lo Stato trasforma l'alternativa morale tra bene e male in quella tra pace e guerra. La filosofia morale viene definita, quindi, come la scienza di ciò che è bene e ciò che è male nella società umana, ma "bene" e "male" non sono altro che *nomi* significanti i diversi appetiti e le differenti avversioni. Ora, al fine di uscire dallo stato miserevole di guerra, possibilità che Hobbes ravvisa nell'individuo "in parte nelle passioni e in parte nella sua ragione"<sup>458</sup>, è necessario proprio neutralizzare l'appetito quale parametro e misura del bene e del male, e seguire invece i precetti della ragione. Ma soprattutto, affinché i nomi di "giusto" e "ingiusto" trovino un'autentica collocazione, è necessario il potere sovrano:

"[...] prima che i nomi di giusto e ingiusto possano trovar posto, deve esservi un qualche potere coercitivo, per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti col terrore di punizioni più grandi del beneficio che si ripromettono dalla rottura dei patti medesimi [...] un siffatto potere non esiste prima dell'istituzione dello Stato"<sup>459</sup>.

Le leggi di natura forniscono, dunque, le norme etiche di esercizio del linguaggio<sup>460</sup>, facendo così emergere una correlazione importantissima tra il piano

---

<sup>455</sup> Id., *Dialogue*, chap. III, p. 35; trad. it., p. 423.

<sup>456</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 242-243; trad. it., p. 130.

<sup>457</sup> Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959, p. 17; trad. it., Id., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1972, p. 27.

<sup>458</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIII, pp. 196-197; trad. it., p. 103.

<sup>459</sup> Ivi, chap. XV, pp. 220-221; trad. it., pp. 116-117.

<sup>460</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, p. 113.

linguistico e quello etico-politico: da una parte il linguaggio trova nell'ambito morale i principi che orientano il suo stesso esercizio, per quanto concerne la comunicazione quotidiana e il progresso delle scienze; ma dall'altra parte l'etica e lo Stato stesso trovano la loro ragion d'essere proprio nel linguaggio, reale fondamento dell'universo morale e civile, in quanto ogni uomo contraendo con l'altro fonda l'istanza politica che assicurerà il rispetto delle leggi di natura. Tuttavia, le leggi naturali che guidano e dirigono l'uomo nelle sue azioni sono ascrivibili a un linguaggio puramente normativo: il linguaggio vi è usato in funzione direttiva, giacché la loro qualità è deontica, non ontica<sup>461</sup>. Inoltre, le leggi naturali valgono soltanto a livello coscienziale e pertanto non sono realmente obbliganti: “la legge di natura obbliga sempre e dovunque nel *foro interno*, cioè, in coscienza, ma non sempre nel *foro esterno*”<sup>462</sup>. Ad essere veramente obbliganti sono soltanto le leggi civili in quanto promulgate direttamente dalla volontà sovrana. Dalla definizione proposta da Hobbes si evince la caratterizzazione linguistica della legge, intesa come atto o segno verbale:

“Ciò considerato, definisco la legge civile in questa maniera: LEGGE CIVILE è per ogni suddito l'insieme delle norme che, oralmente, per iscritto, o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è”<sup>463</sup>.

Mentre nello stato di natura le leggi naturali non sono leggi a tutti gli effetti, ma soltanto precetti della ragione, qualità che rendono gli uomini più inclini a ricercare la pace, divengono leggi *tout court* soltanto dopo che è stato istituito lo Stato, poiché “in tutti gli Stati, il legislatore è unicamente il sovrano”<sup>464</sup>. Questo assunto è centrale nell'argomentazione hobbesiana, per tal motivo si può intendere il filosofo di

---

<sup>461</sup> Cfr. U. Scarpelli, *Thomas Hobbes: linguaggio e leggi naturali, il tempo e la pena*, Giuffrè, Milano 1981, p. 19.

<sup>462</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. III, § 27, p. 118; trad. it., p. 52.

<sup>463</sup> “Which considered, I define Civill Law in this manner. CIVILL LAW, Is to every Subject, those Rules, which the Common-wealth hath Comanded him, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use of, fot the Distinction of Right, and Wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule”, Id., *Leviathan*, second part, chap. XXVI, pp. 414-415; trad. it., p. 218.

<sup>464</sup> Ivi, pp. 416-417; trad. it., p. 220.

Malmesbury come il progenitore del positivismo legale<sup>465</sup>: in quanto supremo legislatore, il sovrano è la sola fonte del giusto e del torto, della giustizia e dell'ingiustizia e in generale di tutti i concetti legali, come si argomenterà meglio in seguito.

Poco più avanti nella trattazione, Hobbes afferma che “la legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente e sono di pari estensione [...] non sono differenti specie di legge, ma differenti parti della legge – di cui la parte scritta è chiamata civile e quella non scritta, naturale<sup>466</sup>”. Questa coestensività di legge naturale e legge civile, nel senso che la seconda non sarebbe altro che la prima però munita dell'elemento della coercitività, è uno degli elementi che differenzia il *Leviathan* dalle altre opere politiche e che comproverebbe un minor stacco e un più debole salto qualitativo tra stato di natura e stato civile. Il rapporto tra legge naturale e legge civile è talmente importante nel congegno sistematico hobbesiano da poterlo considerare, per dirla alla Bobbio, come uno dei problemi più tormentati di tutta l'opera giuridica e politica hobbesiana<sup>467</sup>. La presunta aporia che sorge dalla sua costruzione consiste nell'impossibilità di fondare l'assolutezza del potere sovrano, poiché la sua volontà deve necessariamente fare i conti con la *lex naturalis*. Detto in altri termini, appare contraddittorio il tentativo di eliminare ogni forma di diritto non statale se poi accanto al diritto positivo si lascia sopravvivere il diritto naturale. In realtà, le leggi naturali sembrano valere soltanto come espediente al fine di fornire un fondamento razionale al potere sovrano e quindi alla supremazia del diritto positivo, e non allo scopo di stabilire un codice di condotta valido al di sopra delle leggi positive. Le leggi naturali abbisognano d'interpretazione, sono “formule vuote che solo il potere civile è in grado di riempire<sup>468</sup>”.

---

<sup>465</sup> Cfr. M. Loughlin, *The Political Jurisprudence of Thomas Hobbes*, in D. Dyzenhaus and T. Poole (edited by), *Hobbes and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 5-21.

<sup>466</sup> Ivi, pp. 418-419; trad. it., pp. 221-222. Su questo punto, si veda: R. Harrison, *The Equal Extent of Natural and Civil Law*, in D. Dyzenhaus and T. Poole (edited by), *Hobbes and the Law*, pp. 22-38.

<sup>467</sup> Cfr. N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1965, pp. 11-49.

<sup>468</sup> Ivi, pp. 28-29. Lo studioso italiano specifica inoltre che “le leggi naturali per Hobbes non sono leggi, ma teoremi, o meglio non sono norme giuridiche, ma principi scientifici; non comandano, ma dimostrano; non obbligano (o costringono), ma tendono a convincere; non appartengono alla sfera del dover essere (per

Hobbes fornisce inoltre una giustificazione teologica delle leggi, richiamando la distinzione tradizionale già ravvisabile in Suarez: le leggi di natura sono sia conclusioni razionali riguardanti la conservazione di sé, sia comandi divini ricavabili dalle Sacre Scritture, leggi vere e proprie comunicate dalla parola di Dio. L'equazione legge naturale-legge divina è l'oggetto del quarto capitolo del *De Cive*:

“La legge detta *naturale e morale* suole anche essere chiamata *legge divina*. Non a torto, sia perché la *ragione*, che è la stessa *legge di natura*, viene data a ciascuno immediatamente da

---

adottare anche qui la terminologia kelseniana) ma dell'essere”, ivi, p. 45. Il giusnaturalismo hobbesiano può essere chiaramente interpretato in direzioni diverse e anche per quanto concerne la distinzione tra i due suddetti tipi di legge, vi sono alcuni studi critici, come quelli di Warrender e Taylor che riportano totalmente il pensiero di Hobbes entro gli schemi del giusnaturalismo più tradizionale che assegna, per l'appunto sulla scorta della tradizione precedente, un ruolo predominante alla legge di natura, di cui poi la legge civile non sarebbe che una sanzione al livello politico; in questo caso vale l'obbligo *in foro interno* e le leggi civili non hanno autonomia di contenuto rispetto a quelle naturali<sup>468</sup>. Warrender rileva la presenza e l'efficacia di un'obbligazione morale o naturale, nel sistema hobbesiano, precedente e indipendente dall'obbligo civile, senza questa ammissione, tutta l'obbligazione politica crollerebbe: Hobbes è dipinto, quindi, come il rappresentante di carattere tradizionale del giusnaturalismo che ha elaborato una filosofia morale sulla base delle leggi di natura; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. Id., *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995. Prima di Warrender: A. E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 52, 1938, pp. 406-424; poi ristampato in K. C. Brown (edited by), *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55. Altri lavori, invece, come quello di Schmitt, negano che la legge di natura abbia un qualsiasi ruolo nel sistema hobbesiano, facendo del filosofo inglese un antesignano del giuspositivismo (o positivismo giuridico) otto-novecentesco, teoria dalla quale, peraltro, parrebbe maggiormente giustificata una teoria del potere assoluto: C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it., Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143. I modelli interpretativi del pensiero hobbesiano sono a dir poco numerosi e complessi: alcuni studi, come quello di Macpherson che si era già trattato, e quello del Tönnies privilegiano un Hobbes pioniere della società borghese e del moderno Stato di diritto: F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommann 1925; altri vedono in Hobbes l'antesignano del totalitarismo: J. Vialatoux, *La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire*, Lecoffre, Paris 1935. Altri ancora dipingono un Hobbes come il fautore della biopolitica e del biopotere: M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004; trad. it., Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France*, a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

Dio, come regola delle sue azioni: sia perché i precetti di vita che ne derivano sono gli stessi che sono stati promulgati dalla Maestà divina, come *leggi del regno celeste* [...]<sup>469</sup>.

L'interpretazione della legge di natura all'interno del quadro teologico richiama il concetto di regno di Dio per natura oggetto dell'ultima parte del *De Cive* e delle ultime parti del *Leviathan*. Lungi dal voler trattare in modo esteso questa parte che si vedrà meglio in seguito, mi limito a ricordare che le leggi divine promulgate mediante la parola razionale di Dio sono colte dalla ragione degli uomini grazie altresì alla mediazione scritturale, in tal modo le leggi razionali di natura vengono colte anche come leggi del governo divino sul mondo<sup>470</sup>.

La ragione definisce, quindi, delle specifiche clausole grazie alle quali si può pervenire ad uno stato di pace: queste leggi naturali forniscono una necessaria forma motivazionale? Sono realmente in grado di spingere gli uomini a privarsi del loro potere su tutto? Se la ragione avesse già in se stessa la forza cogente motivazionale, si limiterebbe ad agire al pari degli impulsi di attrazione e repulsione; pertanto, nasce il problema di motivare gli uomini a obbedire ai dettami razionali. Hobbes si pose questo delicato quesito in maniera indiretta mediante il noto argomento dello stolto, presente nel *Leviathan* che offre una risposta soltanto parziale al problema.

Al fine di analizzare questo importante punto, è necessario ricordare che Hobbes ha elaborato una concezione puramente formale della giustizia, che consiste nel mantenere i patti e pertanto “è un precetto della nostra ragione che ci vieta di fare qualsiasi cosa sia lesiva della nostra vita e, di conseguenza, è una legge di natura<sup>471</sup>”. Tale definizione, consistendo nell'obbedienza alla legge, prescinde dal suo contenuto, dalla sua parte materiale:

---

<sup>469</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars prima, cap. IV, § 1, p. 122; trad. it., p. 56.

<sup>470</sup> “Poiché si suppone che la *parola di Dio* che regna per sola natura non sia altro che la retta ragione; e le leggi dei re possono venire conosciute solo dalla loro *parola*; è evidente che le leggi di Dio, che regna per sola natura, sono unicamente le *leggi naturali*”, Ivi, pars tertia, cap. XV, § 8, p. ; trad. it., p. 172.

<sup>471</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 224-225; trad. it., p. 119. Secondo Foisneau, soltanto nel *Leviatano* e non nel *De Cive* e negli *Elements*, è presente una vera e propria teoria della giustizia, nella quale è riconoscibile quella fondamentale connessione tra *injury* e *justice* che nelle altre due opere sembra venir meno. Si veda: L. Foisneau, *Leviathan's Theory of Justice*, in T. Sorell, L. Foisneau (edited by), *Leviathan after 350 years*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 105-122.

“[...] azione giusta è quella che non è contraria alla legge, è chiaro che quando non vi erano ancora leggi, non vi era nemmeno ingiustizia; perciò le leggi sono per natura loro anteriori sia alla giustizia sia all’ingiustizia”<sup>472</sup>.

Una volta istituito lo Stato l’azione giusta è quella conforme alla legge, mentre quella ingiusta non è conforme alla volontà del sovrano, cioè alla volontà del popolo. Già nel *De Cive* e negli *Elements*, la razionalità della giustizia e quindi il rispetto dei patti è argomentata sostenendo la contraddittorietà del suo contrario, cioè l’ingiustizia: qui l’idea della violazione del patto si configura come una sorta di contraddizione all’interno dell’argomentazione hobbesiana. Nel *Leviatano*, invece, è espressa una teoria molto più articolata che collega la violazione delle leggi a un difetto di comprensione, o a un errore di ragionamento, o ancora ad un impeto della passione. Inoltre, in questo testo Hobbes sostituisce l’argomento dell’assimilazione dell’ingiustizia a una contraddizione, interpretando quindi l’irrazionalità dell’azione ingiusta secondo un criterio strettamente individuale, cioè l’agire in modo incoerente rispetto a una decisione presa, con un altro argomento, quello appunto della dimostrazione della giustizia conforme a ragione tramite l’obiezione dello stolto<sup>473</sup>. Nel capitolo quindicesimo del *Leviathan*, il filosofo di Malmesbury scrive:

“Lo stolto ha detto in cuor suo: non esiste una cosa come la giustizia; e [l’ha detto] talvolta anche con la sua lingua adducendo seriamente come prova che, siccome è alla cura di ciascun uomo che è affidata la conservazione e la soddisfazione di se stesso, non ci può essere alcuna ragione per la quale ognuno non possa fare quello che pensa conduca a quel risultato. Ne consegue che anche fare o non fare, mantenere o non mantenere i patti non è contro ragione quando ciò conduce al proprio beneficio. Con ciò egli non nega che ci siano patti, che siano talvolta infranti e talaltra mantenuti, che tale loro violazione si possa chiamare ingiustizia e la loro osservanza giustizia; ma la questione che egli pone è se l’ingiustizia, togliendo il timore di Dio (sempre lo stolto, infatti, ha detto in cuor suo che Dio non esiste), non possa talvolta essere conforme a quella ragione che detta a ciascuno il proprio bene individuale [...]”<sup>474</sup>.

Lo stolto, riformulando e potenziando lo scetticismo di Carneade basato sulla contrapposizione tra giustizia e *utilitas* nega l’esistenza della giustizia, che coincide per

---

<sup>472</sup> T. Hobbes, *Dialogue*, chap. III, p. 34; trad. it., p. 421.

<sup>473</sup> Cfr. T. Magri, *Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 34-35.

<sup>474</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 222-223; trad. it., p. 117.

Hobbes con la terza legge naturale, ossia il mantenimento dei patti, perciò mette in discussione la razionalità di questo dettame usando un argomento preciso: se la ragione comanda di compiere ciò che promuove il proprio vantaggio, allora a volte può essere più vantaggioso per l'individuo non osservare i patti già stabiliti. La questione implicita è se l'ingiustizia priva del timore divino possa essere razionale, quindi conforme al proprio tornaconto personale. La replica di Hobbes per confutare la tesi dello stolto consiste nel dimostrare, attraverso una serie di piani argomentativi, che non rispettare i patti è sempre contro il proprio interesse, quindi è sempre ingiusto. Al fine di far ciò, tuttavia, il filosofo inglese è costretto ad accettare una serie di presupposti impliciti che rischiano di mettere in discussione e di far crollare il suo stesso argomento a favore del rispetto dei patti in ogni condizione<sup>475</sup>.

Si analizzino le tre situazioni possibili enumerate implicitamente dal filosofo nella sua replica. La prima situazione è quella in cui abbia avuto luogo una mera promessa: poiché nessuno dei contraenti ha in qualche modo la certezza che questa promessa sarà mantenuta, non si andrebbe a commettere nessun torto se uno dei contraenti non mantenesse ciò che aveva promesso e questo perché si tratta appunto di semplici promesse e non di patti<sup>476</sup>.

La seconda situazione riguarda l'esistenza di un potere capace di imporre l'adempimento della promessa, "il caso in cui ci sia un potere per farvela adempiere"<sup>477</sup>. Lo stolto verrebbe semplicemente obbligato dal sovrano a rispettare la promessa, anche se in cuor suo è convinto del fatto che non esista la giustizia e ritiene così di avere tutte le ragioni per non adempiere alla sua parte. Hobbes ribadisce di nuovo che quando un uomo agisce contro il suo stesso interesse, quindi mettendo a repentaglio la sua stessa vita, "eventi di questo genere non rendono né ragionevole, né saggio compierla"<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> Cfr. A. Pinzani, *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*, p. 132.

<sup>476</sup> "Infatti la questione non riguarda le promesse reciproche fatte in circostanze in cui ognuna delle due parti non ha alcuna sicurezza nell'adempimento da parte dell'altra – come quando non esiste alcun potere civile istituito al di sopra delle parti contraenti – giacché queste promesse non costituiscono patti", T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 224-225; trad. it., p. 118.

<sup>477</sup> *Ibidem*

<sup>478</sup> *Ibidem*

L'ultima situazione si ha quando non vi è un'istanza superiore, un potere coercitivo e quando uno dei due contraenti che chiameremo *a* abbia già adempiuto alla sua parte. La questione in proposito è la seguente: visto che non esiste un'istanza sanzionante, e quindi siamo ancora nello stato di natura, ha senso parlare di contratto? Se *b*, cioè l'altro contraente, non adempie alla sua parte, non agisce razionalmente e anzi dà ad intendere che non vuole rispettare la parola data e che pertanto, a causa di questo atteggiamento, egli non verrà accettato in nessuna società.

“[...] in una condizione di guerra, nella quale ognuno – per mancanza di un potere comune che tenga tutti in soggezione – è nemico di ogni altro, non c'è alcun uomo che possa sperare di difendersi dalla distruzione [soltanto] con la propria forza o il proprio ingegno senza l'aiuto di alleati; in questa condizione ognuno si aspetta dall'*alleanza* la stessa difesa che [s'aspetta] ogni altro [...] chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono [...]”<sup>479</sup>.

Hobbes qui non sta alludendo alla società politica, ma alla *confederation*, ad una semplice alleanza che risulta di fatto priva di quel concorso dell'unione e della sottomissione che rende efficace il patto sociale. Ma poiché nessun uomo può assicurare la propria sopravvivenza se lasciato a se stesso in un mondo in cui gli altri abbiano formato delle semplici alleanze, prive quindi di quel potere supremo e di quella forza coercitiva capace di garantire la conservazione della vita, lo stolto finirebbe per mettere a rischio la propria vita e quindi con l'agire in modo assolutamente irrazionale e quindi ingiusto.

L'argomento dello stolto, come ha mostrato Magri<sup>480</sup>, dovrebbe servire a Hobbes per fornire una base razionale alla condotta morale degli uomini che altrimenti

---

<sup>479</sup> “[...] in a condition of Warre, wherein every man to every man, for want of a common Power to keep them all in awe, is an Enemy, there is no man can hope by his own strength, or wit, to defend himselfe from destruction, without the help of Confederates; where every one expects the same defence by the *Confederation*, that any one else does [...] He therefore that breaketh his Covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into any Society, that unite themselves for Peace and Defence, but by the error of them that receive him [...]” *Ibidem*; trad. it., pp. 118-119. (Corsivo mio).

<sup>480</sup> Cfr. T. Magri, *Hobbes*, p. 36. “Lo stolto prescrive una linea di azione motivata non dalle passioni, ma da un calcolo razionale di interessi. La differenza con Hobbes dipende dal modo in cui vengono calcolati

rimarrebbe imprigionata nel caos della natura e della storia. Ma, è pur vero che nel far questo il filosofo deve essere cauto nell'estendere la portata della moralità della ragione, altrimenti il rischio è di collidere con il suo postulato iniziale dell'asocialità degli uomini e quindi di rendere logicamente insostenibile tutta la sua costruzione politica. Fiaschi, invece, ha ricondotto questa specifica argomentazione hobbesiana al tema più generale della legittimità politica e all'imprescindibilità del tema teologico come sfondo di pensabilità necessario senza il quale non sarebbe possibile produrre obbedienza: essendo la sola parte razionale dell'uomo troppo debole per sottomettere i desideri irrazionali e convincere gli uomini ad obbedire al sovrano, è richiesta un'ulteriore dimensione, la religione. La paura della punizione divina, il timore per il potere irresistibile divino è l'unico modo per rendere realmente vincolanti le obbligazioni<sup>481</sup>. Come si era visto *en passant*, le leggi di natura sono le stesse leggi divine, coincidono cioè con i comandamenti di Dio e sono rese intelligibili attraverso la mediazione e la conferma scritturale; per tal motivo, la fede nell'esistenza del Creatore e nel suo potere punitivo costituiscono lo sfondo necessario per l'obbedienza alla legge di natura e quindi al fine di ottenere il consenso legittimante per la creazione e il mantenimento del potere sovrano. Anche Zarka interpreta l'obiezione allo stolto non soltanto come la negazione del dialogo contrattuale, ma anche e soprattutto come l'argomento, seppur su

---

gli interessi, nel contesto del carattere convenzionale della giustizia naturale. In particolare, Hobbes sostiene che la violazione di un patto che l'altra parte ha rispettato comporta, se viene scoperta, l'esclusione delle alleanze o coalizioni difensive che gli uomini formano, in termini di uguaglianza e reciprocità, nello stato di natura. Quindi chi agisce ingiustamente rischia di trovarsi in guerra contro tutti, e senza alleati. Dunque violare i patti non è razionale, mentre è razionale, ed è una legge di natura, la giustizia", *ibidem*. Sempre sul problema dello stolto, si veda anche: Id., *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, pp. 117-151. L'autore mostra in quale modo la teoria di Hobbes sia costruita in termini di razionalità strategica e questo spiega la sua analisi dello stato naturale del diritto a tutto.

<sup>481</sup> Cfr. G. Fiaschi, *The Power of Words: Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI, 1, 2013, pp. 34-64. Sul problema della fondazione della legittimazione politica e quindi sulla possibilità di ottenere consenso al fine di legittimare il potere politico: K. Hoestra, *Hobbes and the Foole*, in «Political Theory», XXV, 5, 1997, pp. 620-654; S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: the Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 95-98; Id., *Hobbes's Reply to the Foole: a Deflationary Definitional Interpretation*, in «Hobbes Studies», XVIII, 1, 2005, pp. 50-73.

un piano negativo, che rivela la correlazione tra la definizione etica e quella teologica della legge di natura. Lo stolto avendo anche negato l'esistenza di Dio porta la sua contraddizione alle estreme conseguenze: rifiuta la legge di natura sia come precetto razionale, sia come comandamento divino e pertanto si autoesclude sia dalla comunità politica degli uomini, sia dal Regno di Dio<sup>482</sup>.

### 3.2 La costruzione linguistico-politica del *deus mortalis*

Seguendo la logica della costruzione hobbesiana, gli individui, dando ascolto ai precetti della loro ragione e mossi dalla paura e dal “desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa<sup>483</sup>”, trasferiscono il loro diritto su tutto ad un terzo mediante la formula contrattuale, ossia mediante un contratto o un patto<sup>484</sup> la cui stipulazione rappresenta la base dello stato civile. Ciò che è richiesto affinché il contratto sia valido è che la motivazione per cui si promette qualcosa non sia di mero carattere soggettivo, ma venga imposto in maniera vincolante: il meccanismo contrattuale può funzionare solamente se uno dei contraenti che volesse rescinderlo sia inibito dal farlo per il timore di incorrere in sanzioni e pene ben maggiori rispetto ai benefici che spererebbe di ottenere

---

<sup>482</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, pp. 195-196.

<sup>483</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIII, pp. 196-197; trad. it., pp. 103-104.

<sup>484</sup> La differenza tra contratto e patto è ben evidente nell'argomentazione hobbesiana: mentre il contratto implica il trasferimento reciproco del diritto su tutto, il patto prevede che “uno dei contraenti può cedere la cosa oggetto del contratto da parte sua, e permettere che l'altro adempia la sua parte in un determinato momento successivo, accordandogli fiducia durante questo periodo di intervallo. In questo caso il contratto, per parte del secondo contraente, si dice PATTO o CONVENZIONE”, Ivi, chap. XIV, pp. 204-205; trad. it., p. 108. Nel *De Cive*: “L'azione di due o più persone che si *trasferiscono* reciprocamente i loro diritti si chiama CONTRATTO. Ma in ogni contratto, o le due parti compiono subito quanto hanno pattuito, senza che l'uno debba concedere credito all'altro; o nessuno dei due lo compie. Quando entrambi compiono subito la prestazione, il contratto si estingue non appena gli è stato dato adempimento. Quando invece o uno o entrambi danno credito all'altro, colui al quale si fa credito promette di compiere la prestazione in seguito; e una simile promessa si chiama PATTO”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. II, § 9, p. 102; trad. it., p. 33. Si veda: L. Borot, *Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l'alliance: quelques enjeux lexicaux*, in Y. C. Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 187-205.

rompendolo; per questa ragione, è logicamente necessario il ricorso al timore del potere irresistibile divino, come si era già visto nell'analizzare l'obiezione di Hobbes all'argomento dello stolto. Il patto non avviene, tuttavia, solamente "orizzontalmente", ma altresì "verticalmente". Nel momento in cui gli individui stipulano il patto di unità sociale (il *pactum unionis*), nel quale ognuno s'impegna a rinunciare a tutti i propri diritti, tranne ovviamente il sovrano il quale deve garantire la difesa fisica dei sudditi attraverso la pace (sicurezza della persona) e il benessere (sicurezza degli averi); al tempo stesso essi devono trasferire ciò a cui rinunciano nelle mani di un terzo cui tutti quanti contemporaneamente si sottomettono (*pactum subiectionis*).

"Questa *sottomissione* delle *volontà* di tutti loro alla *volontà* di *un solo uomo* o di *un solo consiglio*, ha luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'*uomo* o di quel *consiglio*, cui si è sottomesso [...] E viene chiamata UNIONE"<sup>485</sup>.

Il patto è dunque irreversibile: il meccanismo giuridico alla base della formazione dello stato fa sì che esso non possa essere rescisso perché tutti coloro che lo hanno sottoscritto non hanno più alcun diritto. Decisiva diventa allora l'autorizzazione dal basso di un uomo o un'assemblea di uomini che diverranno gli attori della scena politica in cui gli individui, invece, saranno gli autori. Questi autorizzano la volontà sovrana a usare la forza e i mezzi di tutti. L'autorizzazione è allora il conferimento di un diritto di agire il cui l'oggetto specifico è l'uso della forza, poiché una volta concluso il patto il diritto di spada privata che tutti possedevano nello stato di natura decade e il sovrano sarà l'unico legittimato ad adoperare la forza. Lo Stato hobbesiano verrà a caratterizzarsi da quei criteri di esclusività e legittimità dell'uso della forza fisica, del potere legittimo, della *Herrschaft* per dirlo in termini weberiani<sup>486</sup>.

---

<sup>485</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. V, § 7, p. 133; trad. it., p. 69.

<sup>486</sup> Weber distingue tra potenza (*Macht*) e potere legittimo (*Herrschaft*). Con il primo si fa riferimento alla capacità generica di ottenere obbedienza ad un comando, con il secondo, invece, alla possibilità di essere obbediti ad un preciso comando, in virtù di un ruolo, le cui funzioni sono supportate da una struttura razionale-legale, che giustifica una definita linea di comando: "La potenza designa qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità. Per potere si deve intendere la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto", M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

La persona artificiale, lo Stato, è l'attore che recita la parte "scritta" dagli autori, è colui che rappresenterà parole e azioni che sono creazioni di altri. Il patto politico si configura come determinazione di un ruolo e di una scelta dell'attore a cui far impersonare questo ruolo<sup>487</sup>. Le azioni che l'attore compirà e le parole che dovrà pronunciare non sono imputabili a lui, ma ai patteggianti, agli autori che dovranno privarsi della scena politica.

Questa fondamentale categoria concettuale, l'autorizzazione e il suo correlato cioè il concetto di persona giuridica o attore politico rappresentano gli elementi che differenziano il *Leviathan* dalle precedenti opere politiche, come hanno messo in luce alcuni scritti critici<sup>488</sup>. Sarebbe proprio l'introduzione di questi nuovi strumenti concettuali a rendere possibile la dialettica attore/autore e a consentire più in generale la struttura logico-politica. Tale dialettica, nonché tutto il processo generativo e contrattualistico dello Stato è presente in un memorabile passo del *Leviathan* che vale la pena riportare:

“L'unico modo per erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci [...] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà). Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dar corpo alla loro persona; che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere [...] Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri, in maniera tale che è come se ciascuno dicesse a ciascun altro: *Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella mia stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare

---

*Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1972, Kap. I, § 16, p. 28; trad. it., Id., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. I, pp. 51-52.

<sup>487</sup> Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 51-108; poi ristampato in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, parte prima, pp. 83-142.

<sup>488</sup> Cfr. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.

con maggior rispetto) di quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa”<sup>489</sup>.

Il patto non è che una forma verbale con cui si trasferiscono tutti i singoli poteri degli individui al fine di creare un potere assoluto che sarà maggiore della somma di tutti i poteri trasferiti: ciò che si viene a formare è incomparabilmente maggiore di quanto possano realizzare le forze sommate di tutte le volontà individuali.

Già nel precedente capitolo si era considerato il desiderio intrinseco di potere che proviene “dal basso”, dagli individui hobbesianamente descritti, un potere che si rende assoluto consegnandosi al rappresentante che dovrà impersonare la volontà unica: l'*absolute power* diviene così la forza che si fa legittima, la violenza tenuta a freno<sup>490</sup>. Il Leviatano è la figura dell'autosufficienza coercitiva, quel meccanismo creato al fine di produrre un'obbedienza generalizzata altrimenti impossibile e consistente nella relazione di protezione e obbedienza, vera pietra angolare dello Stato architettato da Hobbes, come mostrò bene Schmitt<sup>491</sup>. Il dio mortale rappresenta quel piano di terzietà

---

<sup>489</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XVII, pp. 260-261; trad. it., pp. 142-143.

<sup>490</sup> “Il potere in questo senso parla di ognuno di noi: è allo stesso tempo distante e interiorizzato, straniante e intimo, tanto alienazione quanto proiezione/rappresentazione collettiva. Un potere che rende tutti i consociati dei sopravvissuti: un ‘abbraccio’ che incute timore e sollievo, che cura e minaccia. Proteggere la vita significa essere nella condizione di risparmiarla. Alle origini delle funzioni ‘positive’ del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo la possibilità di tornare a manifestarsi quale pura forza”, G. Preterossi, *La politica negata*, p. 5. Sul tema del potere, la letteratura critica è alquanto sterminata, per citare alcuni importanti studi: L. Bazzicalupo, *Politica, potere, identità*, Giappichelli, Torino 2004; A. Catania, *Lo stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996; B. De Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris 1972; trad. it., Id., *Del potere. Storia naturale della sua crescita*, a cura di S. De La Pierre, SugarCo, Milano 1991; G. Duso, *Il potere*, Carocci, Roma 1999; G. Ferrero, *Potere*, SugarCo, Milano 1981; M. Fioravanti (a cura di), *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002; N. Matteucci, *Lo stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997; G. Preterossi (a cura di), *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007; G. A. Ritter, *Die Dämonie der Macht, Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Stuttgart, Hansmann 1947; trad. it., Id., *Il volto demoniaco del potere*, a cura di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 2007; M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, Giuffrè, Milano 1955.

<sup>491</sup> “Ad Hobbes interessa soprattutto superare, con lo Stato, l'anarchia del diritto di resistenza feudale, cetuale o ecclesiastico e contrapporre al pluralismo medievale l'unità razionale di uno Stato centralistico, dal funzionamento calcolabile. Se a questo proposito si vuole parlare di totalità, bisogna poi considerare

efficace esclusivo sulle questioni di vita e di morte: il decisionismo sovrano è implicato ontologicamente nella vita della specie umana che ne costituisce al tempo stesso il limite e l'oggetto<sup>492</sup>. La politica interviene nello spazio della biologia, poiché affonda le sue radici nella questione della conservazione della vita e il dispositivo di sovranità si risolve nel governo della vita: l'intreccio di linguaggi tra biologia e politica sarà costante e un riferimento imprescindibile nelle teorie coeve e successive ad Hobbes<sup>493</sup>.

Lo stato-macchina hobbesiano appare allora come un apparato di comando legittimato alla gestione della forza collettiva, una forza che viene dall'interno giacché deve rispondere alla logica della conservazione, ma che appare eticamente e ideologicamente neutrale, tale cioè da essere compatibile teoricamente con costituzioni e forme di governo differenti<sup>494</sup>. Il conseguimento del potere può avvenire, tuttavia, in due modi i quali danno luogo a due diverse forme statuali: lo Stato per acquisizione (*Commonwealth by Acquisition*) e lo Stato per istituzione (*Commonwealth by Institution*). Lo “Stato per acquisizione è quello nel quale il potere sovrano è acquisito con la forza<sup>495</sup>” e lo Stato per istituzione si ha quando gli uomini decidono di sottomettersi a un terzo “volontariamente e con la fiducia di esserne protetti da tutti gli

---

che alla totalità di un potere statale di tal fatta corrisponde sempre anche la totale responsabilità della protezione e della sicurezza dei cittadini e che l'obbedienza (come del resto la rinuncia ad ogni diritto di resistenza) che questo Dio può pretendere è soltanto il correlato della protezione efficace che Egli garantisce”, C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XXX, 4, 1937, pp. 622-632; trad. it., Id., *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59.

<sup>492</sup> Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 11-53. Seguendo l'interpretazione di Foucault, Bernini mostra che biopolitica e potere non sono due categorie che si elidono, ma componenti di uno stesso dispositivo epistemico-politico, rivelando come la dimensione della biopolitica sia già presente nella teoria politica hobbesiana. Per una prospettiva analoga che insiste sulla produzione del corpo biopolitico per opera del potere sovrano: G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

<sup>493</sup> Cfr. B. De Giovanni, 'Politica' dopo Cartesio, in «Il centauro», I, 1981, pp. 30-52.

<sup>494</sup> Cfr. E. Vitale, *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, p. 127.

<sup>495</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XX, pp. 306-307; trad. it., p. 166.

altri<sup>496</sup>”, basandosi sul consenso volontario e reciproco degli individui con cui si obbligano a rispettare i comandi del sovrano<sup>497</sup>.

L’intera argomentazione politica di Hobbes può essere letta tramite il *fil rouge* del linguaggio: esso non viene preso in considerazione soltanto a livello propriamente logico-scientifico e antropologico, come si è visto nei precedenti capitoli, bensì anche e soprattutto nell’ambito politico del pensiero hobbesiano; il discorso è, infatti, indispensabile non soltanto per la realizzazione dell’universo scientifico e per il conseguente dominio sulla natura, ma anche per la creazione dell’ordine politico costituito:

“Tuttavia l’invenzione più nobile e proficua di ogni altra fu quella del *discorso* [...] Senza di essa non ci sarebbero stati fra gli uomini né Stato, né società, né contratto, né pace più di quanto non vi sia fra leoni, orsi e lupi”<sup>498</sup>.

Hobbes sancisce a chiare lettere l’imprescindibilità del linguaggio quale *conditio sine qua non* per l’elaborazione di tutta la sua teoria politica, mostrando il principale vantaggio del linguaggio consistente nel condurre gli uomini a vivere assieme in una società dove regnerà la pace. Nel *De Homine*:

“Infatti, senza di esso, non ci sarebbe nessuna società tra gli uomini, nessuna pace e, conseguentemente nessuna disciplina, bensì, anzitutto, barbarie ferina e, poi, solitudine e, al posto di dimore, covi. [...] Dalla qual cosa è facile comprendere quanto dobbiamo al discorso, per il quale, in società e convenendo sui patti, viviamo nella sicurezza, con felicità, con decoro civile: possiamo vivere, dico, se vogliamo”<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> Ivi, chap. XVII, pp. 262-263; trad. it., p. 144.

<sup>497</sup> Dopo aver addotto la distinzione tra il dominio “paterno” e il dominio “dispotico”, alla fine del capitolo Hobbes si chiede, sotto forma di domanda retorica, se sia realmente possibile uno Stato per acquisizione: “L’obiezione più grande deriva dalla pratica, ed è quella di coloro che chiedono dove e quando tale potere sia stato riconosciuto dai sudditi”, Ivi, chap. XX, pp. 320-321; trad. it., p. 174. Il filosofo inglese, pur riconoscendo l’impossibilità empirica e pratica di questo potere sovrano, ne ribadisce tuttavia la necessità al fine di neutralizzare la sedizione e la guerra civile.

<sup>498</sup> “But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH [...] without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves”, Ivi, first part, chap. IV, pp. 48-49; trad. it. p. 25.

<sup>499</sup> Id., *De Homine*, cap. X, § 3, p. 91; trad. it., p. 588.

Se si volge attenzione a un punto nodale della logica hobbesiana, ossia all'atto contrattuale, si evince che questo potrà avvenire solamente con coloro cui la pace è possibile e la possibilità della pace è legata alla manifestazione di volontà, la quale a sua volta dipende dalla capacità di comunicazione, di linguaggio: per Hobbes, soltanto chi è propriamente umano può contrarre patti o contratti con gli altri individui.

Non è possibile stipulare un contratto né con le bestie, né con Dio, poiché le prime non possono comprendere il linguaggio umano, mentre per quanto riguarda il secondo è necessario un mediatore:

“È impossibile stipulare un patto con delle bestie brute, perché, non comprendendo il nostro linguaggio, esse non intendono e non accettano alcun trasferimento di un diritto, e non sono in grado di trasferire nessun diritto ad altri. E non si dà patto senza accettazione reciproca. È impossibile stipulare un patto con Dio, se non attraverso la mediazione di qualcuno a cui Dio parla [...]”<sup>500</sup>.

Come ha ben ricordato Derrida nel suo seminario, *La bestia e il sovrano*, la giustificazione dell'esclusione del *covenant* con Dio e con la Bestia implica la necessità di un linguaggio comune, veicolo di reciproca comprensione: pur trattandosi di due motivi differenti, questa doppia esclusione avviene con le stesse parole, perché “in entrambi i casi non potrebbe esserci scambio, parola condivisa, domanda e risposta, proposta e risposta, come sembra richiedere ogni contratto, ogni patto, ogni *covenant*<sup>501</sup>”. Lo spazio politico è pensabile ancora una volta attraverso delle condizioni

---

<sup>500</sup> “To make Covenants with bruit Beasts, is impossible; because not understanding our speech, they understand our speech, they understand not, nor accept of any translation of Right; nor can translate any Right to another: and without mutuall acceptation, there is no Covenant. To make Covenant with God, is impossibile, but by Mediation of such as God speaketh to [...]”, Id., *Leviathan*, first part, chap. XIV, pp. 210-211; trad. it., p. 112. Questo importante punto è ravvisabile anche negli *Elements*: “Prima di tutto, quindi, è impossibile per un uomo fare un patto con Dio Onnipotente, a meno che Egli non si sia compiaciuto di dichiarare chi riceverà e accetterà il detto patto in suo nome. È anche impossibile fare un patto con quelle creature viventi, delle cui volontà non abbiamo segno sufficiente, per mancanza di linguaggio comune”, Id., *Elements*, first part, chap. XV, § 11, p. 79; trad. it., p. 89; e nel *De Cive*, nel quale Hobbes afferma che “nessuno può fare patti con chi non dà segno di accettare”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. II, § 12, p. 103; trad. it., p. 34.

<sup>501</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008, deuxième leçon, p. 57; trad. it., Id., *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2009, p. 84.

puramente discorsive. La razionalità con cui si esprime la volontà di trasferire il proprio diritto a tutto e quindi fondare il Leviatano è una razionalità linguistica.

La centralità della tematica discorsiva è altresì ravvisabile nel fondamentale processo di rappresentanza che è al cuore della logica politica hobbesiana. Prima di comprendere la rilevanza del linguaggio anche per questo tipo di trattazione, è utile richiamare in quale modo si svolge il dispositivo rappresentativo messo in opera da Hobbes.

La soluzione prospettata dal filosofo inglese per uscire dalla crudele situazione di guerra di tutti contro tutti e quindi per evitare la reciproca negazione è la costruzione artificiale statale che, come si è visto, avviene tramite un accordo garantito dalla forza costituita dalla moltitudine di individui. La creazione della persona civile che è legittimata dal basso perché si fonda sull'autorizzazione degli individui fa sì che la sua volontà non sia quella di un individuo particolare, la persona non agisce cioè per se stessa, ma per l'intero corpo politico: questo processo implica una logica rappresentativa tutta moderna giocata sul fatto che il corpo collettivo acquista una realtà empirica, una possibilità di agire solamente mediante qualcuno che ne prenda le parti, che la rappresenti. Ciò significa che la rappresentanza modernamente intesa nasce come condizione indispensabile per poter pensare il corpo politico, come ha ben mostrato Duso<sup>502</sup>: si può dare forma alla volontà del soggetto collettivo soltanto attraverso la logica rappresentativa che permette l'espressione dell'agire della persona civile e in ciò risiede il fondamento dell'assolutezza della sovranità. È chiaro che lo stato rappresentativo nasce in Hobbes proprio come distruzione dei ogni intermedia

---

<sup>502</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 81. Il testo mostra la centralità del tema rappresentativo per il modo moderno di intendere la politica e la sua genesi nella filosofia hobbesiana. Si veda anche: H. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, California 1967; Q. Skinner, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, pp. 157-180; sulla distinzione tra la rappresentanza cetuale e quella moderna: G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Id., *Le regolarità della politica*, Giuffrè, Milano 1988, vol. II, pp. 971-997. Per Springborg, il concetto di rappresentanza sarebbe già implicito nella teoria della corporazione e, a differenza di Pitkin, il concetto di corpo politico come specie di corporazione sarebbe già presente nelle prime versioni dell'argomento hobbesiano e poi successivamente sviluppato nel *Leviathan*. Si veda: P. Springborg, *Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated*, in «Political Studies», XXIV, 2, 1976, pp. 171-183.

rappresentanza d'interessi e la figura del sovrano sarà appunto quella di un attore autorizzato<sup>503</sup>.

Questo nuovo concetto di rappresentanza non ancora operante negli *Elements* trova pieno svolgimento nel capitolo sedicesimo del *Leviathan*:

“Una moltitudine diviene *una sola* persona, quando gli uomini che la costituiscono vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti, è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo”<sup>504</sup>.

Il meccanismo della rappresentanza consente per altro a Hobbes non soltanto di “creare” il popolo, ma altresì di identificarlo con il sovrano. Prima del contratto, infatti, esiste soltanto una moltitudine di individui che diverrà popolo soltanto dopo che avrà luogo l'istanza contrattuale e avrà come unico modo per esprimersi quello rappresentativo<sup>505</sup>. Infatti, se il soggetto collettivo è privo di un'esistenza concreta e si

---

<sup>503</sup> Cfr. C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», I, 1, 1987, pp. 9-29. Si veda tutto il primo numero della nascente rivista dedicato al tema della rappresentanza.

<sup>504</sup> “A Multitude of men, are made *One* Person, when they are by one man, or one Person, Represented ; so that it be done with the consent of every one of that Multitude in particular. For it is the *Unity* of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the Person *One*. And it is the Representer that beareth the Person, and but one Person: And *Unity*, cannot otherwise be understood in Multitude”, T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XVI, pp. 248-249; trad. it., p. 134.

<sup>505</sup> Nel *De Cive*, Hobbes, dopo aver definito la moltitudine come un insieme di uomini aventi ciascuno la propria volontà e il proprio giudizio, quindi non denotando qualcosa di unico, spiega chiaramente in una nota che la moltitudine non ha “una volontà unica data dalla natura, bensì ciascuno la sua. Dunque non deve esserle attribuita un'azione unica, qualunque essa sia. [...] Per questo la moltitudine non è persona naturale, ma la stessa moltitudine diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro. Infatti così viene dotata di volontà, e quindi può compiere azioni volontarie, come comandare, dettare leggi, acquistare e trasferire diritti, ecc.; e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine”, Id., *De Cive*, pars prima, cap. VI, § 1, p. 137; trad. it., pp. 72-73. In ciò consiste il paradosso hobbesiano: il popolo non esiste se non a partire dal contratto, ma appena costituito “sparisce” per essere presente soltanto mediante l'azione rappresentativa del sovrano.

presenta piuttosto come idea in relazione all'atto rappresentativo, allora il popolo verrà a costituire necessariamente il fondamento assoluto dell'agire politico.

Vi è allora un ulteriore vantaggio derivante dall'utilizzo del linguaggio che è costituito dall'impersonare, l'essere autorizzati o autorizzare gli altri ad agire in nome proprio, possibilità che si fonda sul tessuto comunicativo della realtà sociale e quindi sull'esistenza di uno spazio dialogico. Come si era visto, Hobbes rifiuta la classica definizione boeziana di persona, formulando un concetto che viene a contraddistinguersi non per la sua natura metafisica o di sostanza, ma per il ruolo che essa ricopre. Egli adotta la concezione giuridico-romana di *persona fictia* collocandola nella sua filosofia, cioè trasportando la nozione legale di persona nell'ambito prettamente filosofico<sup>506</sup>. Prima di richiamare l'etimologia greca del lemma persona, Hobbes adduce la fondamentale distinzione tra persona naturale (*Naturall Person*) e persona artificiale (*Artificiall Person*) che è al cuore della sua logica rappresentativa:

“Una PERSONA è colui *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite*. Quando sono considerate come sue proprie, allora è chiamata *persona naturale*; mentre quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro, allora si tratta di una *persona fittizia o artificiale*”<sup>507</sup>.

L'esempio drammaturgico che Hobbes si presta a fare non è affatto casuale, ma fornisce la chiave analogica per pensare il funzionamento di questa fondamentale struttura giuridica che è la rappresentanza.

“Dal palcoscenico il termine è stato trasferito a chiunque parli o agisca in rappresentanza di altri, tanto nei tribunali, quanto nei teatri. Cosicché una *persona* è la stessa cosa di un *attore*, sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e *impersonare* è *fare la parte di o rappresentare*, se stessi o altri, e chi fa la parte di un altro è detto dar corpo alla sua persona o agire in suo nome [...]”<sup>508</sup>.

---

<sup>506</sup> Cfr. P. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, pp. 55-56. L'autore colloca l'impersonare come il secondo grande beneficio che la facoltà lingusitica è in grado di realizzare, assieme al ragionare e all'incorporare.

<sup>507</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XVI, pp. 244-245; trad. it., p. 131.

<sup>508</sup> *Ibidem*

L'indivisibilità e l'unità del potere sovrano sono da ravvisare proprio nell'esistenza di una singola voce, di una sola *spokeperson* che parla in nome dell'intero corpo politico. Detto diversamente, è richiesta un'unica persona artificiale che agisca nel nome dell'unità statale che rappresenta poiché autorizzata dai suoi stessi membri: il frontespizio del Leviatano è l'immagine emblematica, visiva, di una persona unica, il cui corpo è formato da un aggregato di uomini, giacché indica che la sua volontà e il suo potere sono la volontà e il potere di tutti.

Si era considerato nel primo capitolo il potere peculiare del linguaggio di giungere a conclusioni universali e necessarie a differenza dell'esperienza: ora, è proprio mediante la comprensione del linguaggio del patto che Hobbes pensa di aver dimostrato universalmente e necessariamente proprio quelle conclusioni che hanno a che fare con i doveri e i diritti dei sudditi e dei sovrani, quindi di aver comprovato scientificamente la sua teoria politica<sup>509</sup>. Queste conclusioni universali trattano dei contenuti e dei caratteri dell'azione del sovrano nel corpo politico, il cui compito fondamentale è “procurare la sicurezza del popolo<sup>510</sup>”, e quindi conservare i diritti essenziali di quell'anima artificiale che è la sovranità. L'obbligazione dei sudditi verso il sovrano dura finché si preserva il potere che è capace di proteggerli.

“Per nessun patto, infatti, si può abbandonare il diritto che gli uomini hanno, per natura, di proteggere se stessi quando nessun altro può proteggerli. La sovranità è l'anima dello Stato e, una volta separata dal corpo, le membra non ricevono più il loro movimento da essa. Il fine dell'obbedienza è la protezione; e ad essa la natura indirizza l'obbedienza e lo sforzo di conservarla nell'uomo, dovunque questi la veda - nella propria spada o in quella di un altro”<sup>511</sup>.

Quali sono i doveri fondamentali dei sudditi? Il capitolo trentesimo enumera i diritti principali della sovranità, una sorta di *vademecum* che Hobbes scrive al fine di impartire e rendere edotti i suoi concittadini circa il mantenimento del corpo politico. In

---

<sup>509</sup> Cfr. B. Gert, *Hobbes on Language, Metaphysics, and Epistemology*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 40-58.

<sup>510</sup> “The OFFICE of the Sovereign, (be it a Monarch, or an Assembly), consisteth in the end, for which he was trusted with the Sovereign Power, namely the procuration of *the safety of the people*”, T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXX, pp. 520-521; trad. it., p. 273.

<sup>511</sup> Ivi, cap. XXI, pp. 344-345; trad. it., pp. 184-185.

questo capitolo le funzioni del sovrano sembrano estendersi dalla repressione di alcuni comportamenti dei sudditi fino alla produzione delle loro volontà e del loro desiderio. Questo capitolo si rivela di grande rilevanza anche per l'elenco dei doveri del sovrano e quindi dei diritti dei sudditi.

Se nel capitolo quattordicesimo, come si analizzerà meglio in seguito, il filosofo ammette l'insufficienza delle sole parole al fine di costringere gli uomini all'adempimento dei loro patti che dovranno essere accompagnate dalla minaccia della punizione, in questo capitolo, invece, Hobbes insiste sull'insufficienza della sola minaccia punitiva: l'uso della spada dovrà essere accompagnato dall'uso del pastorale<sup>512</sup>.

“[...] non soltanto gli atti ingiusti, ma anche i progetti e le intenzioni di compierli (ancorché impediti dal caso) costituiscono ingiustizia; la quale consiste tanto nel carattere delittuoso dell'atto quanto nella malvagità della volontà. Questo è il senso del decimo Comandamento e la summa della seconda tavola tutta riducibile a quest'unico comandamento di carità reciproca: «ama il prossimo tuo come te stesso»[...]”<sup>513</sup>.

Nella lista dei precetti con cui il sovrano dovrà svolgere un'importante funzione educativa e quindi insegnare ai suoi sudditi la legge naturale, Hobbes ricorre al decimo comandamento che impedisce non solamente di impadronirsi delle cose altrui, ma anche di desiderare di impadronirsene. Quali sono gli altri precetti che i sudditi sono chiamati a rispettare? *In primis*, i sudditi non possono cambiare la forma di governo, poiché essendosi vincolati con il patto istituito a riconoscere come proprie le azioni e i giudizi di un uomo, non possono, senza il suo permesso, fare legittimamente un nuovo patto fra di loro, in forza del quale obbedire a un altro. In secondo luogo, il potere del sovrano non può essere confiscato, ovvero, nessun suddito può liberarsi dalla sua sottomissione “accampando qualche pretesa di confisca a titolo di penalizzazione<sup>514</sup>”. Inoltre, nessuno può protestare contro l'istituzione del Leviatano, poiché esso è stato proclamato dalla maggioranza e contestare contro di esso, quindi accusare il sovrano di ingiustizia significherebbe accusare se stesso, poiché “ogni singolo è autore di tutto ciò che fa il

---

<sup>512</sup> Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano*, p. 42.

<sup>513</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXX, pp. 530-531; trad. it., pp. 278-279.

<sup>514</sup> Ivi, cap. XVIII, pp. 266-267; trad. it., p. 146.

sovrano<sup>515</sup>”. Di conseguenza, nessuno può mettere a morte colui che detiene il potere sovrano, poiché ogni azione da lui compiuta è stata autorizzata. Da ciò risulta evidente che viene a cadere il diritto di resistenza da parte del popolo.

Da questi doveri dei sudditi conseguono altrettanti diritti e doveri da parte del sovrano e, volendo usare una formulazione onnicomprensiva, spetta al sovrano fare tutto quanto è necessario per procurare ai propri sudditi il “solo” bene fondamentale, desiderato universalmente che è la pace.

Un diritto proprio di colui che incarna il potere sovrano concerne l’istituzione della proprietà. Sappiamo che nello stato di natura, “non esiste proprietà, né dominio, né distinzione tra *mio* e *tuo*<sup>516</sup>”; mentre con la regolamentazione giuridica resa effettiva soltanto dopo la fondazione del Leviatano, ognuno può sapere di quali beni può disporre senza che questo possa compromettere l’usurpazione da parte di altri. Oltre a ciò, inerisce al diritto di sovranità il diritto di giudicatura ossia il diritto di esaminare e di decidere tutte le controversie, che riguardano anche questioni di diritto, sia naturale sia civile, o questioni di fatto. Hobbes intende ribadire ancora una volta l’esigenza di un potere assoluto che sappia mettere fine alle numerose dispute che hanno a che fare anche con la sfera giuridica.

Ulteriori diritti dei sovrani concernono il diritto di fare la guerra o di stipulare la pace con altre nazioni, spetta cioè unicamente al giudice sovrano stabilire quando sia maggiormente conveniente per il bene pubblico accendere un conflitto o neutralizzarlo. Il rappresentante è quindi il generale di ogni esercito militare, inoltre ha diritto di scegliere i consiglieri, i ministri, i magistrati, e i funzionari, sia in pace sia in guerra, ovverossia tutti coloro ai quali competono compiti giudiziari ed esecutivi che nell’introduzione del *Leviatano* sono equiparati alle articolazioni artificiali. Il sovrano ha poi diritto di ricompensare e punire “ogni suddito in conformità ad una legge precedentemente promulgata<sup>517</sup>”; punizioni<sup>518</sup> e ricompense sono, infatti, i nervi del

---

<sup>515</sup> Ivi, pp. 270-271; trad. it., p. 148.

<sup>516</sup> Ivi, first part, chap. XIII, pp. 196-197; trad. it., p. 103.

<sup>517</sup> Ivi, chap. XVIII, pp. 276-277; trad. it., p. 151.

<sup>518</sup> Per la definizione di punizione: “La PUNIZIONE è un male inflitto dalla autorità pubblica e colui che ha fatto, o omesso di fare, qualcosa che la stessa autorità giudica essere una trasgressione della legge, affinché la volontà degli uomini possa per mezzo di ciò esser meglio disposta all’obbedienza”. Ivi, chap. XXVIII, pp. 482-483; trad. it., p. 254.

Leviatano, poiché per mezzo di essi “ogni giuntura e membro sono legati al seggio della sovranità e sono quindi mossi e compiere il proprio dovere<sup>519</sup>”. In ultimo luogo, ogni sovrano ha diritto di assegnare onorificenze e ordini, cioè è necessaria l’esistenza di una “legislazione concernente l’onore, nonché dei parametri ufficiali per la definizione del valore degli uomini che hanno ben meritato [...] lo Stato<sup>520</sup>”.

La strategia hobbesiana messa in opera mediante l’elenco dei doveri e dei diritti che costituiscono l’essenza della sovranità consente non soltanto di dimostrare che tali diritti dei sovrani sono l’unica e reale salvaguardia per il mantenimento del corpo politico e dunque contro ogni ribellione, ma permette altresì di arrivare alla definizione di libertà, argomento centrale del capitolo ventunesimo: pur essendo una libertà “negativa”, segnata cioè dall’assenza di impedimenti esterni, l’uomo è realmente libero quando agisce in assoluta obbedienza alla legge civile. La libertà degli individui di agire secondo quanto è dettato dalla loro volontà e dai loro desideri non è compromessa dal loro obbligo di obbedire alla legge civile<sup>521</sup>.

Il sovrano, come si è visto, ha pieno diritto di vita e di morte, ma tale potere illimitato è assolutamente compatibile con la libertà del governato, giacché questi ha

---

<sup>519</sup> Ivi, introduction, pp. 16-17; trad. it., p. 5.

<sup>520</sup> Ivi, second part, chap. XVIII, pp. 276-277; trad. it., p. 151.

<sup>521</sup> “Un UOMO LIBERO è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare”, Ivi, chap. XXI, pp. 324-325; trad. it., p. 175. Hobbes scriverà nella pagina seguente che libertà e necessità sono compatibili, coerentemente con il suo impianto meccanicistico e deterministico: la libertà può essere soltanto libertà di fare ciò che si vuole se nulla impedisce di farlo; quindi si tratta di una libertà dalla costrizione e non autodeterminazione arbitraria, inscritta all’interno di una contingenza. Nel *De motu*, l’argomentazione è piuttosto estesa e s’inscrive all’interno della confutazione dell’argomento di White, secondo il quale Dio agisce liberamente: “La libertà non si oppone ad una necessità interna, ma ad un impedimento esterno; così, anche quegli che attribuiscono agli uomini la libertà di agire, non ignorano che vi sono alcune cose che gli uomini non possono volere, come quelle che sembrano loro pessime, e alcune che non possono non volere, come quelle che paiono le migliori che siano state fatte per loro. Tuttavia, non per questo negano che quegli agiscano liberamente e per scelta; infatti, anche della scelta (come di tutte le altre cose) esiste una causa, ed essa è necessaria”, Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXXIII, § 2, p. 377; trad. it., p. 570. Su questo tema e sulla trattazione più generale del libero arbitrio nella modernità: S. Nelli, *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982; per una completa analisi del tema in Hobbes: Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; trad. it., Id., *La libertà prima del liberalismo*, a cura di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001.

“libertà in tutte quelle cose il diritto alle quali non può essere ceduto per patto<sup>522</sup>”, ossia ha pieno diritto alla difesa dei propri corpi contro qualsivoglia tipo di aggressione. Pertanto, la libertà di un suddito risiede solamente in “quelle cose che il sovrano ha trascurato nel disciplinare le azioni dei sudditi<sup>523</sup>”. Di conseguenza, per quanto concerne le altre libertà, “esse dipendono dal silenzio della legge<sup>524</sup>”.

### 3.3 La parola normativa del sovrano: la legge

Hobbes, come Wittgenstein, vede il discorso primariamente come uno strumento pratico volto a coordinare le attività umane: non si può attribuire al linguaggio hobbesianamente inteso uno strumento contemplativo e descrittivo di un mondo privo di fini pratici. Per dirla alla Biletzki, la semantica di Hobbes è pragmaticamente motivata<sup>525</sup>. L'ordine politico dipende prima di tutto dall'ordine linguistico e per tal motivo il sovrano deve creare non tanto o non semplicemente un vocabolario pubblico *ex novo*, quanto ridefinire accuratamente i significati delle parole precedentemente utilizzate secondo delle accezioni universali e comuni<sup>526</sup>. Se l'identità di una società politica dipende da un comune linguaggio politico, allora è dovere del sovrano fissare i significati delle parole già note attraverso una comune moneta di comunicazione politica, ossia mediante le leggi civili: solamente lo scienziato politico può evitare tanto le sedizioni verbali quanto quelle civili attraverso una rigorosa disciplina definitoria presa a prestito dall'esattezza della geometria.

---

<sup>522</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXI, pp. 336-337; trad. it., p. 181.

<sup>523</sup> Ivi, pp. 328-329; trad. it., p. 177.

<sup>524</sup> Ivi, pp. 340-341; trad. it., p. 183.

<sup>525</sup> “Hobbes’s Semantics will be analyzed with a view to showing that his semantics is not trivial, and furthermore that it is pragmatically motivated”, A. Biletzki, *Thomas Hobbes on “The General Use of Speech”*, p. 3.

<sup>526</sup> Cfr. F. G. Whelan, *Language and Its Abuses in Hobbes’ Political Philosophy*, p. 399. Sulla diretta corrispondenza tra ordine politico e ordine linguistico: M. Costa, *Langage as a Factor of Integration or Segregation in Modern States*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2011, pp. 15-23.

“[...] poiché senza leggi positive, tutti gli uomini potrebbero accampar diritti su tutte le cose; e noi stessi abbiamo fatto esperienza di come, quando la guerra civile mise in tacere le nostre leggi, nessuno potesse affermare con certezza che un oggetto gli apparteneva”<sup>527</sup>.

Dopo aver dimostrato come il linguaggio permetta di giungere alla determinazione di contenuti universali e necessari, è necessario considerare in quale senso esso rappresenti più in generale il reale mezzo con il quale istituire un mondo etico-politico privo di controversie e sedizioni civili mediante la funzione legislativa propria del rappresentante sovrano. Il passo degli *Elements* è cruciale per testimoniare la relazione linguistico-giuridica:

“[...] le leggi civili sono per tutti i sudditi la misura delle loro azioni, per determinare se siano giuste o sbagliate, vantaggiose o svantaggiose, virtuose o viziose; e grazie a esse, *l'uso e la definizione di tutti i nomi sui quali non vi sia accordo, e che conducono alla controversia, saranno fissati*”<sup>528</sup>.

Il sovrano determina la semantica dei termini morali-politici e pertanto la macchina leviatanica presenta dei contenuti linguisticamente definiti e creati dal suo rappresentante. Il potere politico è caratterizzato dalla messa in opera di significati univoci e universalmente validi che procedono dall'esercizio legislativo del sovrano: per tal motivo, la sovranità è essenzialmente un potere definitorio poiché le definizioni non sono univocamente stabilite e acquisite, ma sono suscettibili di aggiornamenti e verifiche ulteriori. Soltanto attraverso l'universalità semantica e definitoria si può creare la scienza e soprattutto quel peculiare sapere scientifico di cui Hobbes rivendica la paternità: la filosofia civile<sup>529</sup>.

Nell'ambito propriamente politico la Verità è creata dal dispositivo di sovranità poiché riguarda unicamente le asserzioni, i discorsi pronunciati dal sovrano, in altre

---

<sup>527</sup> T. Hobbes, *Dialogue*, chap. III, p. 34; trad. it., p. 422.

<sup>528</sup> “The civil laws are to all subjects the measures of their actions, whereby to determine, whether they be right or wrong, profitable or unprofitable, virtuous or vicious; and by them *the use and definition of all names not agreed upon, and tending to controversy, shall be established*”, Id., *Elements*, second part, chap. X, § pp. 188-189; trad. it., p. 199. (Corsivo mio).

<sup>529</sup> Nella lettera dedicatoria del *De Corpore*, Hobbes si presenta come il fondatore della vera scienza politica, attribuendosi il medesimo ruolo intellettuale di Copernico, Galilei e Harvey<sup>529</sup>: “la fisica, dunque, è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me stesso scritto *Sul cittadino*”, Id., *De Corpore*, epistola dedicatoria; trad. it., p. 63.

parole le leggi civili, i principi di condotta vincolanti sulle azioni. Le leggi sono enunciati mai suscettibili di essere falsi in quanto promulgati dall'autorità sovrana.

La “semantica politica”, i significati pubblici e comuni procedono, quindi, dalle leggi positive. Poiché come si è visto, le leggi naturali sono prive di potere coercitivo e obbligano soltanto nel foro interno, sono necessarie le leggi civili dettate dal sovrano<sup>530</sup>. Come asserisce lo stesso Hobbes in un'importante nota nel *De Cive*: “Se infatti gli uomini si potessero governare ciascuno secondo il proprio comando, cioè se potessero vivere secondo le leggi naturali, non vi sarebbe bisogno dello Stato<sup>531</sup>”. È la stessa legge naturale che prescrivendo la pace ci suggerisce di lasciarci guidare dalle leggi positive, dal momento che lo Stato è il mezzo più efficace per conseguire la pace, o meglio, il solo mezzo possibile: “la legge della ragione intima infatti a tutti di osservare le leggi a cui si è acconsentito, e di obbedire alla persona cui si è promesso obbedienza e fedeltà<sup>532</sup>”. In questo senso, lo Stato civile sorge come organo di regolamentazione civile e penale: questa logica di disciplinamento dell'azione e della proprietà presuppone una definizione giuridico-politica univoca delle parole.

“Questi dettami della ragione si chiamano col nome di leggi di natura. Tuttavia impropriamente, poiché esse non sono che conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione e alla difesa degli uomini, mentre la legge è propriamente la *parola* di colui che detiene per diritto l'impero sugli altri”<sup>533</sup>.

Le leggi fissano un significato comune e autoritario giacché neutralizzano il terreno di *querelle* verbale ravvisabile nello stato di natura, evitano quelle forme di corruzione semantica che agli occhi di Hobbes hanno condotto alla guerra in Inghilterra e che in generale possono portare ad ogni tipo di condizione bellica. Le parole sono potere, di questo si era reso ben conscio il filosofo inglese, ma come tutte le forme di

---

<sup>530</sup> A proposito della mancanza del potere coercitivo delle leggi di natura, si vedano: R. Polin, *Justice et raison chez Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 450-469; e il già citato H. Warrender, *Hobbes's Conception of Morality*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 434-449.

<sup>531</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. VI, § 13, p. 142; trad. it., p. 80.

<sup>532</sup> Id., *Dialogue*, chap. X, p. 134; trad. it., p. 545.

<sup>533</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XV, pp. 242-243; trad. it., p. 130. (Corsivo mio).

potere devono sottostare alle leggi del sovrano<sup>534</sup>, ad ulteriori *parole* fissate universalmente dal potente Leviatano. Le dispute sorgono soprattutto dalla discordanza delle opinioni, ossia dal fatto che ognuno interpreta a proprio modo il significato delle parole, per tal motivo Hobbes ribadisce a più riprese la necessità della creazione delle leggi:

“Ma tutte le controversie nascono dalla diversità delle opinioni degli uomini circa il *mio* e il *tuo*, il *giusto* e l’*ingiusto*, l’*utile* e il *disutile*, il *bene* e il *male*, l’*onesto* e il *disonesto*, e simili, che ciascuno valuta in base al proprio giudizio. Perciò fa parte del *potere supremo* produrre e rendere pubbliche delle regole, o misure comuni a tutti, con cui ciascuno possa conoscere cosa debba dire *suo* e cosa *altrui*, [...] Queste regole, o misure, si è soliti chiamarle *leggi civili* o *leggi dello Stato*, perché sono i *comandi* di chi nello Stato detiene il *potere supremo*”<sup>535</sup>.

La condizione d’esistenza della legge quindi la manifestazione della volontà sovrana è possibile allora solamente facendo appello allo strumento linguistico: “Gli uomini promulgano le loro leggi con la *parola* o a *voce*, e non possono in altro modo rendere universalmente nota la loro volontà<sup>536</sup>”. Le leggi sono definite come comandi, come enunciati però mai suscettibili di essere falsi giacché sono promulgati dall’autorità sovrana. “*La legge è un discorso definito in base al consenso comune dello Stato, che indica come si deve agire nei singoli casi*”<sup>537</sup>. Le leggi sono nella loro essenza linguisticamente determinate e rappresentano il linguaggio del sovrano, la sua *voce* poiché sono concepite come il *discorso* di chi con diritto e autorizzazione comanda ad altri di fare o non fare qualcosa. Ciò è manifesto in modo particolare nell’importante

---

<sup>534</sup> Cfr. K. Minogue, *From Precision to Peace; Hobbes and Political Language*, p. 81.

<sup>535</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. VI, § 9, pp. 139-140; trad. it., pp. 75-76. Negli *Elements* in modo analogo: “Tutte le violenze procedono da controversie che sorgono tra gli uomini riguardo a *meum* e *tuum*, giusto e sbagliato, buono e cattivo, e simili, che gli uomini usano misurare ciascuno secondo il proprio giudizio; è anche pertinente al giudizio del medesimo potere sovrano, promulgare e rendere nota la misura comune secondo cui ogni uomo abbia a conoscere cos’è suo, e cosa di un altro; cos’è buono e cos’è cattivo; e cosa deve fare, e cosa no; e comandare che le misura stessa sia osservata. E queste misure delle azioni dei sudditi sono quelle che gli uomini chiamano *leggi politiche*, o civili”, Id., *Elements*, second part, chap. I, § 10, p. 112; trad. it., p. 123.

<sup>536</sup> Id., *De Cive*, third part, chap. XV, § 3, p. 220; trad. it., p. 169.

<sup>537</sup> Ivi, second part, chap. XIV, § 2, p. 206; trad. it., p. 152.

capitolo di chiusura della seconda parte del *Leviatano* all'interno del quale riferendosi al regno di Dio per natura, Hobbes asserisce che:

“[...] si dice propriamente che regna solo chi governa i suoi sudditi con la parola, nonché promettendo ricompense a quelli che gli obbediscono e minacciando punizioni a quelli che non gli obbediscono”<sup>538</sup>.

Governare servendosi del linguaggio implica che le parole utilizzate “siano fatte conoscere in modo chiaro giacché, altrimenti, non sono leggi<sup>539</sup>”. Queste ultime corrispondono, dunque, alla fissazione di definizioni e significati dei termini valutativi, come quelli di “giusto”, “ingiusto”, “bene” e “male” che nello stato di natura, nella condizione di sospensione di ogni potere legittimo, possiedono significati equivoci e puramente soggettivi in quanto “per la diversità delle passioni, accade che l'uno chiami *bene* quello che l'altro chiami *male*<sup>540</sup>”.

Lo Stato deve perciò considerarsi anche come il prodotto di un atto linguistico, per usare un'espressione di Zarka, giacché viene ad essere caratterizzato in buona parte dall'ordine delle parole che fonda e dall'attribuzione di significati generali e convenzionali, oggettivamente validi da parte del sovrano. Questi assolverà il compito di arbitro e giudice supremo di tutte le controversie tanto linguistiche quanto politiche, poiché stabilisce, mediante la sua ineluttabile funzione legislativa, un assetto di significati pubblici con i quali sarà possibile giungere ad un ordine prima di tutto linguistico-semantico. La sovranità è, dunque, paradigmaticamente esercitata nel processo legislativo mediante la creazione di leggi civili che stabiliscono e determinano il significato universale dei termini valutativi: lo stato diviene un *Commonwealth of*

---

<sup>538</sup> “For he onely is properly said to Raigne, that governs his Subjects, by his word, and by promise of Rewards to those that obey it, and by threatning them with Punishment that obey it not”, Id., *Leviathan*, second part, chap. XXXI, pp. 554-555; trad. it., p. 290. Un passo analogo è contenuto nel *De Cive*: “Ma si dice che governa per mezzo di *prescrizioni*, soltanto colui che comunica apertamente le sue prescrizioni a chi deve governare: le *prescrizioni* dei governanti, infatti, sono leggi per coloro che vengono governati [...] Gli uomini promulgano le loro leggi con la *parola* o a *voce*, e non possono in altro modo rendere universalmente nota la loro volontà”, Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XV, § 3, p. 220; trad. it., pp. 168-169.

<sup>539</sup> Id., *Leviathan*, second part, chap. XXXI, pp. 556-557; trad. it. p. 290.

<sup>540</sup> Id., *De Cive*, second part, chap. XIV, § 17, p. 213; trad. it. p. 161.

*Ordered Words*, per riprendere la brillante intuizione di Pettit<sup>541</sup>. Il potere sovrano non soltanto stabilisce una moneta comune di comprensione e coordinazione, ma crea altresì quello spazio dialogico nel quale il popolo istituito dopo il patto potrà comunicare senza correre il rischio di vicendevoli fraintendimenti.

È chiaro, tuttavia, che la promulgazione della legge comporta la distinzione tra *lex scripta* e *lex non scripta*: solamente la legge scritta è una legge propriamente detta, perché la scrittura si presenta come il miglior modo per promulgare e garantire la certezza circa il contenuto della legge, permette di superare le difficoltà intrinseche alla promulgazione meramente orale<sup>542</sup>. Inoltre, soltanto la fissazione scritturale delle leggi è in grado di assicurare una netta distinzione tra legge e consuetudine e di garantire alla prima un'entità autonoma e un primato sulla seconda.

Un testo molto importante che permette di comprendere l'importante distinzione hobbesiana tra consuetudine e legge, nonché la generale polemica sulla *common law*<sup>543</sup> è il *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*<sup>544</sup>

---

<sup>541</sup> Riprendo il titolo dell'ottavo capitolo del testo di Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*.

<sup>542</sup> “La legge civile, in base al duplice modo di promulgarla, è di due generi: *scritta* e *non scritta*. Per *scritta* intendo quella che ha bisogno della parola o di un altro segno della volontà del legislatore per essere legge. [...] alla *legge scritta* non è necessaria la scrittura, ma la parola: soltanto questa si riferisce all'essenza della legge”, T. Hobbes, *De Cive*, second part, chap. XIV, § 14, p. ; trad. it., p. 159.

<sup>543</sup> Sul rapporto tra Hobbes e la *Common Law*, si veda: R. Farneti, *Hobbes, il “Dialogue” e la controversia sulla “Common Law”*, in «Filosofia politica», VIII, 2, 1994, pp. 189-208; M. Lobban, *Thomas Hobbes and the Common Law*, in D. Dyzenhaus and T. Poole (edited by), *Hobbes and the Law*, pp. 39-67.

<sup>544</sup> La guerra civile ha rappresentato agli occhi di Hobbes non soltanto l'epoca delle guerre di religione, ma anche quella di una prolungata lotta per la riforma legale. Alla vigilia immediata della Rivoluzione e durante il conflitto aperto tra Corona e Parlamento comparvero numerose pubblicazioni che insistevano sul carattere misto della costituzione, tra cui quella del giurista e politico inglese Sir Edward Coke, il difensore e il restauratore del diritto comune inglese, animatore delle rivendicazioni del Parlamento: egli è l'avversario con il quale Hobbes si misura e discute continuamente nel *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, un testo scritto in età tarda (attorno al 1666, ma pubblicato nel 1681) in forma dialogica tra un giurista e un filosofo. All'idea di una costituzione come prodotto storico di un lungo processo e come struttura giuridica estremamente complessa, costituita dal concorso di tradizione, diritto consuetudinario, contratti particolari, determinazioni giusnaturalistiche, Hobbes contrappone un'idea di costituzione come risultato di un singolo atto di volontà da parte degli

il quale sostiene in base ad una concezione volontaristica della legge che l'unica vera e valida legge del regno è la legge emanata dal potere regio nell'esercizio della funzione legislativa. Di conseguenza, qualsiasi altra norma giuridica comprese quelli costituenti il diritto comune riceve la validità unicamente dall'approvazione tacita o espressa dal sovrano.

“[...] solamente può fare le leggi colui il quale è fornito di potere legislativo. Che il diritto sia stato elaborato da individui dotti e gravi, ossia dai giureconsulti, è evidentemente falso; poiché furono i re d'Inghilterra a fare tutte le leggi del paese, consultandosi con la nobiltà ed i comuni riuniti in parlamento; e di costoro nemmeno uno su venti era un dotto uomo di legge”<sup>545</sup>.

Da questo scritto, il filosofo inglese evidenzia lo scarto esistente tra la sua teoria politica e la *common law*: la profonda differenza qualitativa tra i due modelli non si riferisce, tuttavia, soltanto al lato formale e alla procedura, ma investe l'essenza della *lex*. Da una parte abbiamo quindi l'affermazione della *common law* come deposito al contempo culturale e normativo della nazione, di una legge o *recta ratio* che per Coke coincide con “il perfezionamento artificiale della ragione, ottenuto grazie a lungo studio, osservazione ed esperienza, e non è la ragione naturale di ogni uomo”<sup>546</sup>. Dall'altra abbiamo la ragione naturale hobbesiana, quella *anima legis* che è la ragione del re: essa riconosce direttamente la linea connettiva tra comando e ordine senza ricorrere all'istanza mediatrice sapienziale di una *juris prudentia* radicata nella tradizione. Nel *Leviathan*, Hobbes, infatti, afferma che “Cosicché a far legge non è la *juris prudentia*, o saggezza dei giudici subordinati, ma la ragione e il comando di questo nostro uomo artificiale, lo Stato”<sup>547</sup>. Da ciò si evince che non si dà diritto prima e fuori dello Stato, poiché “non è la sapienza, ma l'autorità che crea la legge”<sup>548</sup>. Per Hobbes un

---

individui. Nel *Dialogue* si trovano allora compendiate le tensioni profonde e le linee di tendenza di una nuova configurazione istituzionale giuridico-politica incentrata nell'idea di diritto naturale. Rompendo con i modelli tradizionali, Hobbes fa emergere la frattura teorica e costituzionale tra un modello emergente di potere assoluto e la capacità di resistenza di una tradizione cristallizzata nella *common law*.

<sup>545</sup> T. Hobbes, *Dialogue* chap. I, p. 10; trad. it., p. 397.

<sup>546</sup> Ivi, chap. II, p. 18; trad. it., p. 406.

<sup>547</sup> Id., *Leviathan*, second part, chap. XXVI, pp. 422-423; trad. it., p. 223.

<sup>548</sup> “It is not Wisdom, but Authority that makes a Law”, Id., *Dialogue*, chap. I, p. 10; trad. it., p. 397.

comando effettivamente operante si qualifica allora come norma giuridica in quanto espressione della volontà di un soggetto accreditato dalla *auctoritas*, cioè del titolo formale di sovrano, a prescindere da ogni giudizio sul contenuto di tale comando.

La legge civile ha, pertanto, un rapporto privilegiato con la scrittura politica ufficiale, poiché questa garantisce la chiarezza e l'universalità delle regole che i sudditi devono conoscere per attenersi a esse. Detto altrimenti, la scrittura costituisce un fattore fondamentale di regolazione della comunicazione civile, il modello del segno sufficiente di promulgazione: l'esistenza dello Stato hobbesiano deve produrre come suo evento correlato la comparsa della scrittura del potere<sup>549</sup>.

Il rapporto leggi-scrittura del potere nonché la valenza più generale attribuita alle leggi è presente in tutta la produzione filosofica hobbesiana ed è già evidente in uno dei suoi primi trattati, il *Discorso sulle leggi*:

“La natura di tutte le leggi, che riguardino Dio e la religione, che si tratti cioè di leggi divine o interessino la società e i comportamenti e siano così del tutto umane, è propriamente quella di consistere in regole chiare e precise, dalla cui applicazione siano individuati il giusto e l'ingiusto e distinti l'uno dall'altro”<sup>550</sup>.

La presenza delle leggi che devono “governare gli uomini e non gli uomini a farsi padroni delle leggi<sup>551</sup>” è tanto più necessaria quanto più si presta attenzione alla

---

<sup>549</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, p. 209.

<sup>550</sup> Id., *A Discourse of Laws*, p. 105; trad. it., p. 240. Sempre in questo testo Hobbes prosegue affermando che: “La conoscenza e la pratica delle leggi generano un doppio beneficio: pubblico, che è il bene generale e il governo dello Stato, e privato, che consiste nella vita tranquilla e pacifica di ogni singolo individuo. Così, il vero fine di tutte le leggi è di dare un assetto, istituire un ordine e un governo, la cui autorità siamo obbligati a obbedire piuttosto che a discutere; le leggi sono, per così dire, i principi che dovremmo servire, i capitani che dobbiamo seguire, le regole appropriate per mezzo delle quali tutte le nostre azioni sono ordinate e armonizzate. Sono i baluardi e le difese del popolo, istituite per mantenerlo in pace e in sicurezza, affinché nessun atto ingiusto possa essere compiuto contro di esso. In questo modo, attraverso le leggi gli uomini possono diventare buoni e felici; la punizione degli trasgressori sembra frutto di una necessità assoluta e non di una volontà particolare, in modo tale che dall'esempio della punizione di alcuni, altri possano essere migliorati. Cosicché controllati dalla paura e dal terrore di esse, gli uomini possano tenere a freno la propria temerarietà e si possa mettere al sicuro da ogni violenza e oppressione la pace e l'innocenza”, ivi, pp. 105-106; trad. it., *ibidem*

<sup>551</sup> Ivi, p. ; trad. it., p. 246.

configurazione antropologica dell'uomo, o meglio alla peculiare fondazione individualistica implementata dall'autore del *Leviathan*:

“Prendete la gente come si presenta comunemente e cioè *una mescolanza di buoni e cattivi, anzi più di cattivi che buoni*, e sarà evidente che le leggi sono assolutamente necessarie per trattenere dal male e confermare nel bene, per realizzare una situazione di unione e felice armonia nella nostra convivenza civile, per distinguere nettamente tra desideri legittimi e desideri eccessivi, in quanto le passioni illecite non possono essere presentate in buona luce. Non si può quindi negare che le leggi siano gli unici tendini che uniscono il popolo e che non sono solo utili, ma necessarie”<sup>552</sup>.

Questo brano tratto dal *Discourse of Laws* mostra una stretta vicinanza tra il giovane Hobbes e quella particolare scrittura filosofica dei teorici della *ratio status*, Machiavelli e Guicciardini *in primis* da cui il filosofo inglese sembrerebbe aver desunto una parte della sua antropologia realistica.

Le leggi civili presentano il duplice aspetto di norma giuridica e norma morale giacché hanno lo scopo di far presente ad ogni individuo in quale modo egli debba agire in ogni situazione sociale<sup>553</sup>. Da ciò si desume un vincolo strettissimo tra la dimensione giuridico-normativa e quella linguistico-comunicativa: il sovrano istituisce un intero linguaggio della politica al fine di determinare che cosa i sudditi devono pensare e come devono agire unicamente per la realizzazione della pace pubblica, suggeritaci dalla legge di natura.

“Fatta eccezione per la legge di natura, appartiene all'essenza di tutte le altre leggi l'esser portate a conoscenza di ognuno che sarà obbligato a obbedire a esse, rendendole note attraverso la parola o la scrittura o qualche altro atto che si sappia che derivi dall'autorità sovrana. Infatti la volontà di un altro può essere intesa soltanto per mezzo delle sue parole, o di altri atti [...]”<sup>554</sup>.

---

<sup>552</sup> “But take people, as they are commonly mixed of the good, and worsers sort, nay rather, more of the bad, than better composition, yet it will evidently appear, that Laws are so absolutely necessary, to restrain from ill, to confirm in good, to make a happy concord, and union in our civil conversation to make such a distinction betwixt lawful, and exorbitant desires, as unlawful affections may not be colored with good appearances; that it cannot be denied, that Laws be the only sinews of contracting people together, and not merely useful, but necessary”, *ivi*, p. 107; trad. it., pp. 241-242. (Corsivo mio).

<sup>553</sup> Cfr. M. Bianca, *Dalla natura alla società. Saggio sulla filosofia politico-sociale di T. Hobbes*, p. 134.

<sup>554</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXVI, pp. 424-425; trad. it., p. 225.

Questo tipo di linguaggio instaura un ordine umano che non si realizza solamente sul piano logico e conoscitivo, ma anche su quello storico e politico. Perciò lo Stato può essere concepito anche nei termini di una prestazione verbale umana realizzato mediante l'esistenza di un linguaggio comune che salvaguarda e consente l'effettività delle norme etiche senza le quali gli uomini mancherebbero di uno spazio universale di comunicazione. La funzione legislativa del sovrano è fondamentale giacché la legge è paragonata ad una siepe che permette la libera corsa di ciascuno senza compromissioni, né lesioni da parte degli altri:

“La funzione delle leggi (che altro non sono che regole autorizzate) non è quella di impedire alla gente ogni azione volontaria, bensì quella di dirigerla e di consentirne il movimento nei limiti in cui non leda se stessa a causa dei suoi desideri impetuosi, della sua avventatezza o dissennatezza-come le siepi, poste non per fermare i viaggiatori, ma per tenerli in carreggiata”<sup>555</sup>.

La buona legge deve essere necessaria e perspicua: la perspicuità consiste in questo caso nella chiara enunciazione delle cause per cui è stata creata la legge; inoltre, poiché è promulgata dal potere sovrano e tutto ciò che è emanato da tale potere è autorizzato e riconosciuto dal popolo, essa non potrà mai essere ingiusta. Un po' come le regole del gioco, afferma metaforicamente Hobbes: “qualsiasi cosa i giocatori stabiliscono di comune accordo non è ingiusta per nessuno di loro”<sup>556</sup>.

### **3.4 Gli *speech acts* e la performatività politica**

Il discorso consente agli individui di uscire dallo stato di natura stringendo il patto fondamentale che porta alla creazione del Leviatano. Proprio sul terreno della politica Hobbes sviluppa, infatti, un'attenzione particolare per gli usi specifici dello strumento linguistico: esso permette la creazione di specifici atti discorsivi (*speech acts*), come l'insegnamento, la persuasione, la richiesta, la preghiera, la minaccia, la promessa e il comando, che rivelano una “pragmatica” del discorso stesso e un suo fondamentale ruolo performativo. Nel prendere questa direzione interpretativa non s'intende affatto

---

<sup>555</sup> Ivi, pp. 540-541; trad. it., p. 282.

<sup>556</sup> *Ibidem*

sostenere che Hobbes sia una sorta di precursore delle moderne teorie pragmatiche, quanto piuttosto tentare un'ipotesi di lettura del suo pensiero politico utilizzando la terminologia contemporanea.

Il filosofo di Malmesbury può essere collocato all'interno di una teoria pragmatica del linguaggio poiché la sua teoria discorsiva è una teoria dell'uso linguistico. Si era visto in precedenza che mentre la prima parte del *De Corpore* analizzava il tema linguistico all'interno di una trattazione più logica e grammaticale, il tredicesimo capitolo degli *Elements* e il quarto capitolo del *Leviathan* sono dedicati al discorso *per se*, senza il generale contesto dei nomi e delle proposizioni, ma soffermandosi soprattutto sugli usi e sugli effetti del linguaggio.

Volgendo l'attenzione sulle radici filosofiche del concetto di performatività, ravvisabili principalmente nel noto *How to do Things with Words* di Austin<sup>557</sup>, il termine indica il potere di alcune espressioni linguistiche di realizzare il compimento di una determinata azione nel momento stesso in cui vengono enunciate. L'uso che il Leviatano hobbesiano fa del linguaggio può essere definito performativo nella misura in cui, per esempio, quando il sovrano si esprime dicendo che una certa azione è giusta, questa stessa azione diviene giusta.

Il concetto di atto discorsivo o di proposizione performativa secondo la nota definizione di Austin può essere paragonato alla funzione performativa che Hobbes assegna alle

---

<sup>557</sup> La grande svolta operata da Austin avviene nel momento in cui il linguaggio non è più concepito come struttura o risultato di un mero atto cognitivo, ma quando viene identificato con l'azione. Come già Wittgenstein aveva mostrato in precedenza, il linguaggio è attività sociale, non mera rappresentazione della realtà. Questo è stato il grande mutamento di paradigma che ha permesso di giungere all'affermazione innovativa secondo la quale ogni dire è anche un fare e che “enunciare la frase (ovviamente in circostanza appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo”, J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it., Id., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova 1987, p. 10. Si veda sempre di Austin anche: Id., *Performative Utterances*, in Id., *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 233-252; trad. it., Id., *Enunciati performativi*, in Id., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 221-236. Per un'analisi del performativo come occasione per riflettere sulla politicità del dire e sulla responsabilità etica delle scelte linguistiche: J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York & London 1997; trad. it., Id., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

proposizioni del Leviatano e ai principali atti verbali con cui viene creato e con cui viene mantenuto? La questione da porsi è se i concetti politici e morali del contratto e dell'obbligazione sono performativi e se lo sono, si tratta di capire se presentano la stessa accezione austiniana. Diversi studi sono andati in questa direzione, paragonando il concetto di atto discorsivo austiniano con la peculiare funzione performativa che Hobbes assegna agli enunciati sovrani, sebbene con linee interpretative a volte divergenti<sup>558</sup>. Ad un'analisi più accurata, si può constatare che non è soltanto il sovrano che “crea cose con le parole” costituendo i predicati morali, politici e giuridici, ma anche gli individui promettendo o trasferendo un diritto; quindi vale lo stesso anche per ciò che concerne le azioni discorsive del promettere e del contrarre. Il ruolo performativo del linguaggio è allora appurabile non soltanto “dall'alto”, cioè a livello del rappresentante sovrano che emette le leggi, ma anche “dal basso”, dagli individui che pattuiscono: gli enunciati performativi permettono sia la fondazione, sia la conservazione del potere. Tuttavia, come ha correttamente mostrato Bertman, pur insistendo sulla performatività insita nella teoria politica hobbesiana, essa non sarebbe interpretabile nell'accezione austiniana, giacché gli enunciati hanno qui a che fare con delle convenzioni che non sono preesistenti: il sovrano crea gli atti performativi

---

<sup>558</sup> Uno dei primi studi critici che ha mostrato la performatività politica della trattazione hobbesiana è stato quello di H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it., Id., *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, che ravvisa negli *speech acts* il veicolo della forza performativa del patto. Un altro lavoro è stato quello di J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, il quale sostiene che affermando ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, “bene” e “male”, “giusto” e “ingiusto”, la dichiarazione del sovrano è performativa nell'accezione di Austin. L'autore presenta quindi una versione piuttosto radicale della performatività, poiché gli enunciati performativi sovrani non costituirebbero soltanto il significato degli epiteti morali, ma anche quello dell'obbligazione stessa. La confutazione della tesi di Watkins è stata fatta da G. Weiler, *Hobbes and Performatives*, in «Philosophy», XLV, 173, 1970, pp. 210-220; che non interpreta le dichiarazioni morali del sovrano come una performance nel significato austiniano. Uno studio intermedio tra gli ultimi due è quello di M. A. Bertman, *Hobbes and Performatives*, in «Critica», X, 30, 1978, pp. 41-53.

istituzionali con i suoi atti di parola e nello stesso tempo instaura arbitrariamente quella convenzione che dà significato a quegli atti di parola<sup>559</sup>.

Se prendiamo in considerazione soprattutto la promessa e il comando, è facile comprendere quanto siano rilevanti per la trattazione politica di Hobbes: la promessa costituisce un atto discorsivo importantissimo per la dottrina della sovranità, dal momento che la logica contrattualistica insita nella teoria politica di Hobbes è basata sulla promessa di trasferimento del proprio diritto su tutto. In particolare, il filosofo inglese interpreta il contratto in termini segnici, richiamando la distinzione tra segni espliciti (*expresse signes*) e segni inferenziali (*signes by inference*): i primi sono identificati con le promesse se le parole ivi espresse sono rivolte al futuro:

“I segni del contratto sono *espliciti* o *inferenziali*. Quelli espliciti sono parole che si pronunciano comprendendone il significato; e queste parole esprimono il tempo *presente* o *passato*, come *io do*, *io concedo*, *io ho dato*, *io ho concesso*, *io voglio che questo sia tuo*, *oppure il futuro*, come *io darò*, *io concederò*. Le parole che si riferiscono al futuro sono chiamate PROMESSE”<sup>560</sup>.

I segni inferenziali, invece, non possono consistere in una promessa *tout court*, ma nell’affermazione della volontà di contrattare:

“I segni inferenziali sono a volte la conseguenza di certe parole, altre volte la conseguenza di un silenzio oppure la conseguenza di certe azioni, altre ancora la conseguenza del trattenersi dal compiere un’azione. In generale, è segno inferenziale di un qualsiasi contratto tutto ciò che indica a sufficienza la volontà del contraente”<sup>561</sup>.

Il comando (*command*), invece, è quell’atto discorsivo la cui forma imperativa ha come unica ragione la volontà di chi la esprime e come oggetto il proprio bene personale. Il comando è perciò identificato con la legge: “la legge è un comando, e [...]

---

<sup>559</sup> Afferma Bertman: “The logic of centralization of all authority in the sovereign implies that no one in the commonwealth can properly make performative utterances (of course not in the Austinian sense of performative utterance) unless, within their charge, they are appropriately delegated to act in his behalf by the sovereign”, Ivi, p. 51.

<sup>560</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIV, pp. 204-205; trad. it., p. 109.

<sup>561</sup> *Ibidem*

il comando consiste in una dichiarazione o manifestazione della volontà di colui che comanda<sup>562</sup>”.

Tutta la teoria politica è attraversata da tali atti discorsivi che evidentemente non consentono soltanto la genesi stessa dello Stato Leviatano, ma anche il suo mantenimento. Ad essere più precisi, regnare significa necessariamente esibire alcuni importanti *speech acts*. Difatti, “quando si fa riferimento alla *parola di Dio*, o dell’*uomo*, [...] si intende un enunciato (*speech*), o un discorso compiuto, nel quale il parlante *afferma, nega, comanda, promette, minaccia, augura o domanda*<sup>563</sup>”. Il sovrano stabilisce, quindi, un autentico spazio di comunicazione con i suoi sudditi poiché governa attraverso i comandi, le promesse e le minacce.

La teoria contrattualistica consiste nella sua essenza in un’analisi delle formule verbali e degli obblighi, la cui pronunciazione conduce direttamente all’esito del patto politico. Il procedimento semantico e linguistico è impiegato, dunque, anche nel processo di trasferimento del proprio diritto a tutto mediante la donazione libera. Infatti, la modalità mediante la quale si rinuncia o si trasferisce il proprio diritto “è una dichiarazione, o una significazione, per mezzo di un segno o di più segni volontari e sufficienti<sup>564</sup>”; per segni Hobbes intende per lo più un complesso di parole e di azioni. Un individuo vincola se stesso principalmente attraverso delle formule verbali che si riferiscono al presente o al futuro; i segni del contratto sono, infatti, come si è visto, parole che esprimono il tempo presente o futuro, ma sono soltanto le parole che si riferiscono al futuro ad essere definite promesse. Per dirla in altri termini, è chiaro che il

---

<sup>562</sup> Ivi, second part, chap. XXVI, pp. 414-415; trad. it., pp. 223-224. Nel precedente capitolo, Hobbes adduce la distinzione tra consiglio e comando che, pur essendo entrambi espressi in forma imperativa, differiscono per il fatto che mentre il primo mira al bene di colui che lo riceve, il secondo è volto a conseguire il beneficio di chi lo compie: “Si ha COMANDO là dove si dice *Fà questo o Non fare questo*, e non ci si attende nessun’altra ragione che la volontà di colui che lo dice. Donde segue manifestamente che colui che impartisce il comando mira con ciò al proprio vantaggio; l’unica ragione del comando è infatti la sua volontà, e l’oggetto proprio della volontà di ogni uomo è un qualche bene personale. Si ha CONSIGLIO allorché si dice *Fà questo o Non fare questo* non avendo nessun’altra motivazione che il beneficio che ne deriva a colui cui ci si rivolge. Donde risulta chiaramente che colui che dà il consiglio (qualsiasi cosa si prefigga) ha di mira soltanto il bene di colui al quale rivolge il consiglio medesimo”, Ivi, chap. XXV, pp. 398-399; trad. it., p. 211.

<sup>563</sup> Ivi, third part, chap. XXXVI, pp. 712-713; trad. it., p. 340.

<sup>564</sup> Ivi, first part, chap. XIV, pp. 202-203; trad. it. p. 107.

procedimento mediante il quale si realizza il patto implica il far conoscere agli altri la propria volontà e l'intenzione di trasferire i diritti attraverso l'utilizzo del linguaggio. Questo tipo di uso linguistico nella logica contrattualistica è assimilabile al terzo utilizzo del discorso enumerato da Hobbes nel *Leviathan*: "il terzo uso sta nel render noti ad altri le nostre volizioni e i nostri propositi in modo da prestarci aiuto reciprocamente<sup>565</sup>".

La questione che ci si pone è se la sola parola sia in sé sufficiente a fondare l'obbligatorietà politica. In realtà, il filosofo inglese adduce un'indicativa distinzione tra le parole rivolte al futuro, come nel caso delle promesse che non possono essere considerate come vincolanti, e le parole rivolte al passato e al presente con le quali è possibile compiere quella che Hobbes definisce una *libera donazione*, ossia il trasferimento di un diritto proprio ad un altro:

"Le sole parole, se si riferiscono al tempo futuro e contengono una pura promessa, sono un segno insufficiente di una donazione libera e perciò non sono obbliganti. [...] C'è, infatti, una grande differenza di significato fra le parole: *volo hoc tuum esse cras* e *cras dabo*, cioè fra *voglio che questo sia tuo domani* e *te lo darò domani*, perché la parola *voglio* nella prima formulazione linguistica significa un atto presente della volontà, mentre nella seconda significa una promessa di un atto futuro della volontà. Perciò le prime parole, poiché si riferiscono al presente, trasferiscono un diritto futuro, mentre le seconde, poiché si riferiscono al futuro, non trasferiscono nulla"<sup>566</sup>.

Nella libera donazione, le sole parole vincolanti sono "*de praesenti*, o *de praeterito*: se sono solo *de futuro*, esse non trasferiscono nulla"<sup>567</sup>". Ma questo tipo di trasferimento non può rappresentare il contratto politico: quest'ultimo è possibile solamente quando s'intende rinunciare al proprio diritto sulla base della considerazione di un beneficio reciproco; pertanto, nell'istanza contrattuale ambedue le parti abbandonano contemporaneamente e reciprocamente il proprio *ius*. Nei contratti, si rinuncia al diritto anche se le parole si riferiscono al futuro e le promesse vengono considerate come obbliganti<sup>568</sup>.

<sup>565</sup> Ivi, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 26.

<sup>566</sup> Ivi, chap. XIV, pp. 206-207; trad. it., p. 108.

<sup>567</sup> Id., *Elements*, first part, chap. XV, § 7, p. 77; trad. it. p. 87.

<sup>568</sup> "In tutti i contratti in cui vi sia fiducia, la promessa di colui al quale si dà fiducia è chiamata *patto*. E questo, per quanto sia una promessa, e riguardante il futuro, pure trasferisce il diritto, quando viene il

Se negli *Elements*, Hobbes sembra voler ammettere senza tanti problemi che le promesse sono in se stesse vincolanti e che quindi le sole parole appaiono dei segni in sé sufficienti e necessari per fondare l'obbligatorietà politica, nel *Leviathan* il filosofo ammette che “la forza delle parole [...] è troppo debole per costringere gli uomini all'adempimento dei loro patti<sup>569</sup>”. Quello che emerge da questo importante capitolo e che anticiperà per sommi capi gli ultimi due libri del *Leviathan* è la complessa questione teologica. Le parole appaiono come dei vincoli intrinsecamente inefficaci, dei lacci inconsistenti che abbisognano del timore della punizione divina come l'unico modo per rendere vincolanti le obbligazioni razionali. È necessario, infatti, l'intervento di Dio, del suo potere irresistibile per rendere vincolante il patto proprio perché “gli uomini sono necessariamente sempre soggetti al potere divino<sup>570</sup>”.

---

momento, non meno di una donazione effettiva. Infatti, è un segno manifesto, che colui che adempì intese che fosse volontà di colui al quale dava fiducia di adempiere anch'egli. Le promesse, quindi, in considerazione del reciproco beneficio, sono patti e segni della volontà, cioè dell'ultimo atto della deliberazione, mediante il quale la libertà di adempiere è tolta, e di conseguenza sono obbligatorie. Infatti dove cessa la libertà, incomincia l'obbligazione”, Ivi, § 9, p. 88. La questione dell'obbligazione politica e la sua relazione con gli enunciati performativi austiniiani è stato l'oggetto di una discussione che vede implicati da una parte G. Parry e dall'altra D. R. Bell. Secondo il primo, l'obbligazione politica giace nella natura stessa del contratto; inoltre, viene messo in luce il ruolo fondamentale delle formule verbali, come le promesse, quali espressioni linguistiche in se stesse obbliganti: “I wish to contend [...] that political obligation arises, for Hobbes, from the nature of the contract and that Hobbes's argument may be illuminated by the late Professor J. L. Austin's account of promises as performative utterances, which Hobbes in many respects anticipates. G. Parry, *Performative Utterances and Obligation in Hobbes*, in «The Philosophical Quaterly», XVII, 68, 1967, pp. 246-252. Bell, invece, mostra che la questione austiniiana degli enunciati performativi non può essere dedotta unicamente dalla tarda trattazione hobbesiana sul contratto e la promessa, ma già a livello del capitolo VI del *Leviatano* dove sono esposte le forme linguistiche con cui si esprimono le passioni: “Parry does not relate his point about performative utterance to Hobbes's systematic theory of language and speech developed in the earlier chapters of *Leviathan*. In chapter 6, part 1, there is an explicit foreshadowing of some points made by J. L. Austin. Hence, Austin's relevance to the interpretation of Hobbes does not have to be deduced only from the later treatment of contract and promise”. D. R. Bell, *What Hobbes Does with Words*, in «The Philosophical Quaterly», XIX, 75, 1969, pp. 155-158.

<sup>569</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XIV, pp. 216-217; trad. it., p. 114. Inoltre: “sono gli uomini e le armi, non le parole e le promesse, che fanno la forza e il potere delle leggi”, Ivi, fourth part, chap. XLVI, pp. 1094-1095; trad. it., p. 552.

<sup>570</sup> Ivi, third part, chap. XXXI, pp. 554-555; trad. it. p. 289.

“[...] prima dell’avvento della società civile, o durante la sua sospensione a causa della guerra, non esiste niente che sia in grado di garantire un patto di pace, sul quale ci si è accordati [...] se non il timore di quel potere invisibile che ciascuno venera come Dio e teme come vendicatore della propria perfidia. Perciò, tutto quello che si può fare tra due persone non soggette al potere civile, è che giurino ciascuna sul Dio che teme”<sup>571</sup>.

Hobbes non fa appello né alla volontà, né alla ragione di Dio, bensì alla sua onnipotenza che si basa sul riconoscimento da parte degli uomini del diritto a tutto conferitogli dal suo potere irresistibile<sup>572</sup>. Il tipo di giuramento che il filosofo inglese evoca nel passo sopra riportato è considerato come una forma linguistica da aggiungere alla promessa con la quale si dichiara di rinunciare alla misericordia divina nel caso in cui non sarà mantenuta. Tuttavia, questa evocazione dell’atto di giurare sembra alquanto accessoria, poiché “il giuramento non aggiunge nulla all’obbligazione<sup>573</sup>”. Se un patto è in sé legittimo, è già vincolante agli occhi di Dio, perciò la legittimazione appare come la condizione necessaria e sufficiente per fondare l’obbligatorietà politica perché riposa appunto su Dio in quanto dotato di un potere irresistibile.

Da questa trattazione sugli atti discorsivi emerge una singolare creazione del potere sovrano che può essere letto come un curioso processo nominale: la teoria di Hobbes è una teoria nominalistica dello Stato, per usare un’espressione di Watkins, poiché una moltitudine di uomini diventa un corpo politico quando ciascuno di essi dà luogo a un terzo che avrà il libero uso del nominare. Il sovrano-rappresentante, nel nome di tutti e legittimato da ogni individuo, ha il potere di assegnare i predicati morali e politici al fine di giungere a un ordine prima di tutto linguistico come *conditio sine qua non* per l’ordine sociale, portando gli uomini in accordo gli uni con gli altri<sup>574</sup>.

---

<sup>571</sup> Ivi, first part, chap. XIV, pp. 216-217; trad. it. p. 115.

<sup>572</sup> “Il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato non già dal fatto che li ha creati – come se richiedesse l’obbedienza a titolo di gratitudine per i suoi benefici – ma dal suo *potere irresistibile*”. Ivi, third part, chap. XXXI, pp. 558-559; trad. it., p. 291. È chiaro che il Dio corporeo di Hobbes, inteso come potere che sostiene la necessità di tutti gli accadimenti possibili è molto vicino al Dio spinoziano: i suoi comandi sono da considerarsi non come volizioni, ma come atti del suo potere irresistibile.

<sup>573</sup> Ivi, first part, chap. XIV, pp. 218-219; trad. it., p. 115.

<sup>574</sup> Cfr. J. W. N. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, p. 118.

### 3.5 È possibile un accordo linguistico anteriore al patto politico?

Il linguaggio universale è la precondizione del contratto e della società, ma nello stesso ne è il risultato. In questa direzione è andato Zarka che ha proposto una lettura della filosofia politica hobbesiana come una semiologia del potere, ponendo il linguaggio e la comunicazione verbale come il presupposto e la condizione per il formarsi della società, ma nello stesso tempo arrivando a concepire lo Stato nei termini di una “prestazione verbale umana”. Egli mostra il duplice rapporto che lega lo Stato alla parola:

“Da un lato, l’istituzione dello Stato opera una trasformazione nel linguaggio, in quanto consente agli uomini di varcare la soglia che separa la parola equivoca e tronca della condizione di natura, dalla scrittura adeguata e chiara della condizione civile. [...] Ma anche il contrario è vero, perché la produzione dello Stato è il risultato di una dichiarazione linguistica e più specificatamente verbale [...]”<sup>575</sup>.

Quest’originale interpretazione non sembra, tuttavia, rendere conto pienamente di alcune questioni cruciali che risultano aporetiche e affette da ambiguità nell’argomentazione hobbesiana: l’esistenza di un linguaggio politico e pubblico implica un accordo tra i parlanti riguardo al significato dei nomi di questo linguaggio? Di che tipo di accordo si tratta? Il linguaggio è frutto del patto o al contrario il linguaggio è anteriore al patto politico? Detto diversamente, è possibile avere una comunità linguistica anteriore alla società politica senza che ciò supponga un’obiezione al contrattualismo hobbesiano<sup>576</sup>? Si era già visto *en passant* che alcuni contributi sono andati in questa direzione, presupponendo cioè una forma societaria anteriore all’istituzione del *Commonwealth* leviatano nella quale sarebbe avvenuta una sorta di accordo linguistico. Seguendo questa tesi, la giustificazione del potere sovrano è

---

<sup>575</sup> Y. C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, p. 140.

<sup>576</sup> Biletzki ha formulato tali questioni mostrando la circolarità dell’argomentazione hobbesiana: “The move from the state of nature to civil society assumes an artificial, formal character but has its natural origin in the linguistic nature of man. Furthermore, society is a realization of rational demands already existing in the state of nature. As such, though the existence of society raises the question of the chicken and the egg: human agreements concerning the meanings of words make language possible, but language is, at the least, a necessary prop for making these agreements”, A. Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and Politics of Language*, p. 126.

possibile se e solo se è presupposta l'esistenza di una società già costituita: quest'argomentazione collide con l'assunto individualistico hobbesiano e quindi con la conseguente istituzione della sovranità. Mi riferisco in particolare ai lavori di Philip Pettit, Anat Biletzki e Victor Palacios che è utile trattare e analizzare più da vicino al fine di mostrare l'insostenibilità delle loro tesi e quindi l'inesistenza di un accordo linguistico pre-politico.

Palacios nel suo interessante lavoro, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, indaga la relazione generale tra il linguaggio e la teoria del patto teorizzando l'esistenza di un accordo linguistico tra i parlanti riguardo al significato dei nomi di questo linguaggio. Per l'autore è cioè possibile pensare a una comunicazione pre-politica o extra-politica che implicherebbe l'esistenza di una comunità linguistica precedente all'organizzazione politica statale. Questa condizione si configura come lo scenario effettivo nel quale si realizza il patto, il luogo reale dove gli uomini s'incontrano per pattuire, un'istanza che serve da ipostasi alla possibilità logica di realizzazione del patto in circostanze realmente esistenti. La comunicazione effettiva non può essere soltanto un'istanza meramente logica, poiché il linguaggio richiede l'utilizzo di segni fattuali concreti come le note, il corpo, i gesti e i nomi che servono per rendere manifesti i contenuti mentali comuni affinché possano essere riconosciuti come nomi di una lingua empirica familiare<sup>577</sup>. È la definizione hobbesiana di segno il punto cruciale della tesi di Palacios, perché da essa si evince che non si può avere linguaggio senza l'esistenza di un accordo convenzionale anteriore al patto politico. Palacios parla di un "quasi patto" (*quasi pacto, certaine contract*), un accordo comune tra i parlanti che non ha però l'identità del patto politico e con cui vengono istituiti i significati del linguaggio prima del movimento contrattuale *tout court*; questo accordo linguistico sarebbe rintracciabile nel capitolo diciottesimo del *De Cive* dove Hobbes afferma:

"[...] l'ordine dei nomi dei numeri è stato stabilito dal consenso di tutti coloro che parlano la nostra lingua (*come in base ad un patto necessario alla società umana*), in modo che il quinto sia il nome di tante unità, quante sono contenute nel secondo e nel terzo presi insieme, si assente alla verità della proposizione, perché 2 e 3 insieme sono lo stesso che 5, allora tale assenso viene detto *scienza*. Conoscere tale verità non è altro che riconoscere che è stata fatta da noi. Infatti la proposizione: il *secondo* e il *terzo numero*, presi insieme, fanno

---

<sup>577</sup> Cfr. V. Palacios, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, p. 51.

il *quinto*, è vera per arbitrio di coloro che, per loro arbitrio e legge linguistica, hanno chiamato secondo il numero II, il terzo il numero III; e quinto il numero IIII [...]. *Conoscere la verità* è lo stesso che *ricordarsi* che essa è stata fatta da noi stessi, con lo stesso uso dei nomi. Platone non ha detto senza ragione che la *scienza è memoria*<sup>578</sup>.

Attraverso questo accordo convenzionale si fissano dei significati che devono garantire un livello minimo di comprensione tra i parlanti, una sorta di “pragmatica minima”<sup>579</sup>.

Questa tesi non è sostenibile perché implica che il linguaggio, condizione di pensabilità del patto politico, venga concepito come esistente in modo completo e totale già nello stato di natura e che l’ambiguità e i malintesi siano connaturati al linguaggio anche nello stato civile: in tal senso, sarebbe impossibile per Palacios che uno Stato sappia rendere possibile una comunicazione univoca e oggettiva, tesi che invece è

---

<sup>578</sup> “Ordinem nominum numeralium, ita consensu communi eorum qui eiusdem sunt linguæ (quasi pacto quodam societati humanæ necessario) constitutum esse vt Quinarius, totidem vnitatum nomen sit, quot in Binario & Ternario continentur simul sumptis, assentiatur quis verum id ideo esse, quia 2 & 3. simul idem sunt quod, 5. [...] *veritatem scire*, idem quod esse eam à nobismetipsis, ipsa nominum vsurpatione factam *meminisse*. Neque temerè olim à Platone dictum est *scientiam esse memoriam*”, T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XVIII, § 4, pp. 283-284; trad. it., pp. 236-237. Nel *De Cive* inglese, Hobbes afferma che “it is so appointed by the common consent of them who are the same language with us, (as it were by a certaine contract necessary for humane society)”, Id., *The English Version*, In *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983, vol. III, third part, chap. XVIII, § 4, p. 253.

<sup>579</sup> “Por tanto queda claro que, según la concepción hobbesiana del lenguaje que proponemos, hay un acuerdo convencional anterior al pacto político. A través de este acuerdo convencional se fija un juego de significados del lenguaje que garantiza un mínimo de comprensión. Qué forma tiene este acuerdo convencional lingüístico o cómo sucedería exactamente es algo que Hobbes no aclara y define de manera vaga en beneficio de la brevedad. Pero de las citas comentadas se puede concluir que este acuerdo prepolítico implica la posibilidad y la voluntad de utilizar marcas e intercambiarlas con otros para compartir nuestros pensamientos con otros individuos o interactuar de alguna manera con los pensamientos ajenos, subordinando nuestro derecho a utilizar marcas privadas al beneficio de cenirnos a significados compartidos. Es, por tanto, un estadio que presupone la conformación de una comunidad de individuos ligados por la voluntad de comunicarse y decididos a cenirse de manera momentánea o eventual (puesto que dura mientras lo juzguemos beneficios) a ciertas reglas de uso de los signos comunes. Este acuerdo impone una ley lingüística que regula la utilización de los nombres y fija un juego de significados. Esta pragmática mínima es la que hace posible la comprensión”, V. Palacios, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, p. 109.

sostenuta a pieno titolo da Hobbes. Come si era visto, ciò non è possibile perché mentre nello stato naturale vige un'assoluta anarchia di significati in quanto "regno dell'equivocità" e di significati puramente soggettivi; nello Stato, soprattutto grazie alle leggi civili, vengono fissate le semantiche oggettive e universali degli epiteti per opera del sovrano.

Anche il recente lavoro di Philip Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, va in questa direzione ipotizzando però tre diversi modi possibili di esistenza umana: lo stato di prima natura dove gli uomini sono al pari degli animali e quindi non hanno ancora sviluppato la facoltà linguistica, lo stato di seconda natura nel quale gli individui si emancipano dalla condizione ferina quale risultato dell'evoluzione discorsiva e in ultimo luogo lo Stato civile nel quale si dà luogo ad una corporazione sovrana. Sulla base di questa triplice distinzione, Pettit teorizza attraverso l'esistenza di una condizione di "seconda natura", una sorta di forma societaria anteriore alla forma statale e alla quale Hobbes ricondurrebbe il suo noto stato di natura. È soltanto in questa condizione che si presenta, allora, la possibilità di impersonare, ragionare e incorporare perché questi benefici presuppongono il possesso delle parole. Questo tipo di argomentazione non è concettualmente sostenibile perché non è esplicitato, né deducibile in nessun passo della trattazione hobbesiana che vi sarebbe una distinzione tra due diversi "stati naturali" diversificati tra loro per il mancato o per il possesso del linguaggio: gli individui hobbesiani hanno da sempre la capacità linguistica, come si era evinto dalla sua genesi istituzionale richiamandosi all'esegesi scritturale e all'episodio della Torre di Babele.

Un ultimo studio critico che vale la pena analizzare è quello di Anat Biletzki che nel suo brillante *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language* presuppone un livello di comunicazione che sembra scevro da equivoci già nello stato di natura, neutralizzando del tutto la distinzione tra natura e artificio che pur presentando confini piuttosto labili all'interno dell'argomentazione hobbesiana è pur sempre presente e funzionale alla sua logica politica. In particolare, l'Autrice cerca di risolvere la dicotomia tra il significato privato e quello pubblico, quindi la distinzione tra nota e segno, riconducendoli a un'unica fonte comune sociale

che è la convenzione<sup>580</sup>: in tal modo, si ricorre all'ipotesi di una forma societaria convenzionale presente anteriormente all'istituzione della sovranità.

Come si era dimostrato, la determinazione semantica degli epiteti morali e politici procede unicamente dall'istituzione legislativa ad opera del rappresentante sovrano e quindi a rigor di logica non può implicare un accordo linguistico stipulato prima del contratto politico *tout court*. Se si sostiene un accordo linguistico, sebbene non si tratti di un patto propriamente detto, questo a sua volta richiederebbe l'esistenza di un linguaggio con il quale pattuire e ciò dà inevitabilmente luogo a un circolo vizioso nell'argomentazione logica hobbesiana. Tuttavia, questo nodo aporetico rimane insolubile e non si può perciò pensare di risolverlo ricorrendo a degli *escamotages* concettuali che non sono affatto presenti nella trattazione filosofica di Hobbes.

Inoltre, come già si era visto nel precedente capitolo, la distinzione tra *mark* e *sign* produce un esito aporetico nell'argomentazione hobbesiana, giacché se da un lato appare inevitabile la possibilità di sviluppare una lingua individuale al fine della notazione privata, dall'altro lato non si capisce come l'utilizzo privato dei nomi, quindi avulsi da un contratto intersoggettivo, possa servire concettualmente a creare un linguaggio convenzionale e segnico condiviso da altri soggetti. È come se la nota presupponga già un'implicazione dialogica con altri soggetti: non si riesce a spiegare come un nome che l'individuo assegna a un particolare concetto sia già unanimemente deciso. Detto in altri termini, quando si utilizzano i nomi in quanto segni, l'atto di significazione non può essere un'attività privata legata al solo individuo, poiché significare costituisce nella sua essenza un atto condiviso che presuppone l'esistenza della società<sup>581</sup>.

---

<sup>580</sup> “That creation of a social institution require minimal communication [...] Thus, in distinguishing between the private and the public, the turn to communication becomes necessary by definition [...] If language is pragmatically conceived – i.e. the user of a language, conceived as both private and public, is a necessary element of any discussion on language – one can solve the move from the natural (and therefore private) to the social-political (and therefore public) by recognition of the social inherently subsisting in the natural”, A. Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and Politics of Language*, pp. 132-134.

<sup>581</sup> Cfr. G. Fiaschi, *The Power of Words: Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, p. 39.

La dimensione privata della nota e quella pubblica del segno, seppur distinte tra loro per le loro differenti funzioni, non possono, tuttavia, essere meramente separate per la stessa ragione per cui la vita privata e i doveri pubblici del suddito non sono slegati all'interno della vita implementata e promossa dal Leviatano: la dicotomia privato-pubblico ravvisabile a livello linguistico si riflette inevitabilmente in quello sociale-politico.

## CAPITOLO QUARTO: IL DUPLICE VOLTO DEL LINGUAGGIO

Non c'è linguaggio senza inganno.  
I. Calvino, *Le città invisibili*

### 4.1 “Con il discorso, l'uomo non diventa migliore, ma più potente”

Si è considerato il “potere del linguaggio”, ossia la valenza dell'attività discorsiva al fine di rendere possibile l'esistenza della scienza, arricchire la propria conoscenza, permettere la comunicazione e la comprensione umane e non da ultimo consentire la formazione del Leviatano e delle leggi civili; in una parola, il linguaggio rende possibile il potere e i mezzi per conservarlo. Il doppio versante dell'identificazione potere-sapere non va dimenticato, poiché esso fornisce un'importante indicazione circa l'intreccio hobbesiano di convenzionalismo nominalistico e di fondazionalismo etico. Riprendendo un motivo baconiano, se da un lato è il potere a determinare l'esistenza del sapere come afferma Hobbes nel *De Homine*: “le nuove invenzioni nelle arti, se utili, sono belle, giacché sono segni di eccezionale potenza<sup>582</sup>”; dall'altro lato è vero anche il contrario, poiché il sapere e precisamente il sapere di Stato permette la creazione del potere e la sua legittimità<sup>583</sup>. La circolarità dell'argomentazione hobbesiana è piuttosto evidente: senza la pace non ci può essere la scienza, ma nello stesso tempo senza il sapere scientifico non può avere luogo la filosofia politica e quindi il migliore antidoto per promuovere la pace. Il rapporto tra sapere, potere e linguaggio assume così una centralità assoluta.

L'insegnamento e il progresso delle scienze necessari al bene generale dell'umanità dipendono proprio dalla possibilità di comunicazione e la produzione del *deus mortalis* potrà garantire la *salus populi* mediante il suo potere irresistibile e l'annesso processo legislativo. Da ciò consegue che Hobbes può individuare soltanto nel rappresentante sovrano l'esclusività del giudizio e della creazione sul “vero” e sul “falso”, sebbene siano riconoscibili due criteri di verità, uno di natura logica e l'altro di

---

<sup>582</sup> T. Hobbes, *De Homine*, cap. XI, § 13, p. 101; trad. it., p. 599.

<sup>583</sup> Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, p. 45.

natura politica, il secondo dei quali non può essere anteriore alla decisione sovrana, ma proviene da essa.

Il pensatore di Malmesbury utilizza alcune bipolarità concettuali che attraversano tutto il suo movimento filosofico e ne accompagnano la comprensione: si tratta delle coppie oppositive verità/falsità, identità/contraddizione, uso/abuso, razionale/assurdo, esattezza/errore. Si dovrà dunque comprendere che cosa s'intenda per "falsità", "assurdità" ed "errore", quale sia l'*enjeu* politico dei lemmi qui considerati e attraverso quali linguaggi e istituzioni si sono potute affermare dottrine false e termini assurdi, come si sia cioè potuto creare quel "regno delle tenebre" e quella "vana filosofia" a cui Hobbes dedicò tutto il quarto libro del *Leviathan*.

Il filosofo inglese presenta la capacità linguistica come una sorta di "lama a doppio taglio", di "Giano bifronte", come uno strumento capace anche di recare danno, errore, assurdità e in grado di escogitare regole false. Poiché come si era visto, *verum et falsum attributa sunt non rerum sed orationis*, il linguaggio si fa portatore della verità e nello stesso tempo il veicolo di nozioni false, rendendo gli uomini soggetti alla contraddizione.

"Se da un lato l'invenzione dei nomi è stata necessaria per trarre gli uomini dall'ignoranza, col richiamare alla loro memoria la necessaria coerenza di un concetto con un altro, d'altro canto ciò ha anche precipitato gli uomini nell'errore: tanto che, mentre grazie alle parole e al raziocinio essi superano i bruti nella conoscenza; a causa degli inconvenienti che accompagnano i medesimi, gli uomini superano i bruti anche negli errori"<sup>584</sup>.

A tal proposito, risulta particolarmente emblematico l'aforisma contenuto nel quarto capitolo del *Leviathan*, secondo il quale i vocaboli sono sia i gettoni degli uomini saggi, sia la moneta degli stolti, metafora che palesa in quale senso il linguaggio sia da intendersi nella sua duplice accezione positiva e negativa.

"La natura in se stessa non può errare, ma nella misura in cui aumenta la ricchezza del linguaggio, gli uomini diventano più saggi o più folli di quando non lo si sia comunemente. Senza le lettere non è possibile diventare eminentemente saggi o [...] eminentemente stolti. Le parole, infatti, sono le unità di calcolo dei saggi, che se ne servono per calcolare, ma

---

<sup>584</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. V, § 13, p. 22; trad. it., p. 29.

diventano la moneta degli stolti che le valutano in base all'autorità di un Aristotele, di un Cicerone o di un Tommaso [...]»<sup>585</sup>.

Da questo passo fondamentale si evince che l'errore è peculiare all'uomo, giacché egli soltanto è in possesso dell'arma linguistica, mentre *nature it selfe cannot erre*. Pertanto, se da un lato con il discorso l'uomo diviene superiore rispetto alla natura ferina e ricava molteplici vantaggi, dall'altro lato il linguaggio viene a configurarsi come un'attività pericolosa, giacché include anche numerosi svantaggi. Agli usi del discorso corrispondono altrettanti abusi che si verificano quando gli uomini: ricordano i loro pensieri in maniera inesatta per l'instabilità del significato attribuito alle parole, “con la conseguenza di registrare come loro concezioni cose che non hanno mai concepito e dunque di ingannarsi”<sup>586</sup>; quando vengono usate le parole metaforicamente, utilizzando un senso differente da quello a cui sono indirizzate, “col risultato di ingannare gli altri”<sup>587</sup>. Un terzo abuso avviene quando gli uomini asseriscono una volizione che in realtà non possiedono; ed infine in casi frequenti gli uomini si servono delle parole per ledere gli altri. Soltanto l'uomo è capace di dire il falso e quindi di errare:

“L'uomo, se gli piacerà, potrà, di proposito, insegnare ciò che egli sa che è falso, cioè mentire e rendere gli animi umani ostili alle condizioni della società e della pace: cosa che non può accadere nelle società degli altri animali, poiché ciò che è bene e male per loro, lo valutano con i loro sensi, non con le chiacchiere degli altri”<sup>588</sup>.

Se gli uomini dicono il falso, possono ingannare, truffano se stessi e gli altri perché in molti casi si dice anche ciò che non si pensa veramente. La falsità e l'inganno, peculiari all'uomo, rendono lo strumento discorsivo una pericolosa arma che può compromettere il legame sociale e l'ordine civile. L'animale invece, non essendo in possesso del linguaggio, non può nuocere gli altri suoi simili, ma vive naturalmente una condizione pacifica. Di conseguenza il discorso non rende l'uomo più importante, ma solamente più forte: “con il discorso, l'uomo non diventa migliore, ma più potente”<sup>589</sup>.

---

<sup>585</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 56-59; trad. it. p. 30.

<sup>586</sup> Ivi, pp. 50-51; trad. it., p. 27.

<sup>587</sup> *Ibidem*

<sup>588</sup> Id., *De Homine*, cap. X, § 3, pp. 91-92; trad. it., p. 589.

<sup>589</sup> “Itaque oratione homo non melior fit, sed potentior”, Ivi, p. 92; trad. it., *Ibidem*

Il linguaggio viene, quindi, a configurarsi come un forte strumento di potere in quanto il suo fine, come quello di ogni scienza e perciò della stessa filosofia, altro non è che il potere stesso. Tuttavia, si può fare un uso sedizioso del discorso che può compromettere la conservazione dell'*absolute power*. Gli uomini sono in possesso di questa arma a doppio taglio che è da un lato uno strumento fondamentale di realizzazione e conservazione della pace, il principale veicolo di associazione, ma dall'altro lato permette anche di dominare, mentire e ingannare. Perciò, l'uomo viene a distinguersi dagli animali non per diventare migliore, ma semplicemente al fine di conseguire maggiore forza.

“[...] appunto perché l'uomo, essendo il solo animale che può, attraverso il significato universale dei vocaboli, escogitare per sé regole generali, tanto nelle altre arti quanto nell'arte di vivere, è anche il solo che può servirsi di regole false e può trasmetterle agli altri, perché se ne servano. Perciò, l'uomo erra più largamente e più pericolosamente di quanto possano errare gli altri animali”<sup>590</sup>.

La parola è quindi un luogo di contrari: è causa di pace, ma anche di guerra e inganno, di comprensione e offesa, di rivelazione e di nascondimento. La trattazione che Hobbes fa dell'uomo come “essere di guerra e di parola” è inscritta nella celebre affermazione plautina dell'*homo homini lupus*, presente nel *De Cive*: il *Wolf Motif* esprime il moderno punto di vista sull'uomo come essere dotato di ragione, ma non come creatura socievole<sup>591</sup>. I testi hobbesiani definiscono, infatti, gli animali come privi di ragione e pertanto viene dichiarata l'inferiorità della bestia rispetto all'uomo. Tuttavia, il paragone dell'uomo con il lupo ne rivela la naturale insocievolezza e dimostra una visione alquanto miserabile della natura umana<sup>592</sup>: quando l'uomo viene a

---

<sup>590</sup> Ivi, p. 91; trad. it., p. 588.

<sup>591</sup> Cfr. C. Voisset-Veysseyre, *The Wolf Motif in the Hobbesian Text*, in «Hobbes Studies», XXIII, 1, 2010, pp. 124-138.

<sup>592</sup> Hobbes fu un attento lettore di Seneca e molto probabilmente riprese anche dal pensatore latino la concezione pessimista della natura umana, oltre che dai teorici della *ratio status*. Particolarmente emblematico è un passo tratto dal *De Ira*, che rivela delle consonanze con lo stato di natura hobbesiano: “Si vive come in una scuola di gladiatori, dove il vivere assieme è un combattersi. È un'accolta di belve codesta, a parte il fatto che quelle non lottano tra loro e non azzannano i loro simili, costoro si saziano sbranandosi vicendevolmente. Tra loro e gli animali privi di parola c'è questa sola differenza: le belve

trovarsi in una situazione il cui fine principale è la mera sopravvivenza, il filosofo inglese mostra che è soprattutto la paura, la forza più dirompente, a dominare. Non vi è una disposizione umana a vivere assieme, ma, come si era visto in precedenza, l'unione con l'altro avviene unicamente per accidente, in quanto questi non viene cercato per sé, ma ogni riunione che appare spontanea è in realtà conciliata dal bisogno reciproco e dal desiderio di gloria. È l'egoismo, non la socievolezza a costituire la natura umana e a caratterizzarne l'operato. È sempre la ricerca di un vantaggio personale e del proprio tornaconto a motivare la condotta dell'uomo. L'uomo è come un lupo per l'altro, perché è sempre visto come un potenziale nemico per il suo vicino, ma nello stesso tempo è un lupo "necessario" grazie al quale è possibile quel meccanismo di riconoscimento e di onore centrale nell'argomentazione antropologica hobbesiana.

La comparazione tra gli uomini e gli animali è letta mediante l'opposizione tra naturalità e artificialità: la capacità di mentire o ingannare, o l'indifferenza morale del linguaggio che ogni uomo utilizza al fine di affermare la propria superiorità sugli altri è una delle principali ragioni per cui gli individui devono vivere nelle società soggette a un potere coercitivo assoluto. Il pericolo annesso alle parole false e ingannevoli è il rischio di una regressione allo stato di natura e quindi della compromissione dell'ordine costituito.

Hobbes contrappone al *Wolf Motif* il *Bee Motif*, il ricorso alle api che già in Aristotele, Cicerone, Virgilio e Seneca rappresentavano la socievolezza e la naturale cooperazione reciproca; infatti, certe specie di animali prive di ragione o di loquela come le api o le formiche vivono naturalmente in società le une con le altre in base al loro appetito naturale. Tuttavia, esse non costituiscono animali politici giacché le loro aggregazioni non sono Stati, non si tratta cioè della formazione di una volontà unica, ma il loro governo è un mero consenso naturale di molte volontà. Inoltre, gli appetiti di tali animali conducono loro verso il bene comune che tra di essi non differisce dal bene privato. I principali motivi per cui l'umanità non possa fare altrettanto sono da rinvenire nella concezione egoistica della *human nature* che conduce all'istituzione della società per motivi contingenti, come la paura reciproca e il timore per la propria vita e soprattutto nel possesso del linguaggio, condizione di possibilità della menzogna e

---

sono mansuete con chi le nutre, la rabbia di costoro divora chi la nutre". L. A. Seneca, *De Ira*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, libro II, cap. 8, 2-3, p. 73.

dell'inganno reciproco<sup>593</sup>. Hobbes enumera ben sei motivi di differenza tra la naturale aggregazione pacifica degli animali e l'istituzione artificiale del *Commonwealth* avvenuta mediante un'istanza pattuale. La lunga argomentazione è presente in tutte e tre le opere politiche: nell'ultimo capitolo che chiude la prima parte degli *Elements*, nel capitolo di apertura della seconda parte del *De Cive* e infine nell'importante capitolo diciassettesimo del *Leviathan*. La prima ragione che distingue la naturalità dell'associazione animale dall'artificiale unione degli uomini è dovuta alla continua competizione umana per l'onore e la dignità che porta inevitabilmente al conflitto reciproco. Il secondo motivo è l'assoluta convergenza tra bene privato e bene comune presente in queste creature animali, mentre gli uomini “tendono al dominio, alla superiorità, e alla ricchezza privata, che sono distinte per ogni uomo, e generano contesa<sup>594</sup>”. La terza ragione è da rinvenire nella mancanza di *ratio* degli animali che non permette loro di scovare alcun difetto nell'amministrazione del governo e quindi non sono portatori di riforme e cambiamenti, motivi scatenanti della disgregazione. Il quarto motivo della necessaria artificialità della società umana è molto importante, poiché riguarda il possesso esclusivo del linguaggio da parte degli uomini. Delle tre

---

<sup>593</sup> Il *Bee Motif* verrà ripreso nel secolo successivo da Bernard Mandeville, nella sua straordinaria opera, *The Fable of Bees*. Il filosofo olandese ricorre, com'è noto, all'immagine dell'alveare come metafora della società umana e questa scelta ha la precisa funzione di segnare un netto distacco rispetto all'antropologia hobbesiana. Il reale problema ermeneutico è da ravvisare nel significato dell'apologo mandevilliano: esso presenta un significato esopiano, cioè come un racconto a sfondo morale nel quale gli uomini debbano essere considerati, al pari delle api, come naturalmente socievoli, oppure in un senso più ironico, per cui l'analogia aristotelica dell'uomo e delle api dev'essere considerata come una mera favola? La prima ipotesi è stata argomentata da Costa, il quale ha letto la metafora dell'alveare in un'accezione anti-hobbesiana, con l'intento di riproporre l'immagine di una società politica non più artificiale, ma come prodotto spontaneo e naturale delle relazioni tra gli individui: P. Costa, *Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra "antico" e "moderno"*, in AA.VV., *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 375-409. Un altro studio critico sostiene, al contrario, la seconda ipotesi, interpreta cioè il ricorso alla metafora delle api in chiave ironica: W. J. Farrell, *The Role of Mandeville's Bee Analogy in "The Grumbling Hive"*, in «Studies in English Literature, 1500-1900», XXV, 1985, pp. 511-527. Per una dettagliata ricostruzione unitaria del pensiero di Mandeville: M. Simonazzi, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, FrancoAngeli, Milano 2008.

<sup>594</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. XIX, § 5, p. 102; trad. it., p. 113.

opere, il *De Cive* è quello che più si appresta a descrivere in termini eloquenti l'equazione parola-guerra:

“In quarto luogo, gli animali, pur potendo usare in qualche modo della voce per comunicare fra di loro le passioni, mancano di quell'arte della parola, che è necessaria per suscitare i turbamenti dell'animo, e grazie alla quale si rappresenta all'animo il bene come migliore, e il male come peggiore, di quel che sono in realtà. *La lingua dell'uomo è una tromba di guerra e di sedizione*; e si dice che un tempo *Pericle*, con le sue orazioni, tuonasse, fulminasse e gettasse lo scompiglio in tutta la *Greca*”<sup>595</sup>.

In quinto luogo, gli animali non sono capaci di distinguere tra torto e danno, non hanno cioè nessun concetto di giusto e sbagliato, ma solamente di piacere e dolore poiché questi ultimi appartengono alla mera sfera sensoriale-percettiva. L'ultimo motivo della naturale socialità delle creature irrazionali è ravvisabile appunto nella loro concordia naturale, mentre quella umana, essendo scaturita da un patto, è artificiale: per tal motivo è richiesto “un potere comune che li tenga in soggezione e che ne diriga le azioni verso il bene comune”<sup>596</sup>. È chiaro che l'ingresso nella società civile comporta la costituzione di un ambito consensuale da parte degli individui che realizzerà quel potere

---

<sup>595</sup> “Quartò, animantia bruta, vtcunque possint vocis suæ vsum aliquem habere ad significandum inter se affectus suos, carent tamen illâ verborum arte, quæ necessariò requiritur ad perturbationes animi concitandas, nimirum, qua Bonum, Melius; Malus Peius repræsentatur animo, quam reuera est; *hominis autem lingua tuba quædam belli est & seditionis*; diciturque *Pericles* suis quondam orationibus, tonuisse, fulgurasse, & confundisse totam *Græciam*”, Id., *De Cive*, pars secunda, cap. V, § 5, p. 133; trad. it., p. 68. (Corsivo mio). Negli *Elements* la trattazione è molto più stringata: “In quarto luogo, a quelle manca il linguaggio, e non sono quindi in grado di istigarsi l'un l'altra alla fazione, mentre gli uomini non ne mancano”, Id., *Elements*, first part, chap. XIX, § 5, p. 102; trad. it., p. 114. Nel *Leviathan*, l'argomentazione risulta già più estesa e affine a quella del *De Cive*, ma priva del riferimento alla letteratura greca, funzionale ad una resa maggiormente efficace dell'uso sedizioso del linguaggio: “Quarto, che queste creature, benché siano provviste di un qualche uso della voce nel comunicarsi vicendevolmente i rispettivi desideri ed affezioni, mancano, tuttavia, di quell'arte delle parole grazie alla quale certi uomini possono rappresentare agli altri ciò che è bene nelle sembianze del male e il male nelle sembianze del bene, nonché aumentare o diminuire l'apparente grandezza del bene e del male, rendendo inquieti gli uomini e turbando la pace a loro piacimento”, Id., *Leviathan*, second part, chap. XVII, pp. 258-259; trad. it., p. 142.

<sup>596</sup> *Ibidem*

supremo la cui volontà è unica perché rappresenta la volontà di tutti: l'originaria insocievolezza umana viene superata dalla potenza irresistibile del Sovrano.

Da questa importante comparazione tra gli uomini e i presunti “animali politici” emerge la definizione della natura umana come ambito di una peculiare e irriducibile conflittualità resa possibile non soltanto dalle passioni della gloria, del dominio, dell'orgoglio, cioè le passioni apolitiche *par excellence*, ma anche dal linguaggio, che soprattutto nel *De Cive* viene dipinto come un campo aperto di battaglia, giacché *the tongue of a man is a trump of war and sedition*. La natura umana si presenta allora nella forma di una lotta strutturata, la cui peculiare facoltà discorsiva introduce specifici livelli di conflitto<sup>597</sup>. L'uomo non è uno *zoon politikon* perché è insediato costitutivamente nella guerra con l'altro: egli non è un animale politico perché è un animale di parola. Tutti gli uomini sono *egualmente* costituiti di linguaggio e la loro passionalità trova esattamente nello *speech* il proprio principale veicolo di dilatazione, lo strumento eversivo che può gravemente incrinare l'ordine civile che esso stesso aveva contribuito a creare e che può pertanto spingere nel baratro della triste e barbarica condizione naturale dell'uomo.

#### **4.2 Errore, falsità, assurdità: la critica all'assurdo linguaggio della metafisica**

Se soltanto l'attività linguistica è suscettibile d'illogicità e falsità proprio perché il vero ed il falso sono attributi specifici del discorso, allora diviene necessario individuare le cause dell'errore e dell'assurdità in cui incorrono soltanto gli uomini. Infatti, il privilegio della parola è per così dire soppesato da un altro: “quello dell'assurdità a cui non è soggetta alcuna creatura vivente ad eccezione dell'uomo<sup>598</sup>”.

Nel *De motu* Hobbes esprime in maniera efficace gli esiti negativi dell'utilizzo illogico o insignificante del linguaggio:

“[...] quando lo stesso nome viene assegnato a cose dissimili o viene usato nel discorso ora in un senso ora in un altro, il risultato non è un facile accesso alla verità, bensì l'errore e

---

<sup>597</sup> Cfr. M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli “animali politici”*: passioni, morale e socialità, pp. 139-140.

<sup>598</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. V, pp. 68-69; trad. it., p. 37.

una divagazione infinita; coloro che errano non solo non sono superiori agli altri animali, ma si trovano anzi in una condizione tanto peggiore, quanto l'errare è più vergognoso dell'ignorare, e dire il falso più disdicevole che tacere"<sup>599</sup>.

Al fine di produrre un paradigma di conoscenza certa e universale, una scienza politica realmente efficace e capace di preservare la stabilità civile, è necessario formulare, come già si era visto, un vocabolario concettualmente valido che dovrà privarsi di quella terminologia classica e di quella cieca fiducia nelle *auctoritates* che sono state agli occhi di Hobbes tra le principali cause "ideologiche" del disordine politico. L'attenzione per l'uso del linguaggio filosofico e la critica della terminologia tradizionale implicano la convinzione che la cultura filosofica sia innanzitutto linguaggio.

Ancora una volta e mediante l'arma critica del suo discorso politico il filosofo inglese mostra la stretta relazione tra il disordine linguistico e quello civile:

"Da ciò appare come sia necessario per chiunque aspiri alla conoscenza vera, esaminare le definizioni degli autori precedenti e correggerle quando siano state stabilite con negligenza oppure formularle da sé. Gli errori nelle definizioni, infatti, si moltiplicano progressivamente col procedere del calcolo e conducono gli uomini ad assurdità di cui alla fine si accorgono, ma che non possono evitare senza riprendere il calcolo dall'inizio in cui si trova il fondamento dei loro errori. Ne segue che coloro che prestano fiducia ai libri si comportano come quelli che addizionano tante piccole somme in una maggiore senza controllare se quelle piccole somme siano state calcolate esattamente o no [...]"<sup>600</sup>.

Ma che cosa intende Hobbes per errore, assurdità e falsità? Egli adduce una singolare distinzione di questi termini, tra *erratio*, *falsitas* e *absurditas*, come si evince dal quinto capitolo del *De Corpore* dedicato a questi concetti. Tuttavia, già nel *Leviathan* il filosofo si ferma alla ripartizione tra errore e assurdità:

"Si chiama ERRORE, e ad esso sono soggette anche le persone più false, il caso in cui si fa un calcolo senza servirsi dei termini, cosa possibile per oggetti particolari (come quando, alla vista di qualcosa, si ipotizza ciò che l'ha probabilmente preceduto o probabilmente lo

---

<sup>599</sup> Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXX, § 19, p. 357; trad. it., p. 535.

<sup>600</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 56-57; trad. it., pp. 29-30.

seguirà), se non segue quel che si era creduto probabile che seguisse oppure se non c'è stato in precedenza quel che si era creduto probabile che precedesse l'oggetto in questione”<sup>601</sup>.

Al contrario, si giunge all'assurdità o all'insignificanza:

“Quando però ragioniamo con termini di significato generale e arriviamo ad un'inferenza generale falsa, benché questo procedimento venga comunemente chiamato errore, si tratta piuttosto di un'ASSURDITÀ o di un discorso privo di senso”<sup>602</sup>.

Per ciò che concerne l'errore, il *Leviathan* pone l'accento sul suo presunto carattere extralinguistico, giacché si erra solamente nel momento in cui si effettua un calcolo senza le parole, servendosi cioè di cose particolari. Nel *De Corpore*, al contrario, Hobbes afferma che si può errare sia nella sensazione, sia nell'affermazione o nella negazione. La letteratura critica non è concorde sulla natura ambigua dell'errore: alcuni gli attribuiscono un'essenza pre o extralinguistica, sensoriale-percettiva, altri gli riconoscono un carattere spiccatamente linguistico. Per la Minerbi Belgrado, l'errore è caratterizzato da una situazione prelinguistica, e come tale può riferirsi esclusivamente a “particolari”; all'opposto, l'assurdità presuppone l'elaborazione di universali e pertanto ha luogo nell'ambito della sfera linguistica<sup>603</sup>. In modo analogo, per la Formigari, la falsità si ha soltanto nell'uso delle parole, quando per esempio si attribuisce a una cosa un nome che non le pertiene, quindi nasce in sostanza dall'improprietà dei nomi. L'errore, invece, possiede una natura extra-linguistica perché riguarda la percezione<sup>604</sup>.

In una direzione differente va Pacchi per il quale il semplice errore riguarda l'esperienza, quella già disciplinata dall'applicazione dei nomi, mentre l'errore al livello di falsità riguarda esclusivamente la scienza. L'uomo è soggetto all'errore perché è capace di connettere, in modo retto o errato, due concetti significati dai nomi. L'animale, al contrario, rimane prigioniero di un atomismo concettuale o rappresentazionale, a motivo della sua incapacità di notificare, fissare in note le immagini sensibili: la mancanza di note gli preclude ogni potenziale connessione di

---

<sup>601</sup> Ivi, chap. V, pp. 68-69; trad. it., p. 36.

<sup>602</sup> *Ibidem*

<sup>603</sup> Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, p. 128.

<sup>604</sup> Cfr. L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, p. 152.

concetti senza le quali non vi può esserci errore<sup>605</sup>. Paganini sostiene una teoria sermocinale dell'errore che si basa principalmente sulla considerazione del linguaggio e dei segni, quindi mostra la natura esclusivamente linguistica dell'*erratio*, sottolineando che esso si ha soltanto nel *dictum*, o *enuntiatum*, o *pronuntiatum*, ossia quando si dà ad una cosa un nome che non le appartiene: in tal modo Hobbes escluderebbe che l'errore risieda tanto nei sensi o nelle immaginazioni reagendo così alle diatribe scettiche, quanto nell'intelletto, andando anche oltre Gassendi. Questi errori dipendono dalle associazioni che vengono prodotte dall'immaginazione<sup>606</sup>.

Il problema è tutto giocato nella dicotomia esperienza-scienza/linguaggio: se l'errore ha un carattere eminentemente linguistico, come può verificarsi a livello esperienziale o se dipende dalle mere associazioni immaginative, allora riguarda necessariamente anche la sua fissazione per opera dei nomi? Viceversa, se l'errore possiede una natura sensoriale, perché gli animali non errano essendo anche loro dotati della facoltà sensitiva e immaginativa?

Quello che si evince, soprattutto dal *De Corpore*, è che nel distinguere l'errore dalla falsità Hobbes concepisce quest'ultima come una forma di errore che avviene esclusivamente a livello linguistico, mentre l'errore in generale può avvenire anche a livello sensoriale-percettivo; tuttavia, non è il senso che inganna, ma l'uomo che immagina cose che non esistono o che attribuisce un'altra entità alle mere immagini. Per tal motivo, il pensatore inglese afferma più in generale che “gli errori provengono dalla mancanza di ragionamento<sup>607</sup>”. Vale la pena riportare il lungo passo con cui il filosofo apre il capitolo, al fine di ottenere maggiori delucidazioni:

“L'errore non avviene solamente nell'affermazione e nella negazione, ma anche nella sensazione e nel pensiero silenzioso degli uomini. Avviene nell'affermazione e nella negazione, quando si attribuisce a qualche cosa un nome che non è nome di quella cosa: come se vedendo l'immagine del sole sia per riflessione in un fiume sia direttamente in cielo, attribuendo ad entrambe lo stesso nome di sole, dicessimo che esistono due soli; e questo non può accadere se non negli uomini; infatti gli altri animali non fanno alcun uso di

---

<sup>605</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, pp. 160-161.

<sup>606</sup> Cfr. G. Paganini, *Significato ed errore in Hobbes*, in *Atti del convegno I volti dell'errore* (in corso di pubblicazione).

<sup>607</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. V, § 1, p. 51; trad. it., p. 107.

nomi. Il nome di falsità spetta solamente a questo genere di errore, come a quello che non sorge dalla sensazione o dalle cose stesse, ma dalla temerarietà dell'enunciazione. [...] Si erra nella sensazione e nel pensiero quando si passa da un'immagine presente ad un'altra immagine, o quando ci si immagina come passate delle cose che non sono avvenute, o come future delle cose che non avverranno [...]»<sup>608</sup>.

Per assurdo, invece, s'intende semplicemente un discorso insignificante, quando cioè si accostano tra loro termini che si contraddicono e che non fanno parte della medesima sfera semantica. Il filosofo inglese riporta tutta una serie di esemplificazioni, alcune delle quali hanno un risvolto politico molto rilevante:

“Ecco perché qualifichiamo come *assurdi, insignificanti, privi di senso* i termini di cui non concepiamo altro che il suono. Di conseguenza, se qualcuno mi parlasse di un *quadrilatero rotondo*, o di *accidenti del pane nel formaggio*, o di *sostanze immateriali*, o di un *suddito libero*, di una *volontà libera*, o di qualunque altra cosa *libera*, se non nel senso di essere libero dall'ostacolo di un'opposizione, non direi che costui fosse in errore, ma che le sue parole sono prive di significato, cioè assurde”<sup>609</sup>.

Hobbes riconosce, tuttavia, ben sette cause di absurdità: la prima causa è da attribuire alla “mancanza di metodo, cioè al fatto che non si comincia il ragionamento a partire dalle definizioni, ossia dai significati stabiliti<sup>610</sup>”. La seconda causa è da rinvenire nello scambio dell'imposizione dei nomi, come quando si attribuiscono i “nomi di *corpi agli accidenti*, o di *accidenti ai corpi*<sup>611</sup>”; la terza causa si può ritrovare quando si impongono i “nomi degli *accidenti di corpi esterni al nostro*, agli *accidenti dei nostri stessi corpi*<sup>612</sup>”; in quarto luogo, quando si assegnano i nomi di corpi ai discorsi; o quando si conferiscono i nomi di accidenti a nomi e discorsi. La sesta causa si ravvisa nell'utilizzo di “metafore, tropi e altre figure retoriche in luogo di termini propri<sup>613</sup>”; ed infine nel momento in cui si usano parole vuote di significato che non designano nulla, come certi nomi imparati nelle Scuole, ad esempio *ipostatico*, *transustanziato*).

---

<sup>608</sup> Ivi, pp. 49-50; trad. it., pp. 105-106.

<sup>609</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. V, pp. 68-69; trad. it., pp. 36-37.

<sup>610</sup> Ivi, pp. 70-71; trad. it., p. 37.

<sup>611</sup> *Ibidem*

<sup>612</sup> *Ibidem*

<sup>613</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 38.

È importante porre l'accento sulle ultime due cause assurdità, giacché nel primo caso Hobbes sembra prescrivere di non fare un uso eccessivo di metafore, tropi e altre figure retoriche in generale, ossia critica l'uso smodato della retorica nell'ambito epistemologico, poiché la scienza e il retto ragionamento esigono l'utilizzo di termini chiari, esatti, disambiguati, corretti, prescelti mediante le definizioni, proprio come il procedimento di tipo geometrico. In altre parole, ciò che viene fatto trasparire ancora una volta è l'esigenza di definire preliminarmente ogni vocabolo utilizzato, di contro al linguaggio metaforico che genera soltanto ambiguità ed equivoci; infatti “nel calcolo e nella ricerca della verità un linguaggio di questo tipo non deve essere ammesso”<sup>614</sup>. Come asserisce Hobbes:

“[...] la luce delle menti umane sono i termini chiari, selezionati preliminarmente attraverso le definizioni esatte e purgate dall'ambiguità. La *ragione* è il *cammino*, la crescita della *scienza* è la strada e il vantaggio dell'umanità è il *fine*. Al contrario, le metafore e le parole ambigue e senza senso sono come *ignes fatui*; ragionare su queste equivale a perdersi fra innumerevoli assurdità e il loro risultato sono la contesa, la sedizione e il disprezzo”<sup>615</sup>.

Per quanto concerne, invece, l'utilizzo di vocaboli insignificanti, la maggior parte di essi è desunta dalla terminologia scolastica: il pensatore inglese partecipa a quella generale polemica antiscolastica che aveva caratterizzato la cultura rinascimentale e che era ancora piuttosto viva nella prima metà del Seicento. Agli occhi di Hobbes, la filosofia aristotelica è stata accompagnata indebitamente con le credenze popolari giudaiche e pagane affermando l'esistenza di entità come gli angeli, i demoni e le apparizioni più generali, assolutamente immateriali, in quanto pure forme sussistenti in maniera totalmente indipendente da qualsiasi involucro corporeo. L'erede più eloquente di questo contraddittorio connubio è la scolastica che ha corrotto e traviato la terminologia aristotelica creando un linguaggio incomprensibile, assurdo e vacuo.

“[...] gli scritti dei teologi scolastici non sono nient'altro, per la maggior parte, che una sequela senza significato di parole strane o barbare, o di parole usate con un senso diverso da quello che è l'uso comune nella lingua latina, che metterebbero in imbarazzo Cicerone e Varrone e tutti i grammatici dell'antica Roma. [...] Tale mancanza di senso del linguaggio, benché io non la possa considerare come falsa filosofia, ha tuttavia una qualità, quella non

---

<sup>614</sup> *Ibidem*

<sup>615</sup> Ivi, pp. 74-75; trad. it., pp. 39-40.

solo di celare la verità, ma anche di far sì che gli uomini credano di possederla e desistano da ogni ulteriore ricerca”<sup>616</sup>.

Le assurdità in cui cadono i filosofi sono dovute alla mancanza di metodo: per quanto i libri possano essere considerati autorevoli e in alcuni casi piuttosto utili per la scoperta della verità, non è basandosi su questa cultura “libresca” e sulle nozioni in essa contenute che si potrà raggiungere una verità necessaria e universale<sup>617</sup>. Come si era visto nel primo capitolo, il vero procedimento scientifico proviene dalle definizioni e dalle dimostrazioni logiche, dall’ausilio della filosofia come nomenclatura e da puri ragionamenti filosofici non contaminati dalle teorie dei pensatori precedenti: per tal motivo, la vera filosofia deve essere trattata in forma logica, come Hobbes aveva sostenuto nell’esordio della sua polemica con Thomas White. Questa critica alla mancanza di un metodo corretto per la ricerca della verità sarà presente anche molti anni più tardi nel *De Homine* e sembra pertanto costituire una costante nell’intero arco della speculazione hobbesiana:

“Si deve, inoltre, comprendere che non tutti posseggono la scienza che esibiscono: infatti, coloro che discutono delle cause delle cose sulla base degli scritti degli altri, non scoprono alcunché, non sono affatto utili. Ed invero, fare il già fatto non ha in sé niente di buono, ma, talvolta, costituisce un male, poiché *confermando gli errori degli antichi, si ostruisce la via alla verità*”<sup>618</sup>.

Hobbes vuole dimostrare il fallimento della metafisica, dell’antropologia e delle classiche dottrine morali e politiche che non hanno saputo fornire l’impianto concettuale idoneo a realizzare le condizioni per una convivenza stabile e priva di conflitti. In particolare, la polemica è rivolta ancora una volta ai metafisici e al loro astruso linguaggio, contro il quale Hobbes scaglia, nel *De motu*, alcune suggestive frecciate: “il discorso dei metafisici è un perpetuo delirio”<sup>619</sup>.

---

<sup>616</sup> Ivi, fourth part, chap. XLVI, pp. 1098-1099; trad. it., pp. 554-555.

<sup>617</sup> Cfr. R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Cedam, Padova 2013. Questo recente studio è utile non soltanto per la ricostruzione delle letture giovanili di Hobbes, ma anche per il rapporto generale tra Hobbes e la cultura storico-filosofica.

<sup>618</sup> T. Hobbes, *De Homine*, cap. XI, § 9, p. 100; trad. it., p. 597.

<sup>619</sup> Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 20, p. 358; trad. it., p. 536.

“Inciampando sin dalla soglia in queste formule linguistiche, i [metafisici] resero tanto assurdo e folle ogni discorso sui temi più elevati della filosofia che la maggior parte dei più saggi hanno in abominio persino il nome della filosofia”<sup>620</sup>.

La “dottrina dell’errore e dell’assurdità” è esposta nell’ultimo libro del *Leviathan* dedicato al regno delle tenebre in cui Hobbes discute alcuni nodi fondamentali della metafisica aristotelico-scolastica posti in relazione con l’ideologia ecclesiastica. Le cause principali di queste tenebre possono essere ridotte a quattro: *in primis*, l’abuso della Sacra Scrittura, *in secundis* l’introduzione della demonologia pagana; in terzo luogo un errato mescolamento di elementi della religione pagana e della filosofia greca alle Scritture e infine un’ulteriore mescolanza al libro sacro di storie false, incerte e inventate, oggetto del capitolo quarantaseimo<sup>621</sup>.

L’esposizione degli errori non assume soltanto un ruolo di carattere epistemico e logico, ma anche e soprattutto teologico-politico. Ad un’esame più accurato, si può evincere che l’obiettivo del quarto libro consiste nel mostrare come l’apparato concettuale e cerimoniale della Chiesa cattolica sia stato per così dire contagiato dalla demonologia dei greci: la cultura greca aveva trasmesso all’ebraismo la nozione di “demone” che si presentava tuttavia con una connotazione materiale, come quella di un essere corporeo<sup>622</sup>. In tal modo si generò una “vana filosofia”, avente come obiettivo l’acceciamento linguistico e politico degli uomini. Il capitolo quarantacinquesimo del *Leviathan* è dedicato proprio al tema dei demoni, nozione che la cultura greca aveva trasmesso a quella giudaica: i demoni sono gli spiriti, buoni o cattivi, privi di materia, ma concepiti come realmente esistenti e aventi un potere smisurato, quindi temuti dagli uomini e divenuti facile strumento nelle mani del potere ecclesiastico per soggiogare le menti e le condotte gli uomini:

“Perciò li hanno temuti come cose dotate di un potere sconosciuto, vale a dire del potere illimitato di far loro del bene o del male e, di conseguenza, hanno fornito ai capi degli Stati

---

<sup>620</sup> Ivi, cap. XXVIII, § 4, p. 334; trad. it., p. 499. E ancora: “Quasi tutto coloro che nelle scuole esponevano o scrivevano cose che per l’eccessiva assurdità non potevano essere comprese, pretendevano di essere considerati metafisici”, ivi, cap. IX, § 16, p. 169; trad. it., p. 238.

<sup>621</sup> Cfr. R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, pp. 70-71.

<sup>622</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a T. Hobbes, Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 7-36.

pagani l'occasione di imbrigliare questa loro paura in funzione della pace pubblica e dell'obbedienza dei sudditi ad essa necessaria, e ciò attraverso l'istituzione della DEMONOLOGIA [...]"<sup>623</sup>.

Un'attenzione particolare è dedicata da Hobbes sempre nel medesimo capitolo al tema degli idoli. Gli *Idols* costituiscono la terza accezione del lemma *phantasm* (o *phantasma*) ristretta però all'ambito meramente religioso<sup>624</sup>: "sono queste le immagini che, in origine e più propriamente, sono chiamate *idee* e IDOLI, termini derivati dalla lingua dei Greci<sup>625</sup>"; le immagini sono anche chiamate fantasmi o apparizioni. Ciò deve essere funzionale all'argomentazione hobbesiana al fine di mostrare molto chiaramente che "non esiste, né potrebbe esistere, immagine di un oggetto invisibile<sup>626</sup>", gli "spiriti" e tutti gli esseri immateriali esulano dall'unica categoria hobbesianamente concepibile che è quella di corpo.

Come si era visto in precedenza, in particolare richiamando un passo del *De Principiis*, fantasma o immagine per Hobbes è considerato sia come un accidente interno alla mente umana, sia come una specie dell'oggetto esterno, quindi visibile che sorge attraverso il movimento provocato da una pressione prodotta sugli organi sensoriali. Ora il filosofo intende mostrare la declinazione erronea del termine ad opera del culto religioso che connota come realmente esistente ciò che in realtà non esiste: si tratta per l'appunto degli angeli e dei demoni chiamati spiriti immateriali, in quanto privi di dimensione e di cui l'esistenza non può quindi essere certificata dall'esperienza sensibile; lo stesso vale per il termine di Dio che si analizzerà in seguito in maniera più accurata. Per Hobbes, tutto ciò che non è "immaginabile", nel senso di esperibile e concepibile, non può essere dimostrato filosoficamente e anzi la contaminazione tra metafisica e fisica non può che generare contraddizioni e paralogismi.

L'errore riguarda la natura di questi particolari fantasmi che è alla base della religione di Gentili. Detto altrimenti, il terzo significato del lemma "errore" è identificato con il culto "erroneo" e idolatrico delle immagini stabilito dalle religioni

---

<sup>623</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, fourth part, chap. XLV, pp. 1014-1015; trad. it., p. 518.

<sup>624</sup> Cfr. K. Schuhmann, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 15-31.

<sup>625</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, fourth part, chap. XLV, pp. 1030-1031; trad. it., p. 526.

<sup>626</sup> *Ibidem*

pagane, quindi preesistente a quella cristiana. Il filosofo inglese vuole mostrare l'inammissibilità politica degli idoli, utilizzando l'interpretazione scritturale a conferma dell'erroneità del culto idolatrico.

“Prima della predicazione del nostro Salvatore, l'elemento comune delle religioni dei Gentili consisteva nel fare oggetto di culto, come fossero divinità, quelle apparenze che perdurano nel cervello per effetto dell'impressione che i corpi esterni esercitano sugli organi di senso, e che sono comunemente chiamate *idee, idoli, fantasmi, concetti*, in quanto sono rappresentazioni dei corpi esterni che le originano, e non hanno in esse niente di reale, non più di quanto ce ne sia nelle cose che, in sogno, sembrano esistere davanti a noi”<sup>627</sup>.

Hobbes richiama non a caso l'affermazione paolina secondo la quale “un idolo è nulla” per designare l'essenza puramente irreale della cosa idolatrata: la Scrittura identifica il culto delle immagini onorate come una vera e propria ribellione contro Dio.

Il filosofo inglese elabora, dunque, un'importante critica al connubio tra la filosofia aristotelica e la tradizione giudaico-cristiana che ha dato luogo alla credenza negli esseri immateriali che terrorizzano gli uomini e con cui la Chiesa ha saputo manipolare le loro coscienze. Accanto a questa importante *vis polemica*, Hobbes critica più nello specifico la metafisica scolastica e cartesiana attraverso lo schema logico individuabile nella *computatio sive logica*, la cosiddetta “tavola delle assurdità”. Infatti, un originale corollario dell'identificazione tra logica e calcolo si ha in questa nota tavola che Hobbes presenta nel quinto capitolo del *De Corpore*: così come nel calcolo non si possono sommare termini qualitativamente diversi, così nella logica risultano false le connessioni tra nomi di oggetti differenti. Poiché gli oggetti nominabili si riducono a quattro categorie, cioè corpo, accidente, fantasma e nome, saranno vere solamente quelle proposizioni che connettono i nomi di corpi con i nomi di corpi, nomi di accidenti con i nomi di accidenti e così via, come risulta dallo schema qui riportato:

1.	Se un nome di corpo	è unito	con un nome di accidente
2.	Se un nome di corpo	è unito	con un nome di fantasma
3.	Se un nome di corpo	è unito	con un nome di nome
4.	Se un nome di accidente	è unito	con un nome di fantasma
5.	Se un nome di accidente	è unito	con un nome di nome
6.	Se un nome di fantasma	è unito	con un nome di nome

---

<sup>627</sup> Ivi, pp. 1024-1025; trad. it., p. 523.

Nella vera filosofia ha perduto di rilevanza la classica distinzione tra corporeo e incorporeo che ha da sempre accompagnato nei manuali scolastici il predicamento della sostanza. Si tratta ancora una volta di una critica della tradizione filosofica e metafisica attraverso la ricostruzione delle formazioni linguistiche, di una confutazione dei principali assunti metafisici della scolastica che riposerebbero su fallacie logiche: è un esempio di “superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio<sup>629</sup>”, per richiamare il titolo di un interessante saggio di Carnap. Un approccio analogo, seppur ancora in forma embrionale, è presente nel *De motu* nel quale ancora una volta Hobbes condanna l’astrusità del linguaggio metafisico:

“Io invero ritengo che la più grande difficoltà del filosofare correttamente consiste nel fatto che il discorso della maggior parte di coloro che fanno filosofia non è accompagnato da alcun pensiero delle cose; piuttosto, essi prendono parole accettate senza criterio e le mescolano variamente, combinandole in proposizioni, finchè sembrano alla fine significare qualcosa di raffinato. Invece, esse non significano nulla [...]”<sup>630</sup>.

È evidente, tuttavia, l’asimmetria della tavola, poiché è priva dell’elemento della proposizione: riportando le quattro categorie, Hobbes alla fine non fa menzione della *proposition*, ma passa direttamente allo *speech*. La carenza del rigore logico della tavola, l’aver tralasciato un elemento così importante come la proposizione mostra che il suo intento non può essere meramente linguistico, bensì extralinguistico: mediante questo schema, il filosofo inglese non vuole soltanto dimostrare che i suoi predecessori hanno commesso tutta una serie di assurdità, essendo stati refrattari ad un autentico atteggiamento epistemico riguardante le differenti classi di parole, ma soprattutto che le

<sup>628</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. V, § 2, p. 52; trad. it., p. 108.

<sup>629</sup> Sebbene Carnap distingua tra i tradizionali attacchi antimetafisici e quelli propri dell’analisi logica moderna che utilizza degli strumenti più affinati, l’obiettivo comune è quello di mostrare che le proposizioni metafisiche non sono altro che pseudoproposizioni, prive di senso, che violano la sintassi linguistica: “L’analisi logica denuncia, perciò, l’insensatezza di ogni conoscenza che presuma di cogliere qualcosa di trascendente l’esperienza”, R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», II, 1932, pp. 219-241; trad. it., Id., *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-532.

<sup>630</sup> T. Hobbes, *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 36, p. 366; trad. it., p. 549.

assurdità qui descritte non sono ammissibili da un punto di vista politico. Detto altrimenti, il tentativo di Hobbes giace nell'indagine della plausibilità delle asserzioni filosofiche metafisiche sulla base di regole logico-linguistiche aventi, tuttavia, un obiettivo extralinguistico: i termini utilizzati dalla scolastica non sono politicamente innocui, ma configurano un obiettivo ben preciso cioè la delegittimazione del monopolio del potere politico<sup>631</sup>.

Con questo sistema che era già stato adottato nelle *Objectiones* a Descartes contro l'identificazione tra *res cogitans* e *cogito*, il pensatore inglese mette fuori gioco un gran numero di affermazioni metafisiche di cui può dimostrare logicamente l'inconsistenza e l'assurdità: l'obiettivo polemico riguarda soprattutto la dottrina delle forme sostanziali e delle essenze astratte, le locuzioni *incorporeal body* e *abstract essences*. Aristotele è stato il maggiore responsabile della formulazione del concetto di sostanza come essenza: quest'identificazione è in sé contraddittoria, poiché l'essenza non è altro che una mera astrazione prodotta dall'intelletto, mentre la sostanza ha un connotato reale e quindi corporeo. Ciò ha indotto, agli occhi di Hobbes, a pensare che esistesse qualcosa di reale e tuttavia non collocabile in uno spazio, ossia dei corpi incorporei, delle forme sostanziali "spirituali"<sup>632</sup>. Questo fu un validissimo strumento ideologico con cui la Chiesa romana riuscì a estendere il suo potere fino a delegittimare quello dei sovrani civili.

Questo tipo di assurdità era già stata palesata nella trattazione sui nomi astratti di cui Hobbes aveva denunciato una forma di abuso presso i filosofi, soprattutto i metafisici e in modo particolare l'obiettivo polemico è implicitamente rivolto a Descartes:

“Dei nomi astratti poi si fa un grande uso e abuso, sia in tutti gli aspetti della vita, sia precipuamente in filosofia [...] Da qui hanno origine i grossolani errori di alcuni metafisici; dal fatto che si può considerare il pensiero senza il corpo, essi vogliono concludere che non vi sia necessità di un corpo pensante [...] Dalla medesima fonte hanno origine quelle voci prive di significato come *sostanze astratte*, *essenza separata*, ed altre simili, e così anche la

---

<sup>631</sup> Cfr. C. Balzi, *Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, p. 166. Balzi mostra inoltre che tutta la prima parte del *Leviathan* assolve una funzione eminentemente propedeutica, perché è volta alla dissoluzione di alcuni errori concettuali che hanno reso impossibile la costruzione e la difesa del modello leviatanico proposto da Hobbes.

<sup>632</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a T. Hobbes, Scritti teologici*, p. 11.

confusione delle voci derivate dal verbo *è*, come *essenza*, *essenzialità*, *entità*, *entitativo* e *realtà*, *cosalità* e *quiddità* [...]<sup>633</sup>.

Questo brano rappresenta la versione definitiva della critica hobbesiana al dualismo cartesiano, ossia della dottrina della *res cogitans*, così come si era analizzata in precedenza nelle *Terze Obiezioni*, mediante la distinzione tra corpo e accidente. Infatti, se si presta attenzione all'evoluzione del pensiero hobbesiano sulla sua logica proposizionale, quindi un esame del capitolo quinto degli *Elements*, dei capitoli quarto e quinto del *Leviathan* e infine il terzo capitolo del *De Corpore*, si può notare come questa "tavola" fosse già virtualmente presente negli scritti precedenti *alla computatio sive logica* e fosse in seguito cresciuta sulla base degli sforzi maggiori di Hobbes di classificare tutti i possibili tipi di proposizione<sup>634</sup>, com'è evidente nella classificazione fatta nel terzo capitolo del *De Corpore*.

Al fine di rafforzare e rendere maggiormente evidente la "verità" della sua scienza politica e quindi l'assurdità della dottrina delle essenze astratte, il pensatore inglese si serve dell'esegesi biblica tutta funzionale alla realizzazione di una corretta teologia che converga con l'obiettivo della sua filosofia civile. Poiché il vero ragionamento si fonda sui significati costanti dei termini, diviene necessario "determinare sulla base della Bibbia il significato di quelle parole che devo utilizzare nelle mie argomentazioni"<sup>635</sup>: si tratta chiaramente dei lemmi corpo e spirito di cui Hobbes sottolinea l'ambivalenza linguistica e che pertanto dovranno essere sottoposti al processo definitorio. La mossa strategica qui utilizzata è quella di mostrare la contraddittorietà dei due termini qui presi in esame e quindi l'inconsistenza logica del linguaggio scolastico: mentre per gli autori delle Scuole, corpo e spirito denotano la sostanza, Hobbes identifica il corpo con la sostanza, poiché "la parola *corpo*, nella sua accezione più generale, significa ciò che riempie o occupa un certo spazio o luogo immaginario"<sup>636</sup> e spirito con ciò che non è corporeo, immateriale:

---

<sup>633</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 4, pp. 29-30; trad. it., pp. 76-77.

<sup>634</sup> Cfr. S. Morris Engel, *Hobbes's "Table of Absurdity"*, in «The Philosophical Review», LXX, 4, 1961, pp. 533-543.

<sup>635</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XXXIV, pp. 610-611; trad. it., p. 319.

<sup>636</sup> *Ibidem*

“A coloro che comprendono [ realmente ] il significato delle parole *sostanza* e *incorporeo* [ appare del tutto chiaro che ], quando *incorporeo* non è inteso come corpo sottile ma come *non-corpo*, esse implicano una contraddizione visto che il dire che un angelo o uno spirito (in questo senso) è una sostanza incorporea equivale a dire in effetti che non esiste alcun angelo o spirito”<sup>637</sup>.

L’obiettivo polemico di Hobbes è la metafisica della trascendenza propria della scolastica i cui concetti risultano *in primis* insignificanti, nonché assurdi e contraddittori se interpretati mediante lo schema logico promosso dall’autore del *Leviathan*. Il filosofo inglese elabora un’eloquente critica nei confronti del discorso metafisico:

“Un discorso può essere anche completamente assurdo e privo di significato, allorquando alla serie dei nomi non corrisponde nella mente una serie di concetti; proprio ciò accade spesso agli uomini che, non comprendendo nulla di cose assai sottili, vogliono sembrare di comprenderle tanto da proferire parole incoerenti, sebbene le manchi lo scopo cui tende il discorso (cioè la significazione), è pur sempre un discorso; e negli scrittori di metafisica un discorso di questo tipo non occorre meno spesso del discorso significativo”<sup>638</sup>.

Se le invettive contro i metafisici accompagnano tutta la produzione filosofica hobbesiana, va tuttavia sottolineato che nella polemica con White, Hobbes non addebita direttamente ad Aristotele la responsabilità di tutta quella serie di errori che sarà poi ben descritta nel quarto libro del *Leviathan*. Nel *De motu, loco et tempore*, il disegno aristotelico non coincide con quello dei metafisici e il filosofo inglese farà anche alcuni apprezzamenti allo Stagirita, riconoscendo nella sua indagine filosofica un progetto dignitoso e proficuo<sup>639</sup>.

Hobbes colloca i termini della metafisica scolastica nel piano di una totale insignificanza: con la dottrina dei nomi insignificanti, Hobbes si sposta dal problema della compatibilità logica alla questione della rappresentazione sensibile. Mentre i nomi significanti sono quei nomi riconducibili alla rappresentazione empirica, quelli privi di significato escludono questa possibilità e risultano analizzabili in termini di incompatibilità logica<sup>640</sup>. Essi rappresentano non un’ulteriore categoria di nomi, quanto

---

<sup>637</sup> Ivi, pp. 630-631; trad. it., p. 329.

<sup>638</sup> Id., *De Corpore*, pars prima, cap. III, § 1, pp. 26-27; trad. it., p. 72.

<sup>639</sup> Cfr. G. Paganini, *Introduzione* a T. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, p. 55.

<sup>640</sup> Cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, p. 120.

piuttosto il risultato errato di determinate connessioni stabilite tra i nomi, come si era evinto dalla tavola del *De Corpore*.

Tuttavia, com'è specificato nel *Leviathan*, vi sono due tipi di mancanza di significato:

“Tutti gli altri nomi sono soltanto suoni privi di significato e sono di due tipi. Il primo tipo comprende i termini nuovi il cui significato non è ancora stato spiegato da una definizione. Gli Scolastici e i filosofi con le idee confuse ne hanno conati in abbondanza. L'altro tipo comprende termini in cui un nome si compone di due nomi i cui significati sono contraddittori e incompatibili, come, per esempio, un corpo incorporeo o, che è lo stesso, una sostanza incorporea e molti altri”<sup>641</sup>.

La conferma dell'insignificanza del linguaggio metafisico si ravvisa nell'impossibilità della sua traduzione nel linguaggio comune. Come si è visto, il penultimo capitolo del *Leviathan* è dedicato proprio all'esposizione delle incongruenze logiche, nonché delle assurdità e gli effetti di questa vana filosofia identificata con la metafisica scolastica: è in questa parte che Hobbes tratta di quegli errori filosofici che hanno fomentato o continueranno a fomentare opinioni sediziose. Non a caso, è soltanto all'inizio di questo importante capitolo quarantaseiesimo che il filosofo inglese propone per la prima volta nel *Leviathan* la sua definizione di filosofia equiparata con il retto ragionamento capace di produrre “una verità generale, eterna e immutabile”<sup>642</sup>, per mostrarne l'assoluta distanza rispetto alla concezione scolastica di filosofia:

“La filosofia naturale di queste Scuole era un sogno piuttosto che una scienza, e veniva esposta in un linguaggio assurdo e privo di significato, cosa che non può essere evitata da coloro che vogliono insegnare la filosofia senza aver prima conseguito una conoscenza approfondita della geometria. [...] non vi è nulla di così assurdo che non sia stato sostenuto da qualcuno degli antichi filosofi (come dice Cicerone, che fu uno di loro). E io credo che difficilmente si possa avanzare, in materia di filosofia naturale, qualcosa di più assurdo di ciò che è oggi chiamata la *metafisica di Aristotele*; né di più incompatibile con il governo di ciò che ha detto nella sua *Politica*; né di più ignorante di una gran parte della sua *Etica*”<sup>643</sup>.

La politica del *Leviathan* richiede chiaramente una fondazione metafisica che è

---

<sup>641</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 60-61; trad. it., p. 32.

<sup>642</sup> Ivi, fourth part, chap. XLVI, pp. 1052-1053; trad. it., p. 538.

<sup>643</sup> Ivi, pp. 1058-1061; trad. it., pp. 541-542.

radicalmente diversa rispetto a quella classica e in particolare rispetto a quella aristotelica<sup>644</sup>, come si desume dal brano sopra riportato. Agli occhi di Hobbes, è l'ignoranza delle cause, il difetto di scienza a disporre gli uomini ad affidarsi completamente all'autorità, senza perciò metterla in discussione. Inoltre, anche l'ignoranza circa la semantica dei termini che utilizziamo o che vengono uditi predispone le basi per la totale *fides* nei confronti dei testi aristotelici e scolastici, nonché dell'intera tradizione romana portatrice di assurdità:

“L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto di comprensione, dispone ad accogliere con fiducia non soltanto la verità che non si conosce ma anche gli errori e, quel che più importa, le assurdità di coloro ai quali si presta fiducia. Non è infatti possibile scoprire né l'errore né l'assurdità senza una perfetta comprensione delle parole”<sup>645</sup>.

I termini metafisici nascono dall'ipostatizzazione di alcune strutture grammaticali, come si era visto in precedenza nel caso della funzione copulativa del verbo essere. Il *background* linguistico per la critica hobbesiana alla dottrina delle essenze è evidente in modo emblematico nel *De motu, loco et tempore*, poiché in quest'opera Hobbes arriva all'equivalenza tra *ens* e *corpus*: ente è tutto ciò che occupa uno spazio, quindi un corpo. In tal modo, il filosofo inglese formula la definizione di ciò che nella sua *philosophia prima* occupa il posto assegnato da Aristotele alla sostanza, pur trattandosi unicamente della sostanza corporea<sup>646</sup>.

“Poiché dunque alla filosofia non è affatto permesso di stabilire o discutere le cose che superano la comprensione umana, tralasciata la definizione dell'ente che non è immaginabile, e che si suole chiamare sostanza incorporea, definiremo soltanto l'ente immaginabile. È dunque ente in questo senso tutto ciò che occupa uno spazio, ovvero ciò

---

<sup>644</sup> Cfr. G. Paganini, *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, pp. 337-357.

<sup>645</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XI, pp. 158-159; trad. it., p. 82. Così nel *De Corpore*, Hobbes riconosce la difficoltà di combattere l'autorità degli autori della tradizione: “Non ignoro quanto sia difficile estirpare dalla mente degli uomini le opinioni inveterate e consolidate dall'autorità di eloquentissimi scrittori. Specialmente quando la vera filosofia (cioè quella rigorosa) respinge per principio, non solo le superfluità del discorso, ma anche pressoché tutti i suoi ornamenti; e quando i primi fondamenti di ogni scienza, non solo non sono appariscenti, ma appaiono addirittura umili, aridi e quasi deformi”, Id., *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 1, p. 2; trad. it., p. 36.

<sup>646</sup> Cfr. G. Paganini, *Introduzione a T. Hobbes, Moto, luogo e tempo*, pp. 57-58.

che può essere stimato in lunghezza, larghezza e profondità. Da questa definizione appare chiaro che *ente* e *corpo* sono la stessa cosa [...]<sup>647</sup>.

Hobbes prosegue nel testo asserendo che corpo e materia designano la stessa cosa, ma sono considerati sotto differenti punti di vista: se la cosa viene considerata in quanto meramente esistente, allora viene detta corpo, se invece è “considerata in quanto suscettibile di una nuova forma, o di una nuova figura viene chiamata *materia*”<sup>648</sup>.

È, quindi, criticata l’interpretazione ontologica dei predicati aristotelici: per Hobbes, le categorie non rappresentano più i generi sommi dell’ente, ma vengono ridotti a delle mere *appellations*, a denominazioni. Il genere e la specie sono allora privi di una portata realmente ontologica, ma sono piuttosto dei meri nomi che non rinviano a nulla di reale nelle cose. Essi caratterizzano le relazioni tra i nomi di cui ci serviamo per designare i concetti delle cose, a partire dalle rappresentazioni che possediamo<sup>649</sup>. La gerarchia di genere e specie non è nient’altro che una subordinazione tra nomi comuni, da quelli generici a quelli più specifici. Si era visto, infatti, che la definizione ha per Hobbes un’essenza soltanto nominale, poiché il suo scopo è di fissare e determinare il significato del nome definito; ciononostante, il processo definitorio è il vero motore della produzione scientifica e l’arma principale con la quale si possono neutralizzare le assurdità linguistiche e le credenze idolatriche:

“Esiste una certa *philosophia prima*, da cui tutta l’altra filosofia dovrebbe dipendere, e che consiste principalmente nella corretta delimitazione dei significati di quegli appellativi o denominazioni che sono tra tutti i più universali. Tali delimitazioni servono a evitare ambiguità ed equivoci nel ragionamento e vengono comunemente chiamate definizioni: tali sono tutte le definizioni di corpo, tempo, luogo, materia, forma, essenza, soggetto, sostanza, accidente, potenza, atto, finito, infinito, quantità, qualità, moto, azione, passione e di diversi altri termini, necessari per spiegare le concezioni dell’uomo riguardanti la natura e la generazione dei corpi”<sup>650</sup>.

Come ha ben messo in luce Pacchi, questa originalità hobbesiana si può rivalutare se si considera che l’impalcatura dimostrativa volta a criticare la metafisica aristotelica e

---

<sup>647</sup> T. Hobbes, *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXVII, § 1, p. 312; trad. it., p. 462.

<sup>648</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 463.

<sup>649</sup> Cfr. Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, p. 137.

<sup>650</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, fourth part, chap. XLVI, pp. 1076-1077; trad. it., p. 543.

scolastica si regge, purtuttavia, su un impianto ancora aristotelico per cui la scienza appare ancora una volta ridursi alla ricerca delle essenze e delle cause, nonché alla loro riconduzione delle strutture gerarchiche dei generi e delle specie<sup>651</sup>. Ad ogni modo, tutta questa polemica nei confronti della metafisica scolastica e della filosofia aristotelica più in generale che ha dematerializzato la demonologia greca, inquinando l'ebraismo, quindi la critica diretta alla spiritualizzazione del pensiero cristiano primitivo ad opera delle infiltrazioni greche, è prima di tutto una polemica politica contro gli inganni della Chiesa di Roma e la sua demagogia per far sì che i sudditi non prestino più obbedienza ai loro sovrani civili. È una polemica teologico-politica che, tuttavia, abbisogna dello strumento logico-linguistico (e della sua critica) per ottenere una maggiore efficacia.

### 4.3 L'insegnamento della “falsità” nelle istituzioni universitarie

Nel trattare la questione dell'errore e della falsità, Hobbes non si limita al mero ambito logico-grammaticale, ma anzi intende riferirsi più da vicino alle ricadute sociali e politiche che provengono dall'utilizzo di proposizioni false e dottrine erranee nell'intero assetto statale. Ciò che interessa primariamente al filosofo inglese è la neutralizzazione delle opinioni faziose volte a istigare la ribellione e a sovvertire l'ordine politico costituito, e l'eliminazione di quel sapere dogmatico al quale era stata contrapposta la verità della matematica estendendola anche al campo etico e politico. Hobbes parla in più punti del “veleno delle dottrine sediziose<sup>652</sup>” e nel *De Cive* vengono enumerate quelle pericolose opinioni che concorrono (o hanno concorso) al sovvertimento del corpo politico<sup>653</sup>. Al sovrano, infatti, devono necessariamente

---

<sup>651</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, p. 96.

<sup>652</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXIX, pp. 502-503; trad. it., p. 264.

<sup>653</sup> Mi riferisco al capitolo XII del *De Cive* che trova importanti consonanze anche nel capitolo degli *Elements of Law Natural and Politics* concernente “La ribellione e le sue cause” e nel capitolo ventinovesimo del *Leviatano*. Questi capitoli trattano le principali cause di dissoluzione del corpo politico: tali malattie interne allo Stato si raggruppano sotto un unico nome, ossia la sedizione. È soprattutto nel *Leviathan* e nel *De Cive* che Hobbes pone l'attenzione sulle opinioni quali fattori determinanti per i conflitti civili. Cfr. M. Malherbe, *Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 11-20; anche W. R. Lund, *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*, in «History of Political Thought», XIII, 1, 1992, pp. 51-72.

interessare le opinioni dei cittadini, poiché “le azioni di tutti sono rette dalle loro opinioni<sup>654</sup>”; perciò dalle stesse opinioni sediziose non possono che provenire azioni contrarie al mantenimento dello Stato:

“[...] è di grande importanza per la pace comune che non si propongano ai cittadini opinioni o dottrine in base alle quali credano di potere legittimamente obbedire alle *leggi* dello Stato, cioè ai comandi di quell'uomo o *consiglio*, cui è stato affidato il *potere supremo* dello Stato; o che sia loro lecito di resistergli; [...] Segue dunque che l'*uomo* o la *curia*, cui lo Stato ha affidato il *potere supremo*, hanno anche il diritto di giudicare quali opinioni e dottrine siano ostili alla pace, e di vietare che siano insegnate”<sup>655</sup>.

Hobbes riconosce al sovrano quelle azioni di repressione e prevenzione che possono essere esercitate non soltanto punendo il dissenso, ma utilizzando anche la censura e guidando l'istruzione; tutto per la formazione delle “giuste” e “vere” opinioni tendenti all'obbedienza e alla pace e per la conseguente estirpazione, dalle coscienze degli uomini, delle opinioni che presentano una parvenza di giustificazione al disordine civile<sup>656</sup>. Il filosofo inglese attribuisce al potere civile la facoltà di giudicare le dottrine affinché non siano incompatibili con il precetto dell'obbedienza e “nel caso in cui siano in contrasto, la potestà di proibire che siano insegnate<sup>657</sup>”. Come si era visto, Hobbes fa derivare dall'istituzione del sovrano quel fondamentale apparato di diritti e doveri che formano la struttura del corpo politico e ne costituiscono l'essenza della sovranità.

La principale funzione del sovrano, ossia il perseguimento della *salus populi* nella quale consiste la pace civile, è possibile “attraverso una generale previdenza attuata nella educazione pubblica<sup>658</sup>”, oltre alla promulgazione delle leggi civili. È al rappresentante sovrano che spetta, dunque, l'importante funzione di formazione del cittadino, di “istruzione del popolo sui diritti essenziali della sovranità (che sono le leggi naturali o fondamentali)<sup>659</sup>”. Ma, se al sovrano è imputabile questo diritto di instillare dottrine “vere” e neutralizzare quelle erronee, allora la verità cui Hobbes allude in

---

<sup>654</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, chap. VI, § 11, p. 140; trad. it., p. 76.

<sup>655</sup> *Ibidem*; trad. it., pp. 76-77.

<sup>656</sup> Cfr. G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, pp. 112-113.

<sup>657</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. VI, § 11, p. 141; trad. it., p. 77.

<sup>658</sup> Id., *Leviathan*, second part, chap. XXX, pp. 520-521; trad. it., p. 273.

<sup>659</sup> *Ivi*, pp. 524-525; trad. it., p. 275.

questo contesto non può consistere nella mera verità formale, giacché anche una dottrina sediziosa può rivelarsi logicamente coerente. Piuttosto, ciò che emerge da tale trattazione è l'insufficienza di quella concezione puramente nominale della verità all'interno del discorso politico hobbesiano, poiché il potere sovrano sarà sempre in grado di "eccedere" la mera coerenza formale e logica nella quale Hobbes aveva fatto consistere la sua definizione di verità.

Il linguaggio, e in particolare quel particolare tipo di linguaggio che è la teologia scolastica, è il veicolo principale attraverso il quale le assurdità e le dottrine perniciose possono entrare nelle menti degli uomini e ciò è stato reso possibile attraverso la divulgazione delle dottrine eversive e assurde nelle principali istituzioni papiste incaricate di impartirle: le università. Proprio gli ambienti scolastici, accademici e religiosi rappresentano agli occhi di Hobbes i maggiori laboratori di pensiero e luoghi di dibattito a partire dai quali il sovrano dovrà sottoporre al vaglio le dottrine ivi professate. Egli deve svolgere una potente azione di controllo e di selezione degli insegnamenti, intervenendo come arbitro supremo e giudice al fine di esaminare le opinioni e ammettere soltanto quelle che non sono contrarie all'obbedienza civile. In ultimo luogo, deve essere deferito allo Stato il compito supremo di risoluzione delle principali controversie filosofiche e religiose.

Hobbes ha esperito dalla situazione storica e sociale della sua Nazione in che modo un errore abbia potuto diffondersi e trovare nelle menti degli uomini un fertile terreno di propagazione. Questo è tanto più grave quanto più si ha a che fare con quelle branche del sapere che concernono il comportamento in società e l'obbedienza civile, cioè la filosofia morale e quella politica, in cui gli errori dottrinali si trasformano in vere e proprie minacce per l'incolumità dei cittadini e per l'esistenza stessa dello Stato<sup>660</sup>: la guerra civile è anche e soprattutto il prodotto di questa "erronea" filosofia, delle dottrine sediziose, divulgate e inculcate per opera di ausili istituzionali e in particolar modo quelli accademici.

Le istituzioni universitarie ricoprono un ruolo rilevante, se non addirittura centrale nell'economia del pensiero hobbesiano, poiché rappresentano una costante tra gli *Elements* e il *Leviathan* latino: nell'arco di quasi trent'anni, Hobbes continuerà a riflettere sul posto e la funzione politica delle istituzioni accademiche, lasciando

---

<sup>660</sup> Cfr. R. Santi, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, p. 66.

pressoché inalterata la sua concezione. Questa è, infatti, caratterizzata innanzitutto dalla valenza accordata alle università quali luoghi di educazione delle idee politiche. La costante enfasi hobbesiana sulle università riposa su tre punti centrali: *in primis*, la convinzione dell'educabilità della natura umana: negli *Elements* e nel *Leviathan*, il filosofo inglese paragona le menti dei giovani che entrano nelle università “come carta bianca, capaci di ogni istruzione<sup>661</sup>”; *in secundis*, l'insistenza sull'importanza educativa delle istituzioni universitarie riposa sul loro statuto legale di fondazioni pubbliche<sup>662</sup>. Hobbes rivendica nell'arco di tutto il suo pensiero, l'aspetto pubblico delle istituzioni accademiche. In ultimo luogo, l'importanza accordata alle università è legata anche alla valenza politica delle opinioni che essendosi “ricevute con l'educazione, e sono divenute abituali a lunga distanza di tempo, non possono essere estirpate con la forza e all'improvviso, ma devono essere tolte col tempo e l'educazione<sup>663</sup>”. Il buon governo politico per Hobbes deve essere *in primis* un governo delle e sulle opinioni, volto a sradicare gli “errori”, ossia le dottrine che non promuovono la pace pubblica:

“Gli errori che nel precedente capitolo abbiamo sostenuto non essere compatibili con la quiete dello Stato, sono penetrati nell'animo degli incolti, in parte dai pulpiti dei predicatori, in parte dalla conversazione quotidiana con persone che, per la consistenza del patrimonio familiare, si sono dedicati agli studi; e nell'animo di questi ultimi, dai maestri della loro gioventù, nelle università pubbliche”<sup>664</sup>.

Le istituzioni accademiche sono considerate come dei veri e propri centri di dissidenza politica, come dei pericolosi focolai perché hanno alimentato e divulgato lo sviluppo delle teorie eversive e perniciose che incitano alla disobbedienza e alla rivolta.

---

<sup>661</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. IX, § 8, p. 184; trad. it., p. 194.

<sup>662</sup> Cfr. R. W. Serjeantson, *Hobbes, the Universities, and the History of Philosophy*, in C. Condren, S. Gaukroger, I. Hunter (edited by), *The Philosopher in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 113-139. Alcuni studi interessanti sul ruolo e le funzioni delle istituzioni accademiche europee nella modernità: G. P. Brizzi, J. Verger (a cura di), *Le università in Europa dall'Umanesimo all'età dei Lumi*, Silvana editoriale, Milano 2002; Id., *Le università dell'Europa. Volume II: dal rinascimento alle riforme religiose*, Silvana Editoriale, Milano 1991; H. De Ridder-Symoens (edited by), *A History of the University in Europe. Volume II: Universities in Early Modern Europe (1500–1800)*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>663</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. IX, § 8, p. 183; trad. it., p. 193.

<sup>664</sup> Id., *De Cive*, pars secunda, cap. XIII, § 9, pp. 198-199; trad. it., pp. 143-144.

Infatti, tra i numerosi problemi che occorre risolvere per il mantenimento della pace interna di uno Stato, quindi al fine di giungere alla *pax et concordia*, Hobbes assegna un ruolo di primaria importanza all'estirpazione delle dottrine false perché sediziose. Ma quali dottrine ha in mente Hobbes? Come si era visto, il filosofo non perde occasione per gettare strali velenosi sui poderosi tomi degli aristotelici e degli scolastici, nonché sull'intera tradizione greca e romana. Il filosofo inglese sollevò una particolare critica nei confronti della cultura classica: essa servì ai demagoghi del suo tempo come uno strumento molto efficace di sovversione politica. La relazione tra Hobbes e il pensiero greco-romano è ben sintetizzata nella conclusione del *Leviathan*:

“Infine, benché io rispetti quegli uomini del tempo antico che o hanno scritto in maniera chiara la verità, o ci hanno posto in una condizione migliore per trovarla noi stessi, tuttavia, all'antichità in quanto tale non credo che si debba nulla. [...] la lode verso gli autori antichi deriva non dalla riverenza verso i morti, ma dalla competizione e dalla reciproca invidia dei viventi”<sup>665</sup>.

Anche negli *Elements* si trova un'esplicita accusa nei confronti dei classici, le cui opinioni sono colpevoli di aver fomentato la sovversione e in casi estremi l'assassinio dei propri sovrani:

“[...] per quanto riguarda l'opinione secondo cui il tirannicidio è lecito, intendendo per tiranno un uomo in cui risiede il diritto di sovranità, essa non è meno falsa e perniciosa per l'umana società, quanto frequente negli scritti di quei filosofi morali, Seneca e altri, tanto grandemente stimati tra noi. [...] Ma questa dottrina proviene dalle Scuole greche, e da quelli che scrissero nello stato romano, ove il nome, non solo di tiranno, ma anche di re, era odioso”<sup>666</sup>.

Non si tratta di una condanna *in toto* del sapere greco-romano, ma piuttosto di una critica dei rivolgimenti sediziosi da esso provocati. La lettura dei testi antichi cagiona,

---

<sup>665</sup> “Lastly, though I reverence those men of Ancient time, that either have written Truth perspicuously, or set us in a better way to find it out our selves; yet to Antiquity itself I think nothing due. [...] the praise of Ancient Authors, proceeds not from the reverence of Dead, but from the competition, and mutuall envy of the Living”, Id., *Leviathan*, A Review and Conclusion, pp. 1140-1141; trad. it., pp. 577-578.

<sup>666</sup> Id., *Elements*, second part, chap. VIII, § 10, pp. 174-175; trad. it., p. 185.

in particolare nei giovani, il desiderio di emulare le gesta dei grandi eroi popolari<sup>667</sup>; le dottrine classiche insegnate nelle cattedre universitarie “sono assolutamente incompatibili con la pace e il governo, e in contraddizione con le sue regole necessarie e dimostrabili<sup>668</sup>”. Ciò è documentato anche in un’altra opera, il *Decameron physiologicum*:

“Sia i Greci che i Romani erano maggiormente dediti alla filosofia morale rispetto a quella naturale; della quale possediamo i loro scritti, che in modo inesatto e incoerente, riposano su nient’altro che principi coincidenti le loro passioni e presunzioni, senza nessun rispetto per le leggi del *Commonwealth*, che sono il fondamento e la misura della vera moralità. In tal modo, i loro libri tendono a insegnare agli uomini a censurare le leggi invece che obbedire ad esse; ciò è stato da allora un grande ostacolo alla pace del mondo occidentale<sup>669</sup>”.

Le opinioni sostenute nei loro libri appaiono in contraddizione con le dimostrazioni della scienza politica hobbesiana e concorrono alla distruzione del corpo politico, poiché affermano che il sovrano deve essere soggetto alle leggi da lui stesso create: per Hobbes “questo errore sembra procedere dal fatto che gli uomini comunemente non comprendono bene cosa significhi la parola legge<sup>670</sup>”. Inoltre, i testi dei classici predicano la divisibilità del potere sovrano, l’ammissione dell’esistenza della proprietà prima dell’istituzione politica; infine, l’opinione secondo la quale il popolo è un corpo distinto dai detentori della sovranità, “errore già confutato, alla parte seconda<sup>671</sup>”, dove cioè Hobbes aveva già dimostrato l’equivocazione attorno al termine popolo. L’autore del *Leviathan* vuole dimostrare la perniciosità delle dottrine impartite

---

<sup>667</sup> Cfr. A. Piazzzi, *Stato e proprietà nella teoria politica di Thomas Hobbes*, in M. Tronti (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-100.

<sup>668</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. VIII, § 5, p. 171; trad. it., p. 182.

<sup>669</sup> “Yet both Greeks and Romans were more addicted to moral than to natural philosophy; in which kind we have their writings, but loosely and incoherently, written upon no other principles than their own passions and presumptions, without any respect to the laws of commonwealth, which are the ground and measure of all true morality. So that their books tend rather to teach men to censure than to obey the laws; which has been a great hindrance to the peace of the western world ever since”, Id., *Decameron psysiologicum*, chap. I, pp. 75-76 (mia traduzione italiana).

<sup>670</sup> Id., *Elements*, second part, chap. VIII, § 6, p. 172; trad. it., p. 183.

<sup>671</sup> Ivi, § 9, p. 174; trad. it., p. 185.

nelle principali istituzioni accademiche che hanno portato non soltanto sedizioni, ma addirittura l'uccisione dei re, come si desume da un'altra importantissima opera hobbesiana, l'*Historia Ecclesiastica carme elegiaco concinnata*<sup>672</sup>:

“Credi che in nessuna dottrina ci sia delitto?  
Non sai quali stragi hanno di recente provocato le nefande dottrine  
uscite da Oxford e da Cambridge.  
La dottrina delle università ha ucciso il re Carlo  
e molti uomini insigni per nobiltà;  
e allo stesso modo per la dottrina del pontefice  
perirono due Enrichi, re dei francesi.  
Chiunque si è assunto il compito di difendere la pace,  
chiuda la bocca ai sapienti con leggi severe.  
Quanto male possa produrre una dottrina l'ho imparato in questi  
tempi e ho visto quanto poco abbiano potuto le leggi;  
troppo tardi è giunta la medicina per la plebe  
infetta, la quale detiene le armi che sono del principe”<sup>673</sup>.

---

<sup>672</sup> Quest'opera, scritta in ben 2242 distici elegiaci, presenta la forma di un dialogo tra due interlocutori chiamati con i meri nomi di *Primus* e *Secundus*; essa fu scritta tra la fine degli anni Cinquanta e la metà degli anni Sessanta, ma venne pubblicata postuma nel 1688 da Thomas Rymer per l'irriverenza e la sfrontatezza dell'opera per l'epoca. Quando Hobbes ottantenne si dedicò alla stesura definitiva di questo scritto, si trattava del compimento del lavoro, non della redazione iniziale, poiché venne principiato alla fine degli anni cinquanta e contava già circa duemila versi, come si evince dalla sua autobiografia in prosa: “Scripsit præterea, circa annum ætatis suæ octogesimum, Historiam Belli Civilis Anglicani, inter Regem Carolum primum et Parliamentum ejus, Anglice; item ortum et incrementa potestatis Pontificiæ, carmine Latino, versuum circiter duum millium. Sed non sinebant tempora ut publicarentur”, Id., *Tomæ Hobbes Malmesburiensis VITA*, pp. XX. Come ha ben scritto Pacchi, “Nessuno scritto hobbesiano ha mai raggiunto la virulenza polemica che domina ampi tratti di questo *pamphlet* in versi, inteso a condannare la crescita del potere papale attraverso una storia dell'espansione del dominio ecclesiastico nelle sue varie configurazioni, fino agli albori della Riforma”, A. Pacchi, *Introduzione a T. Hobbes, Scritti teologici*, p. 17.

<sup>673</sup> T. Hobbes, *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, Critical Edition, Including text, Translation, Introduction, Commentary and Notes by P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Honoré Champion, Paris 2008, vv. 1156-1168, pp. 444-447; trad. it., Id., *Storia ecclesiastica narrata in forma di carme elegiaco*, in A. Pacchi (a cura di), *Scritti Teologici*, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 68. La recente edizione curata da Springborg, Stablein e Wilson costituisce la prima traduzione inglese dell'opera ed è accompagnata da un vastissimo apparato introduttivo e critico che ricostruisce puntualmente le analisi testuali e contestuali dell'*Historia Ecclesiastica*.

In quest'opera il vero bersaglio polemico è circoscritto alle università inglesi che provocarono il regicidio di Carlo I. Anche il pensiero greco e in particolare la figura di Socrate è dunque responsabile di aver minato la sicurezza della *pòlis* mediante l'ausilio di raggiri e imbrogli filosofici che indussero i cittadini a non rispettare le leggi e a ribellarsi nei confronti del governante, preparando il già fragile terreno politico alle sedizioni e alle rivolte:

“Da allora in poi molti cittadini impararono  
da lui a sottoporre il pubblico diritto al proprio giudizio,  
e a scrivere stoltamente precetti politici per il popolo,  
a gara, come comanda agli stolti l'ambizione.  
E nell'abbagliante nome della libertà cominciarono  
A trascurare le leggi e a giudicare lupi i sovrani”<sup>674</sup>.

Tra questi sediziosi Hobbes annovera ancora una volta i nomi dei pensatori classici come Aristotele, Cicerone, Seneca, Tacito e molti altri che appresero da Socrate l'arte di “disimparare a sopportare i nostri re<sup>675</sup>”. L'eloquenza di questi filosofi che Hobbes conosceva molto bene incitò a credere nella libertà come il regno di ciascuno a proprio arbitrio, fu per opera delle loro parole persuasive che “i cittadini alzarono empie armi contro il loro re<sup>676</sup>”. I filosofi pagani fornirono alla Chiesa un apparato dottrinale e ideologico che venne insegnato e divulgato nelle istituzioni universitarie.

Come si vedrà nel prossimo capitolo, furono proprio i trattati di retorica di Aristotele, Cicerone e altresì Quintiliano a influenzare notevolmente la formazione umanista di Hobbes, prima della sua conversione alla scienza e alle matematiche. Ciononostante, nell'*Historia Ecclesiastica*, il filosofo inglese intende mostrare le cause dell'indebolimento del potere politico per opera delle dottrine filosofiche greche e latine, che posero le basi teoriche per la supremazia spirituale sul potere temporale. A poco a poco si situarono le pietre per la costruzione dell'edificio ecclesiastico il quale divenne sempre più imponente e cominciò ad affermare la sua egemonia sul potere politico attraverso l'oscuramento dell'autentica fede che doveva essere ricoperta di

---

<sup>674</sup> Ivi, vv. 363-368, pp. 342-345; trad. it., pp. 47-48.

<sup>675</sup> Ivi, v. 372, pp. 344-345; trad. it., p. 48.

<sup>676</sup> *Ibidem*, vv. 375-376.

tenebre e confusione, con la conseguente neutralizzazione dell'*auctoritas* delle Sacre Scritture<sup>677</sup>:

“Dunque sembrò opportuno avvolgere in dense tenebre la fede,  
e mettere le proprie parole al posto della parola di Dio;  
affinché, essendo la Scrittura a governare i re fedeli,  
i padri potessero governare la Scrittura a loro piacimento.  
Fu questo il primo passo del clero verso il potere assoluto; grazie  
ad esso la Sacra Scrittura fu sottomessa alle sue decisioni”<sup>678</sup>.

Le dottrine filosofiche diedero origine ai contrasti dogmatici, seminarono il dissidio ovunque e come asserisce saggiamente Hobbes “l’ignoranza discorde genera una guerra attorno alle parole, che invece la realtà delle cose è solita conciliare<sup>679</sup>”. Ciò che il Libro Sacro ha stabilito è invece quello di obbedire ai propri sovrani, poiché soltanto il sovrano è reale “guida della mia parola, la mente libera, obbedirà solo a Dio, nel modo che egli vuole<sup>680</sup>”. Anche nel *Leviathan*, Hobbes ribadisce l’importanza di attenersi alle Sacre Scritture, poiché esse furono scritte “per mostrare agli uomini il regno di Dio e per preparare le loro menti a diventare suoi sudditi obbedienti<sup>681</sup>”; inoltre è soltanto il potere sovrano a rendere legge la Sacra Scrittura:

“[...] la questione che si pone con la Scrittura è quella della determinazione della legge, sia naturale sia civile, di tutta la Cristianità. Sebbene, infatti, la Scrittura non stabilisca quali leggi un re cristiano debba istituire, stabilisce, tuttavia, quali non debba istituire. Perciò, avendo già dimostrato che i sovrani sono, nei loro domini, gli unici legislatori, [segue che]

---

<sup>677</sup> Spinoza nel *Trattato teologico-politico* dimostra in modo analogo lo stesso assunto là dove, dissociando la fede e la ragione, priva le Sacre Scritture della mediazione ermeneutica della Chiesa. Nel capitolo intitolato “La teologia non è ancella della ragione, né la ragione della teologia. Perché accettiamo l’autorità della Sacra Scrittura”, il filosofo dimostra l’indispensabilità della Sacra Scrittura, della rivelazione, giacché “noi non siamo in grado di capire per mezzo del solo lume naturale che la via della salvezza è rappresentata dalla sola obbedienza; è la rivelazione soltanto ad insegnarci che tale salvezza si attua per una singolare grazia divina che sfugge all’umana ragione”. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005, cap. XV, p. 642.

<sup>678</sup> T. Hobbes, *Historia Ecclesiastica*, vv. 771-776, pp. 394-395; trad. it., p. 58.

<sup>679</sup> Ivi, vv. 813-814, pp. 398-399; trad. it., *Ibidem*

<sup>680</sup> Ivi, vv. 969-970, pp. 418-419; trad. it., p. 63.

<sup>681</sup> Ivi, *Leviathan*, first part, chap. VIII, pp. 120-121; trad. it., p. 65.

in ogni nazione sono canonici, ossia legge, soltanto quei libri che tali sono stati definiti dall'autorità sovrana”<sup>682</sup>.

Il sovrano autorizzato su base razionale diviene l'unica fonte da cui traggono autorità le valutazioni e le decisioni pubbliche in materia tanto giuridica, in quanto unica fonte del diritto, quanto religiosa poiché lo Stato dirime le controversie teologiche al fine di porre fine al conflitto ideologico e si pone come unico e legittimo interprete delle Sacre Scritture.

Nel *Behemoth*, invece, il filosofo inglese individua, oltre che nel settarismo del clero presbiteriano e nella sua azione antimonarchica, nelle idee ispirate al repubblicanesimo antico, alla giustificazione del tirannicidio e alla teoria del governo misto, tutti punti per Hobbes propugnati da Aristotele, le cause principali del conflitto “ideologico” che portò alla sedizione civile in Inghilterra. Quindi, è stato soprattutto l'aristotelismo insegnato nelle università e la sua conseguente ricezione non soltanto il maggior produttore di vizi logici ed errori linguistici che vanno per Hobbes riformulati attraverso la creazione di un nuovo vocabolario politico e filosofico, ma la causa vera e propria del disordine sociale.

“Quella che oggi viene chiamata *Università* è l'unificazione e il raggruppamento sotto un unico governo, di parecchie scuole pubbliche in un solo o medesimo borgo e città. In esse, le principali Scuole furono istituite per tre insegnamenti, vale a dire quello della religione romana, del diritto romano e dell'arte della medicina. Quanto allo studio della filosofia, essa non vi ha posto se non come ancella della religione romana. E poiché l'autorità di Aristotele è la sola riconosciuta, non viene in realtà studiata la filosofia (la cui natura non dipende dagli autori) ma l'*aristotelità*. [...] questa vana filosofia, propagatasi nelle Università e di lì nella Chiesa, sia in conseguenza dell'opera di Aristotele sia per cecità di intelletto [...]”<sup>683</sup>.

Questa critica all'aristotelità (*aristotelity*) conduce direttamente alla critica dell'insegnamento universitario delle dottrine che hanno come effetto politico l'indebolimento, se non la sovversione, del potere sovrano. Hobbes fa quindi del mondo antico una zavorra di opinioni pericolose per l'ordine costituito. Poiché gli ambienti universitari sono i principali laboratori di pensiero e luoghi di dibattito, è necessario

---

<sup>682</sup> Ivi, third part, chap. XXXIII, pp. 586-587; trad. it., p. 308.

<sup>683</sup> Ivi, fourth part, chap. XLVI, pp. 1074-1076; trad. it., p. 543.

assumere una grande rigidità rispetto alla cultura e ai saperi impartiti nell'istruzione pubblica. La fine del primo dialogo del *Behemoth* costituisce a ben vedere una sostanziosa critica al ruolo delle università che “sono state per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i troiani”<sup>684</sup>.

“Allora devono punire la maggior parte di quelli che hanno avuto la loro educazione nelle università. È nelle università, infatti, che vengono sollevate per la prima volta le astruse questioni di teologia di cui abbiamo parlato, ed anche tutte le questioni di politica, concernenti i diritti del governo civile ed ecclesiastico; ed è là, che dalle opere di Aristotele, Platone, Cicerone, Seneca, e dalle storie della Grecia e di Roma, quelle persone vengono rifornite di argomenti a favore della libertà per le loro dispute contro il potere necessario dei loro sovrani”<sup>685</sup>.

L'oscurità di cui fu impregnata la filosofia di Aristotele divenne un ingrediente per la religione e servì come lasciapassare per una numerosa quantità di articoli di fede cristiani. Infatti, la realizzazione del progetto hobbesiano di rifondare la politica implica, come già si era visto, una forte critica alla teologia scolastica esposta nell'ultima parte del *Leviathan* riguardante il regno delle tenebre e della sua dimensione istituzionale-universitaria<sup>686</sup>. L'opera della teologia scolastica consistette nell'utilizzare l'apparato concettuale aristotelico coniugandolo e adattandolo alla religione cristiana. La sua istituzionalizzazione all'interno delle università, dapprincipio in quella parigina per opera di Pietro Lombardo, appare agli occhi di Hobbes come un artefatto teorico messo al servizio della Chiesa romana. Scrive a tal proposito nel *Behemoth*:

“La forza dei potenti, infatti, ha come unico fondamento l'opinione e la fiducia [*belief*] del popolo. E il papa, moltiplicando i sermoni, non si prefiggeva altro fine se non quello di rinsaldare ed estendere la sua autorità su tutte le repubbliche [*States*] e i re cristiani. [...] A questo scopo il papa esortò con una lettera Carlo Magno ad istituire scuole in tutti i campi del sapere [*all kinds of literature*]: da questo momento ebbe inizio l'istituzione delle università, e infatti non molto tempo dopo sorsero quelle di Parigi e di Oxford. [...] Il

---

<sup>684</sup> Id., *Behemoth, or The Long Parliament*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by P. Seaward, Oxford University Press, Oxford 2010, vol. X, first dialogue, p. 159; trad. it., Id., *Behemoth, o il lungo Parlamento*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 48.

<sup>685</sup> Ivi, pp. 179-180; trad. it., p. 65.

<sup>686</sup> Sulla triplice critica, ontologica, linguistica e istituzionale alla teologia scolastica, si veda: L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Presses Universitaires de Paris, Paris 2000, pp. 359-383.

vantaggio che la Chiesa di Roma s'aspettava, e in effetti riceveva, da queste istituzioni era la difesa, sostenuta dai teologi scolastici, delle dottrine del papa e della sua autorità sui re e sui loro sudditi. Questi teologi cercavano di far passare un gran numero di articoli di fede incomprensibili, e, chiamando in soccorso la filosofia di Aristotele, scrissero grossi volumi di teologia scolastica, che nessun altro uomo era in grado di capire, e neanche loro stessi, come può vedere chiunque consideri gli scritti di Pietro Lombardo, o di Scoto, che scrisse dei commenti sull'autore precedente, o di Suarez, o di qualsiasi altro teologo scolastico più recente”<sup>687</sup>.

Le istituzioni universitarie sono complici di aver divulgato un aristotelismo corrotto e imbarbarito dal connubio con la teologia e una cultura classica divenuta facile strumento demagogico nelle mani dei sediziosi, ma sono anche colpevoli di aver predisposto le basi per l'ascesa del potere ecclesiastico e quindi per aver creato “le due teste dell'aquila”, per dirla alla Rousseau. Detto altrimenti, ciò che ha causato l'incremento del potere papale è stata proprio un'accorta politica culturale e dottrinale esemplificata dalla cura che la Chiesa stessa ha posto nell'organizzazione dell'insegnamento universitario: le università sono agli occhi di Hobbes a tutti gli effetti delle istituzioni papiste. Sono stati i filosofi ad aver dato un fertile supporto dottrinale e ideologico alla Chiesa, ad averle offerto una strumentazione concettuale e terminologica che non ha fatto altro che incrementare e consolidare il potere papale, sminuendo il potere temporale. Lo sforzo di Hobbes è volto, infatti, a sradicare la nazione inglese (ma non solo) dall'impero egemone cattolico e in particolare dalle strutture imperiali della Chiesa cattolica<sup>688</sup>, la quale intraprese una serie di misure centralizzanti atte a delegittimare il potere politico.

“Ora, sia gli ecclesiastici sia gli altri che fanno sfoggio di sapere, derivano la loro conoscenza o dalle Università e dalle Scuole di legge, o dai libri pubblicati da uomini eminenti di quelle Scuole e Università. Laonde è chiaro che l'istruzione del popolo dipende totalmente dal corretto insegnamento impartito alla gioventù nelle Università. Ma, potrebbe dire qualcuno, non sono le Università d'Inghilterra abbastanza dotte per questo compito? O

---

<sup>687</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, pp. 128-129; trad. it., pp. 21-22.

<sup>688</sup> Hobbes identifica la comunità ecclesiastica con quella politica, intendendo per chiesa nello specifico “una società di uomini professanti la religione cristiana, uniti nella persona di un unico sovrano, al cui comando debbono riunirsi in assemblea e senza la cui autorizzazione non debbono riunirsi in assemblea”. Id., *Leviathan*, third part, chap. XXXIX, pp. 732-733; trad. it., p. 380.

sei tu che vuoi metterti a insegnare nelle Università? Domande imbarazzanti. Comunque, alla prima, non esito a rispondere che, fin verso la fine del regno di Enrico VIII, a sostenere sempre il potere del papa contro il potere dello Stato, furono soprattutto le Università, e che furono tanti i predicatori, i giuristi e altri ivi istruiti a difendere dottrine contrarie al potere sovrano del re, da dimostrare sufficientemente che le Università, pur non essendo autrici di quelle false dottrine, tuttavia non seppero come impiantare le vere. Infatti, da un lato, tale contrasto di opinioni mostra in modo certissimo che essi non ricevettero una formazione sufficiente e, dall'altro, non desta alcuna meraviglia che, malgrado tutto, conservino un certo odore di quel sottile liquore contrario alla autorità civile dal quale sono stati originariamente impregnati<sup>689</sup>.

Le università si presentarono come il luogo privilegiato della discordia civile, come una sorta di “tana del lupo” le cui dottrine non furono altro che un delitto contro il re e il popolo stesso. La catastrofica conseguenza di tutto questo fu l’eccezionale potenza che il papa assunse; egli fu “il più alto sotto il cielo<sup>690</sup>” e la sua autorità sovrastò quella degli imperatori. Hobbes conclude malinconicamente:

“Sia al Leviatano che al Behemoth era stato messo l’anello al naso:  
il re e il popolo divennero entrambi schiavi.  
Dunque al papa non restava altro da fare  
che beare il genere umano della sua luce:  
e dopo il regno della terra cercare quello dei cieli<sup>691</sup>”.

I pontefici “superarono tutti i mostri<sup>692</sup>” e con la loro astuzia ambirono tanto al regno carnale, quanto a quello spirituale al fine di rafforzare la loro supremazia in terra e in cielo; mentre la Chiesa continuamente gettava catene sul popolo, i sovrani furono vincolati alle leggi della scuola. L’asservimento che essa generò nei confronti tanto del popolo quanto del re portò al rovinoso esito consistente nel concepire i regni cristiani

---

<sup>689</sup> Ivi, chap. XXX, pp. 532-534; trad. it., pp. 279-280.

<sup>690</sup> Id., *Historia Ecclesiastica*, v. 1224, pp. 452-453; trad. it., p. 70.

<sup>691</sup> “Leviathan naribus, Behemothque receperat hamum; Et Rex et Populis servus uterque fuit. Amplius Ergo nihil Papae restabat agendum Quàm genus humanum luce beare sua; Et post terrarum, coelorum quaerere regnum”, Ivi, vv. 1229-1233, pp. 454-457; trad. it., *Ibidem*

<sup>692</sup> Ivi, v. 1237, pp. 456-457; trad. it., *Ibidem*

come concessi dai papi per diritto divino: “fu un’ingegnosa e ben architettata macchinazione contro i re, perché non potessero appartenere ad un ordine sacro<sup>693</sup>”.

Quest’inganno realizzato dalla chiesa era volto chiaramente allo screditamento del potere temporale e alla subordinazione di questo al potere infallibile papale. Coticché si venne a creare quella catastrofica scissione tra Chiesa e Stato cristiano, vero bersaglio polemico hobbesiano: “governo temporale e governo spirituale sono solo due parole introdotte nel mondo per far sì che gli uomini vedano doppio e commettano errori<sup>694</sup>”. Del resto, il motivo più frequente di sedizioni e di guerre civili derivava dall’avvento del Cristianesimo, o meglio dai tempi della sua istituzionalizzazione, proprio dalla difficoltà di obbedire contemporaneamente a Dio e a un uomo, specialmente se questi non veniva considerato un luogotenente di Dio sulla terra (*nulla potestas nisi a Dio*), ma il detentore di una sovranità di origine assolutamente umana. Infatti, proprio nel *Leviathan* Hobbes aveva perseguito l’intento di neutralizzare ogni occasione di contrasto tra autorità civile e autorità religiosa, riunendo ambedue i poteri nella persona del sovrano civile e facendo ampio ricorso ancora una volta alle Sacre Scritture.

“Perciò, in questa vita, non c’è altro governo, né dello Stato né della religione, fuori di quello temporale; né insegnamento di alcuna dottrina, che colui che governa sia lo Stato sia la religione abbia proibito che sia insegnata, cui sia lecito a qualunque suddito di aderire. Questo governante deve essere unico; in caso contrario debbono necessariamente seguire, nello Stato, le fazioni e la guerra civile, fra *Chiesa* e *Stato*, fra *spiritualisti* e *temporalisti*, fra la *spada della giustizia* e lo *scudo della fede*, e (quel che è più grave), nel cuore di ogni cristiano, fra il *cristiano* e l’*uomo*”<sup>695</sup>.

L’anticlericalismo di Hobbes è dovuto, quindi, alla sua sincera insofferenza nei confronti di quella particolare istituzione sacra che voleva esercitare sul popolo un potere sovrano che non gli apparteneva, scomunicando il proprio re legittimo e resistendogli con la forza. “Cos’è scomunicare qualcuno senza autorità del sovrano

---

<sup>693</sup> Ivi, vv. 1801-1802, pp. 528-529; trad. it., p. 84.

<sup>694</sup> “*Temporall and Spirituall Government, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their Lawfull Sovereign*”, Id., *Leviathan*, third part, chap. XXXIX, pp. 732-735; trad. it., p. 381. “Nello Stato cristiano si deve obbedienza a chi ha il potere supremo, in tutte le cose, tanto spirituali che temporali”, Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XVIII, § 13, pp. 291-292; trad. it., p. 245.

<sup>695</sup> Id., *Leviathan*, third part, chap. XXXIX, pp. 732-735; trad. it., p. 381.

civile se non togliergli la sua legittima libertà?<sup>696</sup>”, si chiede Hobbes, imputando “gli autori di queste tenebre in religione<sup>697</sup>” nel clero romano e presbiteriano. Nell’ultimo capitolo del *Leviathan*, il filosofo di Malmesbury si prefigge, infatti, il compito di esaminare quelle false dottrine, incompatibili cioè con le società umane che intendono vivere in pace, grazie alle quali il popolo inglese è stato soggiogato e distolto dall’obbedienza civile. Hobbes cerca di salvare il cristianesimo dall’assurdo, sebbene la sua dottrina, chiaramente eterodossa, ricevette accese critiche e fu compresa soltanto qualche secolo più tardi.

Nel corso dell’*Historia Ecclesiastica*, Hobbes cerca di rafforzare il suo argomento teologico-politico richiamandosi ancora una volta alla storia del potere imperiale ecclesiastico. Ognuno era soggetto ai pontefici e le loro strategie di asservimento, alimentate dalle dottrine impartite dalle cattedre universitarie, gettarono tenebre e generarono la funesta credenza dell’esistenza di due sovrani. “La vita della scuola legò i cittadini ai papi e fece sì che fossero ostili ai sovrani<sup>698</sup>”, e ancora “si diffuse con la religione il disprezzo dei re, e poté imperversare la plebe, libera dalla legge civile<sup>699</sup>”. Il popolo indottrinato non possedeva alcuna misura del bene e del male, ma fu corrotto dalle persuasive parole degli scritti antichi, dei cattedratici e dei saccenti che favorirono e alimentarono le dispute e le controversie contro il re e a favore del papa.

Di fronte a tale cruenta diagnosi della realtà, l’auspicio di Hobbes è ancora una volta quello di volgere gli animi alla vera scienza, alla conoscenza di ciò che è giusto e ciò che non è retto, a “quali cose portarono alla pace e quali invece sono ad essa contrarie<sup>700</sup>”.

Hobbes non si limitava allora a criticare il predominio della filosofia aristotelica e la scarsa importanza attribuita alle scienze, ma denunciava il ruolo delle Università nella diffusione di dottrine rivoluzionarie e pericolose per l’autorità dello Stato: esse si sarebbero a lungo rivelate, come diagnosticato dal filosofo inglese, come le principali

---

<sup>696</sup> Ivi, fourth part, chap. XLVII, pp. 1106-1107; trad. it., p. 559.

<sup>697</sup> *Ibidem*

<sup>698</sup> Id., *Historia Ecclesiastica*, vv. 1897-1898, pp. 540-541; trad. it., p. 87.

<sup>699</sup> Ivi, vv. 1913-1914, pp. 542-543; trad. it., *Ibidem*

<sup>700</sup> Ivi, v. 1957, pp. 546-547; trad. it., p. 88.

roccaforti delle correnti religiose e culturali più conservatrici, ostili tanto al progresso scientifico, quanto alla stabilizzazione di nuove strutture politiche e istituzionali<sup>701</sup>.

Se l'autore del *Leviathan* mette in atto una feroce *pars destruens* nei confronti delle università, egli altresì adduce una *pars construens* finalizzata a riformare gli atenei medesimi: questi dovranno assolvere il delicato e arduo compito di insegnare quella fondamentale scienza politica esposta nelle opere hobbesiane; devono rappresentare il tramite istituzionale nel quale dovranno essere impartiti i doveri fondamentali dei sudditi e i diritti della sovranità che sono la *conditio sine qua non* della vita politica. D'altronde era compito delle università quello di presentare la scienza del giusto e dell'ingiusto<sup>702</sup>, come è ravvisabile nel *De Cive*, nel capitolo dedicato ai doveri di chi deve amministrare il potere supremo. Qui Hobbes dimostra la necessità di una corretta educazione e formazione dei cittadini alla dottrina civile.

“Perciò inversamente, se si vuole introdurre una dottrina sana si deve cominciare dalle università. Qui devono essere poste le basi della dottrina civile vera, e veramente dimostrata; e i giovani, dopo averla assimilata, potranno insegnarla privatamente e pubblicamente alla plebe. Questo lo faranno con tanto maggiore alacrità e impegno, quanto più saranno convinti della verità delle cose che insegnano e predicano”<sup>703</sup>.

È sempre un dovere e non semplicemente un diritto del sovrano stabilire gli elementi veri della dottrina civile e morale e obbligare che vengano insegnati in tutte le università. L'importanza accordata alle università come luoghi di divulgazione dei diritti del sovrano e dei doveri dei sudditi è pienamente riconosciuta in tutte le opere hobbesiane. Inoltre, questa critica all'insegnamento accademico contiene l'idea di una regolamentazione, su un piano istituzionale e politico, delle attività didattiche e di ricerca al fine di assicurare la sicurezza collettiva, ma anche di favorire una maggior

---

<sup>701</sup> Cfr. C. Giuntini, *Scienza e società in Inghilterra: dai puritani a Newton*, Loescher, Torino 1979, p. 93.

<sup>702</sup> Cfr. P. Springborg, *Hobbes's Historia Ecclesiastica Introduction. Hobbes, History, Heresy and the University*, in T. Hobbes, *Historia Ecclesiastica*, edited by P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Éditions Champion, Paris 2008, pp. 17-299. Si veda anche della stessa autrice: Id., *Hobbes, Heresy and the Historia Ecclesiastica*, in «Journal of the History of Ideas», LV, 4, 1994, pp. 553-571.

<sup>703</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. XIII, § 9, p. 199; trad. it., p. 144.

efficacia del contratto politico<sup>704</sup>. Vale la pena riportare questo esteso e importante passo tratto dal *Behemoth*:

“Le università, tuttavia, non devono esser distrutte, ma, solo meglio ordinate [*disciplined*]: in altri termini, si deve fare in modo che la politica ivi insegnata sia (come la vera politica dovrebbe essere) adatta ad insegnare agli uomini che è loro dovere obbedire a tutte le leggi, di qualsivoglia natura, promulgate dall’ autorità del re, finché la stessa autorità non le revochi; adatta a far loro capire che le leggi civili sono le leggi di Dio, poiché coloro che le fanno sono da Dio designati per farle; adatta a far loro sapere che il popolo e la chiesa sono una sola cosa, ed hanno un solo capo, il re; e nessuno ha titolo valido per governare sotto il re, se non l’ha ottenuto da lui; e il re deve la sua corona solo a Dio, non ad un uomo, si tratti d’un ecclesiastico o no. [...] Penso che sia un ottimo sistema, l’unico, forse, che possa render duratura la pace tra di noi. Infatti, se gli uomini non sanno quale sia il loro dovere, che cosa potrà costringerli a obbedire alle leggi? Un esercito, mi direte. Ma chi costringerà l’esercito? [...] gli uomini possono essere indotti ad amar l’obbedienza da predicatori e gentiluomini, che da giovani abbiano assorbito nelle università buoni principi; e mai avremo una pace durevole fino a quando le università non siano riformate nel modo da voi indicato, e i ministri del culto sappiano di non avere altra autorità se non quella conferita dal supremo potere civile; e la nobiltà grande e piccola [*nobility and gentry*] sappia che la libertà d’uno stato [*state*] non significa esenzione dalle leggi del proprio paese (siano fatte da un’assemblea o da un monarca), ma esenzione dalla coercizione e dall’insolenza dei vicini”<sup>705</sup>.

Il sovrano deve esaminare e vagliare le dottrine che vengono impartite e quindi svolgere un’azione di controllo e di selezione, intervenendo come arbitro e giudice supremo nel decidere su ogni controversia di pensiero, comprese le questioni di scienza naturale, di materia religiosa e le questioni filosofiche più generali. Egli deve curare l’insegnamento e l’educazione affinché siano diretti alla formazione di un cittadino convinto dei diritti della sovranità, quindi estirpando dalle coscienze degli uomini quelle opinioni deleterie per la pace che possono dare anche solo una parvenza di giustificazione alla ribellione e alla sedizione civile. In questo modo, si comprende la riforma politica istituzionale che Hobbes sta realizzando: rendere le università i principali luoghi di rafforzamento dell’obbedienza dei sudditi, assoggettando le loro volontà nell’unica volontà del sovrano. Ma come si può concretamente raggiungere

---

<sup>704</sup> Cfr. D. Weber, *Hobbes et le désir des fous*, PUPS, Paris 2007, pp. 304-316.

<sup>705</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, pp. 182-183; trad. it., pp. 68-69.

questo scopo? Attraverso l'adozione nelle università dei testi hobbesiani. Ciò che Hobbes sembra dunque auspicarsi è che la sua filosofia possa essere divulgata e impartita in quanto unica e legittima Verità o discorso efficace per il mantenimento del corpo politico, che potrà dirsi sano se il suo assetto istituzionale lo rende capace di resistere vittoriosamente alle aggressioni ideologiche e quindi al veleno delle false dottrine sediziose.

“[...] tutto questo discorso [...] credo che possa essere vantaggiosamente insegnato nelle Università, sempre che siano di questo parere coloro cui spetta il giudizio sul discorso medesimo. Dato che, infatti, le Università sono fonti della dottrina civile e morale, dalle quali i predicatori e la gente per bene traggono l'acqua che vi trovano e con la quale solitamente aspergono (vuoi dal pulpito, vuoi nelle loro relazioni sociali) il popolo, si deve prendere grande cura per averla pura, sia dal veleno degli scrittori di politica pagani, sia dagli incantesimi di spiriti ingannatori. Così facendo, la maggioranza degli uomini, essendo consapevole dei propri doveri, sarà meno soggetta a porsi al servizio dell'ambizione di pochi scontenti nei loro propositi contro lo Stato; e sarà meno afflitta dalle imposte necessarie a garantirle pace e difesa”<sup>706</sup>.

---

<sup>706</sup> Id., *Leviathan*, vol. V, A Review and Conclusion, pp. 1140-1141; trad. it., p. 578. Nel *De Cive*: “Ritengo dunque sia dovere di chi ha il potere supremo, fare mettere per iscritto i veri elementi della dottrina civile, o comandare che siano insegnati in tutte le università dello Stato”, Id., *De Cive*, pars secunda, cap. XIII, § 9, p. 199; trad. it., p. 144.

## CAPITOLO QUINTO: L'USO RETORICO DELLA PAROLA

In questa nostra epoca fragorosa e cartacea, piena di propaganda aperta e di suggestioni occulte, di retorica macchinale, di compromessi, di scandali e di stanchezza, la voce della verità, anziché perdersi, acquista un timbro nuovo, un risalto più nitido.  
P. Levi, *Il tempo delle svastiche*

### 5.1 L'accostamento aristotelico-hobbesiano tra eloquenza e ribellismo politico

Si è considerata l'altra faccia del linguaggio, i suoi abusi e la promulgazione della "falsità", ossia di quelle dottrine contrarie al potere sovrano impartite nelle principali istituzioni ecclesiastiche, le università. Nel trattare gli usi negativi del discorso, si è visto che la sesta causa di assurdità è stata attribuita da Hobbes all'uso di figure retoriche, in particolar modo l'utilizzo delle metafore al posto dei nomi propri, giungendo così a concepire come assurdi tutti quei discorsi metafisici che prevedono una combinazione di nomi eterogenei. All'assurdità della metafisica scolastica e cartesiana, il filosofo di Malmesbury aveva contrapposto la sua *philosophia prima* formata da un'accurata definizione dei termini principali di cui si costituisce l'autentico discorso filosofico.

Hobbes menziona in più punti della sua argomentazione un utilizzo linguistico particolare: l'uso retorico delle parole. Il linguaggio presenta un'intrinseca disponibilità all'uso passionale e prevaricatore colto soprattutto come deformazione retorica. Inoltre, la *vis* polemica nei confronti del mondo antico e dei suoi principali esponenti i cui trattati si presentavano prevalentemente come antirannici e celebratori di sistemi politici democratici e repubblicani, coinvolge anche quei libri di storia ed eloquenza che offrivano un modello di vita pericolosamente suggestivo. Particolarmente importante sarà in questo capitolo discutere in primo luogo della relazione tra Hobbes e l'eloquenza (*eloquence* o *rhetoric*) e in particolare il rapporto tra lo strumento retorico e la politica,

argomento che accompagnerà, seppur con forme e concezioni diverse e talvolta contrastanti, l'intera argomentazione filosofica di Hobbes, dai suoi primi scritti alla sua produzione finale. In secondo luogo, si tratterà di analizzare la concezione hobbesiana di storia (*history*) e il suo iniziale legame con la retorica, nonché le differenti sfumature semantiche che il filosofo inglese ha dato nell'arco del suo pensiero.

È necessario tener conto dell'intrinseca difficoltà di argomentare in maniera definitiva e unilaterale sul rapporto tra Hobbes e la retorica, tenendo conto dei differenti atteggiamenti nei riguardi di questo strumento nel corso delle opere hobbesiane<sup>707</sup>. Il filosofo sembra mantenere simultaneamente due atteggiamenti divergenti e conflittuali nei riguardi della retorica e della sua collocazione all'interno di un'opera scientifica. In realtà nel corso della vasta produzione del filosofo hanno avuto luogo alcuni significativi cambiamenti. Un testo esemplificativo a tal riguardo, forse il maggiore contributo su questo tema, è quello di Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*<sup>708</sup>, recentemente tradotto in italiano, che ha saputo illustrare in maniera originale e in vari livelli argomentativi l'iniziale familiarità che il filosofo inglese aveva con i monumenti più illustri della tradizione retorica, da Aristotele a

---

<sup>707</sup> Cfr. D. Thouard, *Hobbes et la rhétorique: un cas complexe*, in «Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric», XIV, 3, 1996, pp. 333-339.

<sup>708</sup> Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; trad. it., Id., *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina, Milano 2012. Sempre di Skinner, su temi analoghi si vedano anche Id., *Scientia civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, in N. Phillipson, Q. Skinner (edited by), *Political Discourse in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 67-93; Id., *Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality*, in «Proceedings of the British Academy», LXXVI, 1, 1990, pp. 1-61; Id., *Thomas Hobbes and the Renaissance studia humanitatis*, in D. Hirst, R. Strier (edited by), *Writing and Political Engagement in Seventeenth Century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 69-88. Segnalo alcune recensioni del volume e altresì delle discussioni sull'interpretazione skinneriana di Hobbes: D. Coli, *Quentin Skinner interprete di Hobbes*, in «Rivista di filosofia», LXXXVIII, 2, 1997, pp. 269-280; T. Miller, T. B. Strong, *Meanings and Contexts: Mr Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory*, in «Inquiry», XL, 3, 2008, pp. 323-356; K. Schuhmann, *Skinner's Hobbes*, in «British Journal for the History of Philosophy», VI, 1, 1998, pp. 115-125. Per uno studio più approfondito sullo storico di Cambridge: K. Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Cambridge 2003.

Cicerone e Quintiliano<sup>709</sup>, poi il suo decisivo distacco dall'eloquenza per la costruzione della *scientia civilis* proprio in netta antitesi rispetto all'*ars rhetorica* classica e infine la ripresa delle tecniche persuasive nel *Leviathan*. Anche la mia argomentazione seguirà un andamento argomentativo e analitico analogo a quello skinneriano.

Per ironia della sorte, la prima volta in cui Hobbes espresse il suo disappunto nei confronti della retorica fu proprio nel momento in cui stava lavorando alla traduzione della *Retorica* di Aristotele. Quest'opera che è stata decisiva per le trattazioni dei retori latini fu anche indubbiamente uno dei testi aristotelici più interessanti per il filosofo inglese. Come ha dimostrato Leo Strauss: "Sarebbe difficile trovare un altro lavoro classico la cui importanza per la filosofia politica di Hobbes può essere paragonata a quella della *Retorica*<sup>710</sup>". Ma ciò è reso maggiormente evidente dall'epistola che precede la traduzione-compendio che Hobbes fece del testo di Aristotele, in cui consiglia di leggere il lavoro svolto sull'opera aristotelica considerata come uno dei più importanti testi di retorica che è stato scritto e che è stato in seguito confermato da un retore romano, molto probabilmente Cicerone:

"Il signor Hobbes consiglia la sua traduzione della Retorica di Aristotele, come l'opera più compiuta al riguardo, che il mondo abbia mai visto, essendo stata ammirata in tutte le età, e in particolare altamente approvata dal padre della eloquenza romana, un giudice molto competente"<sup>711</sup>.

---

<sup>709</sup> Lungi dal voler trattare il complesso rapporto tra Hobbes e i retori romani, quindi Cicerone e Quintiliano *in primis*, segnalo un interessante contributo: J. Rayner, *Hobbes and the Rhetoricians*, in «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 76-95.

<sup>710</sup> Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, chap. III, p. 35; trad. it., p. 177. Anche Aubrey nella biografia su Hobbes riporta che: "Gli ho sentito dire che Aristotele era il peggior maestro che fosse mai esistito, il peggior politico e moralista: un contadino che sapesse il fatto suo varrebbe quanto e meglio di lui; ma la sua *Retorica* e i suoi *Discorsi sugli animali* erano pregevoli", J. Aubrey, *Brief Lives*, p. 357; trad. it., p. 160.

<sup>711</sup> "Mr. Hobbes chose to recommend by his translation the rhetoric of Aristotle, as being the most accomplished work on that subject, which the world has yet seen, having been admired in all ages, and in particular highly approved by the father of the Roman eloquence, a very competent Judge", T. Hobbes, *The Art of Rhetoric*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. VI, to the Reader, p. 422. (Mia traduzione italiana).

Nel periodo umanistico di Hobbes, il filosofo classico che egli accettò come massima autorità fu proprio Aristotele. Infatti, nell'*Introduzione* alla Traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, Hobbes asserisce che:

“È stato notato da molti che Omero nella poesia, Aristotele nella filosofia, Demostene nell'eloquenza ed altri tra gli antichi negli altri campi di conoscenza riescono tuttora a conservare la propria supremazia: nessuno di loro è stato superato, nessuno è stato eguagliato da alcuno in questi tempi recenti”<sup>712</sup>.

L'accostamento che il filosofo inglese propone tra Aristotele ed Omero, Demostene e Tucidide mostra quel rimarchevole interesse hobbesiano per la morale e la politica greche. Infatti, se ad Oxford durante i suoi studi formativi, Hobbes studiò principalmente la logica e la fisica di Aristotele quale preliminare introduzione alla filosofia scolastica allora impartita, soltanto una volta conseguiti gli studi universitari, il filosofo di Malmesbury riprese in mano gli storici, i poeti e i filosofi classici.

L'interesse hobbesiano per la retorica aristotelica dovrebbe risalire attorno al 1635, al periodo in cui il filosofo inglese stava impartendo delle lezioni di retorica al terzo conte di Devonshire da una parte ed era impegnato con la stesura degli *Elements* dall'altra; tuttavia, è probabile che già attorno al 1615, al ritorno dal viaggio in Europa, il filosofo abbia ripreso dimistichezza con i teorici classici dell'eloquenza<sup>713</sup>. Questo interesse culminò in una traduzione-compendio che sarà pubblicata nel 1637 e che si compone di due saggi: *The Whole Art of Rhetoric* e *The Art of Rhetoric, Plainly set*

---

<sup>712</sup> Id., *The Eight Books of History of Thucydides*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, voll. VIII-IX, to the Readers, p. VII; trad. it., Id., *Introduzione a "La Guerra del Peloponneso" di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 49.

<sup>713</sup> Skinner mostra che il filosofo deve aver compiuto uno studio approfondito del testo aristotelico o verso la metà degli anni Dieci, oppure “all'inizio degli anni Trenta, dato che la sua parafrasi in inglese venne stampata nel 1637. Durante gli anni Venti deve aver anche letto o, per meglio dire, riletto i maggiori trattati romani di teoria retorica. Precedenti studi sul percorso intellettuale di Hobbes hanno adombrato la tesi che la sua approfondita conoscenza dell'eloquenza antica potesse essere limitata alla *Retorica* di Aristotele; ma, nella prefazione alla traduzione di Tucidide del 1629, Hobbes mette in chiaro che conosceva altrettanto bene numerose opere del pensiero retorico romano”, Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 187; trad. it., p. 271.

*forth with Pertinent Examples for the Easy Understanding of the Same*, che consta di due parti: *The Art of Rhetoric* e *The Art of Sophistry*<sup>714</sup>.

La questione preliminare da porsi è: che cosa intende Hobbes per retorica? Qual è il significato che egli ha dato a questo lemma particolarmente ricorrente nella sua produzione filosofica? Nella prefazione all'edizione italiana del suo testo, Skinner ammette che il filosofo inglese non ha mai precisato in modo dettagliato che cosa intenda per eloquenza; tuttavia, da ciò che si evince nel corso delle sue opere, è probabile che il lemma si riferisca molto semplicemente alle tecniche dell'ornamento verbale associate dai retori all'*elocutio*, ossia il terzo elemento delle arti retoriche<sup>715</sup>. Inoltre, a un'analisi più accurata dei testi hobbesiani, emerge come l'autore del *Leviathan* faccia un uso indifferenziato dei termini *eloquence* e *rhetoric*, usandoli spesso come sinonimi. Secondo un altro studioso, il pensatore inglese utilizzerebbe il lemma *rhetoric* per significare più in generale l'eloquenza e per criticare il suo uso metaforico volto principalmente a muovere le passioni<sup>716</sup>.

Nella traduzione dell'opera aristotelica Hobbes dà una definizione piuttosto semplificata del lemma, enfatizzando soprattutto lo scopo cui essa mira, ossia l'ottenimento del credito dell'uditore: "la retorica è quella facoltà mediante la quale comprendiamo ciò che servirà al nostro scopo, relativamente a un argomento, per conquistare il credito dell'ascoltatore<sup>717</sup>". È probabile, dunque, che al filosofo interessasse più porre l'accento sugli effetti e gli scopi di quest'arte millenaria, senza prendere in considerazione tutti gli elementi dell'*ars rhetorica* classica.

Ma quale fu il senso politico della traduzione dell'opera aristotelica? A cosa servì il testo dello Stagirita per la realizzazione della scrittura hobbesiana? Un'importante risposta fu data da Strauss secondo il quale i capitoli centrali ed essenziali della nota antropologia di Hobbes sarebbero dipendenti dalla *Retorica* di Aristotele, poiché

---

<sup>714</sup> Il secondo testo è molto più breve e omette del tutto la teoria delle passioni poiché concerne la retorica in senso stretto. Si veda: R. Carotenuto, *Introduzione* a T. Hobbes, *Arte della retorica*, Liguori, Napoli 1994, pp. 12-13.

<sup>715</sup> Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, prefazione all'edizione italiana, p. XIV.

<sup>716</sup> Cfr. J. P. Zappen, *Aristotelian and Ramist Rhetoric in Thomas Hobbes's Leviathan: Pathos versus Ethos and Logos*, in «Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric», I, 1, 1983, pp. 65-91.

<sup>717</sup> "Rhetoric is that faculty, by which we understand what will serve our turn concerning any subject to win belief in the hearer", T. Hobbes, *The Art of Rhetoric*, p. 424; trad. it., p. 36.

presentano una certa consonanza di stile e di contenuto<sup>718</sup>; per entrare nel dettaglio, i capitoli che il filosofo inglese dedica alle passioni sono: l'ottavo e il nono capitolo della prima parte degli *Elements*, il sesto, il decimo e l'undicesimo capitolo del *Leviatano* e il dodicesimo e il tredicesimo capitolo del *De Homine*. Anche Bacone considerò tale opera aristotelica come una fra le più degne del filosofo greco<sup>719</sup>. Infatti, in un frammento baconiano di composizione retorica intitolato *Of the Colours of Good and Evil*, Bacone trasse l'idea e in parte anche la materia dei colori la cui fonte è da rinvenire proprio dal secondo libro della *Retorica*, dove sono enumerate le diverse specie di cose amate e odiate secondo l'opinione comune. Infatti:

“Nelle proposizioni deliberative il problema è che cosa è bene e che cosa è male, e dei beni qual è il maggiore, dei mali qual è il minore. Perciò il compito di chi deve persuadere è di fare apparire il bene o il male delle cose, e ciò in più alto o in più basso grado, la qual cosa, se può essere attuata mediante ragioni vere e solide, può essere rappresentata anche da Colori, popolarità e circostanze, che hanno la forza di dominare il giudizio ordinario, non solo di uomo debole, ma anche di un saggio che non consideri attentamente e non ponderi l'argomento”<sup>720</sup>.

Si tratta di un testo che sicuramente lo stesso Hobbes lesse e da cui riprese proprio il concetto di *Colours*, come si evince dal capitolo sesto del *The Whole Art of Rhetoric* intitolato *Of the Colours or Common Opinions concerning Good and Evil*<sup>721</sup>. Già Bacon, infatti, s'interessò al tema dell'efficacia retorica nelle pratiche politiche e colse

---

<sup>718</sup> Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, chap. III, pp. 35-36; trad. it., pp. 177-178.

<sup>719</sup> Lo scritto baconiano cui faccio riferimento uscì nel 1597 ed è compreso tra gli scritti politici, giuridici e storici del filosofo inglese. Nell'Epistola dedicata a Lord Mountjoye, Bacone asserisce: “Vi invio l'ultima parte del miglior libro di Aristotele di Stagira, il quale va per il migliore autore”. F. Bacon, *Of Colours of Good and Evil*, in B. Vickers (edited by), *Francis Bacon. The Major Works*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 97-101; trad. it., Id., *I colori del bene e del male*, in Id., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, UTET, Torino 1971, vol. I, p. 513.

<sup>720</sup> Ivi, p. 97; trad. it., p. 515.

<sup>721</sup> In questo capitolo è facile notare l'influenza dei termini baconiani: “In deliberatives, the principles or elements from whence we draw our proofs, are common opinions concerning *good and evil*”. T. Hobbes, *The Art of Rhetoric*, book I, chap. VI, p. 430; trad. it., p. 40.

la difficoltà propria di chi governa di elaborare quella comunicazione necessaria alla produzione di disciplina e obbedienza da parte dei sudditi<sup>722</sup>.

Se dunque la *Retorica* di Aristotele divenne uno dei fondamenti della cultura umanistica e uno dei testi aristotelici più interessanti per Hobbes, è necessaria un'analisi dell'opera grazie alla quale si possano cogliere gli elementi che maggiormente interessarono al pensatore inglese e furono funzionali alla futura creazione del suo discorso politico. Infatti, i fenomeni dell'eloquenza da una parte e delle passioni dell'altra occuparono la mente del filosofo inglese nel suo periodo umanistico quanto i tanto amati temi politici<sup>723</sup>. Detto in altri termini, l'interesse per l'opera aristotelica collide con gli interessi hobbesiani per la filosofia politica e la filosofia della scienza: il pensatore inglese critica l'uso metaforico delle parole in favore di un appello alla ragione e alla scienza. Proprio la costellazione di retorica-passioni-politica risulta centrale per comprendere le cause delle sedizioni e quindi per implementare la categorie politiche di ubbidienza e disciplina, vero motore della sovranità.

Lo Stagirita definisce la retorica come:

“[...] la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto. Questo compito infatti non appartiene a nessun'altra tecnica, perché ognuna di esse si prefigge di insegnare e di persuadere in relazione alla materia che le è propria [...] La retorica, invece, per così dire, sembra essere in grado di scorgere il mezzo di persuasione intorno a qualsiasi soggetto proposto. Per questo possiamo dire che essa non possiede una tecnica che riguardi un genere particolare e definito di soggetti”<sup>724</sup>.

La retorica è considerata da Aristotele come una vera e propria *techne*, come un'arte di produrre discorsi, più precisamente “discorsi persuasivi”, cioè argomentazioni. Proprio per la capacità di servirsi di esplicite argomentazioni, la retorica rappresenta per Aristotele una vera e propria forma di razionalità<sup>725</sup>. Essa è l'arte di scoprire e insegnare i mezzi di persuasione, ossia mira a conoscere le cause che

---

<sup>722</sup> Cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, p. 229.

<sup>723</sup> Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, chap. III, p. 42; trad. it., p. 186.

<sup>724</sup> Aristotele, *Retorica*, a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996, libro I, 2, 1355 b, pp. 11-13.

<sup>725</sup> Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.

rendono persuasivo il discorso. I mezzi da cui dipendono le argomentazioni riguardano *in primis* il carattere morale di chi parla, ossia dell'oratore. "La persuasione si realizza per mezzo del carattere quando il discorso sia fatto in modo da rendere credibile l'oratore<sup>726</sup>". In secondo luogo vi sono i sentimenti di coloro che ascoltano, "gli ascoltatori quando questi siano condotti dal discorso a provare un'emozione<sup>727</sup>". In ultimo luogo, è necessario prendere in considerazione anche la validità intrinseca delle argomentazioni, poiché "la persuasione si ottiene tramite i discorsi quando mostriamo il vero o ciò che appare tale attraverso i mezzi di persuasione appropriati in ogni caso<sup>728</sup>".

È chiaro che per quanto riguarda i primi due mezzi, la retorica dipende dall'etica, mentre per quanto concerne l'ultimo mezzo, la retorica dipende dalla dialettica, ovvero la prima è ἀντιστροφος (*antistrophos*, ossia speculare, analoga) alla seconda<sup>729</sup>. Entrambe presentano la stessa struttura logica, la medesima forma e lo stesso modo di argomentare, applicati a situazioni e contenuti differenti. Precisamente, mentre la scienza si fonda sul procedimento deduttivo, la retorica e la dialettica adoperano il criterio induttivo; tuttavia, rispetto alla dialettica, l'arte retorica riguarda soprattutto l'effetto di persuasione che il discorso deve produrre nell'interlocutore, ossia il suo consenso a una determinata tesi. Le procedure su cui ambedue vertono sono analoghe: il mettere alla prova (ἐξετάζειν), sostenere una tesi nel caso della dialettica e accusare o difendersi nel caso della retorica. Da ciò si evince che Aristotele si oppose alla retorica puramente "incantatoria" della tradizione gorgiana e isocratea, ossia a quell'arte retorica che aveva come unica finalità quella di provocare la mozione degli affetti.

Com'è noto, per lo Stagirita la *technè rhetoriké* conduce al discernimento del vero e del falso, il che è indubbiamente una rilevante utilità conoscitivo-scientifica<sup>730</sup>. Di conseguenza, il fatto che la retorica sia formata da argomentazioni dialettiche le permette di approssimarsi alla verità e di confutare la definizione di quest'arte come

---

<sup>726</sup> Aristotele, *Retorica*, libro I, 2, 1356 b, p. 13.

<sup>727</sup> *Ibidem*

<sup>728</sup> Ivi, 1, 1356 b, p. 13.

<sup>729</sup> "La retorica è analoga alla dialettica: entrambe riguardano oggetti la cui conoscenza è in un certo qual modo patrimonio comune di tutti gli uomini e che non appartengono a una scienza specifica. Da ciò segue che tutti partecipano di entrambe, perché tutti, entro un certo limite, si impegnano a esaminare e sostenere un qualche argomento, o a difendersi e ad accusare", Ivi, 1, 1354 a, p. 3

<sup>730</sup> Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, pp. 168-169.

“vana chiacchiera” o “mero ornamento del discorso”. Tuttavia, non è cercando di soddisfare l’esigenza platonica di trovare per l’oratoria una fondazione dialettica che Aristotele riuscì a riscattare la retorica dalla pesante condanna espressa nel *Gorgia*<sup>731</sup>.

Per ciò che concerne i tipi di argomentazione di cui si serve l’arte retorica, essi corrispondono ai medesimi utilizzati dalla dialettica, ovvero la deduzione o sillogismo, e l’induzione: “le argomentazioni comuni sono di due generi, l’esempio e l’entitema<sup>732</sup>”. Infatti, poiché l’oratore ha a che fare con ascoltatori poco preparati, è necessario far uso di deduzioni abbreviate più facili da afferrare e più suggestive, chiamate entitemi; e di induzioni ugualmente accorciate, ossia basate su casi singolari, dette esempi.

“Quanto alla persuasione che si realizza attraverso la dimostrazione reale o apparente, proprio come nella dialettica vi sono da un lato l’induzione, dall’altro il sillogismo e il sillogismo apparente, così accade anche nella retorica: l’esempio infatti è un’induzione, l’entitema un sillogismo, l’entitema apparente un sillogismo apparente. Definisco entitema un sillogismo retorico, esempio un’induzione retorica”<sup>733</sup>.

Anche Hobbes riprende questi tipi di argomentazione che chiama prove (*proofs*): “le prove sono *esempi* o *entitemi* nella retorica, *induzioni* o *sillogismi* nella logica. Infatti, un esempio è una breve induzione e un entitema un breve sillogismo<sup>734</sup>”.

La retorica si serve, dunque, di sillogismi confutabili detti retorici che hanno per oggetto non il vero, bensì il verosimile. Da ciò si può dedurre l’implicita distinzione che lo stagirita adduce tra la retorica e la logica i cui sillogismi sono, al contrario, inconfutabili e miranti esclusivamente al vero. Tale distinzione è fondamentale per Hobbes che riuscì a cogliere perfettamente dall’opera aristotelica proprio la differenziazione tra logica e retorica, tra linguaggio retorico e discorso scientifico. Il filosofo di Malmesbury assegna alla logica il ruolo di depositaria della verità, proprio del modo di procedere tipico del discorso scientifico, contrapposta alla mera opinabilità

---

<sup>731</sup> Cfr. P. Donini, *Poetica e Retorica*, in E. Berti (a cura di), *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 327-363.

<sup>732</sup> Aristotele, *Retorica*, libro II, 20, 1393 a, p. 227.

<sup>733</sup> Ivi, I, 2, 1356 a-b, p. 15.

<sup>734</sup> “Proofs are, in rhetoric, either *examples* or *enthymemes*; as in logic, *inductions* or *sylogisms*. For an example is a short induction, and an enthymeme a short syllogism”, T. Hobbes, *The Art of Rhetoric*, book I, chap. II, p. 425; trad. it., p. 36.

retorica; distinzione che sarà ripresa in maniera più eloquente nel *De Cive* nel capitolo concernente le cause della sedizione nel quale è espressamente dimostrato l'accostamento tra l'uso del linguaggio retorico e la sedizione politica. Nell'*Art of Rhetoric*, Hobbes scrive:

“[...] come nella *logica*, in cui lo scopo della nostra argomentazione deve essere una conoscenza certa e infallibile, i principi devono essere tutti *verità infallibili*, così nella *retorica* i principi devono essere *opinioni comuni* tali che il giudice già li posseda. E, in verità il fine della retorica è la vittoria, che si ottiene conquistando il *credito* dell'ascoltatore”<sup>735</sup>.

In tale passo è ben espressa la contrapposizione tra la verità, oggetto della scienza, e l'opinione verosimile, oggetto della retorica il cui fine è per l'appunto il mero conseguimento del credito dell'uditore.

Per ritornare ai tipi di argomentazione trattati da Aristotele, entitemi ed esempi utilizzano alcuni luoghi (*tòpoi*), ossia degli schemi argomentativi di carattere generale: lo Stagirita mostra ben tre differenti luoghi retorici, tre generi di discorsi con cui si può persuadere un oratorio: vi è il genere deliberativo utilizzato nelle assemblee politiche, quello giudiziario usato nei processi ed infine c'è il genere epidittico (o illustrativo) impiegato per elogiare o biasimare pubblicamente<sup>736</sup>; infatti, di questo ultimo tipo di oratoria “fanno parte tanto l'esortazione quanto la dissuasione”<sup>737</sup>. Hobbes riprende il genere deliberativo (*deliberative*) e quello giudiziario (*judicial*) inserendo però il genere dimostrativo (*demonstrative*) al posto di quello epidittico e facendo leva sui “tempi” propri di ciascuna specie di discorso: infatti quello dimostrativo fa leva sul presente, quello giudiziario sul passato e quello deliberativo sul futuro.

---

<sup>735</sup> “As in *logic*, where certain and infallible knowledge is the scope of our proof, the principles must be all *infallible truths*: so in *rhetoric* the principles must be *common opinions*, such as the judge is already possessed with. Because the end of rhetoric is victory; which consists in having gotten *belief*”, Ivi, chap. III, p. 426; trad. it., p. 37.

<sup>736</sup> “L'ascoltatore è uno spettatore o uno che decide, ed è uno che decide rispetto o agli avvenimenti passati o a quelli futuri. In rapporto agli avvenimenti futuri è il membro dell'assemblea a decidere; riguardo a quelli passati, il giudice di tribunale; riguardo all'abilità dell'oratore, lo spettatore. Pertanto saranno necessariamente tre i generi di discorsi retorici: deliberativo, giudiziario, epidittico”, Aristotele, *Retorica*, I, 3, 1358 b, p. 25.

<sup>737</sup> *Ibidem*

La *techne rhetorikè* si collega anche alla politica quanto ai contenuti, giacché si occupa dei caratteri e delle passioni. Di conseguenza, l'arte retorica non è soltanto una ramificazione della dialettica, ma anche “della scienza etica, che è giusto definire politica. Per questo motivo la retorica indossa la maschera della politica<sup>738</sup>”. Inoltre, secondo lo Stagirita, è necessario avere una buona conoscenza delle forme di governo al fine di preservare le istituzioni politiche.

“Il mezzo più importante e più efficace tra tutti per poter convincere e consigliare bene è conoscere bene tutte le forme di governo, e distinguere le usanze, le leggi e gli interessi di ciascuna, poiché tutti vengono convinti in base a ciò che è vantaggioso, e salvare le istituzioni è vantaggioso<sup>739</sup>”.

La distinzione tra le differenti forme di governo che mette in luce Aristotele si basa sulla specifica finalità cui ciascuna s'indirizza. Hobbes riprende questa classificazione, ma aggiunge che “il fine della *monarchia* o dei *re* è la *sicurezza del popolo e la conservazione della propria autorità*<sup>740</sup>”. Questo passo presenta in forma embrionale la futura dottrina della sovranità che sarà tematizzata nelle opere politiche successive nelle quali la celebre affermazione ciceroniana della *salus populi suprema lex* verrà ripresa da Hobbes e resa uno degli assunti principali e portanti di tutto il suo pensiero politico-giuridico.

Il secondo libro della *Retorica* fu molto importante per la trattazione antropologica di Hobbes, giacché consiste in un'analisi dei costumi, dei caratteri morali e delle passioni umane considerati alla luce delle opinioni comuni. Questa parte dell'opera affronta due concetti chiave aristotelici: l'*ethos*, il carattere e quindi la moralità dell'oratore e il *pathos*, l'insieme delle passioni che devono essere suscitate, quella vita emotiva fatta oggetto di argomentazione<sup>741</sup>. Lo sviluppo “psicologico” della retorica diventa allora un vero e proprio trattato delle passioni da cui Hobbes trasse buona parte della sua antropologia. Le passioni o emozioni (*πάθη*) sono definite da Aristotele come “i fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in

---

<sup>738</sup> Aristotele, *Retorica*, I, 2, 1356 b, p. 15.

<sup>739</sup> Ivi, I, 8, 1365 b, p. 65.

<sup>740</sup> “The end of *monarchy* or *kings*, is *the safety of the people and conservation of his own authority*”, T. Hobbes, *The Art of Rhetoric*, book I, chap. VIII, p. 436; trad. it., p. 43.

<sup>741</sup> Cfr. R. Carotenuto, *Introduzione all'Arte della retorica* di T. Hobbes, pp. 11-12.

rapporto ai giudizi, e sono accompagnate da dolore o piacere<sup>742</sup>». Tali emozioni riguardano sia le passioni come l'ira, la pietà, la paura, la vergogna, la riconoscenza, l'indignazione, sia i loro rispettivi contrari. Tutto ciò è corredato dai caratteri (ἤθη) relativi sia all'età, sia ai beni di fortuna.

Nel terzo libro, invece, Aristotele enumera le parti di cui consiste la retorica, ossia l'elocuzione (*lexis*), e la disposizione (*taxis*): la prima concerne le figure retoriche, mentre la seconda l'ordine delle parti del discorso che i latini chiameranno rispettivamente *elocutio* e *dispositio*. Nell'ultima parte della sua traduzione, Hobbes riprende questo passo di Aristotele, enfatizzando l'importanza dell'ornamento del linguaggio: si può allora dare ragione a Skinner che connette il termine *rhetoric* hobbesianamente inteso alle tecniche dell'*ornatus* associate dai retori all'*elocutio*.

È evidente il criterio assolutamente aleatorio con cui Hobbes sceglie di tradurre la *Retorica* di Aristotele, selezionando i passi a suo piacimento e intervenendo nel testo ponendo in risalto alcune tematiche rispetto ad altre che emergono nel corso di questo compendio critico<sup>743</sup>. La traduzione dell'opera aristotelica non è stata allora una scelta casuale: Hobbes condivide con lo Stagirita la preoccupazione per i pericoli e l'uso smodato e incontrollato della retorica destinato a incrinare l'ordine politico e a minacciare la stabilità civile. Il tema antiretorico si configura come una polemica generale verso qualsiasi forma di "sapere dogmatico": l'eloquenza è assimilata a quella conoscenza priva del rigore razionale e logico, incapace non soltanto di fornire un efficace antidoto al disordine civile, ma addirittura capace di costituire essa stessa una delle cause principali delle discordie politiche. In questa interessante traduzione hobbesiana troviamo allora anticipati molti temi politici di non secondaria rilevanza che verranno sviluppati nelle opere successive e che si tratterà ora di analizzare più da vicino.

## 5.2 La retorica o il linguaggio della discordia civile

Dalla scoperta di Euclide, ovvero a partire da quella "rottura epistemologica" che chiude la fase umanistica di Hobbes per inaugurare quella prettamente scientifica, il

---

<sup>742</sup> Aristotele, *Retorica*, II, 1, 1378 a, p. 147.

<sup>743</sup> Cfr. R. Carotenuto, *Introduzione a T. Hobbes, L'arte della retorica*, p. 45.

filosofo inglese sposta l'interesse per la retorica più che sulla sua utilità, sul suo pericolo, sulla minaccia derivante da un utilizzo politico-sovversivo, quell'uso che può recare le sedizioni e dunque la morte del Leviatano, proprio come avvenne durante la sanguinosa guerra civile d'Inghilterra. L'epoca di Hobbes, infatti, ha visto il conflitto delle opinioni e il predominio di quegli elementi dogmatici e soggettivi che ostacolano la scientificizzazione del discorso politico, vanificando il tentativo di stabilire un legame tra la verità delle definizioni scientifiche e la certezza delle convenzioni politiche<sup>744</sup>.

Quello che Hobbes aveva colto perfettamente dalla lettura e dalla traduzione della *Retorica* aristotelica era la correlazione tra la retorica, intesa come non sapienza, in quanto *techne* e non *épisteme*, e il ribellismo politico; in tal modo il filosofo inglese aveva già anticipato la fondamentale contrapposizione che sarà presente negli *Elements*: l'antinomia tra il sapere emozionale o dogmatico (*dogmatical learning*) e il sapere razionale-matematico (*mathematical learning*), cui è assimilata nel primo caso la retorica e la scienza nel secondo. Infatti:

“Dalle due principali parti della nostra natura, Ragione e Passione, sono derivati due tipi di sapere, il matematico, e il dogmatico. Il primo è libero da controversie e disputa, in quanto consiste nel confrontare unicamente figure e movimento; in queste cose la verità e l'interesse degli uomini non si oppongono a vicenda. Ma nel secondo non vi è nulla che non sia soggetto a discussione, poiché confronta uomini, e interferisce nel loro diritto e profitto; e in questo tutte le volte che la ragione sarà contro un uomo, un uomo sarà contro la ragione”<sup>745</sup>.

---

<sup>744</sup> Cfr. R. Carotenuto, *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, Marzorati, Settimo Milanese 1990, p. 165.

<sup>745</sup> “From the two principal parts of our nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical. The former is free from controversies and dispute, because it consisteth in comparing figures and motion only; in which things truth and the interest of men oppose not each other. But in the later there is nothing not disputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which, as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason”, T. Hobbes, *Elements*, the epistle dedicatory, p. XV; trad. it., p. 5. (Corsivo mio). Un passo analogo e molto più ricco dove il filosofo inglese richiama l'attenzione sull'importanza della geometria e sulla sua peculiarità è contenuto nel *De motu*: “Un'insigne e speciale disciplina, la geometria, ha sempre avuto la preminenza su tutte le branche della filosofia, per due ragioni: sia perché era raramente soggetta a controversia, sia perché queste, se mai ne sorgevano, venivano facilmente risolte. La causa di ciò è il fatto che i geometri, anche prima di Euclide, non indagavano mai i concetti di superfici e corpi, né disputavano

Gli *Elements*, che com'è noto, possono essere considerati come il primo e organico tentativo di applicazione del metodo matematico al mondo etico-politico, mettono in luce una visione sistematica della natura umana che consta di due parti principali, quella razionale e quella passionale cui corrispondono i due tipi di sapere. Essi rinviano a un'ulteriore distinzione che Hobbes adduce tra l'insegnamento (*teaching*) e la persuasione (*persuasion*): il sapere matematico dà luogo ad un autentico *insegnare e imparare*; il secondo produce soltanto *persuasione* e quindi contese e disaccordi<sup>746</sup>. Infatti “vi è una bella differenza tra insegnare e persuadere; i segni di quest'ultimo sono costituiti dalla controversia; i segni del primo, dalla mancanza di controversia<sup>747</sup>”. Come viene esplicitato nel pragrafo precedente:

“Il primo uso del linguaggio, è l'espressione dei nostri concetti, cioè, il far nascere in un altro i medesimi concetti che abbiamo in noi stessi; e questo è chiamato *insegnamento*; in esso, se i concetti di colui che insegna accompagnano continuamente le sue parole, e hanno origine da qualcosa che proviene dall'esperienza, allora ciò fa nascere un'evidenza uguale nell'ascoltatore che li comprende, e gli fa conoscere qualcosa, che quindi si dice che gli *impara*. Ma se non vi è un tale evidenza, allora tale insegnamento è chiamato *persuasione*, e fa nascere nell'ascoltatore, nient'altro che ciò che si trova in chi parla, una mera opinione. E il segno di due opinioni contraddittorie l'una all'altra, cioè affermazione e negazione della medesima cosa, si chiama *controversia*; ma nel caso di due affermazioni, o due negazioni, si ha *consenso* nell'opinione”<sup>748</sup>.

Dalla suddetta distinzione, Hobbes ne elabora un'altra concernente due tipi di uomo chiamati dotti: uno è il *mathematico* e l'altro il *dogmatico*. Il primo “procede con evidenza da umili principi<sup>749</sup>” e si avvale del metodo geometrico per applicarlo alla politica, i dogmatici, invece, sono coloro che non adoperano il criterio definitorio

---

intorno alle proprietà delle figure, se non dopo aver previamente stabilito il significato dei nomi con cui venivano chiamate le figure e le quantità. Servendosi di definizioni così da escludere assolutamente ogni genere di discorso ambiguo e metaforico. [...] Invero coloro che filosofano sulle cose di natura si occupano di nomi nella maggior parte dei casi difficili, se non impossibili da definire [...] cosicché per l'incostanza dei concetti ricadono in dogmi che sono fra loro in contrasto”, Id., *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXIII, § 1, p. 269; trad. it., p. 401.

<sup>746</sup> Cfr. C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, p. 357.

<sup>747</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. XIII, § 3, p. 66; trad. it., p. 75.

<sup>748</sup> Ivi, § 2, pp. 64-65; trad. it., pp. 73-74.

<sup>749</sup> Ivi, § 4, p. 67; trad. it., *Ibidem*

desunto dal sapere matematico, ma si limitano ad assumere mere opinioni tratte dalla cultura libresca o dall'autorità degli uomini. Questi tipi di uomini sono colpevoli agli occhi di Hobbes di far passare le loro imperfette e spesso nefande opinioni per verità e “tengono per raziocinio l'abituale discorso parlato [...] senza alcuna evidente dimostrazione<sup>750</sup>”; sono, cioè, privi di quell'evidenza necessaria che è richiesta al fine di fondare geometricamente una scienza politica certa e vera. La ragione per cui tutte le opere precedenti a quelle di Hobbes hanno portato soltanto controversie consiste nell'aver edificato le loro filosofie basandosi sul fragile terreno dell'opinione e non sulla dimostrazione geometrico-scientifica.

Se il sapere dogmatico genera dissidi linguistici e disaccordi civili, la realtà nella quale è manifesto il trionfo delle opinioni è il mondo delle emozioni, delle passioni, l'universo caotico e disordinato che origina l'*omnia bellum contra omnes*. Il pericolo annesso alla vana eloquenza, alle parole false ma suggestive, è il rischio di una regressione alla condizione naturale dell'uomo. Come si era visto, il rifiuto dell'anarchia linguistica e la necessità della fissazione della semantica universale ad opera del sovrano corrisponde al rifiuto dell'anarchia politica e quindi alla promozione della pace civile. Tale realtà, come si era già visto, è caratterizzata dall'inseguimento perenne del primato del proprio potere sugli altri uomini, dalla condizione di un'alterazione semantica, gravemente compromessa dal trionfo della parola equivoca e monca. Non a caso, negli *Elements* Hobbes ravvisa proprio nell'uso metaforico dei nomi la causa dell'incostanza semantica: “tutte le metafore sono (per definizione) equivoche<sup>751</sup>”. La metafora è chiaramente esclusa dal processo dimostrativo in cui consta la scienza e l'annesa rigorosa ricerca logica della verità; essa è l'introduzione di un uso non conforme alla regola principale d'uso delle parole nei loro significati istituiti, è un'amnesia semantica che presuppone la perdita dell'universalità del significato dei termini<sup>752</sup>. Proprio quest'equazione tra uso metaforico delle parole e condizione naturale dell'uomo rende l'*ars rhetorica* l'ingrediente fondamentale delle

---

<sup>750</sup> *Ibidem*

<sup>751</sup> Ivi, chap. V, § 7, p. 20; trad. it., p. 27.

<sup>752</sup> Cfr. M. Pécharman, *Métaphore et théorie des classes de noms chez Hobbes*, in «Recherches sur la philosophie et le langage», IX, 1988, pp. 99-119.

sedizioni politiche e delle lotte ed eversioni civili<sup>753</sup>. In accordo con quanto analizzato nella traduzione dell'opera aristotelica, Hobbes identifica la retorica con l'arte che insegue l'obiettivo del credito e non della verità facendo leva sulle passioni dell'uditore:

“L'eloquenza non è altro che il potere di ottenere credito in ciò che diciamo, e a questo fine dobbiamo trarre aiuto dalle passioni dell'ascoltatore. Per la dimostrazione e l'insegnamento della verità, si richiedono lunghe deduzioni, e gradne attenzione, il che è sgradevole per l'ascoltatore; quindi, coloro che cercano, non la verità, ma il credito, debbono prendere un'altra strada [...] far sì che il buono e il cattivo, il giusto e lo sbagliato, lo appaiono più o meno, mediante accentuazioni e attenuazioni, secondo che debba servire al caso loro”<sup>754</sup>.

Come ha dimostrato Skinner, durante gli anni Trenta, Hobbes non soltanto si allontanò dagli *studia humanitatis* che avevano costituito la base fondamentale della sua formazione, ma in qualche modo si ribellò contro queste stesse discipline umanistiche, in particolar modo contro l'idea di un'arte dell'eloquenza, arrivando ad elaborare le opere degli anni Quaranta in netta antitesi e come prodotto di un'intrinseca avversione nei confronti della cultura umanistica tipica del Rinascimento:

“È negli *Elements* e, soprattutto, nel *De Cive* che Hobbes esprime, comunque, in modo chiaro, la sua avversione e diffidenza per le arti retoriche e, più in generale, per la cultura retorica dell'umanesimo rinascimentale. Non sarebbe un'esagerazione affermare che uno degli scopi principali di entrambe queste opere sia di contestare e rovesciare i concetti centrali della *ars rhetorica*”<sup>755</sup>.

Lo stile espositivo che caratterizza queste opere è improntato sullo svolgimento logico dell'argomentazione scientificamente fondata. In sintonia con l'impostazione intellettuale del circolo francese di Marsenne, lo scopo di Hobbes è proprio quello di allontanarsi dalla retorica “ascientifica” e di avvicinarsi alla scienza.

La retorica non giova per nulla al conseguimento della scienza della verità giacché non produce principi universalmente validi, ma al contrario si limita semplicemente a produrre una persuasione apparente e momentanea finalizzata al conseguimento della propria preminenza sugli altri. Dagli *Elements* è quindi possibile ravvisare l'installazione dell'acrimonia hobbesiana nei confronti della retorica quale abilità di

<sup>753</sup> Cfr. C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, pp. 358-359.

<sup>754</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. VIII, § 14, p. 177; trad. it., pp. 187-188.

<sup>755</sup> Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 257; trad. it., p. 304.

persuadere che fa appello al sapere puramente dogmatico e che presenta la finalità di muovere le passioni umane e fomentare le ribellioni civili. La retorica diviene una mera tecnica di persuasione all'azione e s'identifica con l'oratoria: la sua esclusione dal campo della scienza è ribadita e motivata dal fatto che “il fine di coloro che studiano filosofia non è di commuovere, ma di conoscere con certezza e pertanto non compete alla retorica<sup>756</sup>”. Nel *De motu* Hobbes bandisce, quindi, la retorica dall'autentico sapere filosofico che deve essere svolto in forma logica: la scienza è un sapere deduttivo, una concatenazione di verità, non un legame di proposizioni probabili che mirano unicamente al consenso e alla commozione degli animi.

Nel primo capitolo della discussione con White, il pensatore inglese distingue quattro tipi di arti (*artes*), la logica, la storia, la retorica e la poetica, cui corrispondono quattro fini diversi, cioè l'insegnamento, la narrazione, “spingere l'animo dell'ascoltatore a fare qualcosa<sup>757</sup>” e infine nobilitare le azioni e tramandarle per celebrarle. È importante sottolineare ancora una volta la contrapposizione tra logica e retorica, quindi tra la filosofia che si avvale del processo definitorio e il mero discorso metaforico per definizione ambiguo, giacché sarà ripresa e maggiormente enfatizzata nel *De Cive*:

“La logica è un discorso semplice, senza tropi, né figura; infatti ogni metafora è per sua natura equivoca e ambigua, pertanto contraria all'intento di coloro che procedono dalla definizioni, le quali sono state appositamente adibite ad escludere equivoci e ambiguità. [...] Il discorso retorico è particolare e sentenzioso, oltre che metaforico, entrambi i caratteri servono infatti a incitare l'animo”<sup>758</sup>.

Nella discussione con Thomas White, il quale negava che la filosofia dovesse essere tratta in forma logica e che non tutte le scienze dovessero essere confinate nel territorio matematico, Hobbes contrappone la necessità di quel discorso privo di

---

<sup>756</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. I, § 3, p. 107; trad. it., p. 133.

<sup>757</sup> *Ivi*, § 2, p. 106; trad. it., p. 132.

<sup>758</sup> “Logica, dictio simplex est, sine tropis, sine figura; omnis enim metaphora sua natura aequivoca est, et ambigua, ideoque adversa eorum instituto qui procedunt à definitionibus, quae adhibitae sunt de industria ut aequivocum et ambiguum excludatur [...] Dictio Rhetoricae propria et sententiosa est, et metaphoricam utraque enim inservit animo commovendo”, *Ibidem*

metafore e pertanto non affetto da ambiguità, arrivando ad identificare la filosofia con un'accurata nomenclatura. Criticando il teologo, il pensatore inglese afferma:

“[...] la verità e la scienza certa non possono essere ottenute in un certame retorico – come se dicesse che la filosofia non deve essere trattata logicamente poiché la retorica non insegna nulla di certo. E questa invero è una buona ragione per cui essa non dovrebbe essere tratta in modo retorico [...]”<sup>759</sup>.

Tutta l'impalcatura fin qui costruita e caratterizzata dalla distinzione tra i due tipi di sapere, quindi dal contrasto tra *ratio* e *oratio*, è ribadita anche nel *De Cive* attraverso la differenziazione tra la retorica e la logica, ripartizione che era già presente nella traduzione hobbesiana della *Retorica* di Aristotele. Nel *De Cive* il filosofo inglese ribadisce la distinzione tra insegnamento e persuasione, presentando però una critica alla retorica dai toni più veementi, come si può evincere dal lungo, ma significativo passo riportato:

“Ma il compito dell'eloquenza è di far apparire il *bene* e il *male*, l'*utile* e l'*inutile*, l'*onesto* e il *disonesto*, maggiori o minori di quello che sono in realtà; e di far sembrare *giusto* l'*ingiusto*, secondo che sembra favorire gli scopi di chi parla. Questo è infatti il persuadere; e, sebbene in esso si conduca un ragionamento, non si procede da principi veri, ma da ἐνδόξοις, cioè da opinioni già accolte comunemente, che di solito sono per la maggior parte erronee; e non si cerca di fare corrispondere il proprio discorso alla natura delle cose, ma alle passioni degli animi. Onde accade che non si vota in base alla retta ragione, ma al trasporto dell'animo. Questo non è un difetto dell'uomo, ma dell'*eloquenza* stessa il cui fine (come insegnano tutti i maestri di retorica) non è la verità (se non per accidente) ma la vittoria; e il cui compito non è insegnare, ma persuadere”<sup>760</sup>.

A preoccupare Hobbes non è l'arte dell'eloquenza in generale, ma l'uso errato che se ne può fare, un utilizzo che può scuotere le passioni dell'animo, turbare le menti dell'uomo, facendo “disporre gli animi dei cittadini alle sedizioni”<sup>761</sup>, proprio come avvenne nella sanguinosa guerra civile coeva al filosofo. Se il pensatore di Malmesbury si ritiene l'inventore della vera scienza politica, avendo compiuto nel campo della filosofia civile la medesima opera fondativa che fecero Galilei nella fisica, Harvey nella

---

<sup>759</sup> Ivi, § 4, p. 107; trad. it., p. 133.

<sup>760</sup> Id., *De Cive*, pars secunda, cap. X, § 11, pp. 177-178; trad. it., pp. 119-120.

<sup>761</sup> Id., *Elements*, first part, chap. XII, § 13, p. 107; trad. it., p. 137.

medicina ed Euclide nella geometria, è evidente e complementare la dichiarata avversione hobbesiana per gli *ignes fatui* della retorica cui contrappone le scienze matematico-geometriche<sup>762</sup>.

Gli uomini che generano le disposizioni alle sedizioni civili devono avere tre qualità: *in primis* devono essere scontenti<sup>763</sup>, in secondo luogo “essere uomini di medio giudizio e capacità<sup>764</sup>” e in ultimo degli ottimi oratori<sup>765</sup>. Non è un caso allora se gli autori di qualsiasi insurrezione e agitazione sono soprattutto “uomini eloquenti, o buoni oratori<sup>766</sup>”. Hobbes denuncia coloro che fanno un utilizzo incontrollato dell'*ars rhetorica* come i più pericolosi nemici della stabilità sociale. Questi soggetti disubbidienti, indocili, incapaci di esplicitare quella disciplina implementata dalla macchina leviatanica costituiscono il lato oscuro del *Leviathan*<sup>767</sup>. Tali predicatori agli

---

<sup>762</sup> Cfr. E. Vitale, *Forme e livelli della razionalità in Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 49-64.

<sup>763</sup> Il tema dello scontento è spesso presente nelle opere di Hobbes ed è considerato come il primo elemento che dispone gli uomini alla sedizione. Infatti “finché un uomo è soddisfatto, e il governo in carica non gli intralcia la strada per impedirgli di procedere dal bene al meglio, è impossibile che egli ne desideri il cambiamento”, T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. VIII, § 1, p. 168; trad. it., p. 179. Lo scontento può essere di due tipi: “consiste o in una sofferenza corporale presente o attesa, o anche in un turbamento della mente”. Ivi, § 2, p. 169; trad. it., p. 180. Secondo Hobbes non è tanto la mera presenza della sofferenza corporale a disporre alla sedizione, quanto la paura di essa; in particolare la paura della povertà e il timore di arresti dispone gli uomini al conflitto.

<sup>764</sup> Ivi, § 12, p. 175; trad. it., p. 186.

<sup>765</sup> Un interessante studio che mostra come, nel caso specifico di Hobbes, sia proprio l'eloquenza a favorire l'irrazionalità delle scelte nelle discussioni pubbliche: V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Dedalo, Bari 2011, pp. 31-34. Per una buona analisi delle cause della dissoluzione dello Stato, si veda: O. Nicastro, *Le vocabulaire de la dissolution de l'État*, in Y. C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 259-287.

<sup>766</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. XVIII, § 12, p. 175; trad. it., p. 186.

<sup>767</sup> Come ha mostrato Borrelli, coloro che non partecipano in modo attivo alla produzione del potere politico e che quindi non aderiscono al contratto, “Si autocludono consapevolmente oppure rimangono di fatto esclusi dagli effetti civili conseguenti alla realizzazione delle procedure contrattuali e subiscono passivamente costrizioni all'obbedienza. Sono questi individui – che rimangono estranei all'attiva produzione di potere politico – che vanno combattuti e contenuti in modo particolare poiché pongono continuamente a rischio l'ordine politico di sovranità. Questi soggetti vivono l'ombra, il lato oscuro del *Leviathan*”, G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, p. 152.

occhi di Hobbes sono dotati di grande eloquenza, ma di poco giudizio. Si tratta allora di un'utilizzazione della retorica che quasi sempre va di pari passo con l'insufficienza della sapienza, con l'ignoranza, giacché "la stoltezza e l'eloquenza concorrono a sovvertire lo Stato"<sup>768</sup>. Ed è a questo punto che il filosofo inglese presenta la contrapposizione tra la logica e la retorica:

"Ma l'eloquenza è duplice. Una è l'esposizione chiara ed elegante dei pareri e dei concetti dell'animo; e nasce in parte dalla contemplazione delle cose stesse, in parte dall'intelligenza delle parole, accolte secondo un significato proprio e definito. L'altra sommuove le passioni dell'animo (come la speranza, il timore, l'ira, la misericordia), e nasce da un uso metaforico, e adattato alle passioni, delle parole. La prima intesse il discorso a partire da principi veri; la seconda, da opinioni già accolte, quali che siano. L'arte della prima è la logica; l'arte della seconda è la retorica. Il fine della prima è la verità, il fine della seconda è la vittoria"<sup>769</sup>.

La corruzione, il disfacimento e l'ostilità che Hobbes vide storicamente sul piano sociale-politico e che portarono alla rivoluzione inglese nascono dalle semplici parole, da discorsi ben fatti, nelle cattedre universitarie, nelle scuole o nelle piazze. Il potere dell'eloquenza è arrivato a creare delle *fazioni* e delle *conspirazioni* di maldisposti che riuscirono ad appropriarsi della repubblica, furono in grado di squarciarla ed infine accesero quel potente fuoco della guerra civile. L'atteggiamento sovversivo e rivoluzionario della retorica non è altro che l'immediata ripercussione, nonché causa, della negligenza politica, quella stessa negligenza che tanto ossessionò il pensiero filosofico-politico di Hobbes.

Chi è alla ricerca del credito e non della verità, sbiadisce i significati di bene, male, giusto, ingiusto, graduando le loro diverse tonalità a seconda del proprio interesse: si ritorna, cioè, a quell'anarchia di significati che si è visto in precedenza caratterizzare il celebre stato di natura.

---

<sup>768</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. XII, § 13, p. 194; trad. it., p. 138.

<sup>769</sup> "Eloquentia autem duplex est, altera sententiæ & conceptuum animi perspicua & elegans explicatrix, oriturque partim à rerum ipsarum contemplatione, partim à verborum in propriâ & definitâ significatione acceptorum intelligentia; altera est affectuum animi (quales sunt *spes, metus, ira, misericordia*) commotrix, oriturque ex vsu verborum metaphorico, & ad affectus accommodato. Illa ex veris principiis, hæc ex iam receptis opinionibus, qualescunque eæ sint, orationem texit. Illius ars Logica; huius Rhetorica est. Illius finis *veritas* est; huius *victoria*", Ivi, § 12, pp. 192-193; trad. it., pp. 136-137. (Corsivo mio).

“Che questa *eloquenza potente*, separata dalla scienza delle cose, cioè dalla saggezza, sia il vero carattere di coloro che eccitano e spingono il popolo a innovazioni, lo si comprende facilmente dallo stesso compito che costoro hanno di fronte. Infatti, non potrebbero far penetrare nel popolo quelle opinioni assurde e contrarie alla pace e alla società civile, se non ne fossero persuasi essi stessi; e questa è un’ignoranza più grande di quella che si può trovare in un saggio. [...] Ma il fatto di poter rendere i propri ascoltatori, da stolti, folli; di fare sì che quelli che si trovano male, credano di stare peggio, e che quelli che stanno bene, credono di stare male; di ingrandire le speranze, e sfumare i pericoli, oltre quanto è ragionevole, lo derivano dall’eloquenza; non da quella che espone le cose così come stanno, ma da quella che, turbando le menti, fa apparire tutte le cose quali essi stessi le hanno concepite, nei loro animi già turbati”<sup>770</sup>.

La retorica viene considerata come un pericolo assiduo per lo Stato, giacché per Hobbes non vi sono idee più deleterie per la pace e per la società civile della convinzione della liceità del tirannicidio e della sottomissione dei sovrani alla legge civile. Le tradizionali classificazioni costituzionali degli antichi sono servite a giustificare la ribellione: il filosofo inglese, al contrario, neutralizza la distinzione tra re e tiranno, arrivando a equiparare il nome di tirannia con quello di sovranità. Attraverso l’eliminazione di questa differenziazione tradizionale dal vocabolario concettuale della sua *scientia civilis*, Hobbes priva l’individuo della facoltà di giudicare le azioni del suo rappresentante sovrano<sup>771</sup>.

La critica hobbesiana alla retorica s’inscrive all’interno della critica al governo democratico e ai limiti di questa forma costituzionale, giacché l’eloquenza era piuttosto

---

<sup>770</sup> Ivi, p. 193; trad. it., p. 137.

<sup>771</sup> Cfr. R. Farneti, *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, in «Filosofia politica», X, 3, 1996, pp. 421-437. James Harrington, come gli altri autori repubblicani del Seicento tra cui Milton e Sidney, identificarono in maniera canonica il sovrano assolutista con il tiranno. Nell’evocare l’argomento della tirannide, l’autore de *La Repubblica di Oceana* considerò l’eccezionalità di Hobbes rispetto agli autori passati nello sviluppo storico-intellettuale, poiché pose fine alla distinzione tra monarchia e tirannia: “Cosicché i Trenta, istituiti dagli Spartani (dopo che ebbero conquistato Atene), sono chiamati tiranni da tutti gli autori con l’unica eccezione di Hobbes, il quale contro tutto il mondo li chiama un’aristocrazia, ma non so davvero per quale ragione, poiché costoro erano privi di ogni rappresentatività, essendo privi di quello che è essenziale a ogni repubblica sia aristocratica che popolare”, J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, in Id., *The Political Works of James Harrington*, edited by J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 155-359; trad. it., Id., *La Repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 121.

florida nei governi democratici dell'epoca, in quanto finalizzati unicamente a procurarsi il consenso da parte dei cittadini. Hobbes vede questo tipo di governo come una "aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore"<sup>772</sup>. Infatti:

"In tutte le democrazie, per quanto il diritto di sovranità risieda nell'assemblea, che costituisce virtualmente l'intero corpo, pure, il suo uso risiede in uno, o in pochi singoli uomini. Infatti, in assemblee grandi quali debbono essere, nelle quali ogni uomo può entrare a suo piacimento, non vi è assolutamente alcun modo di deliberare e di dare il proprio parere sul da farsi, se non attraverso *orazioni* lunghe e studiate, mediante le quali a ogni uomo viene dato maggiore o minore speranza di inclinare e influenzare l'assemblea ai suoi propri fini"<sup>773</sup>.

Come si vedrà in seguito mediante l'analisi della traduzione dell'opera tucididea, Hobbes condivide con lo storico greco la critica alla democrazia ed esalta il grande merito di Tucidide di aver mostrato gli effetti demagogici dell'incostanza della costituzione democratica. Il governo democratico si fa, infatti, portatore di una pluralità di opinioni spesso divergenti tra loro che sconfinano il più delle volte nell'arbitrarietà demagogica. I demagoghi, con la loro oratoria spregiudicata, minano le fondamenta del Leviatano e si fanno fautori delle sedizioni civili<sup>774</sup>. Per Hobbes allora la democrazia e la demagogia rappresentano un'unica forma di Stato, in quanto la democrazia appare come il regno di oratori influenti che fanno uso della retorica per sovvertire l'ordine costituito e in casi estremi, per spingere il popolo al regicidio. Nel *De Cive*:

"[...] in una *democrazia*, quanti sono i *demagoghi*, cioè gli oratori influenti presso il popolo (che sono molti, e ogni giorno ne sorgono di nuovi), tante sono le persone che hanno *figli*, *parenti*, *amici*, *adulatori* da arricchire. Ciascuno di essi infatti desidera non solo rendere la propria famiglia quanto possibile illustre e potente per ricchezza, ma anche legare a sé degli altri, con benefici, per rafforzarsi"<sup>775</sup>.

---

<sup>772</sup> "An aristocracy of orators, interrupted sometimes with the temporary monarchy of one orator", T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. II, § 5, pp. 120-121; trad. it., p. 133.

<sup>773</sup> Ivi, p. 120; trad. it., *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>774</sup> Cfr. R. Carotenuto, *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, pp. 48-49.

<sup>775</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars secunda, cap. X, § 6, p. 174; trad. it., p. 115.

Il governo democratico predispone naturalmente alle passioni e favorisce il dilagare delle opinioni, spesso contrastanti, nelle deliberazioni pubbliche al fine di ottenere credito e fiducia in un'assemblea generale. Ciò implica chiaramente il possesso di una potente *eloquentia*, capace di persuadere gli animi degli altri cittadini. La retorica rappresenta quel potente strumento di sedizione che trova nel fertile terreno democratico il suo luogo di esplicazione più naturale: servendosi della storia romana, Hobbes afferma nel *De Cive* che “sotto il *dominio del popolo*, vi possono essere tanti *Neroni*, quanti sono gli *oratori* che adulano il *popolo*<sup>776</sup>”.

La monarchia, al contrario, tra le diverse specie di Stato “è la migliore<sup>777</sup>”, poiché in essa non vi è spazio per alcun tipo di fazione, né per lo sfoggio dell'eloquenza nelle deliberazioni pubbliche e civili. Queste non dovevano essere affidate alle grandi adunanze, a causa dell'inesperienza dei più, ma commissionate da uno o al massimo da pochi, da un consiglio molto ristretto in cui soltanto un uomo aveva il potere autorizzato di agire per il bene collettivo del popolo. Per Hobbes, infatti, costituisce un vantaggio “l'astenersi dalla lotta degli ingegni, per quanto tali lotte possano piacere a chi è eloquente<sup>778</sup>”.

“Questi svantaggi, riscontrati nelle deliberazioni di grandi assemblee, dimostrano che la *monarchia*, in tanto è migliore della *democrazia*, in quanto nella *democrazia* gli affari di maggiore importanza vengono sottoposti alla discussione di tali assemblee più spesso che nella *monarchia*”<sup>779</sup>.

Il governo monarchico non vede messa in crisi la propria sovranità poiché le insorgenze individualistiche sono neutralizzate alla radice dal governo di un solo uomo, portatore di un'unica volontà e dunque di un'unica opinione. Poiché lo stato è definito come una persona unica, tale persona è realmente unica quando le volontà di molti sono comprese nelle volontà di uno solo che le rappresenta. Mentre la concentrazione del potere nelle mani di un solo e unico sovrano fa venir meno quella dimensione di discussione pubblica che predispone alla lotta e ai conflitti di opinioni, nell'aristocrazia e nella democrazia in particolar modo, si generano numerose volontà discordi che

---

<sup>776</sup> Ivi, § 7, p. 175; trad. it., p. 116.

<sup>777</sup> Ivi, § 3, p. 172; trad. it., p. 113.

<sup>778</sup> Ivi, § 9, p. 176; trad. it., p. 118.

<sup>779</sup> Ivi, § 15, p. 179; trad. it., p. 121.

inclinano alla sopraffazione e al riconoscimento del proprio potere sugli altri, operando sulle passioni e fomentando gli animi: i singoli e contrastanti interessi degli uomini contaminano la volontà unica del rappresentante.

Come già era stato visto in precedenza, la distinzione tra le diverse forme di governo perde di rilevanza nella costruzione politica di Hobbes: soprattutto nel *Leviathan*, egli attenua la differenza qualitativa tra le costituzioni poiché nel modello leviatano non sono più espressi gli ordini sociali o le classi, bensì le scelte e gli obblighi dell'intero popolo<sup>780</sup>. La fenomenologia delle forme costituzionali che riceverà da Montesquieu uno sviluppo innovativo viene accantonata dal filosofo inglese al fine di sottolineare la relazione univoca tra autorità politica e ordine sociale. Tuttavia, nelle opere degli anni Quaranta, Hobbes mostra ancora un certo interesse nel dichiarare la superiorità e la maggior efficacia della monarchia: essa rappresenta il modello di governo più idoneo alla necessità di unità, coesione e sicurezza dello Stato; mentre la democrazia rischia di trasformarsi sempre in mera demagogia, dal momento che per sua stessa natura favorisce il dilagare delle opinioni e delle passioni.

Accanto ai negativi risvolti epistemologici e politici dell'arte dell'eloquenza, vi sarebbe anche un risvolto religioso del sapere dogmatico, rappresentato dal concetto di eresia (*Heresy*). La trattazione sull'eresia raggiunge la sua massima esplicitazione nelle opere degli anni Sessanta e Settanta, quindi nella fase finale della produzione hobbesiana, per un motivo ben preciso: agli inizi della restaurazione, il filosofo inglese era seriamente preoccupato per le accuse di eresia lanciategli contro dai vescovi anglicani, a seguito della pubblicazione del *Leviathan*. Fu proprio in questa fase che Hobbes si servì degli studi che già stava conducendo per redigere l'*Historia*

---

<sup>780</sup> Come ha ben mostrato Duso, con Hobbes viene a perdere di rilevanza la distinzione tra le diverse forme di governo ed in particolar modo quella della democrazia come forma costituzionale. Come si è mostrato in più punti dell'argomentazione, il pensiero hobbesiano è volto alla costruzione di un potere costituito dalla forza di tutti che renda irrilevanti le differenze di forza tra gli individui ed eviti quindi ogni pretesa di governo: è per tal motivo che si può affermare con le parole dusiane che “la forma della democrazia moderna si chiarisce mediante i concetti di *popolo* e *potere*, che nascono proprio nel momento in cui si nega la razionalità e la legittimità del principio del governo. Le forme di governo vengono a perdere di significato grazie alla nuova funzione che vengono a prendere nel pensiero della politica i concetti di uguaglianza e *libertà*, che stanno alla base di quelli di *popolo* e *potere*”, G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, p. 17.

*Ecclesiastica* e per fissare alcune idee sul concetto di eresia accanto ad una preliminare analisi etimologica e filologica. Il tema è presente oltre che nel *Behemoth* e nell'*Historia Ecclesiastica* dove il filosofo dimostrò che fu l'apparato istituzionale cattolico a permettere il proliferare delle discussioni e delle controversie, anche nel *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*<sup>781</sup> e in un trattatello interamente dedicato al concetto di eresia intitolato *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof* pubblicato postumo nel 1680. Il testo riprende argomenti già trattati nell'*Historia Ecclesiastica*, con l'aggiunta di una serie di considerazioni di interesse teorico che non trovano, invece, un preciso riscontro nel poema, considerato il carattere retorico-narrativo del testo qui preso in esame<sup>782</sup>. L'opera esordisce con un'accurata definizione dell'etimologia del termine *heresy*, ricostruendone man mano la storia, dalle origini greche fino all'utilizzo attuale del lemma e l'accezione negativa attribuitagli dalla Chiesa.

“La parole *eresia* è greca e significa il prendere una cosa qualsiasi, e in particolare il prendere partito. Quando in Grecia ebbe inizio lo studio della filosofia e i filosofi cominciarono a sollevare, dissentendo tra loro, molte questioni non solo sulle cose naturali ma anche su quelle morali e civili, ciascuno scelse l'opinione che più lo soddisfaceva e ogni distinta opinione fu chiamata *eresia*; che significava soltanto opinione privata, senza alcuna riferimento alla verità o alla falsità. Gli iniziatori di tali eresie furono soprattutto Pitagora, Platone, Aristotele. Epicuro e Zenone; uomini che, se da un lato, sostennero molti errori, dall'altro, scoprirono molte dottrine vere e utili, in ogni campo del sapere”<sup>783</sup>.

<sup>781</sup> Nel *Dialogue* Hobbes stabilisce anche una connessione funzionale tra teologia e giurisprudenza, mostrando come in ultima analisi le critiche teologiche e quelle legali si rinvino reciprocamente. In particolare, ciò che suscitò biasimo da parte del pensatore inglese fu la “erronea” concezione di Coke sull'eresia, collocata nel terzo volume delle sue *Istituzioni* come un reato ben più grave di quello di alto tradimento. La discussione sul reato di eresia permette a Hobbes di rimarcare l'assenza di questo reato nella procedura penale inglese. In questo testo, infatti, il filosofo dedica tutto il sesto capitolo alla trattazione dell'eresia, che è definita come “Una singolarità di opinione o di dottrina, contraria alla dottrina professata da un altro uomo o da un certo numero di uomini; e propriamente il termine indica la dottrina di una setta, accettata per merito del prestigio di un individuo reputato per la sua saggezza, che di essa fu il primo fondatore”, T. Hobbes, *Dialogue*, chap. VI, p. 92; trad. it., p. 497.

<sup>782</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione* a T. Hobbes, *Scritti teologici*, pp. 23-24.

<sup>783</sup> T. Hobbes, *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. IV, p. 387; trad. it., Id., *Narrazione storica*

La parola “eretico” significa semplicemente una mera opinione; nel *Behemoth*, infatti, Hobbes si presta a ricordare che “eresia è una parola che, quand’è usata senza passioni, significa ‘opinione privata’. Così le varie sette degli antichi filosofi [...] erano chiamate eresie<sup>784</sup>”. Fu in seguito la Chiesa cristiana a dichiarare eretiche le dottrine contrarie a quelle ecclesiastiche e così il lemma assunse un’accezione negativa. Soltanto a partire dal primo imperatore cristiano, ossia Costantino il Grande, fu possibile proclamare l’eresia come un delitto, giacché tutte le opinioni o le dottrine contrarie a quelle professate dalla Chiesa per secoli vennero considerate veri e propri delitti da punire<sup>785</sup>.

“Ma, con la chiesa cristiana, s’introdusse in questa parola il significato di opposizione peccaminosa nei confronti di colui che era primo giudice in materia di dottrine riguardanti la salvezza dell’anima”<sup>786</sup>.

Accanto all’evidente e importante significato teologico-politico che la trattazione sull’eresia riveste in Hobbes è importante in questa sede concepire l’eresia come l’espressione di un sapere retorico e dunque dogmatico, portatore di contrasti e contese: questa dottrina settaria assimilata all’opinione possiede una carica eversiva che la rende di fatto incompatibile con l’utilizzo logico-scientifico della ragione sul piano scientifico e con l’esercizio della sovranità sul piano politico<sup>787</sup>. Infatti, l’affermazione della

---

*sull’eresia e sulla relativa pena*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 185-204.

<sup>784</sup> Id., *Behemoth*, first dialogue, p. 116; trad. it., p. 15.

<sup>785</sup> “La Chiesa cristiana era bensì la sola che poteva dichiarare eretiche le dottrine; però finché non vi fu un sovrano cristiano, non ebbe il potere di emanare leggi per il castigo degli eretici. È dunque evidente che proclamare delitto l’eresia fu possibile soltanto all’epoca del primo imperatore cristiano, e cioè di Costantino il Grande. Fu allora appunto che, nel corso di una disputa con il suo vescovo, un certo Ario, prete di Alessandria, negò pubblicamente la divinità di Cristo, ed in seguito sostenne la propria convinzione dal pulpito, provocando in Alessandria sedizioni e spargimento di sangue di cittadini e soldati. Al fine di impedire che fatti analoghi si verificassero in avvenire, l’imperatore convocò a Nicea un concilio generale di vescovi e, quando questo si fu riunito, esortò i convenuti ad elaborare d’accordo un credo della fede cristiana, promettendo che lo avrebbe fatto osservare, qualunque esso fosse”, Id., *Dialogue*, chap. VI, p. 96; trad. it., p. 501.

<sup>786</sup> Id., *Behemoth*, first dialogue, p. 116; trad. it., pp. 15-16.

<sup>787</sup> Cfr. R. Carotenuto, *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, p. 162.

sovranità non è altro che la risposta unitaria e universalizzante che neutralizza le vocazioni disgreganti dell'individualismo e delle opinioni particolari, destinate a soccombere proprio a motivo della loro singolarità.

### 5.3 La dimensione retorica del *Leviathan*

La formulazione della scienza politica di Hobbes annovera nel *Leviathan* alcuni importanti sviluppi e revisioni, tra cui proprio la stessa concezione della retorica. L'impalcatura che sorregge sia gli *Elements* che il *De Cive*, come si è appena visto, è costituita da due pilastri portanti composti dalla dicotomia tra ragione-insegnamento-logica-sovranià e opinione-persuasione-retorica-sedizione, pertanto queste opere politiche di fatto ripudiano le tecniche persuasive associate all'*ars rhetorica* a discapito dell'affermazione della *ratio* sul piano scientifico-logico e della sovranità sul piano civile. Il *Leviathan*, al contrario, rappresenta un notevole recupero delle tecniche linguistiche impiegate dalla retorica classica e rinascimentale che Hobbes aveva in precedenza criticato e che qui sembra utilizzare al fine di rafforzare l'impatto persuasivo delle sue stesse teorie<sup>788</sup>.

“La riformulazione della scienza civile, fatta da Hobbes nel *Leviathan*, introduce numerose revisioni e sviluppi di rilievo di cui il più fondamentale e decisamente significativo fu l'adozione di una nuova prospettiva circa il carattere della stessa scienza civile. Tanto *The Elements of Law* quanto il *De Cive* erano stati costruiti sulla convinzione che ogni autentica scienza politica deve tendere a superare e rigettare le tecniche puramente persuasive connesse con l'arte retorica. Al contrario, il *Leviathan* ritorna al concetto spiccatamente umanista in base al quale, se le verità della ragione devono venire ampiamente accettate, i metodi della scienza dovranno essere corroborati e rinforzati dalla *vis* o potenza emotiva dell'eloquenza”<sup>789</sup>.

Nella versione finale della sua filosofia politica Hobbes dimostra una inusitata volontà di combinare i metodi scientifici con il potere persuasivo della retorica. Si parla, in effetti, di una *rhetorical dimension of the Leviathan* in quanto in esso vengono recuperate quelle tecniche persuasive dell'*ars rhetorica* per amplificare e sottolineare le

---

<sup>788</sup> Cfr. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 4; trad. it., p. XXV.

<sup>789</sup> Ivi, p. 334; trad. it., pp. 401-402.

scoperte della ragione e della scienza<sup>790</sup>. In tal modo si potrà intendere maggiormente il ricorso hobbesiano allo strumento di tipo retorico: la sua funzione non è più costituita dalla promulgazione di dottrine false, ma dalla diffusione eloquente di quelle vere.

Hobbes si rese conto che non poteva essere stabilito un ordine politico efficace che poggiasse unicamente sulla ragione e sulla logica, poiché queste producono scarsi effetti sulle passioni umane. La *ratio* da sola non è sufficientemente incisiva e non può, pertanto, fare a meno della forza performativa della retorica al fine di rendere il suo discorso politico più suggestivo. La fondazione geometrica della politica è vista in questo testo come una strategia retorica, uno strumento di potenziamento retorico nelle mani di Hobbes, una sorta di “retorica dell’invenzione logica<sup>791</sup>”.

Nell’immediato dopoguerra, quando ormai la guerra civile portò a uno degli atti più sanguinari, il regicidio, Hobbes avvertì la necessità di riappropriarsi della forza della retorica per piegarla alla ragione e farne così un’alleata della verità<sup>792</sup>. Di conseguenza, l’ottimismo scientifico presente negli *Elements* e nel *De Cive* sembra venir meno nel *Leviathan*, poiché il metodo scientifico abbisogna di essere rafforzato e accompagnato dalla forza dell’eloquenza. Sebbene Hobbes continui a mettere in guardia dall’uso mistificatorio e sovversivo della retorica e dai suoi principali strumenti, le metafore in quest’opera sono accuratamente disarmate, non contengono più quell’effetto di equivocità e di amnesia semantica che Hobbes aveva denunciato nei testi politici precedenti: il loro utilizzo è puramente positivo, poiché è messo al servizio del discorso politico hobbesiano. Già il titolo stesso dell’opera altro non è che l’utilizzo di un’eloquente metafora rimasta impressa in chiunque si sia imbattuto nel pensiero politico di Hobbes, nonché uno dei termini usati ancora adesso come sinonimi per designare lo Stato. Tuttavia, il filosofo inglese continua ad insistere sulla rilevanza dello

---

<sup>790</sup> Diversi studi critici hanno messo in rilievo la componente retorica del *Leviathan*, oltre a quello di Skinner: J. Barnouw, *Persuasion in Hobbes’s Leviathan*, in «Hobbes Studies», I, 1, 1988, pp. 3-25; C. Condren, *On the Rhetorical Foundations of Leviathan*, in «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 703-720; D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986; V. Kahn, *Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca 1985.

<sup>791</sup> Riprendo l’espressione di E. Keller, *In the Service of “Truth” and “Victory”: Geometry and Rhetoric in the Political Works of Thomas Hobbes*, p. 143.

<sup>792</sup> Cfr. R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, pp. 111-112.

statuto di scientificità cui deve ambire la filosofia civile, coerentemente a quanto aveva comprovato nelle opere precedenti.

Il linguaggio utilizzato da Hobbes nel *Leviathan* è essenzialmente retorico, in quanto ricco di numerose similitudini e metafore che appaiono quasi in contrasto con l'intento hobbesiano delle opere precedenti di giustificare la sua dottrina mediante delle dimostrazioni logico-scientifiche<sup>793</sup>. L'opera del 1651 non è soltanto uno dei testi filosofici più importanti della storia del pensiero, ma è anche a tutti gli effetti un'opera letteraria resa tale dal suo stile retorico: è possibile analizzare l'anatomia letteraria di questo capolavoro, come ha fatto Cantalupo nel suo *A Literary Leviathan* che è un commento integrale al carattere retorico dell'opera<sup>794</sup>. Il *Leviathan* non è allora soltanto un trattato di scienza politica, ma anche una trattazione discorsiva. La strategia espositiva utilizzata punta sull'elemento materiale della scrittura e altresì sulla forza viva dell'immagine: il frontespizio contenuto nel volume è volto a facilitare l'acquisizione conoscitiva di qualcosa che è di per sé visibile, ma non riconoscibile universalmente<sup>795</sup>.

Detto altrimenti, il *Leviathan* sembra attenuare la discrepanza tra la ragione e l'uso scientifico del linguaggio da un lato e la retorica e quindi l'abuso metaforico del discorso dall'altro, quindi ridimensiona quel fisicalismo geometrizzante che era presente nelle opere precedenti. Tuttavia, Hobbes continuerà a riconoscere nell'abuso retorico delle parole i pericoli e i rischi politici che aveva già precedentemente mostrato; infatti, il secondo utilizzo smodato del linguaggio consiste “nell'uso metaforico delle parole, ossia in un senso diverso da quello a cui sono destinate<sup>796</sup>”, perché ciò reca inganno.

---

<sup>793</sup> Cfr. D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, p. 67: “The expository strategy adopted in *Leviathan* was almost diametrically opposed to that of this manuscript. The language is vastly more vigorous, vivid, and rhetorical in character throughout the work. Simile and metaphor are in constant use, as when Hobbes compares the papacy to a “Kingdom of Fairies”, or when he compares the commonwealth itself to the great *Leviathan* mentioned in the ancient book of Job. The work is full of arguments by suggestion or insinuation, which contrast in a striking manner with Hobbes's earlier attempts to justify his views by strict logical demonstration”. *Ibidem*

<sup>794</sup> Mi riferisco a C. Cantalupo, *A Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Bucknell University Press, Lewisburg 1991.

<sup>795</sup> Cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan*, p. 156.

<sup>796</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. IV, pp. 50-51; trad. it., p. 27.

Il filosofo inglese non superò mai questi sospetti *sull'ars rhetorica* e li riesprese anche qualche decennio più tardi nel *Dialogue*: il personaggio che rappresenta il *philosopher* riconosce che l'arte della retorica rappresenta un valido e utile strumento al fine di perorare con successo, ma ammette tale concessione in maniera tale da far trasparire il suo profondo sospetto per la retorica, capace di “deformare” la semantica delle parole.

“Di solito un difensore si ritiene obbligato a dire tutto quello che può a favore del suo cliente, onde gli occorrono la *facoltà di storcere le parole dal loro vero significato*, nonché quello della *retorica*, al fine di sedurre non solo i giurati, ma talvolta anche il giudice medesimo, insieme ad altre numerose arti [...]”<sup>797</sup>.

Nel *Leviathan*, come mai aveva fatto in precedenza, Hobbes auspica tuttavia la possibilità, anzi, la necessità, di una sana alleanza tra la *ratio* e l'*oratio*, tra l'*ars rhetorica* e il metodo scientifico, al fine di dimostrare la verità del suo discorso politico e nello stesso tempo convincere i propri lettori. Detto con parole skinneriane, “affinché i risultati della scienza civile possano ottenere credito, dovranno venire espressi con eloquenza poiché la ragione, da sola, non può sperare di prevalere<sup>798</sup>”. Infatti, nella conclusione del *Leviathan* vi è un passo molto significativo che esemplifica l'indulgenza hobbesiana per la retorica:

“[...] in tutte le deliberazioni e in tutte le perorazioni, la facoltà di ragionare in modo solido è necessaria; infatti, senza di essa, le risoluzioni degli uomini sono sconsiderate e le loro sentenze ingiuste; eppure, se non ci fosse una *eloquenza possente*, che procura l'attenzione e il consenso, l'effetto della ragione sarà scarso. Ma queste sono facoltà contrarie la prima è fondata sui principi della verità, l'altra sulle opinioni già ricevute, vere o false; e sulle passioni e sugli interessi degli uomini, che sono differenti e mutevoli”<sup>799</sup>.

---

<sup>797</sup> Id., *Dialogue*, chap. I, p. 11; trad. it., p. 398. (Corsivo mio).

<sup>798</sup> Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, pp. 352-353; trad. it., p. 426.

<sup>799</sup> “In all Deliberations, and in all Pleadings, the faculty of solid Reasoning is necessary: for without it, the Resolutions of men are rash, and their Sentences unjust: and yet if there be not powerfull Eloquence, which procureth attention and Consent, the effect of Reason will be little. But these are contrary Faculties; the former being grounded upon principles of Truth; the other upon Opinions already received, true or false; and upon the Passions and Interests of men, which are different, and mutable”. T. Hobbes, *Leviathan*, A Review and Conclusion, p. 1132; trad. it., p. 569.

Hobbes ripresenta il binomio scienza-retorica cui competono rispettivamente la verità e la mera opinione, inoltre in questo rilevante brano è altresì riconosciuta la scarsa capacità persuasiva della ragione che abbisogna di una sorta di coalizione con la forza trainante dell'eloquenza, al fine di catturare l'attenzione del pubblico. Sempre nella conclusione, il filosofo inglese suggerisce la necessaria combinazione di ragione e retorica, la convivenza di *ratio* e *oratio*, secondo l'ideale retorico latino e rinascimentale<sup>800</sup>:

“[...] anche ragione ed eloquenza possono benissimo coesistere (se non forse nelle scienze naturali, almeno in morale). Infatti, dovunque c'è luogo per abbellire e promuovere l'errore, ce n'è molto di più per abbellire e promuovere la verità, solo che la si conosca per abbellirla”<sup>801</sup>.

Non vi è dunque alcuna incompatibilità tra la ragione e la retorica e la loro sana alleanza è auspicabile almeno a livello di filosofia morale; Hobbes stesso dichiara di aver visto convivere in un solo uomo, l'amico Sidney Godolphin ucciso all'inizio della guerra civile, “forza di ragione e grazia di eloquio”<sup>802</sup>, in modo analogo non vi può essere discordia “fra il temere le leggi e il non temere un nemico pubblico”<sup>803</sup>, né si può pensare che vi sia contrasto “fra la natura umana e i doveri civili”<sup>804</sup>. L'esigua capacità persuasiva delle scienze che ora abbisognano di essere rafforzate dalla potenza della retorica è manifesta altresì nel capitolo decimo riguardante il potere, il pregio, la dignità, l'onore e la disposizione. In questa importante parte, Hobbes afferma che “le scienze sono un esiguo potere, perché non sono eminenti e perciò non sono riconosciute in

---

<sup>800</sup> Uno studio interessante che pone l'accento sulla congiunzione hobbesiana di ragione ed eloquenza nel *Leviathan*, mostrando l'intreccio di temi filosofici e stili letterari: G. Shapiro, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, in «Journal of the History of Philosophy», XVIII, 2, 1980, pp. 147-157.

<sup>801</sup> “So also Reason, and Eloquence, (thug not perhaps in the Naturall Sciences, yet, in the Morall), may stand very well together. For wheresoever there is place for adorning and preferring of Errour, there is much more place for adorning and preferring of Truth, if they have it to adorn”. T. Hobbes, *Leviathan*, A Review and Conclusion, p. 1133; trad. it., p. 570.

<sup>802</sup> *Ibidem*

<sup>803</sup> *Ibidem*

<sup>804</sup> *Ibidem*

qualunque uomo<sup>805</sup>”. Per affermarle e riconoscerle, è necessaria l’eloquenza che “è potere, perché è sembianza di prudenza<sup>806</sup>”. Essa, infatti, è annoverata tra le facoltà corporee o mentali che costituiscono il potere naturale. Oltretutto, e questo crea non pochi problemi, la retorica è assimilata a un tipo di scienza, quella concernente le conseguenze del linguaggio, come si evince dalla classificazione delle scienze nel nono capitolo. Qui la retorica è definita come la scienza delle conseguenze del discorso, assieme alla logica, alla poesia e alla scienza del giusto e dell’ingiusto e differiscono le une dalle altre per il fine cui ciascuna promuove: la logica è scienza delle conseguenze del linguaggio, ma nel ragionare (*reasoning*), mentre la retorica ha come obiettivo il persuadere (*persuading*). Hobbes ripropone la distinzione tra persuadere e ragionare che era già presente negli *Elements*, ma elevando la retorica al rango di un sapere dotato di un certo grado epistemico. Questo considerevole cambiamento è presente soltanto nel *Leviathan*, giacché nelle opere degli anni Quaranta e ancor prima nella traduzione della *Retorica* di Aristotele, il pensatore inglese aveva nettamente distinto la logica dalla retorica, l’*episteme* dalla *techne*.

Nel trattare l’essenza della legge civile si era visto che nel *Leviathan* viene eretta un’altra impalcatura costituita dalla dicotomia tra il comando e il consiglio: Hobbes traccia una linea netta tra il consiglio che mira all’interesse di colui che lo riceve, ma la cui osservanza è opzionale, e il comando che, in quanto legge, è vincolante. Mentre “colui che impartisce un comando mira con ciò al proprio vantaggio<sup>807</sup>”, poiché l’oggetto della sua volontà è il bene personale, chi dà un consiglio non fa che pretendere unicamente “il bene di colui al quale rivolge il consiglio medesimo<sup>808</sup>”. È chiaro, quindi, che pur avendo come obiettivo l’interesse dell’individuo il consiglio può riguardare uno qualsiasi dei suoi interessi, al contrario il comando della legge in quanto diretto a chi per patto si è impegnato a obbedirvi ha carattere di obbligatorietà e implica la sanzione divina. Chi consiglia non può essere accusato o punito per esso, mentre se un suddito consiglia a un altro di compiere un’azione contraria alla legge è punibile dallo Stato,

---

<sup>805</sup> “The Sciences, are small Power; because not eminent; and therefore, not acknowledged in any man”, Ivi, first part, chap. X, pp. 134-135; trad. it., p. 70.

<sup>806</sup> “Eloquence is power; because it is seeming Prudence”, *Ibidem*

<sup>807</sup> Ivi, second part, chap. XXV, pp. 398-399; trad. it., p. 211.

<sup>808</sup> *Ibidem*

perché l'ignoranza della legge non è una buona scusa valida, dal momento che ogni uomo facente parte del *Commonwealth* è vincolato alle leggi civili. Ed è a questo punto che Hobbes arriva a identificare l'esortazione, che è “*un consiglio dato pressantemente*<sup>809</sup>”, con la persuasione<sup>810</sup>:

“[...] coloro che esortano o dissuadono tengono conto, nei loro discorsi e nella deduzione delle ragioni, del peso delle passioni e opinioni comuni degli uomini, e fanno uso di similitudini, metafore, esempi e altri strumenti dell'oratoria per persuadere gli ascoltatori dell'utilità, dell'onore o della giustizia del loro consiglio”<sup>811</sup>.

Se l'esortazione viene identificata come una forma di persuasione volta unicamente al proprio tornaconto, il buon consiglio è invece assimilato alla dimostrazione, infatti, i fini e gli interessi del buon consigliere non devono essere “*in contrasto coi fini e l'interesse di colui che egli consiglia*<sup>812</sup>”. Il consigliere è capace di “far emergere la verità il più perspicuamente possibile<sup>813</sup>”, mediante l'utilizzo di un linguaggio esplicito, chiaro, privo di espressioni oscure, ambigue, ma soprattutto privo di “*discorsi metaforici, tendenti a eccitare le passioni*<sup>814</sup>”, giacché tale modo di discorrere è volto soltanto a ingannare colui che viene consigliato. Hobbes riporta l'esempio del consigliere di Stato che deve possedere un certo grado di esperienza e conoscere tutto ciò che concerne l'amministrazione statale, ribadendo il fine del *Commonwealth*, ossia la *salus populi*. La dote intellettuale propria del *Good Counsellor* è il giudizio (*Judgement*), la capacità di saper “discernere, distinguere, e giudicare una cosa rispetto ad un'altra<sup>815</sup>”, e ciò implica la capacità di notare le differenze e le dissomiglianze tra le cose.

In ultimo luogo, agli occhi di Hobbes, si è meglio consigliati quando si ascoltano i consiglieri singolarmente piuttosto che in un'assemblea, giacché in essa viene meno il

---

<sup>809</sup> Ivi, pp. 400-401; trad. it., p. 212.

<sup>810</sup> Cfr. J. Barnouw, *Persuasion in Hobbes's Leviathan*, p. 8.

<sup>811</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXV, pp. 401-402; trad. it., p. 213.

<sup>812</sup> Ivi, pp. 404-405; trad. it., p. 215.

<sup>813</sup> *Ibidem*

<sup>814</sup> *Ibidem*

<sup>815</sup> Ivi, first part, chap. VIII, pp. 104-105; trad. it., p. 57.

giudizio quale parametro di decisione e domina, al contrario, l'eloquenza che persuade l'intera adunanza.

Perché soltanto nel *Leviathan* il filosofo inglese si auspica la necessità della coalizione tra *ratio* e *oratio*, riproponendo il programma ciceroniano della *eloquentia cum sapientia coniugenda*? Che cosa portò Hobbes a cambiare nuovamente opinione e come mai risultò alla fine incapace di sottrarsi alla cultura in cui originariamente si era formato? Perché tanto la ragione quanto la retorica sono ora considerati come ugualmente parti indispensabili della *scientia civilis*? Skinner si pone questi quesiti nella parte conclusiva del suo libro, intitolata *Why did Hobbes Change his Mind?*, nella quale lo storico di Cambridge fornisce un elenco dei possibili elementi che devono aver indotto il filosofo a riconsiderare lo statuto della retorica.

Uno dei fattori rilevanti di questa “conversione” verte sul fatto che nel *Leviathan* Hobbes s'indirizza ad un nuovo pubblico, ben più vasto, esteso e meno erudito rispetto alle precedenti opere e in particolare al ristretto pubblico cui si dirige negli *Elements*: in questo testo, il filosofo inglese s'indirizza per l'appunto ad un'élite politica, a uomini aventi capacità di decisione in materia di legge, di conseguenza, i lettori comuni e ordinari non sembrano essere oggetto di interesse. Infatti, nell'Epistola dedicatoria dedicata al Conte di Newcastle il filosofo inglese mostra il chiaro intento della sua opera di introdursi presso coloro che hanno a che fare direttamente con la sfera politico-giuridica:

“E sarebbe un beneficio incomparabile per la comunità politica, se ogni uomo sostenesse le opinioni concernenti la legge e la politica qui esposte. Si deve quindi giustificare l'ambizione di questo libro, quando cerca, grazie all'appoggio di Vostra Signoria, di introdursi tra coloro che la materia in essa contenuta concerne più da vicino”<sup>816</sup>.

Mentre gli *Elements* furono pubblicati nel 1640 e quindi Hobbes si dedicò alla stesura di questo testo negli anni Trenta, il *Leviathan* fu scritto nel periodo in cui il filosofo inglese era in esilio in Francia<sup>817</sup>, benché sia stato poi pubblicato a Londra, nel

---

<sup>816</sup> Id., *Elements*, the Epistle Dedicatory, p. XVI; trad. it., p. 6.

<sup>817</sup> Hobbes rimase in Francia dal 1640 al 1652; dalla sua autobiografia si evincono i versi che raccontano del suo lungo esilio: “Nascitur interea scelus execrabile belli, et veniunt studiis tempora iniqua meis. Sexcentisimus et jam quadragesimus annus post millesimus erat virginis a puero, cum patriam invasit morbus mirabilis, unde innumeri et doctis post periere viri. Quo quicumque fuit tactus, divina putabat atque

1651<sup>818</sup>, quindi quando Hobbes aveva sessant'anni, nel pieno della sua formidabile lucidità intellettuale<sup>819</sup>. È possibile, inoltre, che il filosofo sia stato influenzato dalla cultura retorica dell'*âge d'éloquence* in cui ha vissuto durante il suo soggiorno francese<sup>820</sup>. Questo costituirebbe un secondo motivo di cesura tra il *Leviathan* e le opere precedenti. Inoltre, vi è da aggiungere un ulteriore significativo elemento che ha portato Hobbes a riconsiderare la retorica: la guerra civile inglese<sup>821</sup>. Questo evento storico ha mutato la considerazione dell'*ars rhetorica* nel dibattito pubblico, poiché è stato appurato dal *Behemoth* che le dottrine più nefande e assurde, contrarie alla pace, le stesse professate dalle cattedre universitarie, se “imbevute” di sufficiente carica persuasiva possono spingere al regicidio, al disordine, alla morte del Leviatano.

L'eloquenza ha trionfato sulla *ratio*, sulla logica e la guerra civile rappresenta la vittoria di un irrazionale, ma travolgente potere della retorica sul piccolo potere della scienza e della razionalità. Perciò, se la voce della ragione vorrà essere ascoltata sapientemente, in mezzo al clamore dell'oscurantismo e dell'errore, essa necessiterà della retorica, dell'uso appropriato del linguaggio metaforico, affinché sia impressa nelle menti di un popolo che ha portato alla decapitazione del re la vera dottrina politica scientificamente e razionalmente dimostrata.

Poiché furono soprattutto le università, i luoghi prediletti per la disseminazione di quelle dottrine deleterie, sovversive e sediziose, di quel veleno che si è innervato ed

---

humana uni cognita jura sibi. Jamque in procinctu bellum stetit. Horreo spectans; meque ad dilectam confero Lutetiam”. T. Hobbes, *Tomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa*, p. XC.

<sup>818</sup> Per quanto riguarda la pubblicazione del *Leviatano*: “Perfeci librum patrio sermone; ut ab Anglis posset sæpe meis, utiliterque legi: Londinoque typis celer evolat in regiones vicinas, notus nomine *Leviathan*. Militat ille liber nunc regibus omnibus, et qui nomine sub quovis regia jura tenent”. Ivi, p. XCII.

<sup>819</sup> Cfr. J. Plamenatz, *Hobbes's "Leviathan"*, in «Manchester Guardian Weekly», LXIV, 11, 1951, p. 11.

<sup>820</sup> Cfr. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 431; trad. it., p. 527.

<sup>821</sup> Scrive Skinner a tal proposito che “Fu a seguito delle riflessioni sulle cause della guerra civile inglese – riflessioni che aveva maturato nel corso degli anni Quaranta – che si sentì obbligato a riconsiderare le proprie idee in merito al ruolo della retorica nel dibattito pubblico. Hobbes accenna per la prima volta questa motivazione nel *Leviathan*, ma è nel *Behemoth or the Long Parliament* – la raccolta di dialoghi scritta negli anni Sessanta sulle cause e lo sviluppo della rivoluzione – che indica in modo più completo che cosa lo avesse indotto a cambiare idea sui rapporti tra ragione e retorica e, quindi, a cambiare idea sulla scienza civile”, Ivi, p. 431; trad. it., p. 528.

espanso per tutta la comunità, grazie soprattutto all'ausilio dell'autorità papale<sup>822</sup>, l'intento di Hobbes è di estendere l'*audience* al quale si indirizza, per far sì che la sua dottrina venga adottata e insegnata a partire dalle università, affinché tutti possano essere resi edotti della vera, autentica e razionale scienza civile. Infatti, come si era già visto in precedenza, il filosofo di Malmesbury si auspica che la sua dottrina venga impartita nell'ambiente accademico, condivisa dall'opinione pubblica, adottata dai politici, ma anche approvata e professata dal popolo a patto che venga resa immune dal veleno degli insidiosi, come si nota dalla conclusione del *Leviathan*. Ciò è comprovato dall'epistola dedicatoria che precede tutto il *corpus* del testo: non vi è traccia di un rivolgersi a una *élite* di uomini, ma pare che l'opera stessa sia rivolta a chiunque, giacché il testo non parla degli uomini, ma "in astratto, della sede del potere"<sup>823</sup>. Hobbes dichiara di offrire la sua teoria non soltanto alla sua nazione ma altresì al mondo intero, intento che è maggiormente visibile nel testo originale in inglese in cui è presente il termine *world*:

"[...] dedico dunque umilmente questo mio discorso sullo Stato. Non so quale accoglienza riceverà, né se potrà nuocere a coloro che dimostreranno di approvarlo. Infatti, in una strada presidiata da coloro che argomentano da un lato in favore di una libertà troppo grande e dall'altro di un'autorità eccessiva, è difficile passare incolumi fra le punte delle loro spade. Credo tuttavia che il tentativo di far progredire il potere civile non dovrebbe essere condannato né da quest'ultimo, né da privati cittadini che con le loro critiche dimostrerebbero di considerare troppo ampio quel potere"<sup>824</sup>.

---

<sup>822</sup> "Coloro che la necessità o l'avidità tiene concentrati sui propri affari e sulle proprie preoccupazioni e, per un altro verso, coloro che l'abbondanza e l'indolenza porta a inseguire i piaceri dei sensi (le due sorte di uomini che costituiscono la maggior parte dell'umanità), essendo distolti dalla riflessione approfondita che l'apprendimento della verità necessariamente richiede non soltanto in materia di giustizia naturale ma anche in tutte le altre scienze, ricevono le nozioni del loro dovere soprattutto dagli *ecclesiastici* che parlano dal pulpito e in parte anche da quei loro vicini o conoscenti intimi che, essendo dotati di *discorso pronto e persuasivo*, sembrano più saggi e meglio istruiti di loro nei casi di legge e di coscienza". T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXX, pp. 532-533; trad. it., p. 279 (corsivo mio).

<sup>823</sup> Ivi, Introduction, pp. 4-5; trad. it., p. 3.

<sup>824</sup> "I humbly Dedicate unto you this my discourse of Common-wealth. I know not how the *world* will receive it, nor how it may reflect on those that shall seem to favour it. For in a way beset with those that contend, on one side for too great Liberty, and on the other side for too much Authority, 'tis hard to passé between the points of both unwounded. But yet, me thinks, the endeavour to advance the Civill Power,

Nell'ultimo capitolo del *Leviathan* Hobbes mostra, invece, di dedicare l'esposizione della sua scienza civile alla nazione inglese: "questo è tutto quanto mi proponevo di dire sulla dottrina della POLITICA; dopo una riesamina l' esporrò di buon grado alla censura del mio Paese<sup>825</sup>". La filosofia di Hobbes ha dunque uno scopo generale normativo che assicura un ordine morale e politico sottratto alla presa delle passioni e delle mere opinioni. Solamente una filosofia morale e civile totalmente rifondata dalle fondamenta e organizzata mediante il rigore della scienza può fondare un retto corpo politico, se non immortale, per lo meno duraturo quanto la legge naturale e la giustizia che gli dà vita.

Il presunto successo del *Leviathan* risiederebbe, dunque, nell'economia della sua retorica: attraverso la coalizione di retto ragionamento e utilizzo di un giusto linguaggio metaforico, Hobbes intende estendere a tutti la sua dottrina costituita da "principi veri e congrui e ragionamento solido<sup>826</sup>", giacché in questo tempo gli uomini non richiedono soltanto la pace, ma anche la verità e per tal motivo il filosofo inglese non fa che offrire "dottrine che io credo vere e che oggettivamente favoriscono la pace e la lealtà [...] affinché possano essere preservate insieme<sup>827</sup>". Le verità ivi professate devono essere accolte universalmente, per far tacere lo spadroneggiare delle armi e il potere delle penne e per preservare la sovranità politica.

Soltanto la sua teoria politica, allora, può erigere sul terreno della storia il mostro desunto dal libro di Giobbe<sup>828</sup>, il re dell'orgoglio come lo chiama Dio, poiché "non c'è nulla sulla terra – dice – che possa essere paragonato a lui. È fatto per non avere paura. Vede sotto di sé ogni cosa, per quanto elevata; ed è re di tutti i figli dell'orgoglio<sup>829</sup>".

---

should not be by the Civill Power condemned; nor private men, by reprehending it, declare they think that Power too great", *Ibidem* (Corsivo mio).

<sup>825</sup> Ivi, fourth part, chap. XLVII, pp. 1124-1125; trad. it., p. 566.

<sup>826</sup> Ivi, A Review and Conclusion, p. 1138; trad. it., p. 576.

<sup>827</sup> Ivi, p. 1139; trad. it., p. 577.

<sup>828</sup> Sull'importanza del libro di Giobbe per la filosofia di Hobbes, si veda il contributo di W. H. Greenleaf, *A Note on Hobbes and the Book of Job*, in «Annales de la Catedra Francisco Suarez», XIV, 1974, pp. 11-34.

<sup>829</sup> "Non est Potestas super Terram, quæ comparetur ei. Factus est, ita ut non metuat. Videt sublimia omnia infra se; & Rex est omnium filiorum Superiae". T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXVIII, pp. 496-497; trad. it., p. 261.

Nella frase successiva, Hobbes aggiunge che nonostante la straordinaria forza del Leviatano, questi non è tuttavia esente dalla vecchiaia e dalla decadenza: in quanto creatura terrena, è infatti esposto alle malattie, le sedizioni e al suo stesso declino, la guerra civile. Eppure, tutto lo sforzo hobbesiano è volto proprio alla neutralizzazione di questa sua peculiarità, mediante un linguaggio retorico che possa persuadere tutti gli uomini sia a generare quel *fiat* mediante il quale si potrà generare il grande mostro, sia a preservarlo atemporalmente per il bene collettivo. Si dovrà allora comprendere il significato della valenza della storia per la costruzione leviatanica promossa dal filosofo inglese e la collocazione del suo ruolo all'interno della produzione filosofica hobbesiana.

#### 5.4 La storiografia non retorica e la traduzione dell'opera di Tucidide

Gli studi che Hobbes compì sulla *Retorica* di Aristotele rivelano un chiaro ed evidente interesse per il potere della retorica che sin dalla prospettiva iniziale hobbesiana sembra essere simultaneamente necessario, ma anche pericoloso alla funzione dello Stato<sup>830</sup>. Un'opera importante nella quale per la prima volta entrano in costellazione tra loro la storia e l'*ars rhetorica*, quindi due tra i principali elementi degli *studia humanitatis* che formarono il giovane Hobbes, è la sua traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Anche questo testo, come quello sull'opera dello Stagirita, rivela un collegamento diretto all'orientamento "umanistico" acquisito dagli studi giovanili<sup>831</sup>.

---

<sup>830</sup> Cfr. T. Butler, *Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes*, in «Journal of the History of Ideas», LXVII, 3, 2006, pp. 465-487.

<sup>831</sup> L'importanza dell'orizzonte teorico greco per la riflessione di Hobbes è ben documentata dal fatto che il filosofo inizia e conclude la sua attività intellettuale con la pubblicazione di traduzioni di opere greche: queste non devono essere considerate come estrinseche rispetto alla sua attività di scrittura, ma preparano o confermano il campo alla sua originale elaborazione filosofica. Come ha ben evidenziato Nelson nella sua parte introduttiva alla nuova edizione della traduzione hobbesiana dei poemi omerici, Hobbes non esita a modificare e a volte a stravolgere il testo di Omero per trasmettere i suoi contenuti e confutare quella filosofia civile antitetica rispetto alla sua scienza politica. Come sintetizza il curatore, riprendendo un'efficace espressione di Skinner, "L'*Iliade* e L'*Odisea* di Hobbes sono la continuazione del *Leviathan* con altri mezzi", E. Nelson, *General Introduction*, in T. Hobbes, *Translations of Homer*, in *The*

Lungi dal ricostruire le vicende storiche che l'autore del *Leviathan* visse nella sua lunga esistenza, l'intento sarà quello di analizzare la formulazione del concetto di *history* presente nelle opere hobbesiane. Non si tratta tanto, o non solo, di mostrare il peso dello svolgimento dell'accadimento storico per la formulazione della teoria politica di Hobbes, ma piuttosto di comprendere il grado epistemico o meno che ha assunto la storia nel corso della produzione hobbesiana. Che cosa intende l'autore del *Leviathan* per storia? Siamo di fronte alla semantica tradizionale del termine? Prima di provare a rispondere a questi quesiti preliminari, è necessario richiamare i fondamentali studi di Reinhart Koselleck<sup>832</sup> che risultano illuminanti al fine di comprendere quella *Sattelzeit* filosofica ben rappresentata dal pensiero di Hobbes e che può rivelarsi utile come punto di congiuntura e nello stesso tempo di transizione per la *Neuzeit*. Lo storico tedesco mostra come l'origine di crisi della moderna nozione di storia è evidente nell'obsolescenza del concetto antico di *historia magistra vitae* e nella conseguente costruzione intellettuale del singolare collettivo *Geschichte*, una sorta di neologismo che designa la storia in sé e per sé. Al vecchio termine *historia* s'impone quello tedesco usato in forma assoluta e quindi non riferito agli accadimenti e alla loro narrazione, ma alla forma espositiva generale che li riferisce gli uni all'altra. Il passaggio dalla narrazione di storie alla concettualizzazione della storia come sapere in sé, come *Geschichte an sich*, fa sì che il lemma tedesco si riferisca a quello spazio omogeneo e indifferente nel quale lo scorrere degli eventi, ciò che è accaduto in passato e ciò che può ancora accadere nel futuro, è disposto lungo un *continuum* che partendo dall'oggi si

---

Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, edited by E. Nelson, Oxford University Press, Oxford 2008, voll. XXIV-XXV, pp. XI-LXXVI.

<sup>832</sup> Faccio riferimento in particolare a due importanti lavori dello storico tedesco: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1979; trad. it., Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di S. Chignola, CLEUB, Bologna 2007; Id., *Geschichte, Historie*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, Band 2, pp. 647-717; trad. it., Id., *Storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, CLEUB, Bologna 2009.

prevede come disordinato, ma ordinabile, cioè come la condizione di possibilità di un ordine<sup>833</sup>.

Secondo Galli, l'interpretazione koselleckiana dell'oggi moderno come snodo centrale e decisivo è evidente già in Descartes e in Hobbes, poiché nelle loro filosofie non c'è progettualità senza l'aprirsi di questa dimensione storica come spazio aperto e ordinabile<sup>834</sup>. La storia diviene così quel quadro indispensabile che rende possibile la razionalizzazione del reale, costituisce cioè quello spazio vuoto, privo di impedimenti trascendenti, ma aperto all'azione ordinatrice della ragione. Sebbene il movimento filosofico di Hobbes sia connotato da un'interna coerenza sistematica, anche nei confronti della storia, come si era visto in modo analogo nella trattazione della retorica, non mancano ambiguità e cambiamenti significativi nel corso dell'intera produzione scritturale. Il rapporto che l'autore del *Leviathan* intrattiene con la storia è piuttosto complesso e per alcuni versi quasi aporetico: come ha mostrato Schuhmann<sup>835</sup>, il filosofo di Malmesbury non ha fornito una precisa e costante definizione di *history*, né sviluppò una concezione singolare e originale, ma mutuò il concetto seguendo il significato che era generalmente utilizzato; inoltre, è presente un'evidente contrapposizione tra la visione più classica cui aderì Hobbes nel suo periodo "umanista" e quella che sviluppò in seguito come scienziato politico. Prima di analizzare la sua traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, è necessario ricordare, alla luce

---

<sup>833</sup> "Quando oggi si parla di "storia" [*Geschichte*], si ha a che fare con un'espressione la cui area e contenuto semantico sono stati acquisiti solo nell'ultimo trentennio del XVIII secolo. La "storia" è un concetto moderno che, malgrado la continuità con vecchi significati, equivale quasi a un neologismo. Dal punto di vista storico-terminologico, il concetto nasce sulla scorta di due processi di lungo periodo che alla fine si incontrano, aprendo uno spazio di esperienza quale non poteva ancora essere formulato in precedenza. Si tratta da un lato della formazione del singolare collettivo, che salda insieme in un concetto comune la somma delle singole storie e dall'altro della contaminazione di "Geschichte" come evento (/connessione di eventi) e di "Historie" in quanto conoscenza, narrazione e scienza della storia [*Geschichtskunde, -erzählung und -wissenschaft*], Ivi, p. 651; trad. it., p. 27. Si veda anche: A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 251-257.

<sup>834</sup> Cfr. C. Galli, *La "macchina" della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in Id., *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-141.

<sup>835</sup> Cfr. K. Schuhmann, *Hobbes's Concept of History*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 3-24.

delle più recenti letterature critiche, che Hobbes visse un periodo come “interprete filosofico degli storici” dagli anni Dieci fino alla fine degli anni Trenta, nel cosiddetto “periodo baconiano”, nel quale non soltanto pubblicò il testo su Tucidide, ma anche i *Three Discourses* che mostrano un particolare debito del filosofo inglese nei riguardi del laboratorio rinascimentale italiano, soprattutto per ciò che concerne il modello storiografico<sup>836</sup>.

La traduzione del capolavoro di Tucidide, pubblicata nel 1629, rappresenta una delle prime e più importanti traduzioni in lingua inglese poiché fu tradotta direttamente dal greco all’inglese, senza l’influenza della famosa traduzione latina di Valla o di altre versioni scritte in lingua volgare<sup>837</sup>; infatti, il filosofo inglese esplicita l’intento di voler correggere le mende della prima versione inglese dell’opera tucididea, approntata da Thomas Nicolls nel 1550 sul testo francese di Seyssel<sup>838</sup>.

---

<sup>836</sup> Come ha mostrato Coli, il *Discourse of Lawes*, ma soprattutto il *Discourse of Rome* e il *Discourse upon the Beginning of Tacitus* rivelano il dialogo di Hobbes con Machiavelli e la riflessione sulla Roma antica: il filosofo inglese aveva realizzato quanto fosse profonda l’impronta lasciata dalla civiltà romana sulla Chiesa cattolica e lascia trasparire nei confronti di quest’ultima sia una forma di ammirazione e di desiderio di eguagliarne la potenza, sia la volontà di condannarla in quanto pericolosa. La ricostruzione della storia di Roma mostra inoltre un Hobbes profondo conoscitore di Tacito, scelto dal filosofo per il suo realismo e per le sue idee antirepubblicane.

<sup>837</sup> Cfr. R. Sowerby, *Thomas Hobbes’s Translation of Thucydides*, in «Translation and Literature», VII, 1998, pp. 147-169.

<sup>838</sup> Nell’avviso *Ai lettori*, Hobbes esplicita i problemi di traduzione che avevano accompagnato coloro che si erano prodigati in questa impresa prima di lui: “Consideravo, inoltre, che egli fin troppo era stato preso in considerazione dagli italiani e dai francesi nelle proprie lingue: cosa per la quale, tuttavia, non deve ringraziare i suoi interpreti [...] mentre l’autore costantemente mantiene alta la sua luce, al punto che il lettore può continuamente vedere il suo percorso dinanzi a sé, e attraverso quanto viene prima attendersi quello che segue: niente di tutto questo ho trovato in loro. E il motivo, che sarebbe anche una giustificazione per loro, potrebbe consistere in questo: essi seguivano il testo latino di Lorenzo Valla, che non era privo di qualche errore; e questi seguiva un testo greco non tanto corretto quanto quello di cui ora disponiamo. Inoltre dal francese egli è stato tradotto in inglese [...] ma così, proprio a causa del moltiplicarsi degli errori risultava alla fine travisato, piuttosto che tradotto nella nostra lingua. Di conseguenza decisi di accedervi direttamente dal greco”, T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides*, to the Readers, p. IX; trad. it., pp. 51-52. Un contributo volto a chiarire la valenza della traduzione di Hobbes nei confronti di una tradizione di traduzioni considerate inadeguate per fornire gli strumenti utili all’agire politico: P. Passavino, *Hobbes e Della Casa traduttori di Tucidide*, in «Il pensiero politico», XXVI, 3, 1993, pp. 341-355.

La lettura di Tucidide ha avuto indubbiamente delle influenze decisive per la genesi e la maturazione della riflessione etico-politica hobbesiana: nella prefazione ai lettori e nell'epistola si possono ravvisare alcuni elementi fondamentali che anticiperanno sia alcune caratteristiche tipiche dell'antropologia hobbesiana, sia il suo pensiero politico. Diversi studi hanno mostrato una continuità concettuale tra la traduzione hobbesiana dell'opera tucididea e i testi successivi dagli anni Quaranta e Cinquanta, nonché alcuni spunti intellettuali che saranno successivamente sviluppati e maturati nelle più note opere politiche<sup>839</sup>.

---

<sup>839</sup> Alcuni studi leggono la traduzione di Tucidide come la cristallizzazione di alcuni nodi concettuali fondamentali per la maturazione della filosofia politica hobbesiana. Uno studio recente che analizza anche filologicamente il tema della paura quale fulcro della teoria politica hobbesiana presente già nella traduzione tucididea: L. Iori, *Thomas Hobbes traduttore di Tucidide. Gli Eight Books of the Peloponnesian Warre e le prime tracce di un pensiero hobbesiano sulla paura*, in «Quaderni di storia», LXXV, 1, 2012, pp. 149-193. Inoltre: R. Schlatter, *Thomas Hobbes and Thucydides*, in «Journal of the History of Ideas», VI, 3, 1945, pp. 350-362. Un altro studio che ravvisa importanti associazioni concettuali tra il filosofo e lo storico greco, soprattutto riguardo il tema del conflitto anarchico: C. W. Brown, Jr., *Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy*, in «History of Political Thought», VIII, 1, 1987, pp. 33-62. La trattazione di Hobbes sulle principali cause di contesa nello stato di natura è probabilmente basata sull'analisi dei moventi umani presentati da Tucidide nel suo primo libro dell'opera: questa è la tesi di G. Klosko, D. Rice, *Thucydides and Hobbes's State of Nature*, in «History of Political Thought», VI, 4, 1985, pp. 405-409. Anche il saggio della Fabbri mostra l'evidente contiguità tra i due autori, in particolare negli scritti premessi alla traduzione di Tucidide, si possono cogliere sia il cuore della teoria politica hobbesiana, sia la concezione antropologica che ne è alla base: E. Fabbri, *Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», XV, 2009, pp. 5-33; sempre della stessa autrice c'è un contributo che indaga la riflessione antropologica e politica che Hobbes presenta nelle traduzioni dei testi classici: E. Fabbri, *Le Translations of Homer: passioni, politica e religione nel pensiero maturo di Hobbes*, in «Humana.Mente», XVII, 12, 2010, pp. 151-155. Anche: L. M. Johnson, *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois 1993. Un saggio che, in modo avverso agli studi di Strauss e Skinner, vede un unico, costante e immutabile atteggiamento intellettuale di Hobbes già nelle pagine introduttive alla traduzione di Tucidide anche nei confronti dello strumento retorico e della storia e che pertanto non rintraccia alcun mutamento di posizione all'interno dell'intera produzione hobbesiana è quello di A. Lupoli, *Hobbes e il metodo della «storia civile»*, in L. Bianchi (a cura di), *Natura e storia*, Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università di Napoli in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Napoli, 5-7 dicembre 2002), «Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica», XXIX, Liguori, Napoli 2005, pp. 49-88.

A quale scopo, dunque, tradurre Tucidide? Che cosa significa per Hobbes tradurre un'opera storica? L'interesse per la storia antica si manifesta chiaramente sia nella discussione di questioni di metodo storiografico, sia nella ricerca di *exempla* validi per il tempo presente. Accostando il nome di Tucidide a quelli di Omero, Aristotele e Demostene, i maggiori maestri nei loro rispettivi campi, Hobbes compie una sorta di encomio dello storico greco:

“È stato notato da molti che Omero nella poesia, Aristotele nella filosofia, Demostene nell'eloquenza ed altri tra gli antichi negli altri campi di conoscenza riescono tuttora a conservare la propria supremazia: nessuno di loro è stato superato, nessuno è stato eguagliato da alcuno in questi tempi recenti. E nel numero di questi è giustamente annoverato il nostro Tucidide; autore non meno perfetto nel suo lavoro di uno qualsiasi dei precedenti [...]”<sup>840</sup>.

Senza ombra di dubbio, ciò che *in primis* divenne rilevante agli occhi di Hobbes è il modo attraverso il quale è affrontata la questione della narrazione storica, prima ancora che per le idee politiche che si possono ricavare da essa. Per lo storico greco la storia si qualifica innanzitutto come ricerca della verità (*zétesis tès aletheías*), quindi il suo contenuto verte nelle opere e nelle imprese umane (*tà erga*), ma ciò è realizzato con la maggiore esattezza e precisione possibile. La storia è dunque un discorso, una spiegazione orientata alla concretezza, ovvero alla realtà effettuale la cui peculiarità consiste nella spiegazione dei fatti secondo verità, ma facendo proprio il carattere della necessità. Tucidide è elogiato come “saggio, severo, solenne relatore di accadimenti”<sup>841</sup> e come “cronista di guerra nella storia”<sup>842</sup>. Dalla lettura di questo racconto storico, Hobbes ricava la forma di una descrizione degli eventi che apre ad una modalità differente della visione politica, realistica perché integralmente contemporanea alla guerra che descrive.

Tucidide lascia parlare i soggetti degli eventi in modo che il lettore possa trasformarsi in una sorta di testimone oculare delle vicende esposte<sup>843</sup>. Egli fu, dunque,

---

<sup>840</sup> T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides*, to the Readers, p. VII; trad. it., p. 49.

<sup>841</sup> Ivi, of the Life and History of Thucydides, p. XXXI; trad. it., p. 76.

<sup>842</sup> *Ibidem*

<sup>843</sup> Lo storico diviene il giudice, l'arbitro o il testimone, giacché i termini greci *hístor* e *hístoría* derivano entrambi dalla radice *Fid* del verbo *oráo* = *vedo*, in cui *oída* significa *ho visto* colui che conosce, nel

un vero e proprio storico-testimone del suo tempo: raccolse il materiale e le testimonianze che avrebbero successivamente confluito nella sua opera storica. La storia, infatti, si basa sull'indagine e sull'analisi dei fatti, delle situazioni e dei documenti di carattere storico-geografico ed etnologico che l'espansione delle città elleniche e lo sviluppo del sistema di relazioni con le diverse civiltà ha permesso di raccogliere, analizzare e valutare. Ad ogni modo, Tucidide descrive le drammatiche vicende della guerra del Peloponneso da un punto di vista eminentemente politico: i fatti storici sono presentati mediante forme complesse e razionali di spiegazione nelle quali la ragione di certi eventi riposa su un intreccio di cause che è possibile analizzare e ricostruire.

Lo storico "vede per la prassi", narra il passato in vista di una risoluzione che deve essere presa nell'attualità del presente il quale resta aperto all'aleatorietà del futuro: lo storico *agisce* attraverso la sua documentazione dei fatti. Il compito della storia non è tanto, o non solo, quello di consegnare alla memoria dei posteri le gesta passate, bensì di garantire agli uomini una sicura e certa conoscenza del passato, in modo tale da poter fondare su di esso la comprensione del presente e la previsione del futuro<sup>844</sup>. Come afferma Hobbes:

"Poiché il lavoro principale e proprio della storia è quello di rendere gli uomini istruiti e, grazie alla conoscenza delle azioni passate, capaci di comportarsi con prudenza nel presente e con previdenza rispetto al futuro: non c'è niente (limitatamente alla natura umana) che riesca ad ottenere tanto in modo più naturale e completo dell'opera del mio autore"<sup>845</sup>.

---

senso di colui che ha visto. Come mostra anche Chignola: "La storia antica si pone sotto il segno del vedere. Il resoconto storico viene limitato ai progetti e all'agire dell'uomo di cui è possibile produrre le testimonianze, e agli eventi che da essi conseguono. Il termine *historia* [...] viene da *histor*, una forma principale, poi sostantivata, dei verbi *eidon* e *oida*, riconducibili a loro volta alla radice \**wid*.", S. Chignola, *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in G. Duso, S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 201-233. Sul metodo storiografico di Tucidide si veda: J. De Romilly, *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 2005.

<sup>844</sup> Cfr. M. Vegetti, *Tucidide e la scienza della storia*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970, vol. I, pp. 139-150.

<sup>845</sup> "For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future: there is not

Tucidide è considerato “*lo storiografo più politico che mai abbia scritto*”<sup>846</sup>, giacché l’esposizione storica deve presentare un nesso irriducibile con l’agire: centrale è nella sua storia l’esposizione dei fatti, non l’effetto che la narrazione può indurre<sup>847</sup>. Lo storico greco letto e tradotto da Hobbes è lo storiografo che non è mai stato eguagliato da nessuno, giacché in lui “la capacità di scrivere storia è al massimo grado”<sup>848</sup>. Tradurre l’opera dello storico greco significa allora per Hobbes rendere partecipe il lettore di una forma di rappresentazione razionale in cui la storia agisce da reagente non soltanto rispetto al passato, ma anche nei confronti del presente e del futuro. Come afferma Strauss, l’opera storica sarà utile a coloro che cercheranno di far luce non soltanto sulla guerra, ma più in generale sul passato e sul futuro. Lo scopo della storia consiste allora nella comprensione dei fatti umani nel loro divenire, ma affinché si possa cogliere la “chiave” per capire i fatti futuri che saranno simili a quelli del passato, considerata l’immutabilità della natura umana per Tucidide.

La storia possiede un’inestimabile valenza poiché essa funge da principio di educazione morale: è considerata *in primis* come disciplina educativa, poiché offre all’uomo adeguate prescrizioni e massime attraverso l’utilizzo di *exempla* volte a rendere l’uomo prudente. Gli esempi storici sono richiesti per facilitare l’obbedienza politica e quindi porre rimedio alla naturale disobbedienza dell’uomo. Nel pensiero hobbesiano è ravvisabile a tal proposito una dicotomia tra esempio storico e precetto filosofico: mentre la filosofia è volta a ricercare i precetti universali che regolano l’agire umano, la storia si preoccupa dell’applicazione e dell’osservanza effettiva dei precetti stessi, oltre che delle condizioni e delle conseguenze di questa stessa osservanza. Quindi tale opposizione rivela sia una sterilità della filosofia, incapace di far applicare i precetti che essa stessa prescrive<sup>849</sup>, sia la conseguente enfattizzazione della storia, l’unico sapere

---

extant any other (merely human) that doth more naturally and fully perform it, than this of my author”, T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides*, to the Readers, p. VII; trad. it., pp. 49-50.

<sup>846</sup> Ivi, p. VIII; trad. it., p. 50.

<sup>847</sup> Cfr. S. Chignola, *I concetti e la storia*, pp. 206-209.

<sup>848</sup> T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides*, to the Readers, p. VII; trad. it., pp. 49.

<sup>849</sup> “Filosofia e storia sono fundamentalmente diverse tra loro. La filosofia stabilisce i precetti per il retto comportamento degli uomini; tuttavia questi non sono affatto efficaci come gli esempi. Compito della storia è di ampliare l’esperienza dell’uomo mediante la narrazione di esempi che mostrino in che modo il precetto fu seguito o trascurato, nonché il successo o l’insuccesso che ne derivò, e così di rendere l’uomo

“pragmatico” capace di rendere gli uomini prudenti e realizzare una conoscenza delle norme e dei precetti applicabili alle azioni umane fornendo il materiale ricavabile dalla concretezza empirica. Soltanto in questa prima fase del pensiero di Hobbes, il sapere storico è posto al servizio dell’acquisizione della saggezza pratica e la prudenza diviene la condizione indispensabile della virtù morale e dell’onore. Questi riferimenti “aristocratici” presenti nell’opera palesano sia le letture che avevano orientato il giovane Hobbes, sia il fatto che il filosofo fosse ancora sensibile, in questi anni Venti, ai temi rinascimentali del “cortegiano”<sup>850</sup>. Il filosofo inglese finisce allora per esaltare con la funzione politica della storia proprio il paziente esercizio della prudenza, quella stessa forma di conoscenza che nelle opere successive sarà contrapposta al sapere scientifico.

Perché appare attuale la narrazione storica di Tucidide? Quale “modernità” vede Hobbes nell’esposizione tucididea? Certamente, nelle riflessioni contenute nelle pagine introduttive alla versione tucididea, il filosofo inglese fa trasparire l’emergenza di quella costruzione razionale dello spazio politico che nelle opere successive sarebbe stata il portato non più dell’esperienza o della prudenza che si ricava dalla lettura delle opere storiche, ma dall’applicazione rigorosa del metodo scientifico al sapere politico. Nelle pagine tucididee, Hobbes ha potuto rinvenire non soltanto un modo di scrivere la storia ordinatamente costruito dalla ragione, ma anche l’immagine razionale della costruzione politica e questo sicuramente prima della sua dichiarata adesione al paradigma euclideo<sup>851</sup>. Inoltre, come ha mostrato Borrelli<sup>852</sup>, il filosofo inglese offre al pubblico l’opera dello storico greco per un preciso intento antropologico: conoscere la natura delle passioni umane, in particolar modo quelle passioni che sembrano giocare un ruolo fondamentale e determinante nella vita sociale<sup>853</sup>.

---

più capace di applicare i precetti nel caso specifico in modo più efficace che mediante la comunicazione dei precetti medesimi”. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, chap. VI, pp. 79-80; trad. it., p. 236.

<sup>850</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, pp. 9-10.

<sup>851</sup> Cfr. P. Passavino, *Hobbes e Della Casa traduttori di Tucidide*, p. 355.

<sup>852</sup> Cfr. G. Borrelli, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide* in T. Hobbes, *Introduzione a “La Guerra del Peloponneso” di Tucidide*, pp. 11-37.

<sup>853</sup> Bodei ha attribuito alla paura una missione civilizzatrice essenziale, il cui compito risiede nella conservazione e nella stabilità degli Stati. Inoltre quel fondamentale binomio che ritroveremo nelle opere successive di Hobbes, ovvero il binomio di ragione e paura, permette secondo Bodei di definire la ragione

“Per il resto, l’oscurità che vi si trova deriva dalla profondità dei giudizi, che comprendono la riflessione su quelle umane passioni, che o dissimulate o comunemente non trattate, hanno nondimeno la più grande influenza sugli uomini nelle loro pubbliche discussioni”<sup>854</sup>.

La questione storica che Hobbes riprende da Tucidide non può essere scissa da un’analisi antropologica e psicologica, giacché nell’epoca presente ciò che deve essere diagnosticata è la conformazione differente dell’uomo contemporaneo, un uomo le cui azioni sono *disguised*. Ciò che lo storico deve mettere in luce sono per l’appunto le passioni e gli impulsi umani nei loro gesti latenti.

“Infatti nella storia le azioni di *onore* e *disonore* si presentano chiaramente e distintamente tali quali sono; ma nell’epoca presente sono così mascherate che pochi, cioè solo quelli molto accorti, non si lasciano trarre in errore in modo grossolano”<sup>855</sup>.

La storia è assunta come campo di osservazione che fa emergere quelle opinioni *dissembled* che gli uomini occultano volontariamente nelle pubbliche discussioni: è quindi indispensabile “quell’evidenza che uno storico dovrebbe sempre legare alla notizia del fatto che riporta”<sup>856</sup>. Come si evince dalle pagine introduttive, Hobbes critica quell’universo delle prassi simulatorie e dissimulatorie usuale alla storiografia tacitiana, quella retorica della simulazione e della dissimulazione percorsa dal tacitismo.

La modernità dell’opera tucididea è ravvisabile, pertanto, nel suo intento antropologico e altresì in quello pedagogico: lo storico greco scrisse la sua storia “non per conquistare gli applausi dei presenti, come era costume dell’epoca, ma per erigere un monumento in grado di istruire le epoche a venire”<sup>857</sup>, lasciando così la sua opera come “*un possesso per l’eternità*”<sup>858</sup> e a “*perenne possesso per la posterità*”<sup>859</sup>. Infatti,

---

stessa come una sorta di passione denaturata, posta al servizio di tutte le altre per la difesa della vita e contro una morte sempre incombente. Si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni*, pp. 83-84.

<sup>854</sup> T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides, of the Life and History of Thucydides*, p. XXIX; trad. it., p. 74.

<sup>855</sup> Ivi, the Epistle Dedicatory, p. VI; trad. it., p. 47.

<sup>856</sup> Ivi, of the Life and History of Thucydides, p. XXVIII; trad. it., p. 72.

<sup>857</sup> Ivi, p. XXI; trad. it., p. 64.

<sup>858</sup> *Ibidem*

<sup>859</sup> Ivi, p. XXVII; trad. it., p. 71.

narrare con verità le sciagure del proprio paese consente di trarne grande profitto: “le miserie degli uomini istruiscono meglio che i propri positivi successi”<sup>860</sup>.

La storia appare, quindi, all’origine del pensiero hobbesiano come interesse per l’uomo reale e come strumento, nella forma antiretorica assunta nel capolavoro dello storico greco, per penetrarne e orientarne il pensiero e l’azione. Come si è accennato, la traduzione dell’opera tucididea ebbe poi una profonda influenza nel successivo dispiegamento delle idee politiche e nel linguaggio in cui Hobbes le espresse; in particolare, l’interesse per l’opera di Tucidide sembra costituire la premessa per la costruzione di un modello scientifico di spiegazione della realtà: è possibile leggere l’apprezzamento per lo storico greco come la sentinella della necessità hobbesiana di elaborare una conoscenza storica sulla base di criteri metodologici rigorosi, quindi lontani dal relativismo e dall’uso ideologico della retorica, in ciò Hobbes è profondamente debitore nei confronti dell’umanesimo rinascimentale. Esso, infatti, aveva finito con l’attribuire alla storia quella dignità e quel rilievo fino ad allora ignoti, trascendendo la ciceroniana *historia magistra vitae* mediante un esemplare collegamento tra storiografia e pratica politica che trova in Machiavelli una delle sue esemplificazioni maggiori: i primi capitoli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* coniugano perfettamente la ricostruzione storiografica e la teoria politica. È interessante notare che per il Segretario fiorentino la storia non deve essere letta per il mero diletto che se ne può ricavare, ma in quanto fornitrice di *exempla* che possono essere applicati all’attualità politica, considerata l’immutabilità tra passato e presente e quindi l’imitazione degli antichi è ontologicamente possibile perché tanto la realtà naturale quanto la realtà umana non mutano. Machiavelli fa un utilizzo particolare della teoria polibiana della *anacyclosis*, che conosceva per lo più indirettamente: “e questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano”<sup>861</sup>. La differenza sostanziale tra Polibio e il Segretario fiorentino consiste nel fatto che per il primo l’*anacyclosis* è un fenomeno totalmente naturale, una sorta di legge metafisica della realtà, mentre per Machiavelli è determinante l’intervento dell’uomo che può spezzare il “cerchio” dall’esterno.

---

<sup>860</sup> Ivi, p. XXIV; trad. it., p. 68.

<sup>861</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2, p. 23.

Non essendo, dunque, possibile che “il cielo, il sole, li elementi, li uomini fussino variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erono antiquamente<sup>862</sup>”, l’antichità deve cessare di essere il mero oggetto di una contemplazione edonistica per assurgere ad autentica guida della prassi attuale. Il fare capitale delle storie antiche<sup>863</sup>, la riscoperta della lettura degli antichi e delle loro storie in modo da poter colmare quel dirupo che separa passato e presente è il vero obiettivo pedagogico dei *Discorsi*. Vale la pena riportare un passo estremamente significativo, tratto da *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati* in cui il Segretario fiorentino esprime con la massima acutezza il tema dell’esemplarità storica:

“Io ho sentito dire che le istorie sono la maestra delle azioni nostre, e massime de’ principi; e il mondo fu sempre ad un modo abitato da uomini che hanno avute sempre le medesime passioni e sempre fu chi serve e chi comanda, e chi serve malvolentieri e chi serve volentieri, e chi si ribella e è ripreso”<sup>864</sup>.

È altrettanto vero che accanto a questa modalità di concepire la storia esiste anche un altro tipo di storiografia rinascimentale adornata di discorsi fioriti e compiacimenti letterari<sup>865</sup>. Contro questo particolare tipo di storia equiparata a vano esercizio retorico

---

<sup>862</sup> Ivi, proemio, p. 9. Sul postulato di uniformità: “E’ si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono queglii medesimi desideri e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future e farvi queglii rimedi che dagli antichi sono stati usati, o non ne trovando degli usati, pensare de’ nuovi per la similitudine degli accidenti”, Ivi, 39, pp. 146-147.

<sup>863</sup> “Ed è impossibile che quelli che in stato privato vivono in una republica, o che per fortuna o per virtù ne diventono principi, se leggessono le istorie, e delle memorie delle antiche cose facessero capitale”, Ivi, 10, pp. 60-61.

<sup>864</sup> Id., *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, sez. I *Opere politiche*, a cura di J-J. Marchand, Salerno, Roma 2001, vol. III, pp. 460-465. Sul tema della storiografia in Machiavelli e sul suo rapporto con gli storici antichi si vedano: L. Canfora, *Tucidide e Machiavelli*, in «Rinascimento. Rivista dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento», XXXVII, 1997, pp. 29-44; E. Garin, *Polibio e Machiavelli*, in Id., *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993, pp. 3-28; M. Martelli, *Machiavelli e la storiografia umanistica*, in «Interpres», X, 1990, pp. 224-257; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. II, *La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993; M. Simonetta, *Machiavelli lettore di Tucidide*, in «Esperienze letterarie», XXII, 1997, pp. 210-235; R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1980.

<sup>865</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, p. 11.

era sorta una storiografia “scientifica” volta alla narrazione obiettiva e certa dei fatti, secondo l’ideale bodiniano: precisamente in questo campo s’iscrive Hobbes, intervenendo in quella polemica antiretorica che, come si era visto in precedenza, aveva accompagnato tutto l’arco del suo pensiero fino a trovare nel *Leviathan* una nuova e singolare esaltazione.

Come ha ben mostrato Rossini, l’interesse hobbesiano per il metodo geometrico-scientifico trova le sue radici con l’iniziale ripudio della storiografia retorica presente nelle pagine introduttive alla traduzione di Tucidide e per l’ammissione di una storiografia “scientifica” volta a presentare i fatti senza eccessivi abbellimenti retorici<sup>866</sup>. Hobbes critica allora quella storiografia di tipo retorico, il cui esempio più evidente è ritrovato nell’opera di Dionigi d’Alicarnasso che si avvale di un metodo antitetico rispetto a quello tucidideo. Egli, infatti “considera lo scopo della storia non il profitto che si può ricavare dallo scrivere il vero, ma il piacere di chi lo ascolta, come se si trattasse di una musica<sup>867</sup>”. In quanto retore, Dionigi scrisse unicamente quanto fosse idoneo all’ornamento retorico, tralasciando la verità dei fatti e l’oggettività dell’accadere.

Lo stile retorico in sé, depurato del suo utilizzo ideologico, non è tuttavia considerato in termini totalmente negativi, ma anzi tanto Hobbes quanto Tucidide ne riconoscono la rilevanza nei limiti dell’obiettivo dell’efficacia narrativa. Detto altrimenti, alla narrazione storica non è certamente estranea la preoccupazione oratoria e lo strumento retorico posto al servizio della storia, non più ideologicamente orientato e privato del suo utilizzo sovversivo, può rivelarsi produttivo.

“Se è vero che la verità di una storia si è sempre mostrata grazie al modo della esposizione del racconto, ciò risulta con evidenza in questa storia: così rigorosa, acuta e persuasiva è la narrazione nel suo insieme e ogni singola sua parte”<sup>868</sup>.

---

<sup>866</sup> Cfr. G. Rossini, *The Criticism of Rhetorical Historiography and the Ideal of Scientific Method: History, Nature and Science in the Political Language of Thomas Hobbes*, in A. Padgen (edited by), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 303-324.

<sup>867</sup> T. Hobbes, *The Eight Books of History of Thucydides, of the Life and History of Thucydides*, p. XXVI; trad. it., p. 70.

<sup>868</sup> Ivi, p. XXI; trad. it., p. 68.

La ripresa della storiografia tucididea ad opera di Hobbes è anche una rilevante occasione per esaminare i due principali dispositivi retorici utilizzati dallo storico greco. In questo testo il filosofo di Malmesbury non sembra rivelare la necessità di ricorrere allo strumento retorico come sostegno fondamentale del discorso storico e politico, quanto piuttosto la sua utilità: lo storico deve fare ricorso alle proprie capacità letterarie.

“[...] la storia di Tucidide [...] veniva stimata anche per l’eloquenza. Eppure questa sua eloquenza non era del tutto conveniente al tribunale; ma appropriata per la storia, e piuttosto da leggersi che da ascoltarsi. [...] per la sua eloquenza viene da qualcuno ammirato, e giustamente”<sup>869</sup>.

Il filosofo inglese dimostra, dunque, l’eccellenza dell’opera di Tucidide anche per quanto concerne il criterio espositivo utilizzato e dunque per i due dispositivi retorici adoperati, ovvero *truth* ed *elocution*. Nella verità “consiste l’anima e nell’elocuzione il corpo dell’opera storica. La seconda senza la prima è solo un’immagine della storia; e la prima senza la seconda è incapace di istruire<sup>870</sup>”. Per quanto riguarda l’*elocution*, secondo Hobbes è necessario prendere in considerazione la *disposition* o *method* e lo *style*.

“Ora per quanto riguarda i suoi scritti, in essi due cose sono da prendersi in considerazione: *verità* e *elocuzione*. Poiché nella *verità* consiste l’anima e nell’*elocuzione* il *corpo* dell’opera storica. La seconda senza la prima è solo un’immagine della storia; e la prima senza la seconda è in capace ad istruire. [...] Nella *elocuzione* pure due cose sono da prendere in considerazione: *disposizione* o *metodo*, e *stile*”<sup>871</sup>.

È soprattutto l’*elocution* ad assumere qui una notevole rilevanza poiché diviene la conformazione generale di rappresentazione del fatto storico, lo strumento retorico capace di rendere la verità della storia con evidenza attraverso la sua capacità descrittiva<sup>872</sup>.

---

<sup>869</sup> Ivi, pp. XXX-XXXI; trad. it., p. 76.

<sup>870</sup> Ivi, p. XX; trad. it., p. 63.

<sup>871</sup> “Now for his writings, two things are to be considered in them: *truth* and *elocution*. For in *truth* consisteth the *soul*, and in *elocution* the *body* of history. The latter without the former, is but a picture of history; and the former without the latter, unapt to instruct. [...] In the *elocution* also, two things are considerable: *disposition* or *method*, and *style*”, Ivi, pp. XX-XXI; trad. it., pp. 63-64.

<sup>872</sup> G. Borrelli, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*, pp. 21-23.

Hobbes dichiara inoltre, come emerge esplicitamente nella sua autobiografia, di aver tradotto l'opera di Tucidide per mettere in guardia gli inglesi dagli oratori nel campo politico<sup>873</sup>. Ancora una volta, il filosofo non sta screditando l'*ars rhetorica* in sé, ma il suo uso improprio e insurrezionale. Ritroviamo già in questa giovanile opera un *topos* noto della produzione hobbesiana, l'attacco all'uso politico della retorica che si connette al rifiuto della forma di governo democratica. Infatti, sebbene lo scritto di Tucidide sia noto anche per la famosa orazione tenuta da Pericle in difesa della democrazia ateniese, il filosofo inglese intende dimostrare la superiorità della monarchia attraverso le parole tucididee: Tucidide ebbe il grande merito di mostrare gli effetti demagogici dell'incostanza della costituzione democratica<sup>874</sup>. Essa non è soltanto quel fecondo terreno per il dispiegarsi delle ambizioni umane, ma è anche il campo dove operano i demagoghi, i sobillatori del popolo che fanno uso della retorica per sovvertire l'ordine costituito a danno della pubblica utilità.

“Per quanto riguarda il suo giudizio circa le forme di governo di uno stato, risulta evidente che di tutte quella che meno apprezzava fosse la democrazia. E in più occasioni sottolinea l'emulazione e la rivalità tra i demagoghi al fine di ottenere reputazione e gloria d'ingegno, anche a costo di opporsi l'uno ai pareri dell'altro, con danno del pubblico; e quindi la debolezza delle decisioni, dovuta ai differenti fini che con gli strumenti della retorica i vari oratori si sforzavano di perseguire [...]”<sup>875</sup>.

Hobbes non è tanto contrario al governo democratico in sé, poiché ogni forma di governo è di per sé accettabile purchè si realizzi un'unità e un'integrazione dei poteri, ma all'instaurazione di un regime democratico volto al sovvertimento del regime esistente. L'elogio di Pericle da parte di Tucidide è una conferma dell'orientamento monarchico dello storico greco: questo elemento è particolarmente accentuato dal pensatore inglese al fine di renderlo maggiormente compatibile con le sue convinzioni filosofiche e politiche. Lo storico greco, quindi:

---

<sup>873</sup> “Hunc ego scriptorem verti, qui diceret Anglis, consultaturi rhetoras ut fugerent”. T. Hobbes, *Tomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa, autore seipso*, p. XXXVIII.

<sup>874</sup> Come riporta Hobbes nell'autobiografia: “Et multi Scriptores Historiarum: sed mihi præ reliquis Thucydides placuit. Is democratia ostendit mihi quam sit inepta, et quantum cœtu plus sapit unus homo”, Ivi, p. XXXVIII.

<sup>875</sup> Id., *The Eight Books of History of Thucydides, of the Life and History of Thucydides*, pp. XVI-XVII; trad. it., p. 59.

“Mostra di approvare il governo di Atene quando esso consisteva della mescolanza dei pochi e dei molti; ma ancora di più mostra di apprezzarlo quando regnava Pisistrato [...] e quando agli inizi di questa guerra il governo sotto Pericle era democratico di nome, ma in effetti monarchico. Cosicché sembra che essendo di discendenza reale, abbia meglio apprezzato il governo monarchico”<sup>876</sup>.

## 5.5 L’infallibilità della scienza e l’incertezza della storia

A partire dalla scoperta di Euclide e quindi quando comincerà a essere dispiegato quel pensiero scientifico-politico che troverà *in primis* negli *Elements* la sua prima e importante trattazione, il filosofo di Malmesbury tratterà una netta distinzione tra la prudenza e la scienza, tra la storia e la filosofia, secondo la dicotomia che si era analizzata nel primo capitolo tra l’esperienza e il sapere scientifico. Se nelle pagine introduttive alla *Guerra del Peloponneso* Hobbes ha dichiarato l’importanza della storia per l’acquisizione della prudenza e la sua efficacia nella sfera pragmatica, a partire dagli *Elements* il filosofo mostra la sua incapacità di fondare una conoscenza scientifica certa e necessaria: la prudenza non può costituire una regola infallibile dell’azione, una guida certa per orientare la condotta degli uomini, essendo una mera congettura basata sull’esperienza. Per tal motivo, Hobbes costruisce tutto il suo sistema geometrizzando la politica e scientificizzando la morale: la scienza politica non può procedere da *exempla*, bensì da definizioni prime che devono eludere quell’esperienza incapace di giungere a conclusioni necessarie. Ciò che viene respinto è un sapere verbifico, strutturalmente incapace di raggiungere il grado epistemico della scienza: proprio perché il sapere storico si fonda sulla mera mutevolezza dei dati empirici e soggettivi e non sulla incontestabile certezza delle conclusioni logiche, esso si caratterizza come un tipo di conoscenza puramente dogmatico.

Hobbes sancisce a chiare lettere che la storia non fa parte della filosofia perché riguarda la conoscenza ottenuta con l’esperienza o l’autorità, ma non con il

---

<sup>876</sup> Ivi, p. XVII; trad. it., pp. 59-60.

ragionamento e quindi si tratta di una conoscenza acquisita per via induttiva<sup>877</sup>. Nel *De motu*, in quel passo iniziale concernente la distinzione tra le quattro *artes*, ossia logica, retorica, storia e poetica, il filosofo evidenzia lo scarto qualitativo tra la logica, strumento di cui si avvale la vera filosofia e la storia il cui fine è narrare e informare i fatti:

“Il discorso storico ammette invero il ricorso alle metafore, ma tali da non suscitare né odio né favore; infatti, il suo scopo è di informare, non di agitare l’animo, ma neppure deve essere sentenzioso, giacché la sentenza non è altro che un teorema morale, ovvero un discorso universale sui costumi; tuttavia, il fine della storia è di narrare i fatti, che sono sempre singolari”<sup>878</sup>.

Il filosofo intende mettere in luce anche la modalità con cui lavorano queste *artes*: mentre la storia e la poesia vertono su contenuti singolari e quindi hanno il carattere della probabilità poiché hanno come oggetto l’empiria, la filosofia in quanto nomenclatura lavora esclusivamente con le proposizioni universali e pertanto si qualifica come un sapere necessario. Ciò è in parte ripreso e confermato nel *Leviathan*, nel capitolo concernente le diverse forme di conoscenza dove la storia è concepita come una forma di conoscenza fattuale o assoluta, distinta da quella condizionale propria della scienza:

“Esistono due generi di CONOSCENZA, uno dei quali è la *conoscenza di fatto*, l’altro la *conoscenza della conseguenza che collega un’affermazione ad un’altra*. La prima non è altro che sensazione e memoria ed è *conoscenza assoluta*, come quando vediamo accadere un fatto o ricordiamo che è accaduto. È questa la conoscenza richiesta in un testimone. La seconda viene detta *scienza* ed è *condizionale* [...]”<sup>879</sup>.

Hobbes vuole mostrare che nella dimostrazione della verità non c’è spazio per i testimoni, ma è necessario un appello alla scienza. Nel brano successivo, viene formulata una delle più precise definizioni di storia e delle sue due principali specie:

---

<sup>877</sup> Sull’induttività della storia e sul suo rapporto con la saggezza: G. A. J. Rogers, *Hobbes, History and Wisdom*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 73-81.

<sup>878</sup> T. Hobbes, *Critique du ‘De Mundo’*, cap. I, § 2, p. 116; trad. it., p. 132.

<sup>879</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. IX, pp. 124-125; trad. it., p. 67.

“La registrazione della *conoscenza di fatto* è chiamata *storia* e ne esistono due specie: una, detta *storia naturale*, che è la storia di fatti o effetti della natura, indipendenti dalla *volontà* dell’uomo; appartengono a questa specie le storie dei *metalli*, delle *piante*, degli *animali*, delle regioni, e simili; l’altra è la *storia civile*, che è la storia delle azioni volontarie degli uomini negli Stati”<sup>880</sup>.

Mentre la filosofia non argomenta le sue tesi ricorrendo all’esperienza, ma attraverso la forza del ragionamento, la storia non mostra la catena degli eventi in maniera causale e necessaria, bensì mediante l’ordine della narrazione<sup>881</sup>. Se il tentativo hobbesiano è volto a debellare quel sapere dogmatico, retorico, capace solamente di fomentare disordini e ribellioni, la riduzione del sapere storico a mera conoscenza dogmatica non equivale a una radicale negazione della ragion d’essere della narrazione storica, ma piuttosto a determinazione esatta del suo rango non epistemico: soltanto se subordinata al reale sapere scientifico, quello storico potrà rivelarsi non soltanto non nocivo, ma addirittura utile. Piuttosto interessante a tal proposito è un passo contenuto nel primo capitolo del *De Corpore* nel quale Hobbes, dopo aver dichiarato che l’oggetto della filosofia è un qualsiasi corpo di cui si può concepire la generazione, afferma a rigor di logica che il sapere filosofico deve necessariamente escludere dal suo raggio di competenza tutte quelle discipline i cui oggetti non possono essere ricostruiti geneticamente, quindi la teologia, la dottrina degli angeli, quei saperi che nascono dalla mera ispirazione divina o dalla rivelazione e la storia. Tuttavia, pur escludendo il sapere storico dal campo filosofico, Hobbes ne riconosce non soltanto l’utilità, ma addirittura la necessità:

“La filosofia esclude la storia, sia naturale che politica, sebbene entrambe siano ad essa utilissime (anzi necessarie), perché questo tipo di conoscenza, o è esperienza, o autorità, ma non ragionamento”<sup>882</sup>.

---

<sup>880</sup> *Ibidem*

<sup>881</sup> Cfr. G. Boss, *L’histoire de Hobbes à Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 455-495.

<sup>882</sup> “Excludit historiam tam naturalem quam politicam, etsi philosophiæ utilissimas, (imo necessarias,) quia cognitio talis aut experientia est, aut autoritas, non autem ratiocinatio”, T. Hobbes, *De Corpore*, pars prima, cap. I, § 8, p. 9; trad. it., p. 46.

La forma deduttivistica che connota il sapere scientifico non può che tagliare fuori la storia dal campo di costruzione epistemica. L'irriducibilità della storia alla filosofia non cancella, tuttavia, l'utilità tanto della storia naturale quanto di quella civile. Hobbes riconosce un certo grado di utilità alle storie naturali che servono agli esperimenti, quindi principalmente alla scienza fisica, come registrazione di dati e di esiti di esperimenti precedenti. Per quanto concerne le storie civili, il filosofo inglese decreta la loro utilità ai fini dell'elaborazione della scienza politica poiché conservano l'esperienza dei fatti umani, ma nega che la storia sia un'attività conoscitiva capace di attingere la verità. Com'è testimoniato in un passo del *De Homine*:

“Sono anche utili, soprattutto le storie: ed invero forniscono esperimenti sui quali si appoggiano le scienze delle cause; la storia naturale, così, è utile alla fisica, mentre le storie civili sono utili alla scienza politica e morale, siano vere o false, purché non impossibili. Nelle scienze, infatti, si cercano le cause non tanto di ciò che è stato quanto di ciò che può essere”<sup>883</sup>.

Come si può spiegare il passaggio di Hobbes dalla posizione iniziale alla successiva, nella quale la storia sembra sparire dall'orizzonte del suo pensiero a discapito della costruzione e della magnificenza della scienza e il sapere storico diventa oggetto di giudizi riduttivi o a volte spregiativi? L'epistemologia di Hobbes non sembra sminuire del tutto la conoscenza storica, ma anzi la presenza della storia nella successiva fase “scientifica” del pensiero hobbesiano non va perduta, ma addirittura ribadita con una forma, tuttavia, differente. Seguendo lo studio di Focher si avrebbe una piena acquisizione della storia alla filosofia politica che appare priva di riferimenti espliciti alla storia proprio per aver compiutamente soddisfatto al bisogno che aveva determinato la filosofia a volgersi alla storia. Non si tratta, allora, di una *vis* polemica contro la storia, intesa come mondo umano fatto dagli uomini, le *res gestae*, che rimane la ragion d'essere della riflessione hobbesiana, ma critica alla *historia rerum gestarum*, a quel sapere storico consegnato nei e impartito nelle università, fondato sia dalla parte del soggetto narratore, sia da quella dell'oggetto narrato, sull'esperienza e l'arbitrio individuale, di loro natura cangevoli e incerti<sup>884</sup>.

---

<sup>883</sup> Id., *De Homine*, cap. XI, § 10, p. 100; trad. it., pp. 597-598.

<sup>884</sup> Cfr. F. Focher, *Vico e Hobbes*, Giannini, Napoli 1977, pp. 71-72.

## 5.6 La ripresa del sapere storico come supporto alla scienza politica

Nel 1668, l'anno stesso in cui uscì la versione latina del *Leviatano*, fu pubblicato il *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*; come afferma il titolo stesso, questi quattro dialoghi sono per l'appunto l'esposizione delle cause prossime e lontane della rivoluzione inglese, nel periodo compreso tra il 1640 e il 1660, attraverso l'interloquire di due ipotetici dialoganti che Hobbes chiama "A" e "B". Quando il filosofo di Malmesbury decise di scrivere quest'opera aveva già più volte affrontato il tema delle cause delle ribellioni o di ciò che può favorire la dissoluzione interna dello Stato, ma ora lo fa prendendo a prestito gli esempi dalla sua storia inglese. Sebbene Hobbes abbia in seguito abbandonato l'apprendimento specifico della storia per dedicarsi agli studi più scientifici sembra che abbia continuato a riflettere sui criteri mediante i quali poter investigare il passato, ribadendo l'utilità del sapere storico. In particolare, dopo lo scoppio della sanguinosa guerra civile inglese e dei conseguenti conflitti religiosi, politici, sociali ed economici che occuparono circa i due decenni centrali del diciassettesimo secolo, l'autore del *Leviathan* avvertì l'esigenza di cercare le nefaste cause di queste battaglie, mostrare i germi di sedizione che portarono alla dissoluzione dello Stato, recuperare le macerie del crollo statale. Il vero problema che tormentò Hobbes sin dall'inizio della sua produzione filosofica viene affrontato per la prima volta in maniera più diretta ed esplicita soltanto in quest'opera: la guerra civile. Come scrisse Pocock nel suo *The Machiavellian Moment*, "Hobbes, che non è affatto il Machiavelli inglese, è invece il maestro radicale del pensiero politico al tempo della guerra civile"<sup>885</sup>.

Se la politica di Hobbes è una risposta alla crisi dell'autorità e della legittimità, quindi la diagnosi di una condizione storica ben precisa, questa crisi richiede uno sforzo di comprensione supplementare. Per far ciò, il filosofo inglese sembra riaccreditare e addurre maggior valenza al sapere storico precedentemente contrapposto alla conoscenza scientifica, mediante la stesura di due importanti testi a sfondo storico-sociale e storico-religioso che hanno come oggetto proprio la ricerca della causa della

---

<sup>885</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, vol. II, chap. XI, p. 370; trad. it., Id., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, a cura di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980, tomo secondo, p. 639.

guerra inglese ed in particolare la condanna dell'ascesa del potere ecclesiastico fino agli albori della Riforma. Queste opere sono l'*Historia Ecclesiastica* e il *Behemoth*: esse rappresentano il terreno di verifica storica delle dottrine politiche e delle teorie antropologiche contenute nel *Leviathan* e nelle altre opere, nonché il banco di prova empirico della riuscita o della fallacia della stessa scienza politica hobbesiana; il sapere storico diventa un supplemento ausiliario necessario alla scienza della sovranità e dell'obbedienza. Nel *Behemoth*, Hobbes vuole mostrare ciò che accade e storicamente è avvenuto quando i principi politici esposti nel *Leviathan* non vengono osservati. Pertanto, si può concepire l'opera degli anni Sessanta come la conclusione stessa del progetto della scienza della politica e come una sorta di manuale di obbedienza per i soggetti<sup>886</sup>. Al fine di ottenere una più completa comprensione dell'insegnamento politico hobbesiano, è necessaria proprio un'analisi del *Behemoth*: esso è da intendersi come la fonte più importante per comprendere la relazione tra la trattazione hobbesiana della scienza politica e il contesto storico in cui è stata pensata.

Hobbes valorizza maggiormente la storia al fine di ripristinare e integrare l'uso del linguaggio politico precedentemente delineato. Come ha ben mostrato Borrelli, il *Behemoth* mette in evidenza l'impossibilità di una trattazione unicamente deduttiva della scienza politica e assieme la necessità del ricorso alla storia, o per meglio precisare, il ricorso al terreno dell'esperienza storica come parte imprescindibile del discorso teorico politico<sup>887</sup>. L'analisi di questo testo consentirà di dimostrare non un semplice Hobbes "interprete filosofico degli storici", com'era pensabile nel periodo in cui lavorava ai *Three Discourses*, ma l'esistenza di un "Hobbes storico" e di un suo personale impegno ad occuparsi di un argomento della storia a tutti gli effetti. Tuttavia, tale rilancio storiografico è condotto confrontandosi con i principi della scienza politica, affinché il lettore possa divenire prudente mediante una comprensione scientifica delle azioni umane nella *res publica*. Il *Behemoth* sembra riprendere il modello storiografico di Tucidide volto al conseguimento di quell'abilità dello storico consistente nella

---

<sup>886</sup> Cfr. L. Borot, *Science et histoire chez Hobbes: le problème de la méthode*, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 119-126; dello stesso autore, anche *History in Hobbes's Thought*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 305-328.

<sup>887</sup> Cfr. G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, p. 511.

capacità di scorgere i motivi psicologici, latenti o manifesti, delle guerre e delle lotte sociali, narrando la storia con obiettività e razionalità. Come si può constatare dall'opera stessa: "Niente può essere più istruttivo e condurre alla fedeltà ed alla giustizia più del ricordo (finché dura) di quella guerra"<sup>888</sup>.

"Offro [...] quattro brevi dialoghi che riguardano la memorabile guerra civile svoltasi nei domini di Sua Maestà dal 1640 al 1660. Il primo dialogo contiene il seme di quella guerra, cioè certe opinioni in teologia ed in politica, il secondo ne segue la crescita, attraverso dichiarazioni, rimostranze, ed altri scritti pubblicamente intercorsi tra il re e il parlamento; gli ultimi due sono una brevissima epitome della guerra stessa, tratta dalla *Cronaca* del signor Heath"<sup>889</sup>.

In quest'opera, il filosofo inglese sembra adottare una metodologia inversa rispetto a quella utilizzata nelle precedenti opere: non parte più da principi primi, autoevidenti, per poi giungere deduttivamente e per via sillogistica a conclusioni vere, ma parte dall'osservazione storico-empirica dei fenomeni per poi giungere induttivamente ai principi veri. Attraverso questa ricerca non più geometrico-matematica, Hobbes giunge all'individuazione delle cause dei rivolgimenti politici inglesi, comprendendo appieno la rivoluzione del suo tempo e senza trascurare i fattori religiosi, istituzionali ed economici che hanno contribuito a crearla.

La scelta dello stile dialogico che si trova in altri scritti degli anni Sessanta non è affatto di matrice platonica: non vengono enunciate posizioni divergenti e non vi è un interlocutore che contraddice le tesi enunciate, ma anzi il personaggio rappresentato da "B" aiuta e favorisce lo sviluppo delle argomentazioni che "A" enuncia mediante un uso appropriato di domande che rendono così il testo una progressiva spiegazione degli avvenimenti e delle loro cause e la sua andatura piuttosto lineare, sebbene poi nel corso dell'opera "B" apparirà a volte dominante nel guidare lo sviluppo della discussione. Gli interlocutori rappresentano ambedue il punto di vista di Hobbes, sono sudditi disciplinati, pronti ad obbedire al loro sovrano, sebbene "A" sia più adulto e abbia esperito il periodo rivoluzionario<sup>890</sup>. Il dialogo, consentendo di esprimere soprattutto

---

<sup>888</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, first dialogue, p. 107; trad. it., p. 4.

<sup>889</sup> *Ibidem*

<sup>890</sup> Cfr. L. Borot, *Hobbes's Behemoth*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 137-146.

considerazioni sui fatti, costituirebbe la forma più appropriata al fine di esporre un'interpretazione della guerra civile: l'intento di Hobbes è prevalentemente interpretativo, oltre che narrativo<sup>891</sup>. La peculiarità dell'opera consiste allora non tanto nella mera narrazione dei fatti, quanto nella loro interpretazione che si può ricavare prestando attenzione alla scelta degli avvenimenti, all'indicazione delle loro cause per collegare poi queste ultime in una connessione logica efficace, quasi "scientifica". Il filosofo inglese interpreta allora la *civil war* per far sì che essa non costituisca soltanto una mera memoria degli eventi passati, ma tessendo il filo razionale degli eventi in una spiegazione che sveli le cause, i pretesti della guerra, analizzando l'universo della natura umana, i suoi desideri contingenti e le condizioni socio-economiche e materiali dell'Inghilterra di quei decenni<sup>892</sup>.

Il *Behemoth* rappresenta il Lungo Parlamento inglese, i presbiteriani e gli indipendentisti inglesi, i perturbatori della pace. Esso è il paradigma dell'anarchia, dello stato di natura e ci fornisce, quindi, il quadro di una condizione in cui il contratto sociale è sospeso. Per dirla alla Schmitt, lo Stato non è altro che una guerra civile impedita continuamente da un grande potere<sup>893</sup>.

---

<sup>891</sup> Cfr. L. Iseppi, *Hobbes ed il problema storico delle guerre civili*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia politica e scienza pratica*, Aldo Francisci, Padova 1989, pp. 123-144. Un altro studio che enfatizza l'aspetto ermeneutico dell'opera e che mostra quanto questo testo fornisca maggiori indicazioni utili alla conoscenza del pensiero di Hobbes che notizie sulla guerra civile, poiché è presente un'applicazione ai reali eventi politici delle conclusioni della sua scienza politica: R. MacGillivray, *Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, in «Journal of the History of Ideas», XXXI, 2, 1970, pp. 179-198. Un articolo che favorisce l'aspetto didattico-politico dell'opera, mostrandone l'importanza in relazione alla storia critica delle opinioni e delle autorità che è ivi esposta: R. P. Kraynak, *Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism*, in «The American Political Science Review», LXXVI, 4, 1982, pp. 837-847. Degli interessanti e più recenti studi sul *Behemoth* sono raccolti nel collettaneo: T. Mastnak (edited by), *Hobbes's Behemoth: Religion and Democracy*, Imprint Academic 2009.

<sup>892</sup> Cfr. W. R. Lund, *The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History*, in «Hobbes Studies», V, 1992, pp. 3-22.

<sup>893</sup> Il *Behemoth* è ritratto nel libro di Giobbe come una sorta di enorme toro o di ippopotamo. Come dimostra bene Bernini, mentre il *Leviatano* rappresenta il simbolo della sovranità statale in quanto costituisce l'essere più forte nella terra, il più debole *Behemoth* deve rappresentare la guerra civile inglese; ed è di fronte all'onnipotente *Leviatano* che Dio umilia Giobbe. Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, pp. 11-12. Sulla teratologia politica hobbesiana, si

Prima di esporre ed enumerare le differenti e complesse cause del noto conflitto, mi sembra rilevante evidenziare la metafora di cui l'interlocutore "A" si serve al fine di illustrare il panorama "mostruoso" e "diabolico" che "B" gli chiede di dipingere.

"Se per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 ed il 1660. Chi, infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d'ogni specie d'ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com'esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l'una è doppia iniquità, l'altra doppia follia"<sup>894</sup>.

"*From Devil's Mountain*" è la metafora volta a rappresentare spazialmente la prospettiva temporale di quei due decenni della storia inglese. Hobbes sembra, quindi, valorizzare la vista quale senso fondamentale per l'osservazione e la constatazione degli eventi drammatici inglesi. "A" associa allora l'intero periodo con Satana, ma "B" è curioso di rendersi edotto non soltanto degli eventi specifici in se stessi, ma anche sulle loro universali e rappresentative implicazioni<sup>895</sup>. "B" domanda allora in che modo "il popolo arrivò ad essere così corrotto"<sup>896</sup> e quali persone riuscirono a sedurlo. Furono diverse le specie di seduttori: i presbiteriani, i cattolici-papisti, vari tipi di settari, gli intellettuali d'avanguardia, i nostalgici degli antichi greci e romani che resero odiosa la

---

vedano: P. Springborg, *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», XXIII, 2, 1995, pp. 353-375 e B. Accarino, *Zoologia politica. Favole, mostri e machine*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 79-97. Memorabili sono le pagine di Schmitt nei suoi scritti sul filosofo inglese: "Ora, come si rapportano reciprocamente in Hobbes i due mostri, Leviatano e Behemoth? Naturalmente, che proprio il Leviatano significa lo Stato, e Behemoth la rivoluzione, non si spiega in Hobbes a partire da speculazioni mitiche. Tuttavia, non è casuale che per un inglese del XVII secolo l'animale marino sia simbolo di un ordine pacifico, poiché il Leviatano, «la grande balena», era ovviamente ben radicato nell'immaginario popolare inglese. Ma nella loro essenza entrambi, l'ordine statale che costringe alla pace e la forza rivoluzionaria e anarchica dello stato di natura, si fronteggiano alla pari, come poteri elementari", C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, pp. 33-34; trad. it., pp. 76-77.

<sup>894</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, first dialogue, p. 107; trad. it., p. 5.

<sup>895</sup> Cfr. N. Flinker, *The View from "The Devil's Mountain": Dramatic Tension in Hobbes's Behemoth*, in «Hobbes Studies», II, 1989, pp. 10-22.

<sup>896</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, first dialogue, p. 108; trad. it., p. 6.

monarchia mascherandola col nome di tirannide: “la follia di quegli uomini, davvero sagaci a forza di leggere Cicerone, Seneca, o altri scrittori contrari alla monarchia<sup>897</sup>”. Com’è noto, gli squilibri politici erano inoltre intrecciati con quelli religiosi: da un lato la politica accentratrice della monarchia si rifletteva sulla struttura episcopale della Chiesa anglicana; dall’altro i presbiteriani accoglievano l’esigenza puritana di una maggiore de-cattolicizzazione della Chiesa inglese e di un’articolazione più democratica del clero. Tuttavia, accanto all’accusa nei confronti del popolo inglese corrotto da varie specie di seduttori il filosofo inglese mette a nudo anche gli errori politici e strategici del re Carlo I e dei suoi consiglieri, inoltre egli riconosce alla base delle corruzioni politiche interessi non soltanto “ideologici”, ma anche coinvolgimenti economici, come le partecipazioni dei mercanti di Londra o i poveri che desideravano ardentemente la guerra militando a fianco dei più abbienti al fine di arricchirsi. Pertanto “il popolo in generale era così ignorante del suo dovere, che forse non uno su diecimila sapeva quale diritto un uomo avesse di comandare<sup>898</sup>”. Il *Behemoth* enfatizza i pericoli politici, sociali e religiosi che possono manifestarsi concretamente quando gli uomini agiscono per opera di un’opinione errata, cioè contraria alla dottrina della sovranità, in tal modo si possono ravvisare in questo testo delle continuità didattiche con le opere precedenti<sup>899</sup>.

La lunga risposta di “A” non sembra comunque esauriente per “B” il quale desidera “sapere quando e da dove s’insinuano le pretese di quel Lungo Parlamento in favore d’una forma di democrazia<sup>900</sup>”: il problema riguarda la titolarità della *summa potestas* e quindi emerge anche in quest’opera la questione dell’autorità.

“[...] il potere risedette in quella parte del parlamento che aveva votato a favore del processo del re, ed aveva dichiarato di avere da sola, senza re né Camera dei Lord, la prima e suprema autorità in Inghilterra e in Irlanda. C’erano, infatti, nel Lungo Parlamento due fazioni, presbiteriani e indipendenti: i primi cercavano solo di assoggettare il re, e non avevano come scopo diretto quello di distruggerlo; i secondi, invece, volevano proprio distruggerlo, ed è quest’ultima parte del Lungo Parlamento che si chiama il *Rump*”<sup>901</sup>.

<sup>897</sup> Ivi, third dialogue, p. 318; trad. it., p. 180.

<sup>898</sup> Ivi, first dialogue, p. 110; trad. it., p. 8.

<sup>899</sup> Questa è la tesi sostenuta da W. R. Lund, *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil Wars*, in «History of Political Thought», XIII, 1, 1992, pp. 51-72.

<sup>900</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, first dialogue, p. 111; trad. it., p. 9.

<sup>901</sup> Ivi, fourth dialogue, p. 376; trad. it., p. 226.

Nel primo decennio della guerra, fino a quando non venne assassinato il re, “Carlo I e il parlamento presbiteriano si disputarono la sovranità<sup>902</sup>”. I ministri presbiteriani, come emerge molto bene anche dall’*Historia Ecclesiastica*, pretendevano di governare con *summa potestas*, poiché credevano di esercitare tanto il potere temporale, tanto quello spirituale, dando luogo a quella scissione di poteri che per Hobbes, invece, formano un’unica entità nelle mani del sovrano: egli possiede sia la spada, sia il pastorale; è tanto re quanto vicario di Cristo, come si evince dall’eloquente frontespizio del *Leviatano*. Eppure, perché in quel tempo si scelse di vedere soltanto la spada? I presbiteriani pretendevano di poter diffondere illimitatamente le loro interpretazioni private delle Sacre Scritture, favorendo in tal modo il sorgere d’innumerevoli sette che si riveleranno essere la causa della loro stessa sconfitta.

Le cause più manifeste della rivoluzione inglese furono soprattutto quelle religiose, in quanto furono proprio le pretese e le ambizioni al potere dei Presbiteriani, come quelle dei papisti, a corrompere il popolo: “quasi tutti i sudditi erano diventati nemici del re, per la predicazione dei ministri presbiteriani<sup>903</sup>”.

“Chi penserebbe mai che disegni così orrendi potessero così facilmente e per tanto tempo restar coperti dal manto della religione? Che essi, in realtà, fossero i più empì ipocriti, è abbastanza evidente, per la guerra cui portò il loro modo di agire e per gli empì atti in tale guerra compiuti<sup>904</sup>”.

La guerra civile è fondamentalmente una guerra di religione e più precisamente una guerra combattuta per la verità: quale sia, chi la possa determinare, fino a che punto sia possibile porla e quale forma di convivenza sociale vi si possa fondare; la *civil war* nasce da quell’inaudita pretesa che l’individuo come tale possa farsi libero e che in quanto tale possa giudicare della verità e pretendere il possesso anche della verità di fede<sup>905</sup>. La guerra civile si può dunque ritenere come il frutto di un errore principale, accanto chiaramente ad altri: non è stata compresa l’essenza della sovranità, la sua absolutezza e indivisibilità che si esprime non soltanto nell’inscindibilità tra potere

---

<sup>902</sup> *Ibidem*

<sup>903</sup> Ivi, first dialogue, p. 142; trad. it., p. 34.

<sup>904</sup> Ivi, p. 141; trad. it., p. 32.

<sup>905</sup> Cfr. L. Alfieri, *La spada e il temporale*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 125-141.

esecutivo e potere legislativo, ma anche tra l'ordine secolare e l'ordine spirituale. Si tratta ancora una volta di presentare il problema dell'obbedienza che si fa più acuto quando ci si trova di fronte a due poteri: "E in qual modo un suddito può sapere a quale padrone obbedire?<sup>906</sup>". L'unico rimedio è quello di unire i poteri, in modo tale che "obbedire alle leggi e ai pubblici editti del re non significa disobbedire a Dio, ma obbedirgli<sup>907</sup>".

L'azione organizzata dai gruppi ostili al Re durante il periodo rivoluzionario che miravano a rivendicare a sé parti della sovranità come se questa fosse scindibile, si connotò agli occhi di Hobbes come l'espressione della volontà di infrangere la fiducia del sovrano istituito per consenso e dimostra, quindi, l'ignoranza degli inglesi circa l'origine dello Stato e della sua funzione: "il popolo ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico<sup>908</sup>". Il filosofo ribadisce ed espone la sua dottrina della scienza civile, quelle "regole del *giusto* e dell'*ingiusto* sufficientemente dimostrate, sulla base di principi evidenti<sup>909</sup>", poiché per governare uno Stato, "non bastano né il buon senso, né la prudenza, né la diligenza, se non si possiedono regole infallibili e la vera scienza dell'equità e della giustizia<sup>910</sup>".

"Perché non dovrebbe essere possibile insegnare agli uomini il loro dovere, cioè la scienza del giusto e dell'ingiusto, allo stesso modo in cui sono state insegnate diverse altre scienze, sulla base di principi veri e dimostrazioni evidenti, e molto più facilmente di quanto uno di quei predicatori e gentiluomini democratici non riuscisse ad insegnare la ribellione e il tradimento"<sup>911</sup>.

---

<sup>906</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, second dialogue, p. 192; trad. it., p. 77.

<sup>907</sup> Ivi, first dialogue, p. 176; trad. it., pp. 62-63. Più avanti, Hobbes riprende il tema della *lex naturalis* ribadendo la funzione del rappresente sovrano: "Io non capisco come una legge possa essere fondamentale più d'un'altra, eccettuata solo quella legge di natura che ci vincola ad obbedire a colui – chiunque egli sia – al quale legittimamente e per la nostra stessa sicurezza abbiamo promesso di obbedire; né per un re c'è altra legge fondamentale che questa: *salus populi*, cioè la sicurezza e il benessere del suo popolo", Ivi, second dialogue, p. 195; trad. it., pp. 79-80.

<sup>908</sup> Ivi, first dialogue, p. 158; trad. it., p. 46.

<sup>909</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 47.

<sup>910</sup> Ivi, second dialogue, p. 198; trad. it., p. 82.

<sup>911</sup> Ivi, first dialogue, p. 158; trad. it., p. 47.

Hobbes richiama implicitamente il noto capitolo sedicesimo del *Leviathan* dove è affermata la necessità della forma rappresentativa al fine di ribadire l'imprescindibilità della figura regia per il mantenimento della forma stato: "il re rappresentava allora, e rappresenta sempre, la persona del popolo d'Inghilterra"<sup>912</sup>. Sebbene il filosofo sviluppi la sua teoria della sovranità svincolandola dal problema delle forma di Stato o di governo, sia pure mostrando una certa propensione per la monarchia, la sua opera storica è più ideologicamente orientata: in questo scritto sono presenti le passioni e i pregiudizi personali di Hobbes che esprimono nel modo più reciso ed esplicito il proprio appoggio alla causa monarchica e la conseguente avversione al partito parlamentare<sup>913</sup>.

Nella parte conclusiva dell'opera, dopo aver descritto gli avvenimenti che seguirono in Inghilterra e le loro cause confrontandoli con i principi della maturata scienza politica, l'autore del *Leviathan* afferma che si è "semplicemente tornati alla situazione in cui ci trovavamo all'inizio della sedizione"<sup>914</sup>. Sono soprattutto le ultime battute del testo a meritare una particolare attenzione:

"In questa rivoluzione, io ho visto un movimento circolare del potere, dal defunto re a suo figlio, passando attraverso due usurpatori, padre e figlio. E infatti, tralasciando da parte il potere del Consiglio degli ufficiali (che fu solo temporaneo, e tenuto da loro solo in consegna per conto di altri [*in trust*]), il potere sovrano passò da Re Carlo I al Lungo Parlamento, da questo al *Rump*, dal *Rump* a Oliver Cromwell; e poi, in senso opposto, da Richard Cromwell al *Rump*, da questo al Lungo Parlamento, e da questo a Re Carlo II. E qui possa rimanere a lungo!"<sup>915</sup>.

---

<sup>912</sup> Ivi, third dialogue, p. 269; trad. it., p. 141.

<sup>913</sup> Cfr. M. A. Cattaneo, *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, IV, 1962, pp. 486-513. L'autore studia in particolare i rapporti tra il pensiero hobbesiano e le principali correnti politiche democratiche, mostrando il peso della filosofia di Hobbes per le premesse e gli elementi che verranno sviluppati da correnti giusnaturalistiche e contrattualistiche di carattere democratico rivoluzionario.

<sup>914</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, fourth dialogue, p. 389; trad. it., p. 235.

<sup>915</sup> "I have seen in this revolution a circular motion, of the Sovereign Power through two Usurpers Father and Son, from the late King to this his Son. For (leaving out the power of the Councill of Officers, which was but temporary and no otherwise owned by them, but in trust) it moved from King Charles the first to the long Parliament, from thence to the Rump, from the Rump to Oliver Cromwell, and then back againe from Richard Cromwell to the Rump, thence to the long Parliament, and thence to King Charles the second, where long may it remaine", Ivi, pp. 389-390; trad. it., p. 236.

Si è trattato di un movimento circolare del potere, di una rivoluzione: ma che cosa intende qui Hobbes per *revolution*? Come si coniuga questa singolare affermazione con il dispositivo di sovranità che per sua essenza elimina la possibilità di pensare la trasformazione politica come ciclo delle forme di governo? Di primo acchito sembrerebbe che Hobbes utilizzi ancora il termine con l'accezione di restaurazione e non di demolizione e che pertanto abbia ripreso da Polibio e poi da Machiavelli la concezione ciclica della storia che si ripete, ma non si sviluppa. *Behemoth* è anche la descrizione di un movimento di ritorno ad un punto prestabilito, il passaggio della sovranità da Carlo I a Carlo II: essa sembra così ritornata al suo punto di partenza, poiché si è trattata di una restaurazione del potere che era stato usurpato da due precise figure storiche inglesi, Oliver e Cromwell. La storia si muove allora tra i due poli dell'anarchia e della società civile, tra il Behemoth e il Leviathan, giacché sarebbero le categorie della permanenza e della ripetizione a contraddistinguere il corso della storia: l'affermazione contenuta nella conclusione del *Behemoth* sembra denotare semplicemente il corso e l'insieme dei rivolgimenti avvenuti in Inghilterra dei decenni centrali del Seicento, il mero ritorno alla situazione monarchica<sup>916</sup>. È probabile, quindi, che Hobbes abbia ripreso l'accezione dantesca del termine, la "quotidiana rivoluzione" delle scienze civili e politiche espressa nel *Convivio* e intesa come uno stabile modello d'ordine. La politica del pensatore inglese è, infatti, fondata sulla razionalità e sul calcolo senza che vi sia posto per le variazioni della fortuna o per quegli interventi provvidenziali che facevano parte integrante di quella dottrina<sup>917</sup>. Già nel *Leviathan*, Hobbes aveva messo in discussione non soltanto il governo misto, ma anche l'idea della circolazione delle diverse forme costituzionali all'interno di un quadro unitario: la teorizzazione del contratto che crea l'ordine dal disordine prepara la teoria della rivoluzione come atto politico che spezza la continuità storica.

Per cercare di tirare le somme sul significato che il concetto di storia ha assunto nella produzione hobbesiana, è utile richiamare le pagine introduttive dell'edizione italiana del *Behemoth* curate da Nicastro<sup>918</sup>. Egli ha ben mostrato che la storia, pur non

---

<sup>916</sup> Cfr. M. Hartman, *Hobbes's Concept of Political Revolution*, in «Journal of the History of Ideas», XLVII, 3, 1986, pp. 487-495.

<sup>917</sup> Cfr. M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 52.

<sup>918</sup> Cfr. O. Nicastro, *Introduzione* in T. Hobbes, *Behemoth*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. I-LI.

costituendo una conoscenza certa e universale ma soltanto probabile, si configura come un'efficace tecnica di persuasione; dall'altra parte, soltanto la filosofia politica può dare alla storia gli strumenti interpretativi senza i quali essa si ridurrebbe a mera enumerazione di azioni esterne, scollegate tra loro e prive di significato. Degli avvenimenti narrati devono essere messi in luce l'articolazione e le cause, tenendo conto delle passioni, delle opinioni e degli intenti degli uomini. Il *Behemoth* è quindi interpretato come un testo la cui valenza è soprattutto performativa: non è soltanto l'applicazione dogmatica delle tesi del *Leviathan*, ma ne rappresenta l'attualizzazione e la promozione per coloro che hanno dimenticato le conseguenze drammatiche derivanti dall'ignoranza della vera scienza civile<sup>919</sup>.

Secondo il noto studio di Pocock<sup>920</sup>, sebbene la storia civile sia utile e si presenti come una condizione necessaria in quanto fonte di prudenza per ogni individuo, rimane pur sempre fonte illegittima e impropria di norme e leggi causali: questo spiega come l'interesse per la storia sia accompagnato da un disinteresse per la sapienza storica di tipo classico o rinascimentale. In altre parole, l'invarianza rispetto al tempo è il requisito epistemologico essenziale alla conoscenza scientifica non soltanto perché neutralizza i limiti strutturalmente connessi alla forma induttiva, ma anche quelli della temporalità che si rivelano maggiormente distruttivi. Infatti, la scienza politica delineata nelle opere degli anni Quaranta e Cinquanta caratterizzata dal requisito dell'atemporalità, è una filosofia astorica che garantisce la neutralizzazione della temporalità mediante lo spostamento dal dominio del tempo politico a quello dello spazio politico. Ciò implica che il potere coercitivo richieda un tempo differente rispetto a quello naturale dei singoli individui: lo Stato deve vivere di una temporalità che gli è peculiare, di un tempo per l'appunto artificiale, come artificiale è lo stesso corpo politico statale<sup>921</sup>. Ora, non mi

---

<sup>919</sup> Cfr. N. Dubos, *Lectures de Béhémot*, in J. Berthier et J. Terrel (sous la direction de), *Hobbes: nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 129-151; anche Id., *L'histoire civile*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 389-433, in cui l'autore francese considera il *Behemoth* come l'opera più conforme al genere della storia civile.

<sup>920</sup> Cfr. J. 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*, Atheneum, New York 1973, pp. 148-201.

<sup>921</sup> Cfr. G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, p. 503.

interessa in questa sede delineare una fenomenologia del tempo hobbesiano, ma semplicemente mostrare la creazione della temporalità artificiale politica rispetto a quella prettamente naturale. Sulla base di questo assunto, come afferma Fiaschi, diviene preminente una considerazione secondo la quale la politica non tanto è nel tempo, ma piuttosto *si dà* un tempo<sup>922</sup>. La nuova temporalità che dovrà affermarsi è la temporalità della ragione, la quale opera come calcolo condotto *more geometrico* sui nomi delle immagini e sulla loro concatenazione<sup>923</sup>. Questa peculiare temporalità politica propria dello Stato è definita da Hobbes come *eternità artificiale (artificiall eternity)*.

“Per la conservazione della pace degli uomini è necessario che, come è stato preordinato un uomo artificiale, così se ne preordini anche *l’eternità artificiale* della vita; senza la quale gli uomini governati da un’assemblea ritornerebbero nella condizione di guerra ad ogni generazione, e così quelli che sono governati da un uomo solo, non appena il loro governatore muore. Questa eternità artificiale è quello che gli uomini chiamano diritto di *successione*”<sup>924</sup>.

Questo è il tempo della sovranità statale che differisce dai tempi individuali, singoli, rappresentati dalla situazione di guerra di tutti contro tutti, tempi che vivono di uno scontro perenne, proprio perché privi di quel potere comune coercitivo che consentirebbe invece la protezione generale. In tal modo, si ricava la distinzione tra la storia naturale e la storia civile seguendo la contrapposizione tra la temporalità naturale e quella artificiale. Esiste anche un terzo tipo di storia nella filosofia hobbesiana, la *sacred history* che costituisce virtualmente la materia e il contenuto del terzo e del quarto libro del *Leviathan* e che si vedrà meglio nel prossimo capitolo dedicato ai contenuti teologici del pensiero hobbesiano.

Una filosofia che pensa la condizione storica e che si pensa come inscritta in essa non può che portare in sé la necessità di una nuova scrittura della storia: se Hobbes ritorna alla necessità dello strumento storiografico unito a quello retorico ma depurato del suo utilizzo sovversivo significa che tutto il suo progetto politico appare sì necessario, ma non sufficiente al fine eludere la crescita e la decadenza degli Stati. Il

---

<sup>922</sup> Cfr. G. Fiaschi, *Hobbes e il tempo della politica*, in G. Sordi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 617-648.

<sup>923</sup> Ivi, p. 633.

<sup>924</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XIX, pp. 298-299; trad. it., p. 162. (Corsivo mio).

Leviatano non è al riparo, nella propria sfera atemporale, dalla minaccia dell'irruzione del tempo, dalla contingenza e dall'accadimento storico<sup>925</sup>: il *Behemoth* ne è la più paradigmatica esemplificazione. Soprattutto mediante la trattazione sulla storia emerge allora quell'acuto senso di precarietà delle strutture costitutive e difensive della comunità civile.

---

<sup>925</sup> Cfr. F. Izzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, p. 71.

## CAPITOLO SESTO: IL LINGUAGGIO DI DIO E LA SEMANTICA TEOLOGICA DELLA PERSUASIONE

Vedo la politica elevata a religione e  
la religione elevata a politica.  
M. de Unamuno, *L'agonia del  
cristianesimo*

### 6.1 Alcuni cenni preliminari sulla questione teologica hobbesiana

Si è appena considerata la valenza della storia quale finale ausilio alla scienza civile costruita da Hobbes; oltre alla distinzione tra storia naturale e storia civile, come ha ben mostrato Pocock, il filosofo britannico ammette anche l'esistenza di una storia sacra (*sacred history*) che costituirebbe virtualmente l'intero oggetto dei libri terzo e quarto del *Leviathan* e di cui lo Stato cristiano ne sarebbe il logico corollario, il suo compimento. La portata delle argomentazioni teologiche nel pensiero di Hobbes è stata ampiamente dimostrata grazie ad una decisa rivalutazione della problematica teologica e a un numero sempre più crescente di studi critici incentrati sulla rilevanza e in molti casi sulla imprescindibilità di questa tematica per l'intera teoria politica hobbesiana: la concettualità teologica continua a giocare un ruolo fondamentale nell'orientamento del pensiero hobbesiano e il maturo sistema filosofico presentato nel *Leviathan* non può prescindere da componenti teologiche.

Storicamente, il rapporto tra la religione e la politica è un problema con cui Hobbes non ha potuto non confrontarsi, considerato il vivace panorama culturale della polemica tra Riforma e Controriforma che aveva animato l'Europa tra il Cinquecento e il Seicento e il conseguente dibattito tra le due forme di autorità, secolare e spirituali innescato dalla nascita del pluralismo confessionale a seguito dell'opera di Lutero. Il filosofo inglese non poté non ravvisare nelle guerre di religione, che scaturirono da questo complesso quadro religioso e sociale, i principali germi della dissoluzione del corpo politico. Schmitt comprese molto bene la centralità di questo tipo di guerre per il movimento teologico hobbesiano nel suo fondamentale scritto, *Die vollendete Reformation*:

“La dottrina dello Stato di Thomas Hobbes è un brano della sua teologia politica. Il senso e il fine del suo pensiero sono orientati alla pace: concretamente, alla conclusione delle guerre civili di religione e quindi alla pace mondana e terrena di una collettività cristiana”<sup>926</sup>.

Affrontare la questione teologica non equivale, tuttavia, a dare ragione della personale credenza religiosa o meno di Hobbes, bensì rendere conto del coinvolgimento della portata teologica per la costruzione della sua scienza politica<sup>927</sup>. Detto in altri termini, il filosofo inglese non dedicò metà del *Leviathan* per rispondere alla domanda “Hobbes è un ateo oppure no?”, ma per dimostrare che la sua filosofia politica è compatibile con la religione cristiana e che anche la Sacra Scrittura prescrive l’obbedienza ai legittimi sovrani civili<sup>928</sup>. L’unità del potere investe il problema dello stato cristiano, tuttavia, il pensatore inglese non pensa ad una espulsione degli elementi cristiani dal suo discorso politico, quanto piuttosto a una loro riappropriazione che rappresenterà la logica conseguenza della sua argomentazione politica e che decreterà la funzione puramente strumentale dei contenuti teologici. Non a torto si può affermare che il principale scopo pratico della teologia hobbesiana consiste nell’assicurare la compatibilità delle credenze religiose dei sudditi con i comandi coercitivi del sovrano.

Come mostrò bene Rousseau nel *Contratto sociale* ed in particolare nel capitolo dedicato alla religione civile:

“Fra tutti gli autori cristiani il filosofo Hobbes è il solo che abbia penetrato esattamente il male e il suo rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell’aquila e di ricondurre tutto all’unità politica senza cui non ci sarà mai né un governo né uno Stato ben costituito. Ma ha dovuto rendersi conto del fatto che lo spirito dominatore del Cristianesimo

---

<sup>926</sup> C. Schmitt, *Die vollendete Reformation*, p. 139; trad. it., p. 132.

<sup>927</sup> Di recente, Fiaschi ha suggerito di considerare la teologia di Hobbes non come una mera conoscenza teoretica, ma come una scienza pratica volta a conseguire degli scopi ben precisi; in tal modo, si possono mostrare quanto siano profondamente coinvolti i problemi politici nello sviluppo della trattazione teologica, prescindendo dalle personali credenze religiose del filosofo di Malmesbury. A tal proposito si veda la tesi di G. Fiaschi, *The Power of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI, 1, 2013, pp. 34-64.

<sup>928</sup> Cfr. S. T. Sutherland, *God and Religion in Leviathan*, in «Journal of Theological Studies», XXV, 2, 1974, pp. 373-380. L’Autore non crede, tuttavia, che in Hobbes sia presente una scienza teologica, ma che i contenuti teologici presenti nel suo pensiero costituiscano una sorta di alleato fondamentale per la realizzazione della pace civile.

era incompatibile col suo sistema e che l'interesse del prete sarebbe stato sempre più forte di quello dello Stato. E a far odiare la politica hobbesiana non è stato tanto ciò che includeva di orribile e di falso, quanto ciò che c'era di giusto e di vero"<sup>929</sup>.

Inoltre, per richiamare nuovamente lo scritto schmittiano, il pensatore tedesco ha centrato ancora una volta il senso complessivo del rapporto tra Hobbes e la teologia: "Questo demonio non vuole per nulla abolire Dio e Cristo, teologia e predicazione: li vuole anzi uniformare e coordinare al proprio servizio"<sup>930</sup>.

L'operazione hobbesiana consiste allora in una rilettura del cristianesimo che lo renda funzionale all'obbedienza nei confronti dell'autorità secolare, mostrando come siano in primo luogo i precetti contenuti nelle Sacre Scritture a prescrivere ai fedeli la sottomissione incondizionata alla *potestas* politica<sup>931</sup>.

A differenza di molti altri pensatori che utilizzano un apparato di concetti teologici, secolarizzati o meno, senza sottoporli ad un esame critico, Hobbes è uno di quei filosofi "innovatori" che ha saputo prendere coscienza del ruolo che questi concetti giocano nella riflessione politica: è per questo che non si può considerare la teologia hobbesiana come una mera teoresi, bensì come un sapere pratico piegato ai fini politici, conseguente alla sua concezione materialistica della realtà. Si tratterà allora di comprendere non soltanto quale ruolo giocano gli aspetti teologici all'interno del sistema hobbesiano e quindi quale sia il peso esercitato da queste argomentazioni nell'economia globale del suo discorso, ma soprattutto quale sia il rilievo del linguaggio e della sua declinazione retorica anche per questo tipo di trattazione. Mio intento è di evitare tanto le derive di un'inesatta sottovalutazione del tema, quanto di un'esagerata sopravvalutazione della problematica teologica: a tal proposito, risulta decisivo capire quanto e come sia politicamente funzionale tutto l'apparato teologico per vedere come si compone con il suo discorso politico e filosofico più generale.

---

<sup>929</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in Id., *Oeuvres complètes*, éd. publiée par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, vol. III, livre IV, chap. VIII, p. 463; trad. it., Id., *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 197.

<sup>930</sup> C. Schmitt, *Die vollendete Reformation*, p. 148; trad. it., p. 141.

<sup>931</sup> Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009, p. 28.

Data la complessità del tema e il più o meno recente proliferare di studi dedicati alla teologia hobbesiana, sarà utile una ricostruzione del dibattito che prenda in considerazione le principali linee interpretative.

Come ha ben ricostruito Altini<sup>932</sup>, un primo asse ermeneutico sul rapporto tra politica e religione denominato “teologia politica” è costituito dall’accentuazione di una prospettiva teorica che privilegia il nesso tra sovranità, teoria dell’obbligazione e teologia politica, che lascia spazio alla trascendenza religiosa, secolarizzata o meno, all’interno del sistema politico hobbesiano, come si era già visto con l’interpretazione di Schmitt<sup>933</sup>. Tale linea ermeneutica riguarda la costruzione della forma dell’ordine umano mediante il dispositivo della sovranità. È però utile notare che se da un lato la lettura di Schmitt e degli schmittiani è stata fondamentale per il recupero e la valenza dei contenuti teologici del *Leviathan* e del *De Cive*, dall’altra parte, per integrare la dimenticata parte teologica nella scienza politica, è stata minimizzata la funzione della componente antropologica che come si è visto ha costituito la base e la fondazione della trattazione politica.

Un secondo modello interpretativo, chiamato il “problema teologico-politico”, sottolinea la dimensione mondana della rappresentanza, dell’obbligazione e della sovranità, costituita dal meccanismo contrattuale e dall’autorizzazione razionale, e tuttavia elaborata servendosi degli strumenti concettuali della scienza biblica<sup>934</sup>. Si tratta della nota critica straussiana della religione come condizione di possibilità della scienza e della *scientia civilis* in particolare.

---

<sup>932</sup> Cfr. C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012, pp. 41-54; Id., *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*, Brujas, Córdoba 2012, pp. 11-20.

<sup>933</sup> I principali lavori di questo modello interpretativo sono costituiti, oltre ai già citati Schmitt, Warrender, Taylor, anche da: F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964; K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972; A. P. Martinich, *The Two Gods Of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987.

<sup>934</sup> Oltre al noto lavoro di Leo Strauss, anche: N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, PUF, Paris 1953.

Nei principali studi critici permane, dunque, una fondamentale disparità interpretativa tra la teologia politica, intesa come modello teorico in cui il potere politico è giustificato mediante un fondamento teologico rivelato, e il problema teologico-politico, concepito come quel modello nel quale il potere politico è legittimato su base mondana.

Infine, esiste una terza via, la “politica teologica” che è stata al centro del recente saggio di Farnesi Camellone: dopo aver dichiarato la complessità del nesso presente in Hobbes tra scienza, scienza politica e teologia, l’Autore mostra come i suddetti paradigmi d’interpretazione non si elidano reciprocamente, ma anzi risultino interconnessi e coesenziali nella strutturazione e nell’esposizione della scienza politica, suggerendo altresì un percorso di politica teologica volto a sostenere un particolare processo di soggettivazione, cioè “la costruzione di una forma di vita adeguata alla riproduzione e implementazione dell’ordine imperniato sulla sovranità<sup>935</sup>”.

Prendendo in considerazione tutti i modelli ermeneutici brevemente presentati, si tratterà di mostrare come l’intento ermeneutico di Hobbes circa la *sacred history* è volto a mostrare non soltanto la perfetta corrispondenza tra gli insegnamenti fondamentali della politica filosofica e di quella cristiana, ma anche che l’istituzione e la conservazione degli Stati non entrano in rotta di collisione con l’appartenenza al Regno di Dio e con l’economia cristiana della salvezza. Il patto di istituzione della persona rappresentativa non è soltanto una soluzione dettata dalla *ratio*, ma è pure un atto che contraddistingue il vero credente: la fede in Cristo infonde nell’uomo quell’incondizionata fiducia che lo convince a rinunciare definitivamente al diritto naturale e a non opporre resistenza al proprio rappresentante<sup>936</sup>. Ciò mostrerà, dunque, l’importanza della fede quale componente necessaria per la teoria dell’obbedienza. Inoltre, la cosiddetta dimensione retorica del *Leviathan* che si era considerata grazie soprattutto all’importante studio di Skinner appare maggiormente evidente proprio nelle ultime due parti dell’opera. L’ampiezza delle materie teologiche è legata all’esigenza di

---

<sup>935</sup> M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 23.

<sup>936</sup> Cfr. A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa, Venezia 1981, pp. 105-125; poi ristampato in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, parte seconda, pp. 229-250.

persuadere i sudditi della compatibilità tra l'obbedienza al sovrano e l'obbedienza a Dio e che le uniche opinioni di cui gli individui devono essere persuasi per poter obbedire ai loro sovrani legittimi sono "il regno di Dio non è di questo mondo" e "Gesù è il Cristo". Detto altrimenti, la capacità del potere politico di controllare efficacemente i comportamenti dei sudditi è legata alla sua abilità di persuaderli al fine di disinnescare quelle opinioni religiose capaci di produrre comportamenti mistificatori e violenti. Tale semantica della persuasione emerge per differenza rispetto alla nozione di coercizione sovrana e mostra l'insufficienza della stessa logica coercitiva per la neutralizzazione dei conflitti religiosi e politici.

## 6.2 L'inconcepibilità di Dio e la relazione tra potenza e necessità

È ben noto il divorzio tra la filosofia e la teologia presente sin dal primo capitolo del *De Corpore* e poi ripreso in un memorabile passo, dai toni quasi kantiani, della quarta parte dell'opera che esprime il radicale sensismo hobbesiano e la conseguente incapacità umana di trascendere l'esperienza sensibile:

“Ma la scienza dell'infinito è inaccessibile al ricercatore finito. Tutto ciò che noi uomini sappiamo lo abbiamo imparato dai nostri fantasmi; ma non c'è un fantasma dell'infinito, si tratti della grandezza o del tempo; né, invero, l'uomo né alcuna altra cosa, oltre quella che è essa stessa infinita, può avere una concezione dell'infinito”<sup>937</sup>.

La teologia non può assurgere a nessun livello epistemico, poiché riguarda ciò che per definizione non cade sotto i sensi e che perciò non può essere misurato, risolto nelle sue componenti elementari e ricomposto. In realtà, la contrapposizione tra il discorso teologico e quello scientifico era già evidente, pur con forme diverse, nel *De motu* che costituisce un testo piuttosto ricco di spunti teorici anche per ciò che concerne le

---

<sup>937</sup> “Est autem infiniti scientia finito quæsitore inaccessibilis. Quicquid homines scimus a phantasmatis nostris didicimus; phantasma autem infiniti, sive magnitudine sive tempore, nullum est; neque enim homo neque ulla alia res, præterquam quæ ipsa infinita sit, infiniti conceptionem ullam habere potest”, T. Hobbes, *De Corpore*, pars quarta, cap. XXVI, § 1, p. 335; trad. it., p. 396.

argomentazioni teologiche condotte da Hobbes<sup>938</sup>. In particolare nel capitolo ventiseiesimo, il pensatore di Malmesbury vuole dimostrare come l'applicazione di ogni forma di ragionamento logico-dimostrativo ai temi dell'esistenza di Dio o del suo rapporto con il mondo produca soltanto contraddizioni e falsi ragionamenti o paralogismi e questo pericolo è tanto più elevato quanto più si tenta un'ingiustificata commistione di logica e metafisica. Il discorso teologico non è suscettibile di essere né vero, né falso e per questo si colloca al di fuori del territorio scientifico della filosofia-nomenclatura che assume, al contrario, i valori di verità e falsità come indici delle proprie affermazioni. Hobbes descrive inoltre in termini prescrittivi cosa deve fare il filosofo quando si trova di fronte a delle questioni di fede: richiamando il cardine dell'epistemologia hobbesiana, ovvero il carattere condizionale del discorso razionale-linguistico, il filosofo inglese afferma che poiché la verità che si può dimostrare è sempre la verità logica, cioè quella delle conclusioni linguistiche che hanno valore ipotetico, non è necessario che l'oggetto del nostro conoscere esista realmente, ma che sia vero in modo ipotetico. Al contrario, "per provare che qualcosa esiste c'è bisogno del senso ovvero dell'esperienza"<sup>939</sup>. Essendo Dio non immaginabile, cioè non concepibile in quanto privo di estensione, non può essere conosciuto e quindi non si può dimostrare la sua esistenza: "Stando così le cose, si comportano davvero ἀφιλοσφῶς [in modo contrario alla filosofia] coloro che dichiarano che dimostreranno che Dio esiste"<sup>940</sup>. Proprio perché Dio è una realtà inintelligibile per l'uomo, egli sfugge alla presa di conoscenza della ragione umana<sup>941</sup>. Dell'infinito e l'eterno, i due principali attributi di Dio, non è possibile predicarne razionalmente l'esistenza. Negli *Elements*:

"In quanto Dio Onnipotente è incomprendibile, ne consegue che noi non possiamo avere concetto o immagine della Divinità; e di conseguenza tutti i suoi attributi significano la

---

<sup>938</sup> Cfr. A. Pacchi, *Hobbes e il Dio delle cause*, in E. Garin (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 295-307.

<sup>939</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De Mundo'*, cap. XXVI, § 2, p. 309; trad. it., p. 456.

<sup>940</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 457.

<sup>941</sup> Alcuni studiosi considerano Hobbes un cristiano materialista che non ha mai messo in discussione l'esistenza in sé di Dio, quanto l'ammissione della sua dimostrazione. Si veda: J. Freund, *Le dieu mortel*, in M. A. Cantaneo, R. Koselleck, R. Schnur (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 33-52.

nostra inabilità e difetto di potere a concepire alcuna cosa concernente la sua natura, né alcun concetto della medesima, eccetto solamente questo: che *c'è un Dio*<sup>942</sup>.

In quest'opera, Hobbes afferma che l'esistenza di Dio è argomentabile con l'ausilio della ragione, ma ciò è possibile seguendo una via meramente congetturale: come si era già visto in parte considerando le *Objectiones* alle *Meditationes* di Descartes, si può soltanto supporre, partendo dalla certificazione dell'esperienza di determinati fatti, che esista una causa eterna di essi.

“Noi non abbiamo, dunque, in noi, a quel che sembra, nessuna idea di Dio; [...] l'uomo, vedendo che deve esserci qualche causa delle sue immagini o delle sue idee, e di questa causa un'altra antecedente, e così di seguito, è infine condotto a un termine o ad un'ipotesi di qualche causa eterna [...] e, tuttavia, non ha nessuna idea ch'egli possa dire che esiste; e, tuttavia, non ha nessuna idea ch'egli possa dire che esser quella di questo essere eterno, ma chiama o indica col nome di Dio quella cosa di cui la fede o la ragione lo convincono<sup>943</sup>”.

In quanto non rappresentabile, Dio è oggetto di una supposizione: Hobbes non accetta il progetto cartesiano di fondare filosoficamente la verità della scienza sull'idea di Dio, poiché la teologia riposa su una logica della *suppositio* e non della rappresentazione: identificando rigorosamente l'immagine con l'idea, il filosofo di Malmesbury ammette un empirismo radicale e quindi l'impossibilità di pervenire alla conoscenza di ciò che non è percepito. Date le sue premesse gnoseologiche sensiste, Hobbes scarta a priori ogni via a Dio di tipo innatista, come quella di Descartes e di Herbert di Cherbury, come si era evinto nel manoscritto *De Principiis*. Detto altrimenti, l'esistenza è l'unico predicato che può essere attribuito a Dio in via puramente ipotetica e condizionale: che Dio esiste possiamo conoscerlo *per ratiocinationem*, e non mediante qualche idea innata o per intuizione<sup>944</sup>. La tesi della *suppositio Dei* è perfettamente compatibile con la struttura antropologica delineata da Hobbes: ciò che spinge l'uomo a ricercare Dio è il desiderio di conoscere e di giungere alla causa ultima dei fenomeni. Infatti, come si mostrerà più avanti, la curiosità è alla base dell'origine naturale della religione.

---

<sup>942</sup> T. Hobbes, *Elements*, first part, chap. XI, § 2, p. 53; trad. it., p. 61.

<sup>943</sup> Id., *Objectiones*, objectio V, pp. 259-260; trad. it., p. 170.

<sup>944</sup> Cfr. K. Schuhmann, *La question de Dieu chez Hobbes*, in D. Weber (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, pp. 121-154.

Come si era accennato, nel *De motu* invece e diversamente da quanto si è appena visto negli *Elements*, Hobbes vuole dimostrare che il discorso filosofico intorno all'esistenza di Dio cade necessariamente in antinomie insuperabili e nuoce alla fede stessa. In particolare, in questo testo è confutata la prova *ex contingentia*, quella *ex motu* e infine quella *ex causa* che erano ammesse nell'opera del 1640<sup>945</sup>. Per quanto concerne le ultime due, Hobbes mostra in primo luogo che è contraddittorio affermare, come fa White, che il mondo è finito e dall'altro lato che Dio esiste:

“[...] se è vero (come io credo che sia verissimo) che quel motore, da cui per la prima volta nel mondo il moto è stato prodotto, è Dio, si deduce dalla dottrina dell'autore che Dio non esiste. Infatti, poiché è vero che il principio del moto dell'universo si trova fuori dello stesso universo, e che il principio del moto dell'universo è Dio, facilmente si conclude che Dio (in quanto infinito) è anche al di fuori dell'universo che è finito”<sup>946</sup>.

In secondo luogo, il filosofo inglese afferma che non si può concepire il cambiamento senza una materia preesistente: la prova *ex motu* cade in contraddizioni e non permette di accedere alla verità su Dio.

“[...] poiché ogni volta che avviene un cambiamento è necessario che qualcosa venga mutato; non diremo però che ciò che è stato mutato la prima volta sia esistito dall'eternità. Poiché ciò che è stato mutato la prima volta è il mondo o una parte del mondo, ne seguirebbe che il mondo o qualche sua parte è esistita dall'eternità, ciò che è contrario alla fede. [...] Pertanto, mentre pretendono che si debba non alla fede e alla Sacra Scrittura ma alla loro scienza di ritenere che Dio sia eterno, e il mondo invece non eterno, i metafisici coi loro paralogismi fanno sì che Dio e il mondo siano coeterni”<sup>947</sup>.

Secondo Hobbes, non soltanto è logicamente impossibile affidarsi alle prove dell'esistenza di un primo motore immobile, ma è altrettanto discutibile identificare Dio in termini aristotelici, giacché è assurdo considerare la quiete come più nobile del moto e perché “le Sacre Scritture attribuiscono a Dio entrambe le nozioni”<sup>948</sup>; chiaramente

---

<sup>945</sup> Cfr. A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, pp. 96-97.

<sup>946</sup> T. Hobbes, *Critique du 'De mundo'*, cap. XXVII, § 14, p. 323; trad. it., p. 480.

<sup>947</sup> Ivi, cap. XXIX, § 2, p. 340; trad. it., pp. 509-510.

<sup>948</sup> Ivi, cap. XXVII, § 8, p. 319; trad. it., p. 475.

non nella stessa maniera con cui sono assegnate ai corpi, “bensì in maniera inconcepibile: infatti a Dio non viene attribuito alcun nome di natura eccetto *che è*<sup>949</sup>”.

Nel *De Corpore* Hobbes porta a piena maturazione le critiche già accennate nel *De motu*, tirando le conseguenze dell’applicazione della causalità fisica nella dimostrazione dell’esistenza di Dio e arrivando a negare la possibilità di inferire l’esistenza di un motore immobile. Il problema dell’esistenza di Dio risulta così irrisolvibile dalla *ratio* che cade nella difficoltà di dover ammettere un primo motore mobile che dovrebbe essere a sua volta mosso e così via, implicando un problematico regresso all’infinito. L’autore del *Leviathan* è perciò costretto a rinunciare alle vie *ex causa* ed *ex motu* e ricorrere al piano separato della fede.

“[...] anche se da colui che non può muovere se stesso, è abbastanza rettamente inferito che c’è stato un primo movente eterno, tuttavia non si inferirà ciò che si vuole inferire, cioè che il movente sia stato eternamente immobile, bensì piuttosto eternamente mosso: infatti, come è vero che niente si muove da se stesso, così è anche vero che niente è mosso se non da ciò che è mosso. Dunque, le questioni relative alla grandezza e all’origine del mondo devono essere determinate non dai filosofi, bensì da coloro che sono stati legittimamente autorizzati ad ordinare il culto di Dio”<sup>950</sup>.

Questa separazione occamiana tra il piano della ragione e il piano della fede, ben evidente nel *De motu*<sup>951</sup> e maturata nel *De Corpore*, viene meno in un’altra opera successiva che è l’*Answer to the Catching of Leviathan*, in cui Hobbes esprime la sua convinzione circa la corporeità delle sostanze spirituali e dove, quindi, non è più ammessa la distinzione tra l’ordine della ragione che conosce soltanto ciò che è corporeo e non può assurgere alla conoscibilità di quella incorporea, e quello della fede che le ammette. Nell’opera appena menzionata, che costituisce la reazione e la risposta di Hobbes alle contestazioni di Bramhall nel suo *Catching of Leviathan*, si trovano delle importanti delucidazioni circa le posizioni teologiche hobbesiane e uno spazio di ampio

---

<sup>949</sup> *Ibidem*

<sup>950</sup> Id., *De Corpore*, pars quarta, cap. XXVI, § 1, pp. 336; trad. it., pp. 396-397.

<sup>951</sup> “Ma se si chiede di dimostrarlo, affermiamo che è indimostrabile, poiché il modo con cui Dio comprende supera il nostro intelletto. Tuttavia lo si deve credere per la stessa fede con cui crediamo che Dio esista”, Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXX, § 33, p. 364; trad. it., p. 546.

approfondimento da parte del filosofo: qui viene sostenuta in modo categorico la dottrina della corporeità di Dio.

“Vediamo ora come prova l’incorporeità appoggiandosi alla sola ragione e non alla Scrittura. Egli dice: Dio è incorporeo o è finito. Egli sa che io nego entrambe le cose e affermo che è corporeo e infinito. [...] Infatti, ho negato, come egli sapeva, che ci sia alcuna realtà negli accidenti; e ciononostante sostengo l’esistenza di Dio, e affermo che egli è uno spirito corporeo purissimo e semplicissimo”<sup>952</sup>.

Emerge allora una significativa oscillazione tra la concezione di un Dio collocato in un piano di totale alterità, infinito e indeteminato, del quale sembra problematico inferire l’esistenza; e l’affermazione contraddittoria della determinatezza di Dio in quanto mero corpo tra corpi, potenzialmente sottoponibile, perciò, alle ferree leggi dell’universo meccanicistico: questa seconda via esprime la tendenza ad un monismo epistemologico che calcola e misura tutta la realtà grazie alla nuova ragione scientifica<sup>953</sup>. Questa incongruenza logica, di cui è probabile che lo stesso Hobbes fosse consapevole, può essere spiegata sottolineando la strumentalità del suo discorso teologico come esito imprescindibile della sua trattazione politica.

Si può asserire altrettanto che sebbene il Dio dei filosofi meccanicisti, Descartes compreso, assomigli sempre meno al Dio personale del cristianesimo e sempre di più alla garanzia ultima dell’ordine razionale dell’universo-macchina, Hobbes propone due immagini di Dio che nell’economia del suo sistema non si sovrappongono: il Dio “delle cause”, causa prima ed eterna che ha posto e ordinato il sistema deterministico causale e che rappresenta la garanzia trascendente della visione materialistica e meccanicistica della realtà hobbesiana e della sua conseguente negazione del libero arbitrio, come si ravvisa nel capitolo dodicesimo del *Leviathan*:

“Infatti, colui che da qualsiasi effetto che vede prodursi, ne pervenisse con il ragionamento alla causa prossima e immediata, e di lì alla causa della causa, e si immergesse totalmente

---

<sup>952</sup> Id., *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called the “Catching of Leviathan”*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. IV, p. 306; trad. it., Id., *Risposta al libro pubblicato dal Dott. Bramhall, ex vescovo di Derry, intitolato “La cattura del Leviatano”*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 120.

<sup>953</sup> Cfr. A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, pp. 100-101.

nella ricerca delle cause, giungerebbe alla fine a questo: che ci deve essere un primo e unico motore [...] vale a dire una causa prima ed eterna di tutte le cose, che è ciò che gli uomini intendono con il nome di Dio [...]]<sup>954</sup>.

Inoltre, sempre nel *Leviathan* ed in particolare nel terzo libro, viene anche configurata l'immagine del Dio storico, vetero e neotestamentario, che è teologicamente identificato: le due immagini di Dio presenti nell'andamento argomentativo di Hobbes richiamano la distinzione già avanzata da Agostino tra "Dio dei filosofi" e "Dio della Bibbia". Detto in altri termini, negli *Elements* e nel passo della prima parte del *Leviathan* emerge l'immagine del Dio causale della *potentia ordinata*, la cui esistenza può essere stabilita soltanto ipoteticamente, supponendolo come termine ultimo di una concatenazione causale che altrimenti implicherebbe un regresso all'infinito. Questa concezione dell'onnipotenza divina differisce da quella del Dio irresistibile della *potentia absoluta*, sempre presente all'interno del sistema hobbesiano e fondata soltanto sull'autorità delle Scritture.

Il tema della *potentia Dei* emerge, com'è noto, a partire dal noto e intenso dibattito tra Hobbes e il vescovo Bramhall, controversia che verte principalmente sulle tematiche della libertà e della necessità e che fa emergere l'argomento dell'onnipotenza divina soltanto secondariamente, in risposta alle accuse mosse dal vescovo contro il determinismo hobbesiano. Come Ockham, il filosofo di Malmesbury imposta la questione della potenza divina sul piano prettamente filosofico e non su quello etico-giuridico: l'attributo divino della *potentia* trova la propria giustificazione *in primis* a livello logico e ontologico. Tutto ciò che accade è previsto da Dio *ab aeterno*, giacché la sua azione si manifesta nel mondo mediante la concatenazione delle serie causali, di cui Egli ne è l'inizio incondizionato e che sono da sempre determinate dalla sua immutabile volontà. Di straordinaria importanza è un passo del trentatreesimo capitolo del *De motu* che anticipa una delle tesi portanti delle *Questions* e più in generale di tutto l'apparato teologico-determinista di Hobbes:

“Dunque, poiché la volontà divina e le singole volizioni di Dio esistono dall'eternità, ne risulta che non vi fu mai alcuna causa per cui Dio abbia voluto questo o quello; infatti, la causa deve essere antecedente all'effetto, ma non esiste qualcosa che preceda l'eterno. Pertanto, non vi è nulla che abbia mai potuto costringerla o alletterla. Perciò Dio agisce con

---

<sup>954</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XII, pp. 166-167; trad. it., p. 87.

la massima libertà, sia che la libertà si opponga alla necessità o all'impedimento. Ma la libertà di Dio, propriamente parlando, non è una scelta, cioè la determinazione di cose che prima che erano indeterminate (ciò infatti non si può dire dell'eterna volontà), bensì consenso delle cose con l'eterna volontà di Dio<sup>955</sup>.

Il logico corollario del sostegno dell'eternità divina è la negazione dell'autonomia della volontà umana, mutuata anche dal ferreo determinismo materialista. Per quanto concerne il tema della libertà, si era già considerata la nota definizione hobbesiana, modellata sulla legge di inerzia di matrice galileiana e ribadita nel trattato *Of Liberty and Necessity*<sup>956</sup>. Per quanto riguarda il concetto di volontà, essa non è più concepita come una causa in grado di autodeterminarsi, ma come un mero effetto che è parte integrante della concatenazione necessaria delle cause che governano la realtà materiale: “la volontà dell'uomo, ovvero ogni atto della volontà e proposito umano, ha una causa sufficiente, e perciò anche necessaria, e di conseguenza ogni azione volontaria è stata necessitata<sup>957</sup>”. A dimostrazione della necessità che permea il mondo tanto naturale quanto umano, Hobbes definisce la contingenza come una mera illusione proveniente dalla finitezza dell'intelletto umano a cogliere le catene causali e a riconoscere che ogni evento è necessitato, comprese le azioni umane: “con contingente, gli uomini non intendono ciò che non ha causa, ma ciò che non ha come causa qualcosa che noi percepiamo<sup>958</sup>”. Un passo esemplificativo è presente nel *De Motu*:

---

<sup>955</sup> “Cum ergo Voluntas Divina et singulae Dei volitiones ab aeterno sint, sequitur nullam fuisse unquam causam quare Deus hoc vel illud voluerit, causa enim prior debet esse effectui, aeterno autem prius non datur. Nihil est igitur quod Voluntati Divinae necessitatem imponere unquam potuerit, multò | minus quod eum potuit cogere aut inescare. Liberrime igitur Deus, sive libertas necessitati opponatur, sive impedimento, at libertas illa Dei non est proprie loquendo electio, quae est determinatio rerum ante indeterminatarum (hoc enim de Eterna Voluntate dici non potest) sed cum aeterna Dei voluntate rerum consensus”, Id., *Critique du 'De mundo'*, cap. XXXIII, § 5, p. 378, trad. it., p. 572.

<sup>956</sup> “Io penso che la *libertà* sia definita rettamente in questo modo: *la libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente*”, Id., *Of Liberty and Necessity*, p. 273; trad. it., p. 111. Sulla struttura deterministica della realtà e sul tema del volere: W. R. Lund, *Tragedy and Education in the State of Nature: Hobbes on Time and Will*, in «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 3, 1987, pp. 393-410.

<sup>957</sup> T. Hobbes, *Questions*, question n. XVII, p. 229; trad. it., p. 207.

<sup>958</sup> Id., *Of Liberty and Necessity*, p. 259; trad. it., p. 85.

“L’unica e vera causa per cui gli uomini pensano che le cose umane siano governate dal caso, sembra essere questa, che ignorano le loro cause integrali e necessarie; infatti, se si conoscesse in anticipo *συντυχίαν* [la congiuntura], ovvero il modo in cui tutte le cause concorrono a produrre qualche effetto futuro, non si affermerebbe mai che quell’effetto avverrà in modo casuale, ma per necessità; infatti, ciò che si conosce con sicurezza che accadrà in base alla certezza della scienza, si afferma che accadrà certamente, cioè non in modo fortuito”<sup>959</sup>.

La caratteristica principale della teoria hobbesiana della *potentia Dei* è quindi quella di essere associata a una teoria rigidamente deterministica dell’accadere causale: affermando che l’ordine del mondo riposa su una concatenazione causale di cui Dio ne è la causa prima, Hobbes fa dell’onnipotenza divina e della necessità due facce della stessa medaglia. A tal proposito, gli studi di Altini<sup>960</sup> hanno messo bene in luce i due termini fondamentali coinvolti nella teologia hobbesiana: il decreto (*decree*) e la prescienza di Dio (*foreknowledge of God*). Questi non devono essere intesi come due poteri distinti, ma come l’unitaria cornice teorica per comprendere l’agire *ordinate* di Dio e il determinismo materialistico hobbesiano: poiché i decreti e la prescienza sono coesenziali alla natura di Dio, Egli ha decretato e preconosciuto da sempre ciò che dovrà accadere.

“Questo concorso di cause, delle quali ognuna è determinata ad essere quel che essa è da un analogo concorso di cause precedenti, può essere a ragione chiamato (poiché tutte furono stabilite ed ordinate dalla causa eterna di tutte le cose, cioè Dio Onnipotente) il *decreto di Dio*. Ma che la *prescienza di Dio* sia causa di qualche cosa, non può essere affermato con verità, poiché la prescienza è conoscenza, e la conoscenza dipende dall’esistenza delle cose conosciute, e non queste da quella”<sup>961</sup>.

La concezione deterministica così delineata da Hobbes non soltanto si discosta dal determinismo spiritualistico dei riformatori protestanti, ma appare anche, con toni paradossali, come il più adeguato a onorare la volontà e la potenza di Dio. Il rifiuto della

---

<sup>959</sup> Id., *Critique du ‘De Mundo’*, cap. XXXVIII, § 1, p. 402; trad. it., p. 629.

<sup>960</sup> Su questo tema e sulla questione più generale dell’onnipotenza divina: C. Altini, “*Kingdom of God*” and *Potentia Dei. An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes’s Thought*, in «Hobbes Studies», XXVI, 2013, pp. 65-84; Id., “*Potentia Dei*” e *prescienza divina nella teologia di Hobbes*, in «Rivista di filosofia», C, 2, 2009, pp. 209-236.

<sup>961</sup> T. Hobbes, *Questions*, question n. XI, p. 105; trad. it., p. 189. (Corsivo mio).

dottrina del libero arbitrio è ciò che accomuna Hobbes ai riformatori, tuttavia, al contrario di quanto avviene in Calvino per esempio, non è l'autorità della Scrittura o la Rivelazione a stabilire i principi in base ai quali fondare il potere politico, ma la ragione. Inoltre, a differenza dei suoi contemporanei, mentre Hobbes fa del difetto della potenza naturale o debolezza la caratteristica principale dell'uomo, Spinoza definisce l'essenza antropologica come un grado della potenza della natura<sup>962</sup>. In virtù dell'identificazione operata dal filosofo olandese tra diritto e potenza, ciò che viene affermato è il primato della *potentia* sulla *potestas* e non l'identificazione tra le due.

Un altro tema molto importante che emerge nella diatriba tra Hobbes e Bramhall è il problema del rapporto tra l'onnipotenza di Dio e il tema della giustizia: il filosofo inglese fornisce delle argomentazioni logiche a sostegno dell'impossibilità da parte di Dio di compiere ingiustizia. Dio non può sbagliare, né peccare *in primis* perché le sue azioni derivano dal suo potere irresistibile: “*un potere irresistibile giustifica tutte le azioni, realmente o propriamente*<sup>963</sup>”, e in secondo luogo, poiché può peccare soltanto chi è soggetto a legge, questo non è il caso di Dio. Questa seconda ragione si ricollega alla nota questione della giustizia presente soprattutto nel *Leviathan*: se la giustizia umana implica sempre una legge e un movimento contrattuale, quella divina, non essendo sottomessa ad alcun contratto, né ad alcuna legge, non può essere definita come il rispetto di una legge stabilita da un potere superiore, poiché questo potere non esiste, o meglio, è in questo caso identificabile con l'onnipotenza di Dio medesimo. Di conseguenza, Dio non può infrangere nessuna legge e quindi non può mai essere ingiusto.

“[...] il potere di Dio da solo, senza alcun altro aiuto, è giustificazione sufficiente di qualsiasi azione che Egli compia. Ciò che quaggiù gli uomini fanno tra loro con patti e contratti, e che chiamano con il nome di giustizia, e in relazione ai quali gli uomini sono a buon diritto stimati e chiamati giusti e ingiusti, non è ciò per cui le azioni di Dio Onnipotente devono essere misurate o chiamate giuste, non più di quanto i Suoi disegni

---

<sup>962</sup> “È impossibile che l'uomo non sia parte della Natura, e che non possa subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata [...] Quindi la potenza dell'uomo, in quanto si esplica mediante la sua essenza attuale, è parte dell'infinita potenza cioè dell'essenza di Dio, ossia della Natura”, Spinoza, *Etica*, parte quarta, proposizione IV, p. 270.

<sup>963</sup> T. Hobbes, *Of Liberty and Necessity*, p. 250; trad. it., p. 67.

debbano essere valutati secondo la giustizia umana. Ciò che Egli fa è reso giusto dal fatto stesso che Egli lo fa; giusto, dico, per Lui, benché non sempre giusto per noi”<sup>964</sup>.

### 6.3 La triplice parola di Dio: ragione, rivelazione e profezia

Volgendo l’attenzione sul tema più specifico della religione, Hobbes tratta questa importante questione mediante due prospettive differenti: una prima serie di testi affronta il problema religioso nei limiti dell’antropologia, mostrandone l’origine naturale. La religione è concepita come un fenomeno connaturato alla natura umana che si genera attraverso la paura, la meraviglia, la curiosità o il desiderio di conoscere le cause ultime della realtà<sup>965</sup>: con argomenti di matrice epicurea, il pensatore inglese individua i semi della religione mostrandone l’origine della superstizione, del timore e dell’ignoranza umana circa i fenomeni e le cause:

“Il genere umano deriva dalla coscienza della propria debolezza e dalla meraviglia per gli eventi naturali, il fatto che molti credano che esista un Dio, artefice invisibile di tutte le cose visibili; e lo temano, sentendo di non trovare in se stessi una protezione sufficiente”<sup>966</sup>.

La religione assume in quest’ottica le sembianze di una naturale risposta dell’uomo di fronte alla paura dello sconosciuto e dell’ignoto: l’essere umano appare come naturalmente religioso, come *homo religiosus*. La paura ricopre allora nuovamente un ruolo centrale, poiché rappresenta il motore che conduce gli uomini a creare non soltanto il mondo politico, ma altresì gli dei e le religioni: “gli dèi sono stati

---

<sup>964</sup> Ivi, p. 249; trad. it., *Ibidem*

<sup>965</sup> Uno studio che pone l’accento sul tema della curiosità come matrice fondamentale che conduce gli uomini a scoprire Dio come causa eterna, infinita e onnipotente, e che costituirebbe il *trait d’union* tra la scienza moderna alla quale Hobbes aderì e la sua visione religiosa del mondo, in contrasto con le tesi strussiane: G. H. Wright, *La religion et la politique dans le Leviathan de Hobbes*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 347-385.

<sup>966</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XVI, § 1, p. 234; trad. it., p. 184. Negli *Elements*: “Arriviamo a un eterno, cioè al primo potere di tutti i poteri, e prima causa di tutte le cause. E questo è ciò che tutti gli uomini chiamano col nome di Dio: il che implica eternità, incomprendibilità, e onnipotenza. E così tutti gli uomini che vogliono riflettere possono naturalmente conoscere che Dio esiste, per quanto non che cosa egli sia”, Id., *Elements*, first part, chap. XI, § 2, pp. 53-54; trad. it., p. 62.

da principio creati dalla paura umana<sup>967</sup>». Da ciò si evince che nell'argomentazione hobbesiana si avrebbe una distinzione tra l'artefattualità e l'artificialità delle religioni, costruite appunto dall'uomo per sedare la loro paura, e la naturale religiosità degli uomini<sup>968</sup>, poiché l'origine tutta naturale della religione è inscritta nella nota antropologia della mancanza e dei bisogni. Non a caso, il capitolo del *Leviathan* dedicato a tale tema è lo stesso che descrive la nota condizione prometeica dell'uomo, giacché la causa della religione è inscritta nell'ansietà del tempo a venire e nel desiderio di conoscere le cause:

“Ma il fatto di riconoscere un unico Dio, eterno, infinito e onnipotente può più facilmente essersi originato dal desiderio degli uomini di conoscere le cause dei corpi naturali, le loro diverse virtù e azioni, piuttosto che dal timore di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire”<sup>969</sup>.

Come ha ben mostrato Strauss, la religione non differisce dallo svolgimento scientifico per ciò che concerne la finalità, cioè la ricerca delle cause, quanto per il metodo di cui è priva: proprio nell'assenza di una metodologia corretta che permette di applicare un principio universale di causalità, gli uomini immaginano che ci siano delle potenze invisibili a determinare il bene e il male<sup>970</sup>. Non a torto, si può considerare la teologia hobbesiana come il risultato della sua prospettiva antropologica e dell'utilizzo politico che il pensatore inglese ne fa.

---

<sup>967</sup> Id., *Leviathan*, first part, chap. XII, pp. 166-167; trad. it., p. 87.

<sup>968</sup> Cfr. R. Sherlock, *The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion*, in «Interpretation», X, 1, 1982, pp. 43-60. Un altro studio interessante sul tema della religione: G. H. Wright, *La religion et la politique dans le Leviathan de Hobbes*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 347-385.

<sup>969</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, first part, chap. XII, pp. 166-167; trad. it., p. 87.

<sup>970</sup> Scrive il pensatore ebreo: “Scopo della scienza è il dominio sulla natura. La scienza è fondamentalmente metodo. Rifiuto di una ricerca che, condotta senza metodo, sfocia nella determinazione di cause illusorie: è questo il senso della critica della religione. La religione va fuori strada: sbagliando sulle vere cause, non può servire alla felicità dell'uomo. La scienza porta a compimento quel che la religione vorrebbe ma non può fare: mettersi a servizio della felicità dell'uomo. La religione è un tentativo portato avanti con mezzi inadeguati”, L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Einleitung, § 4, p. 134; trad. it., p. 75.

Prima di analizzare la seconda prospettiva mediante la quale Hobbes affronta la questione della religione, appare interessante fare riferimento ad un'opera di David Hume, *The Natural History of Religion*, nella quale il filosofo affronta il problema della religione come un fenomeno psicologico e sociale. Con forti affinità con l'argomentazione hobbesiana, il testo rappresenta la storia della naturale propensione umana a generare gli dei dal timore e ad imporre, quindi, un significato o un ordine divino ad un mondo altrimenti confuso e disordinato: "la religione primitiva dell'umanità sorge essenzialmente da un ansioso timore degli eventi futuri"<sup>971</sup>. Hume affronta la questione dell'origine e dello sviluppo della religione in termini del tutto differenti rispetto a quelli usati dai deisti nelle loro discussioni e polemiche, cioè come un fenomeno che nasce dalla struttura psicologica dell'uomo, come prodotto della sua limitazione naturale e quindi dell'indigenza della condizione umana. Nella seconda sezione, Hume argomenta con toni sorprendentemente hobbesiani l'origine psicologica delle religioni, mostrando che le prime idee religiose nacquero principalmente da una particolare passione umana denominata "curiosità timorosa":

"[...] da una preoccupazione per gli eventi della vita e dalle speranze e dai timori che incessantemente turbano la mente umana [...] la preoccupazione ansiosa per la felicità, il timore di un'infelicità futura, il terrore della morte, la sete di vendetta, il desiderio del cibo e di ogni altra cosa necessaria. Turbati da speranze e paure di tal genere, ma specialmente dalle paure, gli uomini scrutano, con *curiosità timorosa*, come agiranno le cause nel futuro ed esaminano gli eventi vari e contrastanti della vita umana. In questo spettacolo disordinato, con occhi ancor più incerti ed attoniti, gli uomini scorgono le prime confuse tracce di una divinità"<sup>972</sup>.

Ritornando all'argomentazione hobbesiana, la seconda prospettiva iscrive la religione naturale nella questione del regno di Dio per natura, il cui primo fondamentale accenno si trova nel decisivo capitolo trentunesimo del *Leviathan* che funge da cerniera, poiché da una parte conclude la trattazione generale di filosofia politica delle prime due parti e dall'altra introduce le questioni teologiche che verranno affrontate negli ultimi

---

<sup>971</sup> D. Hume, *The Natural History of Religion*, in *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, edited by T. L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2007, vol. V, sect. XIII, p. 77; trad. it., Id., *Storia naturale della religione*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 74.

<sup>972</sup> Ivi, sect. II, pp. 38-39; trad. it., pp. 13-15. (Corsivo mio).

due libri dell'opera. Come ha mostrato Reale<sup>973</sup>, il punto di connessione maggiormente visibile tra le due parti è costituito dalle leggi di natura: esse rappresentano il luogo decisivo di manifestazione della parola razionale-naturale di Dio e sono pienamente ricondotte alle leggi divine che comportano ricompense o punizioni. Detto in altri termini, le leggi di natura rappresentano il principale veicolo di comunicazione tra l'onnipotente e gli uomini, la sua parola.

Vale la pena riportare per esteso questo passo fondamentale:

“Infatti, si dice propriamente che regna solo chi *governa i suoi sudditi con la parola*, nonché *promettendo* ricompense a quelli che gli obbediscono e *minacciando* punizioni a quelli che non gli obbediscono. Pertanto sudditi del regno di Dio non sono né i corpi inanimati, né le creature irrazionali – poiché non intendono alcun precetto come proveniente da Dio -, né gli atei, né coloro che credono che Dio si disinteressi completamente delle azioni degli uomini, poiché costoro non riconoscono come sua alcuna parola e non hanno né alcuna speranza di sue ricompense, né paura delle sue minacce. Cosicché sudditi di Dio sono coloro che credono nell'esistenza di un Dio che governa il mondo, e che al genere umano ha dato precetti e promesso ricompense e punizioni. Tutti gli altri sono da considerare come nemici”<sup>974</sup>.

---

<sup>973</sup> Cfr. M. Reale, *Il «Regno di Dio per natura» del Leviathan. Hobbes tra 'Dio dei filosofi' e 'Dio dei cristiani'*, in S. Marcucci (a cura di), *Studi in onore di Francesco Barone*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 1995, pp. 199-222.

<sup>974</sup> “For he onely is properly said to Raigne, that governs his Subjects, by his Word, and by promise of Rewards to those that obey it, and by threatning them with Punishment thah obey it not. Subjects therefore in the Kingdome of God, are not Bodies Inanimate, nor creatures Irrationall; because they understand no Percepts as his: Nor Atheists; nor they that believe not that God has any care of the actions of mankind; because they acknowledge no Word for his, nor have hope of his rewards, or fear of his threatnings. They therefore taht believe there is a God that governeth the world, and hath given Praecepts, and propounded Rewards, and Punishments to Mankind, are Gods Subjects; all the rest, are to be understood as Enemies”, T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXXI, pp. 554-557; trad. it., p. 290. (Corsivo mio). Il passo corrispondente nel *De Cive* è altrettanto significativo: “Ma sebbene Dio governi tutti gli uomini con la sua potenza, così che nessuno può fare nulla che egli non vuole sia fatto, tuttavia questo non è, parlando propriamente e accuratamente, regnare. Infatti, si dice che regna chi governa non *agendo*, ma *parlando*, cioè con *prescrizioni* e *minacce*. Dunque non dobbiamo considerare come sudditi del regno di Dio i corpi inanimati e irrazionali, per quanto siano soggetti alla potenza divina, perché non intendono le prescrizioni e le minacce di Dio; e neppure gli *atei*, perché non credono che Dio esista; e neppure coloro che, pur credendo che Dio esista, non credono che governi il mondo inferiore; infatti

Ancora una volta, è necessario porre l'accento sugli atti discorsivi di cui si era trattato in precedenza; infatti, in questo brano si evince che regnare significa necessariamente esibire alcuni importanti *speech acts*: “quando si fa riferimento alla *parola di Dio*, o dell'uomo, [...] si intende un enunciato (*speech*), o un discorso compiuto, nel quale il parlante *afferma, nega, comanda, promette, minaccia, augura o domanda*<sup>975</sup>”. Poiché regnare equivale a suscitare speranze e/o timori, ne consegue che vengano compiuti atti linguistici all'interno di una realtà semantica pienamente condivisa. La teologia può quindi essere concepita come la scienza di questo ordine costituito dei significati, poiché il potere che decreta tale ordine semantico, comune sia ai sudditi sia al sovrano, è un potere irresistibile<sup>976</sup>.

Dio crea dunque con i suoi sudditi un ambito normativo di comunicazione e la sua parola deve essere concepita come quel “fiat” di cui Hobbes parla nell'introduzione del *Leviathan*: la sua parola deve cioè diventare immediatamente realtà<sup>977</sup>. Regnare attraverso prescrizioni equivale a legiferare, cioè a promulgare le norme che dovranno essere rispettate dai governati.

Al fine di rafforzare l'obbedienza alle leggi, secondo Hobbes sono richieste anche la fede in Dio e il conseguente timore nel suo potere punitivo; tale obbedienza è dovuta, infatti, alla sua onnipotenza: “il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato [...] dal suo *potere irresistibile*<sup>978</sup>”. A Hobbes non interessa tanto il Dio creatore-esistente, ma il Dio-re il cui attributo principale è la sua onnipotenza: come ha ben mostrato Foisneau, essa non riposa sull'obbligazione di Dio verso se stesso, né su un'alleanza degli uomini con Dio, ma soltanto sull'obbligazione naturale che procede dalla sovranità assoluta del Creatore sulla

---

anche costoro, pur essendo governati dalla potenza di Dio, non riconoscono le sue *prescrizioni* e non temono le sue minacce”, Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XV, § 2, p. 220; trad. it., p. 168.

<sup>975</sup> Id., *Leviathan*, third part, chap. XXXVI, pp. 650-651; trad. it., p. 340.

<sup>976</sup> Cfr. G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Hobbes*, Rubbettino, (in corso di pubblicazione).

<sup>977</sup> Cfr. B. Willms, *One Head, One Word, One Crozier. The Significance of Theology in Hobbes' Leviathan*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 71-81.

<sup>978</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, second part, chap. XXXI, pp. 558-559; trad. it., p. 291.

vita degli uomini<sup>979</sup>. Inoltre, come si era già visto nel terzo capitolo, le parole appaiono come dei vincoli intrinsecamente inefficaci che abbisognano del timore della punizione divina come l'unico modo per rendere vincolanti le obbligazioni razionali; è necessario, infatti, l'intervento di Dio e del suo potere irresistibile. Attraverso la costituzione del contratto politico, ciascun uomo assume razionalmente l'obbligo all'obbedienza: tale vincolo deve essere rafforzato, agli occhi di Hobbes, sul piano più consistente della fede, in quanto impegno interiore di osservanza della legge divina. Non a caso, questo punto molto rilevante è ulteriormente motivato dalla perfetta coincidenza che il filosofo afferma tra la legge naturale e la legge divina; infatti, le leggi di Dio vengono apprese dagli uomini giacché corrispondono alle stesse leggi naturali che la ragione fa conoscere agli individui.

Questa duplice considerazione della legge di natura è fondamentale al fine di garantire una maggiore osservanza della stessa *natural law*. Proprio perché, come si era visto in precedenza, le leggi naturali obbligano soltanto in foro interno e sono soltanto meri precetti razionali, privi di quell'elemento di coercitività che possiedono soltanto le leggi civili, esse non obbligano realmente o legittimano l'obbligazione soltanto in senso debole. Hobbes avvertì allora la necessità del supporto teologico e perciò di considerare le *natural laws* anche come comandamenti divini per fondare in maniera definita l'obbligazione umana ad obbedire alla legge naturale, quale conseguenza del potere irresistibile di Dio<sup>980</sup>. Detto diversamente, l'identificazione della legge naturale con il comandamento divino fa emergere la tesi radicale del pensatore inglese e cioè che anche rimanendo su un piano puramente naturale, l'uomo è vincolato all'obbedienza divina in grazia della sua irresistibilità.

---

<sup>979</sup> Cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, p. 15. Per l'Autore, l'affermazione della potenza divina costituisce il principio a partire dal quale è possibile pensare l'unità del sistema hobbesiano e quindi non possiede soltanto un connotato teologico, ma un significato per l'intera riflessione filosofica hobbesiana. Tuttavia, il testo nel suo complesso sembra attribuire un'importanza eccessiva e sproporzionata della dimensione teologica, arrivando ad interpretare il filosofo di Malmesbury come una sorta di teologo che recupera le categorie del pensiero medievale collocandole al centro della sua scienza politica.

<sup>980</sup> Questa è la nota tesi di Warrender ripresa in seguito da A. Pacchi, *Hobbes e la potenza di Dio*, in M. Beonio-Brocchieri Fumagalli (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo ed età moderna*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1986, pp. 79-91.

“Cristo nostro Salvatore non ci ha dato nuove leggi, bensì il consiglio di osservare quelle cui siamo soggetti, vale a dire, le leggi di natura e le leggi dei nostri rispettivi sovrani. [...] Le leggi di Dio non sono dunque niente altro che le leggi di natura, di cui la principale è che non si deve violare la propria fede: essa quindi ci ordina di obbedire ai nostri sovrani civili che abbiamo costituito sopra di noi stringendo un mutuo patto gli uni con gli altri. *E questa legge di Dio [...] impone obbedienza alla legge civile*”<sup>981</sup>.

L’identificazione operata da Hobbes tra legge naturale e legge divina sembrerebbe di primo acchito in contrasto con il processo deduttivo della *lex naturalis* dall’antropologia materialistica presentata nella prima parte degli *Elements* e del *Leviathan*. In realtà, per il filosofo inglese non esiste contraddizione tra la mera deduzione razionale delle leggi di natura su un piano puramente umano, in quanto conclusione di un ragionamento volto alla conservazione della vita, e il riferimento ad una legge divina che prescrive lo stesso tipo di comportamento riferendosi, però, alla base scritturale. Infatti, le condizioni per la salvezza dell’uomo sono prescritte sia dalla *ratio naturalis*, sia dal Vecchio e dal Nuovo Testamento: la struttura sistematica della terza parte del *De Cive* verte rispettivamente sulla descrizione di questo triplice Regno di Dio attraverso la sua triplice parola. Infatti, le leggi di Dio, cioè la sua parola, si manifestano in tre modi: mediante le leggi di natura, attraverso una rivelazione immediata e mediante la voce di un uomo, cioè un profeta. Ragione, rivelazione e profezia rappresentano “la triplice *parola di Dio*, cioè la *parola razionale*, la *parola sensibile*, e la *parola profetica*”<sup>982</sup>. Per parola di Dio, Hobbes intende sia le parole dette dal Creatore, sia “quella concernente Dio e il suo governo; cioè a dire la dottrina della religione”<sup>983</sup>, ma va anche considerata come “dettami della ragione e dell’equità”<sup>984</sup>. Questa distinzione tra le diverse modalità linguistiche con cui le leggi divine si manifestano fanno emergere ancora una volta lo strettissimo legame tra la dimensione giuridica e quella comunicativa.

Sulla base della distinzione operata da Hobbes tra parola razionale e parola profetica si attribuisce al Creatore un duplice regno, naturale e profetico.

---

<sup>981</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XLIII, pp. 932-933; trad. it., p. 475. (Corsivo mio).

<sup>982</sup> Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XV, § 3, p. 220; trad. it., p. 169.

<sup>983</sup> Id., *Leviathan*, third part, chap. XXXVI, pp. 650-651; trad. it., p. 340.

<sup>984</sup> Ivi, pp. 656-657; trad. it., p. 344.

“In base alla differenza fra le altre due specie della parola di Dio – la *razionale* e la *profetica* – si può attribuire a Dio un duplice regno: un regno *naturale* e uno *profetico*. In quello naturale egli governa per mezzo dei dettami della retta ragione quanti dell’umana stirpe riconoscono la sua provvidenza. In quello profetico, avendo scelto come propri sudditi [gli appartenenti a] una sola nazione particolare (gli Ebrei), governa costoro – e nessun altro eccetto costoro – non soltanto mediante la ragione naturale, ma anche mediante leggi positive, che egli diede loro per bocca dei suoi santi profeti”<sup>985</sup>.

Prima di analizzare l’importanza del regno di Dio per patto, nella scansione argomentativa del *De Cive* e del *Leviathan*, è preso in considerazione *in primis* il regno di Dio per natura, quella condizione nella quale le leggi di Dio regnante vengono apprese attraverso la sola ragione naturale e non per mezzo di un’istanza mediatrice come i profeti: si tratta delle leggi naturali che la *ratio* fa conoscere all’uomo già nello stato di natura. In tale regno, il rapporto tra l’uomo e Dio è un rapporto di obbligazione e di comando che passa per la parola: il concetto di potenza divina ha senso, infatti, in relazione al problema di un dominio con la parola. Detto altrimenti, se l’onnipotenza di Dio giustifica il suo regno per natura, allora lo fa nella misura in cui rende possibile una parola di comando indirizzata ai sudditi, cioè una parola legale<sup>986</sup>.

Poiché Dio è l’unico essere onnipotente, di potenza infinita, è automatico che gli uomini con un semplice calcolo della ragione, siano indotti ad obbedirgli: la legge di Dio è la legge del Regno nel quale governa e il suo diritto gli proviene in ragione della sua onnipotenza. “Nel regno naturale il diritto di regnare e di punire coloro che violano le sue leggi viene a Dio dalla sola potenza irresistibile. Ogni diritto su altri viene infatti da natura o da un patto”<sup>987</sup>.

Si tratta, allora, di un governo fondato unicamente su un rapporto di comando-obbedienza in cui gli uomini sono obbligati ad obbedirgli “a causa della loro debolezza”<sup>988</sup> che genera in loro timore e assenza di speranza. Dio regna sopra gli uomini mediante la sua potenza e non mediante la giustizia, o per meglio dire, come si era già visto, non ha senso giudicare se Dio operi giustamente, poiché operare con giustizia non ha altro senso se non compiere ciò che si fa *pleno jure*. Da ciò segue che

---

<sup>985</sup> Ivi, second part, chap. XXXI, pp. 556-557; trad. it., p. 290.

<sup>986</sup> Cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, pp. 139-140.

<sup>987</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XV, § 5, p. 221; trad. it., p. 169.

<sup>988</sup> Ivi, § 7, p. 222; trad. it., p. 171.

Dio avendo potere e diritto su tutto il creato non può mai operare *sine jure*. Nel regno di Dio per natura il rapporto tra Dio e gli uomini corrisponde dunque a quello che caratterizza il rapporto reciproco tra gli individui nello stato di natura, nel quale la sfera del diritto naturale si estende all'intera sfera di legittimità delle azioni considerate utili per la propria autoconservazione<sup>989</sup>.

Dopo aver illustrato il regno naturale di Dio, Hobbes ricostruisce la storia sacra e quindi il regno profetico di Dio, mediante il Vecchio e il Nuovo Testamento. Le diverse forme passate, presenti e future del regno profetico scandiscono per l'appunto le fasi della *sacred history*: Dio infatti “non solo regnò *naturalmente* per la sua potenza, ma ebbe anche dei sudditi *peculiari* che egli comandò con la voce<sup>990</sup>”. Con l'espressione Regno di Dio per l'Antico Testamento, s'intende allora non la generale soggezione dei credenti a Dio, ma un regno storicamente esistito in cui il Creatore ha esercitato la sua funzione non solo attraverso le leggi di natura, ma anche mediante le leggi positive: “il regno di Dio è un regno reale e non metaforico; ed è così inteso non solo nell'Antico Testamento, ma anche nel Nuovo<sup>991</sup>”.

“[...] io trovo che REGNO DI DIO, nella maggior parte dei luoghi della Scrittura, designi un *regno così propriamente detto*, che venne istituito dai voti del popolo di Israele e in cui quest'ultimo accettava Dio come proprio re in forza di un patto con lui stipulato, nel quale Dio gli prometteva il possesso della terra di Canaan<sup>992</sup>”.

Al contrario di quello precedentemente illustrato, questo regno si fonda non sul dominio diretto e naturale di Dio in quanto creatore e quindi *dominus mundi*, ma su un patto: iniziò, infatti, con l'alleanza tra Dio e Abramo e fu poi rinnovato da Mosè sul Monte Sinai. Con questo antico patto, Dio promise prima ad Abramo e poi a Mosè la terra di Danaan in possessione perpetua e nello stesso tempo obbligò il primo e la sua progenie a sottomettersi alla sua legge positiva<sup>993</sup>. In questo regno, il diritto divino è

---

<sup>989</sup> Cfr. C. Altini, *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni», XXIX, 2, 2009, pp. 197-214.

<sup>990</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XXXV, pp. 634-635; trad. it., p. 332.

<sup>991</sup> Ivi, pp. 642-643; trad. it., p. 336.

<sup>992</sup> Ivi, pp. 634-635; trad. it., p. 332.

<sup>993</sup> “Il patto fra Dio e Abramo fu concluso con questa formula (*Genesi*, 17. 7, 8): «stabilirò il mio patto fra me e te, e il tuo seme dopo di te, nelle generazioni, con l'alleanza perpetua, che sia il Dio tuo e del tuo

esercitato non soltanto mediante l'assoluta potenza di Dio, ma anche mediante il riconoscimento dell'esistenza della parola di Dio da parte dei sudditi di questo regno: ciò significa che è necessario considerare il linguaggio di Dio come una parola legittima e altresì legittimata.

“In questa alleanza si deve osservare, fra l'altro, l'appellativo di *regno*, che non era stato usato in precedenza. Sebbene infatti Dio fosse loro re per *natura*, e per patto stretto con *Abramo*, tuttavia gli dovevano soltanto l'obbedienza e il culto naturale, in quanto suoi sudditi [...] Essi stessi infatti non avevano ricevuto altra *parola di Dio* che la parola naturale della ragione; e non era intercorso alcun *patto* fra Dio e loro, se non in quanto le loro volontà erano incluse in quella di *Abramo*, come loro principe. Ma ora, con il patto concluso presso il monte *Sinai*, ottenuto il consenso dei singoli, il regno di Dio su di loro diviene istitutivo. Da questo tempo ha inizio il *regno di Dio* tanto esaltato nelle Sacre scritture e negli scritti dei teologi”<sup>994</sup>.

È chiaro allora che soltanto con gli Ebrei, il Creatore costituì un regno particolare: la realizzazione di questo regno divino avviene mediante un duplice passaggio pattizio: vi è innanzitutto un patto tutto umano che costituisce gli Ebrei come corpo politico, vincolando cioè la stirpe di Abramo ad Abramo in quanto suo legittimo sovrano terreno; in seconda istanza, Abramo pattuisce con Dio di adottare come leggi i comandi divini. Si assiste, perciò, ad un duplice momento pattizio in cui si ha, tuttavia, la precedenza del patto umano rispetto a quello tra l'autorità terrena e Dio.

Il Regno di Dio per l'Antico Testamento ebbe poi termine il giorno in cui, eleggendo Saul come re, il popolo d'Israele respinse la sovranità politica divina. Da allora, Dio non ha un regno positivo tra gli uomini, ma li governa soltanto attraverso la sua parola naturale rappresentata dalle leggi naturali. La sospensione del governo profetico di Dio lascia aperto un ambito normativo e storico per l'istituzione razionale

---

seme in eterno. Darò a te e al tuo seme la terra in cui sei come straniero, tutta la terra di Canaan in possesso perpetuo». Ma perché *Abramo* e il suo seme potessero conservare il ricordo di questa alleanza, era necessaria l'istituzione di un segno. [...] Il patto dunque è che *Abramo* riconosce che Dio è il Dio suo e del suo seme, cioè si sottomette al suo governo; e Dio dà ad *Abramo* l'eredità della terra in cui allora abitava”, Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XVI, § 3, p. 235; trad. it., p. 185.

<sup>994</sup> Id., § 9, p. 238; trad. it., p. 188.

ed umana degli Stati<sup>995</sup>. Questa mossa strategica permette a Hobbes di compiere una perfetta sovrapposibilità o analogia tra il regno particolare di Dio sugli Ebrei e lo Stato cristiano moderno.

“[...] con *regno di Dio* si intende propriamente uno Stato istituito, col consenso di coloro che devono assoggettarvisi, per il loro governo civile e il controllo della loro condotta non solo nei confronti di Dio loro re, ma anche degli uni nei confronti degli altri, in materia di giustizia, e nei confronti delle altre nazioni sia pace sia in guerra. Un regno in senso proprio, dunque, nel quale Dio era il re e il sommo sacerdote doveva essere (dopo la morte di Mosè) il suo unico vicerè o luogotenente”<sup>996</sup>.

Il possesso della terra di Canaan e l’istituzione del Regno di Dio sono da intendersi come un vero e proprio regno civile, come una teocrazia, poiché l’elezione di Saul quale primo re degli Israeliti fonda un Regno per istituzione. La storia del regno d’Israele che Hobbes traccia rifacendosi ai testi biblici consente di mettere in luce il carattere analogico dell’interpretazione di questo regno col suo concetto di Stato civile: “il regno di Dio è uno stato civile – di cui Dio stesso è il Sovrano, in virtù, prima, del Patto *Antico* e, poi, del *Nuovo*, e su cui regna attraverso il proprio vicario, o luogotenente”<sup>997</sup>.

La figura di Abramo possiede un valore esemplare al fine di comprendere tale processo analogico: in mancanza di una comunicazione diretta con Dio, la legittima *potestas* è quella del sovrano che, come Abramo, rispecchia il patto con Dio; è l’esemplificazione del modo in cui si realizza un potere che assoma in sé l’autorità politica e assieme religiosa. Come ha mostrato Corsi<sup>998</sup>, in questo regno “storico” d’Israele governato da Saul, Hobbes identifica tutti gli elementi che caratterizzano il costituirsi di uno Stato assoluto e il risolversi in esso della spinosa relazione tra potere civile e potere ecclesiastico. Infatti, la difficoltà principale che il filosofo inglese cerca di risolvere e a cui dedicò tutte queste consistenti pagine teologiche riguarda la duplice obbedienza che dobbiamo sia a Dio che al sovrano, dilemma che coinvolge soltanto i

---

<sup>995</sup> Cfr. R. Siena, *Hobbes e il cristianesimo dal De Cive al Leviatano*, in «Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia», XLIX, 3, 1996, pp. 253-269.

<sup>996</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XXXV, pp. 640-641; trad. it., p. 335.

<sup>997</sup> Ivi, chap. XXXVIII, pp. 708-709; trad. it., p. 368.

<sup>998</sup> Cfr. M. Corsi, *Introduzione al Leviatano*, pp. 209-210.

cristiani, poiché presso gli Ebrei “la loro legge civile e quella divina era la medesima e sola legge di Mosè<sup>999</sup>”. L’obbedienza assoluta a Dio può essere allora considerata come un modello per l’obbedienza assoluta che si deve al sovrano terreno. Decisivo a tal proposito è il capitolo trentacinque del *Leviathan*, nel quale Hobbes mostra come il *covenant* che gli uomini instaurano tra loro trovi nel *berit* veterotestamentario un corrispondente teologico che ne fa la traduzione laicizzata dell’unica forma di rapporto che il Dio della Bibbia ha con gli uomini.

Per quanto concerne il regno di Dio attraverso il Nuovo Testamento, oggetto del penultimo capitolo del *De Cive*, esso costituisce il regno annunciato da Gesù Cristo, il regno dei cristiani. L’esegesi neo-testamentaria del capitolo afferma che il regno di Cristo non è di questo mondo, ma comincerà dal giorno del giudizio: “il regno di Dio, per restaurare il quale Cristo è stato inviato da Dio Padre, non ha inizio prima del suo secondo avvento, cioè del giorno del giudizio<sup>1000</sup>”. Richiamandosi al noto passo di Giovanni, Hobbes interpreta il detto di Cristo contenuto nel Vangelo, secondo il quale “Il mio regno non è di questo mondo”, con un significato meramente temporale, o meglio secondo un’accezione storico-escatologica, poiché sarà effettivo soltanto quando arriverà la fine dei tempi: il regno di Cristo avrà inizio soltanto dopo la resurrezione e sarà un regno politico in terra<sup>1001</sup>.

“Del mondo presente parla il nostro Salvatore: «Il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni 18.36). Egli, infatti, venne soltanto a insegnare agli uomini la via della salvezza, e a rinnovare il regno di suo Padre con la sua dottrina”<sup>1002</sup>.

Prima di quel giorno, questo “vuoto di potere” sarà riempito dalla sovranità umana, i cittadini devono accettare i comandi del potere sovrano, non solo presso i non credenti, ma anche presso i cristiani, poiché Dio non ha mai tolto al re “l’autorità

---

<sup>999</sup> T. Hobbes, *Elements*, second part, chap. VI, § 2, p. 145; trad. it., p. 158.

<sup>1000</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XVII, § 5, p. 253; trad. it., p. 203.

<sup>1001</sup> Cfr. R. Braun, *Política, religión e iglesia en Hobbes*, in «Revista Latinoamericana de Filosofía», XVII, 1, 1991, pp. 43-54.

<sup>1002</sup> “Of the present World, our Saviour speaks (*John* 18. 36.) *My Kingdome is not of this World*. For he came onely to teach men the way of Salvation, and to renew the Kingdome of this Father, by his doctrine”, T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XXXVIII, pp. 726-727; trad. it., pp. 376-377.

suprema di giudicare e decidere tutte le controversie circa le cose *temporali*<sup>1003</sup>”. Ciò è ulteriormente comprovato dal fatto che la definizione di che cosa sia *spirituale* e di che cosa sia *temporale* spetta unicamente al diritto temporale. Con il nuovo patto cristiano vengono richieste l’obbedienza e la fede in Dio:

“Con il *patto nuovo*, cioè *cristiano*, si convenne da parte degli uomini di *servire il Dio di Abramo, secondo il rito insegnato da Gesù*; da parte di Dio, di *rimettere loro i peccati, e introdurli nel regno celeste*. [...] Quello che si richiede agli uomini, cioè servire Dio secondo gli insegnamenti di Cristo, comprende due cose, l’*obbedienza da prestare a Dio* (questo infatti è servire Dio), e la *fede* in Gesù, cioè che si creda che GESÚ è IL CRISTO, promesso da Dio”<sup>1004</sup>.

Hobbes si oppone allora decisamente alla tesi secondo la quale questo regno debba essere realizzato in questo mondo e che pertanto sia necessario formare una chiesa separata dallo Stato: come Agostino, il filosofo inglese rifiuta ogni ipotesi millenaristica, ogni immanentizzazione dell’eskaton, il cui punto fondamentale è stato nel corso dei secoli il capitolo ventesimo dell’Apocalisse. La funzione di Cristo non è quella di un re, ma di vicere come fu quella di Mosè, poiché il regno era del Padre: nell’interpretazione hobbesiana, Gesù Cristo è una delle persone, uno dei modi di rappresentarsi di quel Dio infinito che interviene a rinsaldare i rapporti tra l’umanità e Dio mediante una nuova alleanza<sup>1005</sup>.

“Dal fatto che Cristo sia stato mandato da Dio padre per concludere l’*alleanza* fra lui e il popolo, risulta evidente che *Cristo*, anche se uguale al padre quanto alla natura, era tuttavia inferiore quanto al diritto di regno. Infatti il suo ufficio, parlando propriamente, non è regale, ma vicereale, come il governo di Moè. Il regno non era suo, ma del *Padre*”<sup>1006</sup>.

Cristo è l’ultimo profeta venuto a rinnovare il patto tra Dio e l’umanità ed è, quindi, portatore di una promessa: regnerà con un regno civile su questo mondo, ma nel futuro. Credere che “Gesù è il Cristo”, il dogma portante e centrale del cristianesimo significa, dunque, collocarsi nel tempo che sta fra l’ascensione di Cristo e la resurrezione generale di tutti gli uomini, sapendo che in quest’epoca non si può

---

<sup>1003</sup> Id., *De Cive*, pars tertia, cap. XVII, § 15, p. 263; trad. it., p. 214.

<sup>1004</sup> Ivi, cap. XVII, § 7, p. 256; trad. it., p. 207.

<sup>1005</sup> Cfr. A. Pacchi, *Filosofia e teologia in Hobbes*, p. 37.

<sup>1006</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XVII, § 4, p. 252; trad. it., p. 202.

aspettare alcuna forma di presenza diretta e immediata di Dio nel mondo. Detto altrimenti, non essendo esistito e non sussistendo un regno in cui il Cristo in quanto luogotenente di Dio sia re sulla terra, Hobbes intende da un lato giustificare la vacanza del regno diretto di Dio sugli uomini, e dall'altro il significato e la natura del futuro regno annunciato. L'interpretazione dell'opera di Gesù sulla terra consente al filosofo inglese di enfatizzare sia la funzione persuasiva e preparatoria del Cristo per ristabilire il futuro regno, come si vedrà nel prossimo paragrafo, sia di giustificare la pienezza del regno di Cesare che Cristo avvala.

Tale configurazione teologico-politica mostra l'evidente scopo del filosofo inglese, vale a dire che il messaggio cristiano non interferisca nella "vuota" dimensione politica delegittimandola, e che il campo dell'esperienza sia lasciato libero alla potenza ordinatrice della sua nuova scienza politica. In particolare, la terza parte del *Leviathan* è volta a sostenere la perfetta compatibilità tra l'obbedienza al sovrano civile e la legge rivelata di Dio, al fine di neutralizzare il dramma storicamente presente della contrapposta ubbidienza a due sovrani: "ogni suddito è soggetto a due padroni"<sup>1007</sup> e quindi a due governi, spirituale e temporale, che per Hobbes sono soltanto due parole erronee e fallaci che impediscono di riconoscere la Verità, cioè che esiste un unico legittimo sovrano a cui bisogna prestare l'assoluta obbedienza.

In questo modo, il pensatore inglese riesce a sciogliere quei cruciali interrogativi propri della sua travagliata epoca, concernenti le lacerazioni interne al credente riguardo la difficoltà di vincolare la propria obbedienza all'autorità terrena o a quella divina. In estrema sintesi, si può affermare che la finalità generale di Hobbes è di dimostrare che non deve esistere una Chiesa, intesa come organizzazione istituzionale separata dallo Stato: all'autorità politica devono essere subordinati tutti i poteri ecclesiastici e la stessa interpretazione dei dogmi della fede<sup>1008</sup>. Soltanto in questo modo, sarà possibile rafforzare l'obbedienza alle leggi civili e affidare allo Stato una funzione decisiva per la salvezza individuale.

---

<sup>1007</sup> Id., *Leviathan*, second part, chap. XXIX, pp. 510-511; trad. it., p. 268.

<sup>1008</sup> "Da questa unificazione di diritto politico ed ecclesiastico nei sovrani cristiani, appare evidente che essi hannosui loro sudditi tutto il potere che può essere conferito a un uomo per governare le azioni esteriori degli uomini, tanto in politica che in religione, e che possono fare quelle leggi che essi stessi giudicano più appropriate per governare i loro sudditi, poiché essi sono lo Stato e la Chiesa; infatti, Stato e Chiesa soni gli stessi uomini", Ivi, third part, chap. XLII, pp. 864-865; trad. it., p. 444.

“Ora che ho mostrato cosa è necessario alla salvezza, non è difficile conciliare la nostra obbedienza a Dio con la nostra obbedienza al sovrano civile, sia questi cristiano o infedele. Se questi è cristiano, permette di credere in questo articolo, che *Gesù è il Cristo*, e a tutti gli articoli che sono in esso contenuti o sono da esso dedotti per evidente conseguenza, ciò che costituisce tutta la fede necessaria alla salvezza. E, in quanto sovrano, esige obbedienza a tutte le sue leggi, vale a dire, a tutte le leggi civili, in cui sono contenute anche tutte le leggi di natura, cioè tutte le leggi di Dio”<sup>1009</sup>.

Attraverso l’ausilio della parola e della storia biblica, Hobbes vuole mostrare che sin dalla prima istituzione del regno di Dio sino all’esilio babilonese, la suprema autorità religiosa e la sovranità civile furono riunite nelle stesse mani. La *sacred history* appare, pertanto, in relazione ad una temporalità escatologica e ad un “cristocentrismo” che diviene fondamentale per tutta la teologia-politica di Hobbes. È proprio sul fondamento della dottrina escatologica che il pensatore inglese è portato a riflettere sul senso della missione apostolica e in seguito sulla missione ecclesiastica; nonché sulla rilevanza dell’affermazione dell’*amor Dei*<sup>1010</sup>. La consapevolezza di questa attesa escatologica esige l’esistenza del cristiano come pellegrino in viaggio *in* questo mondo, nel quale tuttavia, spetta soltanto al sovrano essere l’interprete autorizzato della Parola divina. La teologia diventa così un’escatologia immanentistica giacché sorregge l’atteso futuro avvento facendo leva sulla presenza nella quale agisce il Dio mortale con il suo potere.

#### **6.4 “Egli li mandò come pecore tra i lupi”: la semantica della persuasione nei contenuti teologici**

L’ultimo capitolo del *De Cive* ricopre una funzione decisiva nello svolgimento discorsivo teologico, poiché riguarda la questione dei requisiti che sono richiesti affinché un cristiano si possa salvare. L’intento di Hobbes è di restringerli al minimo, perché quanto più essi aumentano, tanto più si rischia di lasciare un ampio margine di manovra al potere ecclesiastico e quindi di alimentare le dispute religiose. Al fine di

---

<sup>1009</sup> Ivi, chap. XLIII, pp. 952-953; trad. it., p. 485.

<sup>1010</sup> Cfr. D. Weber, *Hobbes et l’histoire du salut. Ce que le Christ a fait à Léviathan*, PUPS, Paris 2008 pp. 265-266.

risolvere il conflitto del cristiano per il quale si chiede per un verso di ubbidire ai comandi temporali e politici, e dall'altro di eseguire gli ordini religiosi, il pensatore di Malmesbury sintetizza in due semplici, ma dense formule ciò che è necessario per entrare nel regno dei cieli: "tutte le cose *necessarie* alla salvezza sono comprese in due virtù, *fede e obbedienza*<sup>1011</sup>"; cioè fede che l'unico articolo di fede che la Scrittura pone come indispensabile è che "Gesù è il Cristo" (*Jesus is the Christ*) e obbedienza alle leggi di Dio. Oltre a questo, non occorre altro, perché nell'obbedienza è contenuto tutto quello che un cristiano deve operare e nella fede che Gesù sia il Cristo sono presenti implicitamente tutti gli altri elementi della fede cristiana e questo risulta evidente dal fatto che il regno dei cieli è chiuso ai peccatori. In questa espressione, nell'articolo archimedeo che Gesù è veramente il Cristo mandato da Dio sulla terra è allora condensata tutta l'attesa cristiana: è necessario fare riferimento a questo quadro escatologico e immanentistico che prevede la restaurazione del regno divino e la salvezza delle anime dei credenti.

La questione fondamentale da chiedersi a questo punto è quale sia la reale funzione e il ruolo di Cristo per Hobbes. Si è visto che il generale intento del filosofo consiste nel rendere il cristianesimo una religione civile e il sovrano politico un luogotenente di Dio sulla terra; inoltre, descrivendo il regno particolare di Dio sugli Ebrei, Hobbes fa dell'elezione di Saul un punto decisivo nella sua argomentazione: la fine del regno particolare permette di delimitare lo spazio e il senso della missione di Cristo. Egli, mentre era sulla terra, non aveva un regno in questo mondo: quale fu allora il fine della sua prima venuta? La risposta di Hobbes è molto chiara: Cristo è venuto per rinnovare il patto del regno di Dio, predicare che era il Messia, il re promesso dai profeti e persuadere gli eletti ad abbracciare il suo regno. Se facciamo riferimento al capitolo del *Leviathan* specificatamente dedicato alla missione di Cristo, si ravvisa una triplice

---

<sup>1011</sup> T. Hobbes, *De Cive*, pars tertia, cap. XVIII, § 2, p. 281; trad. it., p. 234. Così nel capitolo del *Leviathan* dedicato a ciò che è necessario per essere salvati: "Si richiede ora da noi non solo l'*obbedienza* per il resto del nostro tempo, ma anche la *remissione* dei nostri peccati per il tempo passato, remissione che è la ricompensa della nostra fede in Cristo. Che niente altro sia necessariamente richiesto per la salvezza, risulta evidente dal fatto che il regno dei cieli non è chiuso che ai peccatori, vale a dire, a coloro che avranno disobbedito alla legge o l'avranno trasgredita; e neppure a costoro, nel caso si pentano e credano a tutti gli articoli della fede cristiana che sono necessari alla salvezza", Id., *Leviathan*, third part, chap. XLIII, pp. 930-931; trad. it., p. 474.

funzione del Messia: redentore o salvatore, pastore o insegnante e infine quella di re eterno, ma solamente sotto suo Padre.

“Si trovano nella Sacra Scrittura tre parti relative all’*ufficio* del *Messia*: la prima, quella di un *redentore* o *salvatore*; la seconda, di *pastore*, *consigliere* o *maestro*, cioè di un profeta inviato da Dio per convertire coloro che Dio ha eletto alla salvezza; la terza, quella di *re*, *re eterno* ma soggetto al Padre suo, come lo furono Mosè e i sommi sacerdoti ai loro rispettivi tempi”<sup>1012</sup>.

Cristo è prima di tutto redentore: ha accettato la morte come condizione per perdonare i peccati di tutti coloro che compiono il massimo sforzo di obbedienza alle sue leggi; è pastore o insegnante, in quanto la sua missione è anche quella di persuadere che, grazie al suo ufficio, chi crede in lui e presterà obbedienza alle leggi di Dio sarà accolto nel regno dei Cieli alla fine dei tempi. In ultimo luogo, Cristo è anche re, ma non di questo mondo: è importante evitare che si arrivi alla conclusione che egli sia re in atto, perché ciò significherebbe che hanno potere regale i suoi rappresentanti in terra, cioè gli apostoli e i loro successori. Al contrario, è necessario sottolineare che il nucleo normativo della missione del figlio di Dio sulla terra è costituito dalla richiesta di obbedienza ai legittimi sovrani e fiduciosa attesa del suo regno futuro come conseguenza della fede nella sua veste di Messia. Hobbes, pertanto, elimina dal rapporto tra Cristo e l’umanità qualsiasi elemento che possa far pensare ad un meccanismo contrattuale, poiché il Messia che pur sarà re di un futuro regno terreno, durante la sua vita è semplicemente un rappresentante senza autorità politica e un’autorità priva di potere sovrano.

Un’attenzione particolare è dedicata al secondo ufficio del Messia, poiché proprio i pastori sono identificati come coloro che meglio si apprestano “non a governare gli uomini con il comando, ma di insegnare loro e a persuaderli con argomenti”<sup>1013</sup>. Infatti, in un altro passo, Hobbes si focalizza sui due principali uffici di Cristo durante la sua permanenza sulla terra, poiché, come si è appena visto, la sua terza missione si svolgerà solamente dopo la fine dei tempi: “Vi sono dunque due parti nell’ufficio del nostro Salvatore durante il suo soggiorno sulla terra: l’una proclamarsi il Cristo e l’altra

---

<sup>1012</sup> Ivi, chap. XLI, pp. 760-761; trad. it., p. 393.

<sup>1013</sup> Ivi, chap. XLII, pp. 868-869; trad. it., p. 446.

*persuadere* e preparare gli uomini<sup>1014</sup>”. Il compito di Cristo è soltanto quello di insegnare agli uomini i mezzi al fine di ottenere la salvezza eterna, senza compromettere, ma preservando il potere dei sovrani civili e anzi raccomandando un’assoluta obbedienza nei loro confronti. L’ufficio di Cristo è unicamente pastorale e la sua dottrina non ha che valore di consiglio, poiché Egli non è venuto per comandare, ma al fine di persuadere gli uomini ad avere fede per la salvezza eterna; pertanto, gli uffici affidati da Cristo agli apostoli e ai loro successori non hanno alcun rilievo politico. In lui è presente allora questa separazione tra *auctoritas* e *potestas*: in quanto rappresentante di Dio, ha la stessa autorità del Padre e di conseguenza anche la sua parola ha autorità; tuttavia, non si tratta di potere sovrano, giacché Cristo non è autorizzato dai suoi eletti e non ha ancora il potere di comandare, giudicare e ricompensare.

Il potere coercitivo non può che appartenere unicamente ai sovrani civili e non alla Chiesa: quest’ultima presenta allora una missione puramente persuasiva, ma non governamentale, giacché deve limitarsi alla evangelizzazione dei credenti<sup>1015</sup>.

“[...] nessun potere coercitivo è stato lasciato loro dal nostro Salvatore, ma solo il potere di proclamare il regno di Cristo e di persuadere gli uomini a sottomettersi, di insegnare con precetti e buoni consigli, a coloro che si sono sottomessi, cosa debbano fare per essere accolti nel regno di Dio quando verrà [...]”<sup>1016</sup>.

Quando è in gioco la salvezza, la coercizione si rivela insufficiente, mentre a giocare un ruolo determinante è soltanto il movimento persuasivo: Cristo, infatti, agisce soltanto sulle convinzioni interiori degli individui e non sui loro comportamenti esterni, non utilizza la forza, il comando, non è cioè capace di governo, ma fa leva sull’efficacia persuasiva delle parole. Da ciò consegue che il cristianesimo non configura un regno o una società distinta da quella dello Stato, visto che al primo compete il mero consiglio e al secondo il comando. Come ha ben mostrato Fabbri, la missione di Cristo è finalizzata a creare quella definitiva torsione della religione in mero fenomeno interiore, essenziale

---

<sup>1014</sup> Ivi, chap. XLI, pp. 764-767; trad. it., p. 396. (Corsivo mio).

<sup>1015</sup> Cfr. P. Springborg, *Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority*, in «Political Theory», III, 3, 1975, pp. 289-303.

<sup>1016</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XLII, pp. 778-781; trad. it., p. 403.

alla salvezza, ma di fatto incapace di costruire un fondamento motivazionale per le azioni esterne difformi da quelle comandate dai sovrani legittimi<sup>1017</sup>.

“[...] il mandato che il Cristo nostro Salvatore diede ai suoi Apostoli e discepoli era di proclamare il suo regno, non presente, ma a venire; [...] ma non di chiamare il fuoco dal cielo per distruggerli, né di costringerli all’obbedienza con la spada. In tutto ciò *non vi è il segno del potere, ma della persuasione*. Egli li mandò come pecore tra i lupi, non come re tra i sudditi. Essi non avevano il mandato di fare leggi, ma di obbedire e di insegnare l’obbedienza alle leggi esistenti [...]”<sup>1018</sup>.

Questa importante trattazione fa emergere il senso complessivo dell’argomentare teologico del *Leviathan*, ossia il tentativo di rispondere all’inefficacia del potere sovrano di fronte al conflitto religioso. Come ha ben mostrato D’Andrea in diversi studi<sup>1019</sup>, se la coercizione fosse in sé sufficiente e capace di neutralizzare ogni tipo di conflitto, la decisione politica in merito alla confessione e al culto costituirebbe la soluzione definitiva alla diversità delle opinioni in materia religiosa e quindi la sovranità funzionerebbe come dispositivo in grado di eliminare realmente le implicazioni pratiche della fede religiosa. Ciò significa che la guerra di religione rappresenta un problema non risolvibile con gli strumenti della coercizione politica: la disobbedienza religiosamente motivata costituisce il punto nel quale l’efficacia del dispositivo sovrano viene meno, il luogo in cui emerge l’impotenza della decisione sovrana.

La disobbedienza religiosa non può essere neutralizzata con i meccanismi coercitivi, ma deve introdurre una modalità di produzione dell’ordine che abbisogna di

---

<sup>1017</sup> Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, p. 164.

<sup>1018</sup> “Our Saviour Christs Commission to his Apostles, and Disciples, was to Proclaim his Kingdome (not present, but) to come; [...] but not to call for fire from heaven to destroy them, nor to compell them to obedience by the Sword. In all which *there is nothing of Power, but of Perswasion*. He sent them out as Sheep unto Wolves, nota s Kings to their Subjects. They had not in Commission to make Laws; but to obey, and teach obedience to Laws made”, T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XLII, pp. 824-825; trad. it., p. 425. (Corsivo mio).

<sup>1019</sup> Cfr. D. D’Andrea, *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», XVI, 2, 2002, pp. 13-42; Id., *Identità religiosa e coercizione politica nel Leviatano di Hobbes*, in «La società degli individui», XXIX, 2, 2007, pp. 69-84; Id., *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 143-168.

altri mezzi: le strategie persuasive. Il cosiddetto processo retorico-persuasivo presente nelle parti teologiche è volto a mostrare come nelle materie condizionate religiosamente, la capacità del potere politico di controllare i comportamenti esterni dei sudditi è legata alla sua capacità di persuaderli: soltanto un particolare movimento retorico, e non la forza coercitiva, può infondere quell'obbedienza di chi aspira a premi e teme non soltanto la propria morte terrena, ma la punizione eterna divina. La semantica della persuasione mostra, dunque, ancora una volta la debolezza e la condizionalità delle relazioni di potere e il bisogno dell'ausilio retorico. Ma di che cosa devono essere persuasi i fedeli al fine di prestare obbedienza ai loro sovrani? *In primis*, la coincidenza tra il potere spirituale e quello temporale, com'è testimoniato dalle Sacre Scritture: l'*auctoritas* della Bibbia conferma che la storia sacra non ha altra finalità se non quella di mostrare che la concentrazione del potere ecclesiastico e di quello civile è sempre stato nelle mani di un'unica autorità. In secondo luogo, i sudditi devono essere persuasi della natura assolutamente interiore della fede: mentre la religione si configura come un fenomeno essenzialmente interiore, della professione esteriore di fede è responsabile soltanto il sovrano che la impone.

Il lungo capitolo quarantaduesimo merita un'attenzione particolare, poiché si rivela piuttosto ricco di argomentazioni: è dedicato *in primis* alla confutazione delle posizioni dell'arminiano Bellarmino contenute nella sua opera, *De Summo Pontefice*, e culminanti nella dichiarazione della *potestas indirecta* del Papa sugli Stati cristiani:

“Quando si dice che il papa non ha (nei territori degli altri Stati) il potere civile supremo direttamente, si deve intendere che non lo rivendica appellandosi alla sottomissione originaria a tale potere da parte di coloro che devono essere governati, come invece fanno gli altri sovrani civili. È infatti evidente, ed è già stato sufficientemente dimostrato in questo trattato, che il diritto di tutti i sovrani deriva, originariamente, dal consenso di ciascuno di quelli che devono essere governati [...]”<sup>1020</sup>.

È interessante notare che in un'altra opera, il *Discourse of Rome*, nella quale è ammirata la magnificenza di Roma, Hobbes non considera ancora il Cardinale Bellarmino come un nemico, ma addirittura dichiara la sua stima, configurandolo come il possibile riformatore della Chiesa cattolica: nel considerare la figura del cardinale,

---

<sup>1020</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, third part, chap. XLII, pp. 910-911; trad. it., p. 464.

Hobbes ne notò due in particolare, Tosco e “uno notevole per sua sapienza ed era Bellarmino<sup>1021</sup>”.

In secondo luogo, il capitolo quarantaduesimo è utile anche per la conseguente dichiarazione della posizione anticattolica di Hobbes: quello che egli intende dimostrare è che il potere ecclesiastico non può connettersi, nel mondo presente, ad alcuna configurazione o implicazione politica del regno di Dio per patto e che pertanto “non vi è in questo mondo nessuno Stato spirituale<sup>1022</sup>”, poiché quest’ultimo s’identifica con il regno di Cristo che, come si è visto, avrà luogo soltanto dopo la fine dei tempi.

La Chiesa cattolica rappresenta per Hobbes l’anti-Leviatano *par excellence*, poiché il cattolicesimo si configura come il rovesciamento della ragion di Stato, ovvero lo Stato al servizio della religione e non viceversa. Come ha ben mostrato Springborg, l’atteggiamento generale del filosofo inglese nei riguardi della Chiesa cattolica romana si presenta analogo a quello che ebbe Agostino nei confronti dell’impero romano, un misto di condanna e di approvazione, di biasimo e nello stesso tempo di ammirazione e di desiderio di eguagliarne la potenza. Per addurre un ulteriore confronto, la questione hobbesiana della Chiesa cattolica è simile a quella che espresse Polibio nei confronti dell’Impero romano: con quali mezzi essa acquisì tale potere sconfinato e come riuscì a renderlo legittimo<sup>1023</sup>? In un passo molto esemplificativo dell’ultimo capitolo del *Leviathan*, Hobbes mostra come la monarchia papale sia nata dalle rovine dall’Impero romano, ne è cioè lo spettro:

“E se si considera l’origine di questo grande dominio ecclesiastico, ci si renderà facilmente conto che il *papato* non è altro che lo *spettro* del defunto *Impero Romano*, sulla cui tomba siede incoronato; come tale, infatti, il papato è all’improvviso sorto dalle rovine di quel potere pagano<sup>1024</sup>”.

---

<sup>1021</sup> Id., *Discourse of Rome*, p. 127; trad. it., p. 200.

<sup>1022</sup> Id., *Leviathan*, third part, chap. XLII, pp. 918-919; trad. it., p. 468.

<sup>1023</sup> Cfr. P. Springborg, *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and ‘the Ghost of the Roman Empire’*, in «History of Political Thought», XVI, 4, 1995, pp. 503-531.

<sup>1024</sup> “And if a man consider the originall of this great Ecclesiasticall Dominion, he will easily perceive, that the *Papacy*, is no other, than the *Ghost* of the deceased *Roman Empire*, sitting crowned upon the the grave thereof: For so did the *Papacy* start up on a Sudden out of the Ruines of that Heathen Power”, T. Hobbes, *Leviathan*, fourth part, chap. XLVII, pp. 1118-1119; trad. it., p. 564.

Il punto chiave è dato ancora una volta dalla neutralizzazione dell'identificazione tra Chiesa cattolica e Regno di Dio e dalla sua conseguente sottrazione del potere governamentale: il potere ecclesiastico non è un esercizio giurisdizionale, ma come si era visto, si limita alla mera missione d'insegnamento. Infatti, se gli ultimi due libri del *Leviathan* sono volti principalmente a sottrarre alla Chiesa papista il monopolio sul tempo futuro, allora il cristianesimo è inteso principalmente come fede nel carattere messianico di Gesù e come religione adeguata alla vita regolata dal dispositivo di sovranità. Ciò è evidente dalla triplice finalità del movimento teologico hobbesiano: la radicale storicizzazione del messaggio cristiano; il rigoroso materialismo religioso e la politicizzazione integrale del regno profetico di Dio<sup>1025</sup>.

Volendo riprendere quanto si diceva nel primo capitolo di questo itinerario, se per Verità s'intende ciò che è emanato e professato dal sovrano, allora essa non contrasta, ma anzi coincide con quell'unico articolo di fede necessario per la salvezza eterna «*that Jesus is the Christ*», il quale significa che in sostituzione alla mediazione ecclesiastica è pensabile un'unica forma di rappresentazione della trascendenza: quella compiuta dal dio mortale nella totale immanenza dello Stato. In tal modo il pensatore inglese ha fatto dello Stato il principio e allo stesso tempo il vertice di quel moderno processo di neutralizzazione per dirla alla Schmitt<sup>1026</sup>, ossia di quel fenomeno che, presentandosi come una diversa accezione di secolarizzazione, ha saputo rendere conto dell'espulsione dall'orizzonte politico di qualsiasi domanda su verità ultime<sup>1027</sup>. In

---

<sup>1025</sup> Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, p. 89.

<sup>1026</sup> Nello scritto del 1929, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen*, pubblicato nello stesso anno nella «*Europäische Revue*», Schmitt, ricostruendo le quattro grandi fasi attraverso cui è venuto a svilupparsi lo spirito europeo, afferma che “di tutti i rivolgimenti spirituali della storia europea io considero il più intenso e il più carico di successo il passaggio, compiuto nel Seicento, dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità «naturale» [...] Alla base di questo straordinario rivolgimento si trova un motivo di fondo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l'aspirazione ad una sfera neutrale”, C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen*, in Id., *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit Einem Vorwort und Drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1996, p. 88; trad. it. Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 176.

<sup>1027</sup> Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, p. 19. Si veda anche M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 164-170.

particolare, il suo noto «cristallo di Hobbes» mostra che “Auctoritas, non veritas facit legem”, rivela, cioè, la necessità di un’ autorità sovrana che, in quanto detentrica del monopolio coercitivo, viene definita come ciò che ha il diritto non soltanto di interpretare la Verità cristiana, ma anche di imporla con forza, poiché “la verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili<sup>1028</sup>”. Il sistema politico hobbesiano non si può fondare, quindi, su una qualsivoglia verità trascendente, ma è legato alla verità che *Gesù è il Cristo* non sia sostituibile: la possibilità della sovranità risiede nella totale rivendicazione di questo diritto all’interpretazione della verità, negando ogni *potestas indirecta* di autorità differenti che pretendono di esigere obbedienza senza garantire in cambio la *salus populi*, la protezione della vita<sup>1029</sup>.

In ultima analisi, Hobbes ha compreso che è possibile trovare nelle Scritture la verità dimostrata della sua scienza politica. Esiste allora un unico linguaggio che ha la pretesa di absolutezza: il discorso politico sovrano che identifica le leggi canoniche e le

---

<sup>1028</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 121; trad. it., p. 151. Nella famosa nota, il giurista tedesco mostra che “la verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. [...] La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell’inevitabile *Quis interpretabitur?* Dell’insopprimibile *Quis iudicabit?* [...] A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che – a differenza di una *potestas indirecta* – consiste nell’attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi le ubbidisce”. Ivi, pp. 121-122; trad. it., pp. 150-151. Come ha ben mostrato Preterossi, è inevitabile che nella *Teologia Politica* di Schmitt faccia la sua comparsa trionfale proprio Hobbes, “con tutti i suoi meriti: la concezione «personalista» del potere e della forma giuridica, l’indipendenza del potere statale da quello religioso, il superamento «positivista» del problema della verità in quello dell’ autorità”. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 189.

<sup>1029</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 573. Annota molto bene l’Autore che: “La verità trascendente ha dunque bisogno di essere mediata attraverso l’interpretazione: l’interpretazione della trascendenza mette fine alle contese e dà ordine alla società, essa è dunque un’interpretazione sovrana e da essa derivano le leggi. La legge non è fondata sulla verità, ma sull’ autorità, ossia sull’interpretazione della verità. In ciò sta la secolarizzazione: non nel passaggio da una fondazione trascendente a una fondazione immanente, ma nella lotta per l’interpretazione della verità”, Ivi, p. 570.

leggi civili, ossia la parola di Dio in quanto rivelata nelle Scritture, e la parola hobbesiana scritta nella sua filosofia politica.

## CONCLUSIONE

E si può fare questa conclusione: che  
dove la materia non è corrotta, i  
tumulti ed altri scandoli non nucono;  
dove la è corrotta, le leggi bene  
ordinate non giovano, se già le non  
son mosse da uno che con una  
estrema forza le faccia osservare tanto  
che la materia diventi buona.  
N. Machiavelli, *Discorsi sopra la  
prima deca di Tito Livio*

Il percorso sin qui condotto ha avuto come *fil rouge* la centralità del dispositivo linguistico per la costruzione del sistema filosofico hobbesiano ed in particolar modo la sua connessione con quel particolare tipo di filosofia di cui Hobbes rivendica la paternità assoluta: la scienza politica.

Nella prima parte di questo itinerario ci si è focalizzati sulla valenza dello strumento linguistico per l'assetto epistemico e metodologico del pensiero hobbesiano, identificando in esso la condizione di possibilità per l'elaborazione delle procedure logiche di cui è intessuto il sapere scientifico. Seguendo la scia di Bacon e di Descartes e dei maggiori esponenti che ruppero con la tradizione scolastica, è stata resa evidente la necessità da parte del pensatore inglese di apportare un cambiamento semantico circa l'intero bagaglio concettuale classico, mediante un processo di riformulazione e di definizione del sapere filosofico e del suo principale strumentario terminologico. Enfatizzando l'importante definizione di filosofia come nomenclatura contenuta nel *De motu*, Hobbes ha saputo promuovere un singolare accostamento tra il sapere filosofico e il linguaggio, accentuando il livello di rigore logico cui la stessa filosofia deve assurgere. Il piano su cui viene fondata la logica si limita, tuttavia, ad una finalità meramente strumentale ed euristica, poiché viene determinato unicamente come la mente conosce le cose e non come le cose siano in realtà. Il linguaggio permette l'accesso alla verità e all'universalità, giacché la scienza ha a che fare con i nomi e non con i concetti che sono di origine sensibile e quindi aventi un'entità particolare. Ciò è

maggiormente visibile nella mossa strategica che Hobbes compie mediante l'ipotesi annichilitoria, la cui finalità è di inscrivere il campo della conoscenza scientifica all'interno delle procedure puramente razionali e linguistiche e quindi alienandosi dal mondo reale. Il deduttivismo che connota la scienza non può che isolarla e farla consistere in un processo indipendente dalla sussistenza della realtà: l'individuo hobbesiano che si avvale del sapere scientifico potrà giungere ad una conoscenza soltanto discorsiva della realtà e non essenziale, visto che le sole essenze che può conoscere sono soltanto nominali. Come aveva correttamente mostrato Heidegger, il significato in Hobbes non può assumere un impegno ontologico, ma soltanto logico, visto che l'essenza delle cose è ridotta a mero risultato di una scelta linguistica. Tutto ciò ha decretato il carattere meramente ipotetico delle conclusioni scientifiche.

Dall'ipotesi annichilitoria si evince un altro campo problematico, determinato dal rapporto tra la sensazione, intesa come *primum* del processo conoscitivo, e la costruzione linguistica del sapere scientifico, come mostrò in un'opera brillante uno dei massimi e indiscussi studiosi italiani di Hobbes, Arrigo Pacchi. Seguendo la trattazione gnoseologica hobbesiana e il suo tentativo di esplicitare anche i fenomeni psichici, e non soltanto quelli inerenti alla fisica *tout court*, mediante una chiave di lettura rigorosamente meccanicistica, il filosofo inglese sposa un empirismo sensistico per il quale tutto il processo conoscitivo ha origine dal senso e quindi dall'apparato esperenziale. Ciò significa che sebbene il sapere geometrico-scientifico sia volto a "eludere" la contingenza e la mera opinabilità a discapito dell'affermazione di un sistema universale e necessario, non sembra tuttavia possibile ammettere che questo stesso sapere rimanga immune dall'assunzione di contenuti storicamente determinati e quindi legati all'ambito contingente. Per tal motivo, anche la celebre distinzione epistemologica tra la conoscenza fattuale o prudenza e la conoscenza razionale o filosofica non appare del tutto limpida e priva di ambiguità.

La definizione hobbesiana di scienza come "evidenza di verità" ha permesso di analizzare in maniera più accurata che cosa intenda il filosofo per *truth* e quali siano gli esiti problematici a cui ha dato luogo. In un primo momento, è emersa una concezione puramente nominale della verità, poiché ciò a cui si riferisce Hobbes nelle sue opere è la verità logica intesa come equivalenza semantica tra il soggetto e il predicato: l'attribuzione di un valore di verità avviene indipendentemente dal riferimento

all'esistenza di qualcosa *extra intellectum*, poiché “vero” e “falso” sono aristotelicamente intesi come meri attributi del linguaggio e non delle cose. Volgendo, però, l'attenzione alle parti più squisitamente politiche del pensiero hobbesiano, si è visto come la verità a cui il filosofo inglese allude in questo contesto non può consistere in quella meramente logica, giacché anche una dottrina sediziosa può rivelarsi in sé logicamente coerente. Piuttosto, è emersa l'insufficienza della concezione puramente nominale della verità all'interno del discorso politico, giacché il potere sovrano hobbesianamente descritto dovrà sempre eccedere la mera coerenza formale nella quale Hobbes aveva fatto consistere la sua definizione di verità. Nell'ambito politico, la Verità riguarda unicamente le asserzioni e i discorsi pronunciati dal sovrano, in una parola le leggi. “Vero” non potrà più coincidere con la coerenza delle procedure logiche all'interno di un discorso scientifico, ma denoterà esclusivamente la parola sovrana: da ciò consegue che soltanto il Leviatano, non i libri di geometria, rappresenta l'unico centro di predicazione e amministrazione della Verità.

Avendo fornito un'ampia argomentazione circa lo stretto legame tra la scienza e le procedure razionali e linguistiche, ci si è interrogati in ultima istanza sul ruolo e sulla definizione della *ratio* hobbesiana, anche attraverso un confronto con il pensiero di Descartes. Opponendosi ad una concezione ontologizzante della ragione, come quella espressa dal filosofo francese, Hobbes la riduce a mera computazione, ad una capacità di operazione formale sui nomi: in quanto criterio operativo di calcolo, la *reason* non fa che operare sulle connessioni dei nomi di cui è costituito un discorso. Ciò implica che è il linguaggio a definire il campo della ragione e non viceversa, poiché quest'ultima s'identifica come un prodotto dell'uso linguistico. Descartes, al contrario, non riconosce un ruolo puramente strumentale alla lingua, ma la identifica con la ragione medesima, con lo schema razionale universale che corrisponde all'effettiva struttura della realtà: il linguaggio cartesianamente inteso ha ancora un importante riferimento ontologico, mentre per Hobbes è l'unico “strumento” che può rivelarci non come la realtà è, ma come possiamo *pensarla*. Se la ragione hobbesiana ha a che fare con i nomi, questi a loro volta devono denotare le idee o le immagini sensibili acquisiti con la sensazione quale *primum* dell'impianto gnoseologico. Da ciò consegue che tali fantasmi siano intesi sia come gli unici contenuti mentali, sia come le esclusive rappresentazioni che si possono avere della realtà.

Dopo aver considerato la trattazione del linguaggio nel campo epistemico, si è analizzato più da vicino che cosa sia esattamente il discorso per Hobbes, se sia possibile parlare di una teoria del significato e in ultimo luogo quale sia il suo rilievo all'interno della nota antropologia. Si è visto che il linguaggio consiste in un artefatto umano e convenzionale, giacché non è determinato da rispecchiamenti ontologici, bensì da un atto arbitrario volto a rappresentare la propria "rappresentazione" della realtà. Esso permette *in primis* l'elaborazione di particolari segni comunicativi capaci di trascendere l'immediata fattualità e di porre un valido rimedio alla precarietà della memoria e alla caducità dell'immaginazione. In particolare, i nomi esercitano due funzioni: in quanto note, permettono di contrassegnare e registrare i propri pensieri estendendo il campo della memoria; in quanto segni, i nomi possiedono una valenza comunicativa consistente nel riferire agli altri interlocutori i propri concetti e quindi permettere la creazione di una "comunità di parlanti". Tuttavia, questa importante distinzione tra *mark* e *sign* ha sollevato non poche questioni che rimarranno vere e proprie aporie: com'è possibile il passaggio dalla nota, che per è per sua natura individuale, al segno che denota un utilizzo interpersonale, se ciò dovrebbe implicare una perfetta equivalenza tra i concetti del parlante e dell'udente? Se il linguaggio è un costrutto, come può nello stesso tempo rispecchiare delle formazioni mentali prelinguistiche?

Tali domande hanno richiesto uno sforzo supplementare: un'analisi della teoria hobbesiana del significato, attraverso un breve confronto con l'altra grande teoria semantica del Seicento inglese costituita dal pensiero di John Locke. Nella trattazione hobbesiana, i nomi che formano il discorso implicano un doppio rapporto: da una parte al pensiero che significano e dall'altra alle cose che denotano o designano. È, dunque, presente un'importante distinzione tra la significazione e la denotazione all'interno della teoria semantica esplicitata dall'autore del *Leviathan*. Se tra parola e pensiero vi è un rapporto di significazione e tra parola e cosa una relazione di denotazione, allora l'arbitrarietà del nome implica una problematica cesura tra la parola e la cosa, come dimostrò molto bene Foucault nel noto testo ad esse dedicato. I nomi sono stati allora definiti come "immagini d'immagini" proprio per sottolineare la lontananza e l'artificialità del linguaggio dalla realtà effettiva delle cose, quale strumento di realizzazione di un sapere irriducibile ad atti prelinguistici. Questa tesi dei nomi come *signa conceptuum* verrà ripresa anche da Locke, il quale affermerà nel terzo libro del

suo *Essay* che “words signify ideas”, sebbene il pensatore sia stato capace di andare anche oltre l’argomentazione hobbesiana, stabilendo un’equivalenza, non del tutto soddisfacente, tra i segni delle idee del parlante con quelli dell’interlocutore.

La teoria sul significato delle parole espressa da Hobbes è coestensiva alla sua teoria dei nomi; ciò ha condotto ad un’analisi della grammatica dei nomi che è risultata proficua soprattutto per l’individuazione di un nodo concettuale che non investe solamente l’ambito della logica, ma anche quello metafisico: la trattazione sui nomi universali ha permesso al filosofo inglese di porre in discussione ancora una volta la (presunta) corrispondenza tra il concetto e la realtà. Gli universali rappresentano degli “utili espedienti” grazie ai quali si possono determinare le caratteristiche comuni che legano le cose cui si riferiscono, sono degli elementi universalizzanti nei confronti delle singole e sempre particolari nozioni sussunte. In tale trattazione si è trovato allora esposto l’aspetto fondamentale del nominalismo hobbesiano che nega l’esistenza della realtà extramentale dei nomi, riducendoli a puri *voces*. Questa mossa strategica di trasferimento dell’universale dall’ambito dei concetti a quello dei nomi ha evitato il ricorso cartesiano ad un principio incorporeo trascendente che avrebbe dovuto fare da garante dell’oggettività e dell’universalità.

Oltre all’enunciazione dei principali utilizzi del discorso, ci si è interrogati sulla sua genesi, poiché Hobbes sembra ammettere implicitamente due distinte origini del linguaggio: una storico-istituzionale che fa ricorso all’idea di una graduale trasformazione storica del dispositivo linguistico e che fa della sua dichiarata natura convenzionale uno strumento rivolto contro il racconto narrato nella Genesi e in modo particolare contro la mitizzazione di un’unica lingua primitiva del genere umano. La seconda origine è, invece, di natura fisiologico-meccanicistica: negli *Elements*, è dichiarato che le passioni sono la causa prima del discorso; in particolare, il linguaggio sembra avere origine da una passione peculiare all’uomo che Hobbes chiama “discorso appassionato” o curiosità, intesa come “desiderio di conoscere il perché e il come”. Non è apparso, quindi, sensato leggere nella filosofia hobbesiana la classica contrapposizione tra passioni e ragione, ma all’opposto il conflitto può essere letto tra le passioni: i pensieri e i nomi non sono altro che i segugi di questo desiderio di conoscenza e l’uomo è concepito come quel particolare soggetto il cui mondo è dischiuso dal desiderio e dalla parola.

Queste analisi hanno facilitato il passaggio dalla trattazione del discorso nell'ambito semantico e logico a quello squisitamente antropologico, che com'è noto, rappresenta la premessa fondamentale della scienza politica hobbesiana. L'indubbio assunto individualistico del discorso politico esige un'analisi accurata del progetto antropologico tracciato dal pensatore inglese e dei suoi principali nodi concettuali: il potere motivo dell'individuo (le passioni) e il linguaggio quale tratto peculiare di queste macchine desideranti. Dopo aver brevemente contestualizzato la nota ed infelice concezione della natura umana hobbesiana, descritta come l'ambito di una peculiare e irriducibile conflittualità, si è considerato il duplice piano con cui è stato affrontato tale progetto: da un lato la trattazione scientifica dell'uomo è stata dedotta dalla generale filosofia meccanicistica ed è l'individuo in quanto *oggetto* da osservare e studiare che viene generato da tale movimento di pensiero. Dall'altro lato, però, è l'uomo in quanto soggetto e fonte di conoscenza della realtà che è stato messo in luce nelle rigorose analisi gnoseologiche che fungono da premessa per il discorso politico. Inoltre, da una parte il campo antropologico appare circoscritto in maniera necessitante e aprioristica; dall'altra, il pensatore di Malmesbury non può fare a meno di quell'osservazione empirica che gli consente non soltanto di prescrivere, ma anche di descrivere i comportamenti umani nella loro specifica contingenza.

Questo complesso movimento antropologico ha richiesto uno sforzo supplementare: per rispondere allo scetticismo diffuso in campo filosofico e alla tradizionale filosofia dell'uomo inficiata di soggettivismo e d'inefficienza, Hobbes provvede a fondare una vera e propria scienza dell'uomo e della società, efficace e indiscutibile, perché garantita dagli stessi presupposti oggettivi della nuova scienza della natura e quindi inattaccabile dalle passioni umane. Questo processo di geometrizzazione implica, però, un'indagine dei meccanismi mediante i quali l'individuo agisce, ossia una teoria delle passioni. Esse rappresentano uno degli snodi decisivi della speculazione hobbesiana, giacché riguardano sia la costituzione e la materia dello Stato, sia le particolari strategie di accesso alla società civile. Le passioni sono trattate da Hobbes sia come eventi fisici e mentali che si traducono in maniera diretta in moto animale, in quanto inizi interni dei moti volontari; sia come forme tipiche e generalmente diffuse di comportamento individuale o schemi specifici di condotta.

Questa seconda modalità di approccio conduce direttamente alla celebre descrizione dello stato di natura, dal quale si può evincere la più esemplificativa condizione della natura umana, soprattutto quella dispiegata nel *Leviathan*: essa è, infatti, concepita come un'antropologia della mancanza, secondo la quale l'incessante desiderio ascritto all'individuo surclassa continuamente la capacità umana di soddisfarlo. Il desiderio umano si consigura essenzialmente come un *conatus* che verte su se stesso, uno "sforzo" che non è soltanto un principio di autoconservazione, ma anche di autopotenziamento: l'uomo è una macchina desiderante che anela al desiderio, è costantemente famelico di fame futura. La drammaticità dell'uomo moderno che vive una perenne ansietà, dotato di aspettative destinate ad essere deluse e da un'incertezza della soddisfazione nel tempo futuro è rappresentata dall'immagine mitica di Prometeo, quale emblema dell'ambiguità che affligge l'individuo moderno.

Volgendo un'attenzione specifica al ruolo delle passioni, e soprattutto di quelle particolari passioni che dispiegano una produttività politica o meno, è stata adottata la nota chiave ermeneutica di Strauss: l'agire dell'individuo hobbesiano è determinato dall'antitesi tra la vanità o la gloria, la passione *par excellence* che dà impulso alla dinamica conflittuale dello stato di natura; e la paura della morte violenta che assume un significato morale all'interno del quadro antropologico tracciato da Hobbes, in quanto produttrice di ordine. Il motivo della paura reciproca giace nella *supposizione* del riconoscimento dell'uguaglianza degli uomini, quest'ultima intesa sia come la causa del conflitto, sia come la sola cornice in grado di superarlo.

La fondazione antropologica della politica ha richiesto un'inevitabile analisi più dettagliata della condizione naturale dell'uomo che permettesse nello stesso tempo il salto logico al discorso politico *tout court* e soprattutto alla generale relazione tra potere e linguaggio. Prendendo in prestito la chiave interpretativa di Macpherson, si è visto che pur trattandosi di un'ipotesi logica, di una mera astrazione avulsa da elementi storici, lo *state of nature* è paradossalmente anche una deduzione della natura dell'uomo dallo stato civile e dalle società storicamente esistenti. Questa ipotesi di lettura risulta avvallata dall'argomentazione logica hobbesiana: a poter fondare lo Stato devono essere individui almeno in parte già disciplinati, già "adulti". Si è, tuttavia, voluti andare anche oltre Macpherson, analizzando la relazione tra la condizione naturale dell'uomo e il linguaggio: poiché una delle principali cause dei contrasti tra gli individui che non

vivono sotto un potere comune è di natura linguistica, determinata cioè dalla mancanza di univocità semantica delle parole, lo stato di natura è stato letto come un'anarchia di significati analoga a quella civile, una vera e propria afasia comunicativa, poiché l'assenza di un linguaggio politico e morale comune corrisponde analogamente alla mancanza di un potere coercitivo. Lo *state of war* può essere inteso come una condizione di rottura comunicativa, giacché prima della creazione della sovranità, le nozioni e gli epiteti morali universali non esistono, ma procedono unicamente dalle leggi sovrane.

Il passo argomentativo successivo è stato determinato dalla concezione hobbesiana delle leggi naturali che rappresentano l'elaborazione di un sistema di riferimento valoriale di natura razionale, attuativo ed efficace in qualsiasi contesto. Pur avendo una natura prescrittiva, le *natural laws* non indicano il bene in sé e per sé, ma ciò che è buono o cattivo in relazione al conseguimento dell'unico vero fine, la pace. Le leggi di natura forniscono, inoltre, le norme etiche di esercizio del linguaggio, facendo così emergere quella stretta correlazione tra il piano linguistico e quello etico-politico: da una parte il linguaggio trova nell'ambito morale i principi che orientano il suo esercizio; ma dall'altra, lo Stato trova la sua *ratio essendi* nel linguaggio, inteso come reale fondamento dell'universo morale e civile. Le leggi di natura sono, quindi, delle specifiche clausole di pace fornite dalla ragione. La questione che Hobbes implicitamente si pose in maniera indiretta mediante il noto argomento dello stolto è se la *ratio* sia capace di effettiva forza motivazionale; problema che come si è visto, il filosofo cercherà di risolvere rimandando ad un ulteriore piano della sua argomentazione, quello teologico.

Si è cercato di leggere l'intera argomentazione politica hobbesiana mediante il *fil rouge* del linguaggio: dopo aver mostrato la fondazione dello Stato-macchina quale apparato di comando legittimato e autorizzato dal basso alla gestione della forza collettiva, è stata riconosciuta l'imprescindibilità dello strumento linguistico anche per la creazione dell'ordine politico costituito. Ci si è focalizzati su alcuni punti nodali per accentuare la valenza del linguaggio: *in primis* l'istanza contrattuale può avvenire soltanto con coloro cui la pace è possibile e la possibilità della pace dipende dalla capacità di comunicazione; è chiaro, infatti, che si può contrarre unicamente con chi è umano, poiché la razionalità con cui è espressa la volontà di trasferimento del proprio

diritto su tutto è una *ratio* linguistica. *In secundis*, la centralità del tema discorsivo è evidente anche nel meccanismo di rappresentanza, giacché l'autorizzazione ad agire in nome proprio si fonda sul tessuto comunicativo della realtà sociale e quindi sull'esistenza di uno spazio dialogico: l'unità del potere sovrano è data dall'esistenza di una singola *voce*, di un'unica *spokeperson* che parla in nome del popolo, dell'intero corpo politico.

La semantica di Hobbes non ha una finalità meramente contemplativa, ma è pragmaticamente motivata: il sovrano implementa un'accurata politica di ridefinizione del vocabolario politico e morale attraverso una comune moneta di comunicazione rappresentata dalle leggi civili. Da ciò si è evinto che la condizione d'esistenza della legge, quindi la manifestazione della volontà sovrana, è possibile facendo appello allo strumento linguistico: le leggi sono definite infatti come comandi, come enunciati mai suscettibili di essere falsi in quanto sono promulgati dall'autorità sovrana. Le leggi sono nella loro essenza linguisticamente determinate e rappresentano il linguaggio del sovrano, la sua *voce*, poiché sono concepite come il *discorso* di chi con diritto e autorizzazione comanda ad altri di fare o non fare qualcosa.

Lo Stato deve perciò considerarsi anche come il risultato di una prestazione verbale umana, il prodotto di un atto linguistico, giacché viene ad essere caratterizzato in buona parte dall'ordine delle parole che fonda e dall'attribuzione di significati generali e convenzionali, oggettivamente validi da parte del sovrano. Questi assolverà il compito di arbitro e giudice supremo di tutte le controversie tanto linguistiche quanto politiche, poiché stabilisce, mediante la sua ineluttabile funzione legislativa, un assetto di significati pubblici con i quali sarà possibile giungere ad un ordine prima di tutto linguistico-semantico. La sovranità è, dunque, paradigmaticamente esercitata nel processo legislativo mediante la creazione di leggi civili che stabiliscono e determinano il significato universale dei termini valutativi.

Sempre sul terreno della politica, Hobbes ha sviluppato un'attenzione particolare per gli usi specifici del linguaggio: esso permette la creazione di specifici atti discorsivi (*speech acts*), come l'insegnamento, la persuasione, la richiesta, la preghiera, la minaccia, la promessa e il comando, che rivelano una "pragmatica" del discorso stesso e un suo fondamentale ruolo performativo. Tutta la teoria politica è attraversata da tali atti discorsivi che evidentemente non consentono soltanto la genesi stessa dello Stato

Leviatano, ma anche il suo mantenimento: regnare significa, infatti, esibire alcuni di questi importanti *speech acts* e stabilire con i sudditi un autentico spazio di comunicazione.

In ultimo luogo, grazie al confronto con alcuni testi critici, è stata colta un'ambiguità di fondo e una circolarità nell'argomentazione hobbesiana sul linguaggio: da un lato, infatti, è stata decretata l'origine puramente arbitraria dei nomi; dall'altro lato, i nomi in quanto segni dipenderebbero da una evidente comunicazione sociale e dunque da una società già in atto, nonostante Hobbes affermi esplicitamente che non può esservi una forma di istituzione societaria anteriore all'affermazione della sovranità e che, dunque, non può essere stipulato un accordo linguistico prima del contratto politico *tout court*.

Un altro tipo di circolarità argomentativa è stato appurato nel doppio versante dell'identificazione potere e sapere che ha introdotto un ulteriore ordine di questioni circa l'altra faccia della medaglia linguistica. Se da un lato è il potere a fondare la condizione di possibilità del sapere, dall'altro anche il sapere e precisamente la scienza dello Stato permette la creazione del potere e la sua legittimità. Da ciò è stato evinto che soltanto la persona investita del potere sovrano potrà detenere l'esclusività del giudizio e della creazione del "vero" e del "falso". Non a caso, nel corso delle sue opere, Hobbes ha utilizzato alcune bipolarità concettuali come verità/falsità, esattezza/errore e razionale/assurdo, la cui trattazione si è rivelata utilissima per comprendere l'*enjeu* politico hobbesiano. Innanzitutto, l'uso di tali coppie oppositive ha mostrato la duplicità dello strumento linguistico che si fa sia portatore della verità, sia nello stesso tempo il principale veicolo delle nozioni false, errate e assurde: il linguaggio è fondamentale per la realizzazione e la conservazione del potere, ma nello stesso tempo può gravemente comprometterlo attraverso l'inganno e la menzogna.

La parola è dunque un luogo di contrari: causa di pace, ma anche di guerra, giacché il pericolo annesso alle parole false e ingannevoli è il rischio di una regressione allo stato di natura e quindi alla compromissione dell'ordine costituito. La definizione hobbesiana della natura umana intesa come l'ambito di un'irriducibile conflittualità si rende maggiormente intelligibile attraverso la chiave di volta del linguaggio: l'uomo è stato definito come un "essere di guerra e di parola" che vive strutturalmente in un

campo aperto di battaglia dove è proprio la facoltà discorsiva a introdurre specifici livelli di conflitto.

Seppur con confini non sempre troppo nitidi, il filosofo inglese ha addotto una significativa distinzione tra errore, falsità e assurdità. Mentre con il primo termine si designa l'errata connessione di concetti che può avvenire anche a livello sensoriale, con il lemma falsità si denota una forma di errore che non può che avere una natura essenzialmente linguistica, giacché il "falso" è solo attributo del linguaggio. Per assurdità, invece, s'intende un mero discorso insignificante derivante dalla connessione di termini appartenenti a due sfere semantiche differenti. La maggior parte dell'utilizzo dei vocaboli assurdi e insignificanti è stata desunta dalla terminologia classico-scolastica che ha elaborato un linguaggio assurdo e vacuo al quale Hobbes dedicò l'intero ultimo libro del *Leviathan*. In questa parte è, infatti, esposta quella "dottrina dell'errore e dell'assurdità" cui fu associata una "vana filosofia" intrisa di vocaboli insignificanti, come quelli di "spirito", "demone" e "idoli" che esulavano completamente dall'unica categoria hobbesianamente concepibile: il corpo. Tale esposizione degli errori e delle incongruenze logiche, che trova nella nota "tavola delle assurdità" un'ulteriore formulazione, non ha tuttavia assunto un ufficio puramente logico-linguistico, ma piuttosto teologico-politico; infatti, nel trattare la questione dell'errore e dell'assurdità, Hobbes non si è limitato al mero ambito logico-grammaticale, ma ha voluto esplorare più a fondo quali sono e quali sono state storicamente le ricadute politiche provenienti dall'utilizzo di tali dottrine erronee. L'autore del *Leviathan* non ha voluto soltanto mostrare che i suoi predecessori hanno commesso tutta una serie di assurdità essendo stati refrattari ad un autentico atteggiamento epistemico riguardante le differenti classi di parole, ma soprattutto che le assurdità descritte non sono ammissibili da un punto di vista politico, in quanto si è trattato di termini miranti alla delegittimazione del monopolio del potere politico. Per tal motivo, il filosofo inglese si è servito dell'esegesi biblica funzionale alla realizzazione di una corretta teologia che convergesse con l'obiettivo della sua filosofia civile e che mettesse in luce gli inganni della Chiesa di Roma e della sua demagogia per spostare l'ubbidienza dei sudditi al potere ecclesiastico. Ma come ciò è stato *storicamente* possibile? Si è visto che quel particolare tipo di linguaggio che Hobbes ha sottoposto continuamente a critica, ossia la teologia scolastica, è stato il principale veicolo di espressione delle dottrine perniciose; ciò è

avvenuto mediante degli specifici canali istituzionali e papisti incaricati di impartirle: le università. Poiché gli ambienti universitari hanno rappresentato i primari laboratori di pensiero e luoghi di dibattito, Hobbes ha manifestato una stringente necessità di controllo e di rigidità rispetto alla cultura impartita nell'istruzione pubblica.

La guerra civile inglese è stata letta come il prodotto di questa “erronea” filosofia per opera del supporto accademico. Non fu soltanto la teologia scolastica, ma più in generale la cultura “libresca” classica, nonché il generale sapere greco-romano a fornire un valido apparato ideologico di cui si servì la Chiesa romana per porre le basi della propria supremazia sul potere temporale. In particolare, la ricezione dell'aristotelismo rappresentò non soltanto il maggiore produttore di vizi ed errori logici, ma soprattutto la causa vera e propria del disordine sociale: le università sono state complici di aver divulgato una forma corrotta di aristotelismo divenuto facile strumento demagogico nelle mani degli ecclesiastici che implementarono una politica dottrinale totalmente sovversiva, come si è evinto soprattutto dall'*Historia Ecclesiastica*. Hobbes denunciò il ruolo delle istituzioni accademiche nella diffusione di saperi pericolosi per l'autorità dello Stato, in quanto roccaforti delle correnti religiose più conservatrici e quindi ostili alla supremazia temporale, ma nello stesso tempo si auspicò un nuovo progetto regolamentativo, invertendo la funzione delle università: farle divenire i tramite istituzionali nei quali si potesse divulgare l'essenza della sovranità mediante l'adozione dei testi hobbesiani, quale unico *vero* discorso efficace per la conservazione del potere.

Nell'aver considerato gli abusi e la “falsità” del linguaggio, si è prestata una lunga attenzione a quell'uso prevaricatore e passionale del linguaggio inteso come utilizzo retorico delle parole. Al fine di analizzare il complesso rapporto tra Hobbes e la retorica, è stato adottato l'andamento critico di uno degli studi più brillanti su questo argomento, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* di Quentin Skinner. Seguendo i livelli argomentativi del testo, si è mostrata l'iniziale familiarità del pensatore inglese con i monumenti più illustri della tradizione classica retorica, poi il suo decisivo distacco per la costruzione della scienza politica e infine il recupero di alcune tecniche retoriche nel *Leviathan*.

L'iniziale interesse hobbesiano per la retorica è presente già nella traduzione-compendio che Hobbes elaborò della *Retorica* di Aristotele e dalla quale estrapolò alcuni nodi concettuali che sarebbero stati sviluppati nelle opere successive: la

formulazione dei temi antropologici, la preoccupazione per l'uso incontrollato della retorica, la sua fondamentale distinzione dalla logica e la *vis* polemica più generale verso qualsiasi sapere puramente dogmatico, incapace di preservare l'ordine costituito.

Quello che Hobbes colse perfettamente dalla lettura aristotelica e che riprese a chiare lettere nelle opere degli anni Quaranta fu l'accostamento tra l'uso del linguaggio retorico, in quanto *techne* e non *épisteme*, e la sedizione politica: così facendo, il filosofo aveva già anticipato l'antinomia presente negli *Elements* tra il *dogmatical learning* e il *mathematical learning*, assimilabili alla retorica nel primo caso e alla logica o scienza nel secondo e che rinviano a loro volta ad un'ulteriore distinzione tra persuasione e insegnamento. In sintonia con l'impostazione intellettuale del circolo francese di Marsenne, l'evidente scopo del pensatore di Malmesbury fu quello di allontanarsi dalla retorica e di avvicinarsi il più possibile alla scienza.

È stato, inoltre, appurato che se la retorica costituisce il fragile terreno sul quale si edifica il sapere dogmatico, portatore di dissidi tanto linguistici quanto politici e manifestazione del più estremo soggettivismo, la realtà nella quale esso si esplica è l'universo caotico e disordinato delle passioni che origina *l'omnia bellum contra omnes*. Non a caso, nell'utilizzo delle metafore era stata ravvisata una delle principali cause dell'incostanza semantica: proprio l'equazione tra uso metaforico dei nomi e condizione naturale dell'uomo comporta sedizioni e lotte tra individui. Anche nel *De Cive* e nel *De motu* si era analizzata la contrapposizione hobbesiana tra retorica e logica, con l'annessa denuncia di quei soggetti indocili che si avvalgono dell'*ars rhetorica* al fine di sovvertire l'ordine costituito: il linguaggio può apparentarsi alla volontà di innovare e di riformare creando fazioni e cospirazioni di maldisposti e rivoluzionari politici. Tale atteggiamento sovversivo della retorica è la sentinella della negligenza politica che tanto ossessionò il darsi del pensiero politico hobbesiano.

La critica hobbesiana alla retorica è ben circoscritta all'interno di un altro tipo di critica: quella del governo democratico e dei limiti della sua forma costituzionale. Non a caso, il filosofo inglese la definì come "un'aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore"; infatti, mentre nel governo monarchico le insorgenze individualistiche sono neutralizzate alla radice dal governo di un solo uomo, portatore di un'unica volontà e dunque un'unica opinione, quello democratico favorisce

il dilagare di una pluralità di opinioni spesso divergenti tra loro che sconfinano nell'arbitrarietà demagogica e che inclinano alla mutua sopraffazione.

La terza e ultima scansione argomentativa ha riguardato il riaccreditamento della retorica nel *Leviathan*: soltanto in quest'opera è stato possibile appurare un emblematico recupero di quelle tecniche linguistiche impiegate dalla retorica classica e rinascimentale che Hobbes aveva in precedenza criticato e che ora utilizza al fine di rafforzare l'impatto persuasivo delle sue stesse teorie. Il filosofo inglese ha cioè dimostrato una inusitata volontà di combinare i metodi scientifici con il potere persuasivo della retorica, la quale non è più soltanto intesa come lo strumento di promulgazione delle dottrine false ed eversive, ma anche come il veicolo di diffusione di quelle vere. "So also Reason, and Eloquence may stand very well together": da nemica ad alleata della verità, l'*ars rhetorica* si dimostra un valido supporto alla ragione e alla scienza, i cui poteri sono esigui. La valenza della retorica è manifesta nel nono capitolo dell'opera del 1651 dove è assimilata ad un particolare tipo di scienza, quella concernente le conseguenze del linguaggio: essa è quindi problematicamente elevata al rango di un sapere dotato di un certo grado epistemico.

Che cosa portò Hobbes a cambiare nuovamente opinione e come mai risultò alla fine incapace di sottrarsi alla cultura in cui originariamente si era formato? Seguendo le indicazioni di Skinner, sono stati colti i tre motivi principali che hanno indotto il filosofo a riconsiderare la retorica: innanzitutto la questione dell'uditorio, poiché nel *Leviathan* Hobbes è conscio del fatto che si sta rivolgendo a un'*audience* ben più ampia e meno erudita rispetto alle precedenti opere. In secondo luogo, è probabile che nel corso del suo esilio, il filosofo fosse stato influenzato dalla cultura retorica francese. Infine, come si evince dal *Behemoth*, ciò che lo indusse a rivalutare il ruolo della retorica e a ridimensionare la sua idea di scienza politica fu lo scoppio della guerra civile: essa ha rappresentato storicamente il logico corollario del travolgente potere della retorica e del suo utilizzo sovversivo. La ragione necessita allora dell'uso appropriato del linguaggio metaforico affinché sia impressa nelle menti di un popolo che ha portato al regicidio la vera dottrina politica scientificamente dimostrata e a generare quindi quel "mostro freddo" che dovrà essere preservato atemporalmente.

A partire da queste considerazioni, ci si è interrogati sulla valenza e sulla collocazione del ruolo della storia all'interno della produzione scritturale hobbesiana,

più esattamente sul grado epistemico o meno che il sapere storico ha assunto. Dopo aver richiamato i memorabili studi di Koselleck sul mutamento concettuale della *Geschichte*, si è potuta applicare l'interpretazione koselleckiana dell'oggi moderno come snodo centrale già alle filosofie di Descartes e Hobbes, poiché in esse la progettualità è possibile con l'aprirsi della dimensione storica come spazio aperto e ordinabile. Tuttavia, sebbene il movimento filosofico di Hobbes sia connotato da un'interna coerenza sistematica, nei confronti della storia non sono mancate ambiguità e cambiamenti significativi nell'arco del suo pensiero: dall'iniziale importanza accreditata al sapere storico per l'acquisizione della prudenza pratica, alla sua svalutazione negli anni in cui il filosofo stava costruendo la sua *scientia civilis*, al finale riaccreditamento quale supporto fondamentale alla sua scienza politica.

La traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide che Hobbes compì verso la fine degli anni Trenta manifesta un chiaro interesse sia per le questioni metodologiche, sia per la ricerca di *exempla* validi per il tempo presente. Se per lo storico greco la storia si qualifica innanzitutto come ricerca della verità, in quanto spiegazione orientata alla concretezza, ovvero alla realtà effettuale, ciò che interessò inizialmente il filosofo inglese fu la questione del metodo storiografico. Inoltre, la storia funge da principio di educazione morale: è considerata come disciplina educativa, poiché offre all'uomo adeguate prescrizioni e massime attraverso l'utilizzo di *exempla* volte a rendere l'uomo prudente; la storia è allora richiesta per rimediare alla disobbedienza naturale dell'uomo. Soltanto in questa prima fase del pensiero di Hobbes, il sapere storico è posto al servizio dell'acquisizione della saggezza pratica e la prudenza diviene la condizione indispensabile della virtù morale e dell'onore, sebbene nelle opere successive tale forma di conoscenza sarà contrapposta al sapere scientifico. Ma quale "modernità" ha visto Hobbes nell'esposizione tucididea? Le riflessioni contenute nelle pagine introduttive alla versione tucididea sono servite per mostrare come già in quegli anni il filosofo stesse maturando un'iniziale esigenza di quella costruzione razionale dello spazio politico che nelle opere successive sarebbe stata il portato non più dell'esperienza o della prudenza, ma dall'applicazione rigorosa del metodo scientifico al sapere politico e questo sicuramente prima della sua dichiarata adesione al paradigma euclideo. È possibile leggere l'apprezzamento per lo storico greco come la sentinella della necessità hobbesiana di elaborare una conoscenza storica

sulla base di criteri metodologici rigorosi, quindi lontani dal relativismo e dall'uso ideologico della retorica. Infatti, il futuro interesse per il metodo geometrico-scientifico trova le sue radici con l'iniziale ripudio della storiografia retorica presente nelle pagine introduttive alla traduzione di Tucidide.

Se nelle pagine introduttive alla *Guerra del Peloponneso*, Hobbes ha dichiarato l'importanza della storia per l'acquisizione della prudenza e la sua efficacia nella sfera pragmatica, a partire dagli *Elements*, il filosofo mostra l'incapacità della *prudencia* di fondare una conoscenza scientifica certa e necessaria. Si è insistito nel dimostrare la distanza epistemica che separa la *scientia civilis* dalla storia: la scienza politica non può procedere da *exempla*, bensì da definizioni prime che devono eludere quell'esperienza incapace di giungere a conclusioni necessarie; la forma deduttivistica che connota il sapere scientifico non può che tagliare fuori la storia dal campo di costruzione epistemica. Tuttavia, è stata altresì dichiarata l'utilità del sapere storico; infatti, se il tentativo hobbesiano è volto a debellare quel sapere dogmatico e retorico capace solamente di fomentare disordini e ribellioni, la riduzione del sapere storico a mera conoscenza dogmatica non equivale a una radicale negazione della ragion d'essere della narrazione storica, ma piuttosto a determinazione esatta del suo rango non epistemico: soltanto se subordinata al reale sapere scientifico, quello storico potrà rivelarsi non soltanto non nocivo, ma addirittura utile. Come si è visto seguendo lo studio di Focher, non si tratterebbe di una *vis* polemica contro la storia, intesa come mondo umano fatto dagli uomini, le *res gestae*, ma piuttosto una critica alla *historia rerum gestae*, a quel sapere storico consegnato nei libri e impartito nelle università, fondato sull'esperienza e sull'incertezza dell'arbitrio individuale.

Infine, il filosofo inglese sembra riaccreditare quel sapere storico precedentemente contrapposto alla conoscenza scientifica, mediante la stesura dell'*Historia Ecclesiastica* e del *Behemoth*: queste opere hanno rappresentato il terreno di verifica storica delle dottrine politiche e delle teorie antropologiche contenute nel *Leviathan* e negli altri testi, nonché il banco di prova empirico della riuscita o della fallacia della stessa scienza politica hobbesiana. In tal modo si è potuto concepire il sapere storico come un supplemento ausiliario necessario alla scienza della sovranità e dell'obbedienza. Il *Behemoth* in particolare ha messo in evidenza l'impossibilità di una trattazione unicamente deduttiva della scienza politica e assieme la necessità del ricorso al terreno

dell'esperienza storica come parte imprescindibile del discorso teorico politico. Seguendo le illuminanti argomentazioni di Nicastro, la storia è stata configurata come un'efficace tecnica di persuasione che però abbisogna della filosofia politica quale principale strumento ermeneutico senza il quale la storia si ridurrebbe a mera enumerazione di azioni esterne, scollegate tra loro e prive di significato. Il *Behemoth* è quindi interpretato come un testo la cui valenza è soprattutto performativa: non è soltanto l'applicazione dogmatica delle tesi del *Leviathan*, ma ne rappresenta l'attualizzazione e la promozione per coloro che hanno dimenticato le conseguenze drammatiche derivanti dall'ignoranza della vera scienza civile. Una filosofia che pensa la condizione storica e che si pensa come inscritta in essa non può che portare in sé la necessità di una nuova scrittura della storia: se Hobbes ritorna all'imprescindibilità dello strumento storiografico significa che tutto il suo progetto politico non è immune dalla minaccia dell'irruzione del tempo e della contingenza.

Hobbes ha inoltre distinto tre tipologie diverse di storia: naturale, civile e sacra. La *sacred history* costituisce virtualmente l'oggetto degli ultimi due libri del *Leviathan* e lo Stato cristiano ne rappresenta il suo compimento. Hobbes ha, infatti, dedicato un'ampia sezione alle questioni teologiche al fine di dimostrare che tutta la sua filosofia politica è compatibile con la religione cristiana e che anche le Scritture prescrivono l'obbedienza ai sovrani civili. Da ciò è stata enfatizzata la funzione puramente strumentale dei contenuti teologici professati dal filosofo, che hanno implicato una rilettura tutta originale del cristianesimo. Considerata la complessità dell'argomento, si è cercato di enumerare e prendere in considerazione le principali direttrici interpretative che la letteratura critica ha offerto nel corso di decenni di studi, enfatizzando il ruolo della fede quale componente ineludibile per la teoria dell'obbedienza.

In un primo momento, è stata analizzata la distinzione tra teologia e filosofia che verte principalmente sulla difficoltà di applicare forme di ragionamento logico-dimostrativo ai temi riguardanti l'esistenza di Dio e il suo rapporto con il mondo sensibile: com'è stato appurato dal *De motu*, la commistione di logica e metafisica produce contraddizioni e paralogismi, poiché Dio è una realtà inintelligibile per l'uomo. Tuttavia, è possibile affermare la sua esistenza ricorrendo, in un primo momento, ad una via congetturale che implica perciò una logica della *suppositio* e non della rappresentazione. Tale tesi è compatibile con la struttura antropologica hobbesiana,

giacché ciò che spinge l'uomo a ricercare Dio è il desiderio di conoscere la causa ultima dei fenomeni. Nonostante la diversità delle prove circa l'esistenza del Creatore nel corso delle sue opere, sono emerse due differenti immagini di Dio che tuttavia non si sovrappongono nell'andamento generale argomentativo: la raffigurazione del Dio causale della *potentia ordinata*, causa prima che ha posto ed ordinato il sistema meccanicistico e che ne rappresenta la garanzia trascendente; e l'immagine del Dio irresistibile della *potentia absoluta*, storico, vetero e neotestamentario, fondato sull'*auctoritas* delle Scritture.

Il tema della *potentia Dei* è emerso anche nel dibattito tra Hobbes e il vescovo Bramhall, dove la questione è stata impostata sul piano prettamente filosofico: la teoria hobbesiana della potenza divina è associata alla teoria meccanicistica dell'accadere causale. In tal modo, il filosofo britannico ha fatto dell'onnipotenza di Dio e della necessità due facce della stessa medaglia, implicando termini come il decreto e la prescienza di Dio, intesi come l'unitaria cornice teorica per comprendere l'agire ordinate e il determinismo hobbesiano.

Nell'analizzare le questioni teologiche, è stata prestata attenzione anche alla tematica più specifica della religione per la quale Hobbes adotta due prospettive differenti: nel campo antropologico, quale fenomeno connaturato alla natura umana che si genera attraverso la paura, la curiosità e il desiderio di conoscere le cause ultima della realtà; e mediante l'analisi del tema religioso nella trattazione del regno di Dio per natura al quale è stata dedicata un'ampia trattazione, poiché in essa è emersa anche la connessione tra linguaggio e teologia. Poiché si è visto che regnare equivale a compiere specifici atti linguistici all'interno di una realtà semantica pienamente condivisa, la teologia è stata intesa come la scienza di questo ordine costituito dei significati che si origina dal potere irresistibile di Dio. Ciò è giustificabile dalla perfetta coincidenza tra le leggi naturali e i comandamenti divini: anche rimanendo su un piano puramente naturale, l'uomo è vincolato dall'obbedienza divina in grazia della sua irresistibilità. Inoltre, le leggi divine si manifestano in tre diverse modalità linguistiche: attraverso la ragione, la rivelazione e la profezia. Sulla base della triplice Parola di Dio è stato attribuito al Creatore un duplice regno, naturale e profetico: il primo rappresenta la condizione in cui le leggi di Dio vengono apprese dagli uomini solamente attraverso le leggi naturali che la *ratio* fa conoscere già nello stato di natura. In tale tipo di regno il

rapporto tra Dio e l'uomo è dunque un rapporto di obbligazione che passa per la parola legale.

Il regno profetico di Dio è articolato in Regno di Dio per l'Antico Testamento e Regno di Dio per il Nuovo Testamento. Con la prima locuzione, Hobbes ha inteso un regno storicamente esistito in cui il Creatore ha esercitato la sua funzione anche attraverso le leggi positive e che si è originato dal patto tra Dio e Abramo e poi dall'alleanza con Mosè. La storia del Regno d'Israele ha permesso di mettere in luce l'implicito obiettivo del filosofo inglese: mostrare il carattere analogico o la perfetta sovrapposibilità tra questo regno particolare di Dio sugli Ebrei e lo Stato cristiano modernamente inteso.

L'ultima tipologia di Regno costituisce il regno annunciato da Gesù Cristo che non avrà inizio prima del giorno del giudizio. La trattazione di questa tematica ha consentito di identificare la teologia hobbesiana con un'escatologia immanentistica che sorregge l'atteso avvento facendo leva sul vuoto di potere colmato dalla sovranità umana. In particolare, l'interpretazione dell'opera di Gesù sulla terra ha manifestato la sua principale funzione persuasiva, che è stata oggetto dell'ultimo capitolo, e il senso dell'articolo archimedeo necessario alla salvezza, che "Gesù è il Cristo": Cristo è venuto per rinnovare il patto del Regno di Dio, predicare che era il Messia e soprattutto persuadere gli eletti ad abbracciare il suo regno. Da ciò è stata tracciata una fondamentale conseguenza: poiché Cristo non è re, ma è piuttosto pastore o insegnante, il potere coercitivo può appartenere unicamente ai sovrani civili e non alla Chiesa. Quest'ultima presenta allora una missione puramente persuasiva, ma non governamentale, poiché si deve limitare alla evangelizzazione dei credenti.

La cosiddetta dimensione retorica del *Leviathan* che si era considerata in precedenza appare quindi maggiormente evidente proprio nelle parti teologiche, giacché queste sono scaturite anche dall'esigenza di persuadere i sudditi della compatibilità tra l'obbedienza al sovrano e l'obbedienza a Dio e che la capacità del potere politico di controllare i comportamenti dei sudditi dipende dalla sua abilità di persuaderli al fine di disinnescare le opinioni religiose sovversive. Tale semantica della persuasione ha rappresentato l'estremo tentativo hobbesiano per ovviare alla insufficienza della logica coercitiva di risolvere i conflitti religiosi e un'ulteriore dimostrazione della debolezza e della condizionalità delle relazioni di potere.

Volendo giungere al termine di questo percorso, la problematica di fondo che è stata analizzata in diversi piani di questo itinerario e che ha messo in luce proprio gli esiti aporetici della speculazione hobbesiana e la precarietà della sua costruzione politica è la seguente: com'è possibile presupporre un codice linguistico condiviso già nello stato di natura se quest'ultimo è il risultato del dispositivo di sovranità?

Nella riflessione hobbesiana si possono cogliere sottotraccia due modi differenti di intendere il linguaggio: una prima modalità concerne l'identificazione del discorso come strumento di giustificazione logica per la creazione dell'assetto epistemico della politica. Un secondo approccio ravvisa nel linguaggio sia il principale veicolo volto alla produzione di disciplina e obbedienza da parte dei sudditi, sia il dispositivo di persuasione dei contenuti politici e teologico-politici professati dal pensatore di Malmesbury. L'intento è però uno solo: erigere la sovranità quale unica possibile soluzione per la restaurazione di un ordine tanto logico-linguistico, quanto politico che attraverso il suo potere di spada annienti le conflittualità e i disordini della comunità civile.

Hobbes non è stato soltanto capace di enfatizzare la valenza del dispositivo discorsivo per la creazione di un universo artificiale con cui poter governare la natura e gli uomini, ma ha saputo altresì elaborare un nuovo strumentario linguistico e concettuale con il quale ancora oggi siamo costretti a confrontarci e fare i conti.

## BIBLIOGRAFIA

### EDIZIONI DELLE OPERE DI HOBBS IN LINGUA ORIGINALE

*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in *Writings on Common Law and Hereditary Right*, edited by A. Cromartie and Q. Skinner, Clarendon Press, Oxford 2008.

*A Short Tract on First Principles*, in Id., *The Elements of Law Natural and Politic*, edited by F. Tönnies, Frank Cass & Co., London 1969, pp. 193-210.

*An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called the "Catching of Leviathan"*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Behemoth, or The Long Parliament*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by P. Seaward, Oxford University Press, Oxford 2010.

*Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, édition critique d'un texte inédit par J. Jacquot e H. W. Jones, Vrin, Paris 1973.

*De Cive. The English Version*, In *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983.

*De Cive. The Latin Version*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983.

*De Corpore*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*De Homine*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1839-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*De Principiis Cognitionis. De Principiis Actionis*, in M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1942, pp. 103-119.

*Decameron physiologicum; or, Ten Dialogues of Natural Philosophy*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Dialogus Physicus de natura aeris*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, Critical Edition, Including text, Translation, Introduction, Commentary and Notes by P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Honoré Champion, Paris 2008.

*Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, edited by N. Malcolm, Oxford University Press, Oxford 2012.

*Objectiones ad Cartesii Meditationes*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Of Liberty and Necessity. A Treatise, Wherein all Controversy Concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation, &c. is Fully Decided and Cleared. In Answer to a Treatise Written by the Bishop of Londonderry, on the Same Subject*, in *The English Works of Thomas Hobbes of*

*Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Six Lessons to the Professor of the Mathematics, one of Geometry, the Other of Astronomy, in the Chairs set up by the Noble and Learned Sir Henry Savile, in the University of Oxford*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*The Art of Rhetoric*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*The Correspondence of Thomas Hobbes*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, edited by N. Malcolm, Oxford University Press, Oxford 1994.

*The Eight Books of History of Thucydides*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*The Elements of Law Natural and Politic*, edited by F. Tönnies, Frank Cass & Co., London 1969.

*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop Of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1843, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, edited by N. B. Reynolds and A. W. Saxonhouse, Chicago University Press, Chicago 1995.

*Translations of Homer*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by E. Nelson, Oxford University Press, Oxford 2008.

*Tomae Hobbes Malmesburiensis VITA*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

*Tomae Hobbes Malmesburiensis vita carmine expressa, autore seipso, scripta anno MDCLXXII*, in *Opera Latina, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, now first collected and edited by Sir W. Molesworth, John Bohn, London 1829-1845, reprint Scientia Verlag, Aalen 1966.

## PRINCIPALI TRADUZIONI ITALIANE DELLE OPERE DI HOBBS

*Behemoth, o il lungo Parlamento*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979.

*De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005.

*Dialogo fisico intorno alla natura dell'aria*, a cura di P. Lombardi, in S. Shapin, S. Schaffer, *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 429-486.

*Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in T. Hobbes, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1959, pp. 391-558.

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

*Elementi di legge naturale e politica*, a cura di L. Violante, Sansoni, Firenze 2004.

*Introduzione a "La Guerra del Peloponneso" di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984.

*L'arte della retorica*, a cura di R. Carotenuto, Liguori, Napoli 1994.

*Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2008.

*Libertà e necessità. Un trattato in cui la controversia relativa a predestinazione, scelta, libero arbitrio, grazia, meriti, dannazione ecc. è interamente risolta e chiarita. In risposta ad un trattato scritto dal vescovo di Londonderry sul medesimo argomento*, in *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000, pp. 47-121.

*Logica*, a cura di M. Sgarbi, ETS, Pisa 2011.

*Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino 2010.

*Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 185-204.

*Questioni relative a libertà, necessità, e caso. Esposte e dibattute chiaramente da Dr. Bramhall, vescovo di Derry, e Thomas Hobbes di Malmesbury*, in *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000, pp. 123-335.

*Risposta al libro pubblicato dal Dott. Bramhall, ex vescovo di Derry, intitolato "La cattura del Leviatano"*, in Id., *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 97-183.

*Storia ecclesiastica narrata in forma di carne elegiaco*, in Id., *Scritti Teologici*, a cura di A. Pacchi, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 37-95.

*Terze Obbiezioni*, in Cartesio, *Opere filosofiche. Meditazioni metafisiche: obbiezioni e risposte* a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009.

*Tre Discorsi*, in D. Coli, *Hobbes, Roma, Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 177-253.

## LETTERATURA CRITICA SU HOBBS

Alfieri L., *La spada e il temporale*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 125-141.

- Altini C., *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*, Brujas, Córdoba 2012.
- , “Kingdom of God” and Potentia Dei. *An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes’s Thought*, in «Hobbes Studies», XXVI, 1, 2013, pp. 65-84.
- , *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2004.
- , *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012.
- , «Potentia» as «Potestas». *An interpretation of Modern Politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXVI, 2, 2010, pp. 231-252.
- , «Potentia Dei» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», C, 2, 2009, pp. 209-236.
- , *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIX, 2, 2009, pp. 197-214.
- , *Virtù aristocratica e virtù borghese in Hobbes*, in «Aperture», XXII, 2007, pp. 95-108.
- Aranda Fraga F., *El lenguaje de la ciencia política moderna: Hobbes y el nominalismo*, in «Logos. Revista de filosofía», XXXI, 91, 2003, pp. 23-50.
- Ashcraft R., *Hobbes’ Natural Man: A Study in Ideology Formation*, in «Journal of Politics», XXXIII, 1971, pp. 1076-1117.
- Ashworth E. J., “Do Words Signify Ideas or Things?” *The Scholastic Sources of Lockes’s Theory of Language*, in «Journal of the History of Philosophy», XIX, 1, 1981, pp. 299-326.

- Balibar É., *L'institution de la vérité. Hobbes et Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 3-22.
- Ball T., *Hobbes' Linguistic Turn*, in «Polity», XVII, 4, 1985, pp. 739-760.
- Balzi C., *El valor de un hombre: anotaciones al Hobbes burgués*, in M. Gross Villanova, V. Barreto Lisboa (orgs.), *Hobbes: Natureza, história e política*, Brujas, Córdoba 2011, vol. II, pp. 81-96.
- , *Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Brujas, Córdoba 2008.
- Barnouw J., *Hobbes's Causal Account of Sensation*, in «Journal of the History of Philosophy», XVII, 2, 1980, pp. 115-130.
- , *La curiosité chez Hobbes*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», LXXXII, 2, 1988, pp. 41-69.
- , *Persuasion in Hobbes's Leviathan*, in «Hobbes Studies», I, 1, 1988, pp. 3-25.
- , *Prudence et Science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt, *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 107-117.
- , *The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy*, in «Journal of the History of Ideas», XLII, 4, 1981, pp. 607-628.
- Bell D. R., *What Hobbes Does with Words*, in «The Philosophical Quarterly», XIX, 75, 1969, pp. 155-158.
- Bermudo J. M., *Vico y Hobbes: el «verum-factum»*, in «Cuadernos sobre Vico», I, 1991, pp. 135-153.
- Bernhardt J., *Image et raisonnement chez Hobbes. Note sur un essai d'empirisme rationnel au XVII siècle*, in «Revue de sciences philologiques et théologiques», LXVII, 4, 1983, pp. 564-572.

- , *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, in «Archives de Philosophie», XLVIII, 1985, pp. 235-249.
- Bernini L., *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 11-53.
- , *Le logiche del potere. Sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in G. Duso, S. Chignola (a cura di), *Storia dei concetti, storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, pp. 141-164.
- Bertman M. A., *Conatus in Hobbes' De Corpore*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 25-39.
- , *Hobbes and Performatives*, in «Critica», X, 30, 1978, pp. 41-53.
- , *Hobbes on Language and Reality*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXII, 1978, pp. 536-550.
- , *Semantics and Political Theory in Hobbes*, in «Hobbes Studies», I, 1988, pp. 134-143; trad. fr., Id., *Semantique et philosophie politique*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 169-179.
- Bianca M., *Dalla natura alla società. Saggio sulla filosofia politico-sociale di T. Hobbes*, Marsilio, Venezia 1979.
- Biletzki A., *Thomas Hobbes on "The General Use of Speech"*, in «Hobbes Studies», VII, 1, 1994, pp. 3-27.
- , *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997.
- Biral A., *Hobbes: la società senza governo*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 51-108; poi

- ristampato in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, parte prima, pp. 83-142.
- , *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, a cura di G. Duso e M. Bernardi, Il Prato, Padova 2012.
- , *Per una storia della sovranità*, in «Filosofia politica», V, 1, 1991, pp. 5-50.
- , *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1981, pp. 105-125; poi ristampato in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, parte seconda, pp. 229-250.
- Bitbol-Hespériès A., “L’Homme” de Descartes et le “De Homine” de Hobbes, in D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris 2005, pp. 155-186.
- Bobbio N., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.
- , *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.
- Bobbio N., Bovero M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- Borot L., *History in Hobbes’s Thought*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 305-328.
- , *Hobbes’s Behemoth*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 137-146.
- , *Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l’alliance: quelques enjeux lexicaux*, in Y. C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 187-205.

- , *Science et histoire chez Hobbes: le problème de la méthode*, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 119-126.
- Borrelli G., *Appropriazione e separazione nelle nozioni hobbesiane di sacro e politico*, in «Discorsi», III, 2, 1983, pp. 247-265.
- , *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide* in T. Hobbes, *Introduzione a “La Guerra del Peloponneso” di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 11-37.
- , *Hobbes lettore e interprete di Machiavelli: contentment e contention*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Polimetrica, Milano 2009, pp. 95-148.
- , *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.
- , *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- , *Ratio Status e Leviathan: prudenza, saggezza e disciplina nella formazione della moderna categoria di sovranità*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 147-164.
- , *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, in «Il pensiero politico», XV, 3, 1982, pp. 491-513.
- Boss G., *L'histoire de Hobbes à Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 455-495.
- , *Raison et convention, ou la raison politique chez Hobbes*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 55-70.
- Bovero M., *Hobbes y la apologia moderna del artificio*, in «Diánoia. Anuario de filosofía», XXXIV, 34, 1988, pp. 215-230.

- Brandt F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Libraire Hachette, London 1928.
- Braun R., *Política, religión e iglesia en Hobbes*, in «Revista Latinoamericana de Filosofía», XVII, 1, 1991, pp. 43-54.
- Brini Savorelli M., *Hobbes e White*, in «Rivista di filosofia», LXVII, 1976, pp. 335-348.
- Brown C. W., Jr., *Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy*, in «History of Political Thought», VIII, 1, 1987, pp. 33-62.
- Butler T., *Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes*, in «Journal of the History of Ideas», LXVII, 3, 2006, pp. 465-487.
- Campodonico A., *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.
- Cantalupo C., *A Literary Leviathan: Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Bucknell University Press, Lewisburg 1991.
- Carnevali B., *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 3, 2005, pp. 515-537.
- Carotenuto R., *Thomas Hobbes: arte della retorica e scienza politica*, Marzorati, Settimo Milanese 1990.
- , *Introduzione all'Arte della retorica di T. Hobbes*, Liguori, Napoli 1994, pp. 1-27.
- Cattaneo M. A., *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 486-513.
- Cavallin M., *Hobbes: linguaggio, ragionamento e calcolo*, in R. Galassi, B. Morandina, *Lingua e pensiero*, Janus, quaderni del circolo glossematico, IlPoligrafo, Padova 2004, pp. 177-197.
- Cerrato F., *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2012.

- Child A., *Making and Knowing in Hobbes, Dewey and Vico*, University of California Press, Berkeley 1953; trad. it. Id., *Fare e conoscere in Hobbes, Dewey e Vico*, a cura di M. Donzelli, Guida, Napoli 1970.
- Coli D., *Hobbes, Roma, Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Le Lettere, Firenze 2009.
- , *La modernità di Thomas Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1994.
- , *Quentin Skinner interprete di Hobbes*, in «Rivista di filosofia», LXXXVIII, 2, 1997, pp. 269-280.
- Condren C., *On the Rhetorical Foundations of Leviathan*, in «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 703-720.
- Corsi M., *Introduzione al Leviatano*, Morano, Napoli 1967.
- Costa M., *Language as a Factor of Integration or Segregation in Modern States*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2011, pp. 15-23.
- Couturat L., *Leibniz et Hobbes. Leur logique, leur nominalisme*, in Id., *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961, pp. 457-472.
- D'Andrea D., *Identità religiosa e coercizione politica nel Leviatano di Hobbes*, in «La società degli individui», XXIX, 2, 2007, pp. 69-84.
- , *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 61-76.
- , *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», XVI, 2, 2002, pp. 13-42.
- , *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 143-168.

- , *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.
- Dal Pra M., *Note sulla logica di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 411-433.
- Danford J. W., *The Problem of Language in Hobbes's Political Science*, in «The Journal of Politics», XLII, 1, 1980, pp. 102-134.
- Dascal M., *Leibniz, Language, Signs and Thought*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1987.
- De Giovanni B., *'Politica' dopo Cartesio*, in «Il Centauro», I, 1981, pp. 30-52.
- De Jong W. R., *Hobbes's Logic : Language and Scientific Method*, in «History and Philosophy of Logic», VII, 1986, pp. 123-142.
- Dockès P., *Hobbes. Économie, Terreur et Politique*, Economica, Paris 2008.
- Douglass R., *The Body Politic "is a fictitious body". Hobbes on Imagination and Fiction*, in «Hobbes Studies», XXVII, 2, 2014, pp. 126-147.
- Dubos N., *Lectures de Béhémoth*, in J. Berthier et J. Terrel (sous la direction de), *Hobbes: nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 129-151.
- , *L'histoire civile*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 389-433.
- Duncan S., *Hobbes, Signification, and Insignificant Names*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2011, pp. 158-178.
- Esposito R., *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in «Il Centauro», VIII, 1983, pp. 12-53; poi ristampato in Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984, pp. 179-220.

- Fabbri E., *Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», XV, 2009, pp. 5-33.
- , *Le Translations of Homer: passioni, politica e religione nel pensiero maturo di Hobbes*, in «Humana.Mente», XVII, 12, 2010, pp. 151-155.
- , *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009.
- Faggiotto P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno. Parte prima: Bacone, Galilei, Hobbes, Spinoza, Locke*, CEDAM, Padova 1969.
- Farnesi Camellone M., *Hobbes, Descartes and the Deus Deceptor*, in «Hobbes Studies», XXVI, 1, 2013, pp. 85-102.
- , *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», IV, 1, 2012, pp. 31-43.
- , *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.
- , *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 89-120.
- , *La passione rimossa. Nota sulla speranza nel Leviatano*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 233-240.
- Farneti R., *Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, in «Filosofia politica», X, 3, 1996, pp. 421-437.
- , *Hobbes, il "Dialogue" e la controversia sulla "Common Law"*, in «Filosofia politica», VIII, 2, 1994, pp. 189-208.

- Ferrarin A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.
- Fiaschi G., *Hobbes e il tempo della politica*, in G. Sorigi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 617-648.
- , *Hobbes on Time and Politics*, in «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-26.
- , *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Hobbes* (in corso di pubblicazione).
- , «...partly in the passions, partly in his reason...», in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 81-107.
- , *The Power of Words: Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI, 1, 2013, pp. 34-64.
- Flinker N., *The View from “The Devil’s Mountain”: Dramatic Tension in Hobbes’s Behemoth*, in «Hobbes Studies», II, 1, 1989, pp. 10-22.
- Focher F., *Vico e Hobbes*, Giannini, Napoli 1977.
- Foisneau L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- , *Leviathan’s Theory of Justice*, in T. Sorell, L. Foiseau (edited by), *Leviathan after 350 years*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 105-122.
- Foisneau L., Wright G. (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- Freund J., *Le dieu mortel*, in M. A. Cantaneo, R. Koselleck, R. Schnur, *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 33-52.
- Galli C., *All’insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli, Bur, Milano 2011, pp. V-L.

- , *Immagine e rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», I, 1, 1987, pp. 9-29.
- , *La “macchina” della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in Id., *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-141.
- , *Ordine e contingenza. Linee di lettura del Leviatano*, in Id., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106.
- Gargani A. G., *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1977.
- , *Idea, mondo e linguaggio in T. Hobbes e J. Locke*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXXV, 2, 1966, pp. 251-292.
- Gauthier D., *Hobbes: the Laws of Nature*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 258-284, ristampato in C. Finkelstein (edited by), *Hobbes on Law*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005, pp. 159-185.
- , *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Gentile F., *La norma fondamentale e le leggi nella sistemazione geometrica della esperienza giuridica: Hobbes e Kelsen a confronto*, in G. Sorgi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 37-52.
- Gert B., *Hobbes on Language, Metaphysics, and Epistemology*, in «Hobbes Studies», XIV, 2001, pp. 40-58.
- , *Hobbes on Reason*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXII, 2001, pp. 243-257.
- Giancotti E., *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 15-33.

- Glover W. B., *Human Nature and the State in Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», IV, 4, 1966, pp. 293-311.
- Goldsmith M., *Hobbes: Ancient and Modern*, in T. Sorell (edited by), *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 317-336.
- Goyard-Fabre S., *De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes*, in G. Sorigi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 75-95.
- Greenleaf W. H., *A Note on Hobbes and the Book of Job*, in «Annales de la Catedra Francisco Suarez», XIV, 1974, pp. 11-34.
- Guenancia P., *Hobbes-Descartes: le nom et la chose*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt, *Thomas Hobbes : Philosophie première, Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 67- 79.
- Hanson D. W., *Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory*, in «Political Theory», XXI, 4, 1993, pp. 643-664.
- , *The Meaning of "Demonstration" in Hobbes's Science*, in «History of Political Thought», XI, 4, 1990, pp. 587-626.
- , *Thomas Hobbes on "Discourse" in Politics*, in «Polity », XXIV, 2, 1991, pp. 199-226.
- Harrison R., *The Equal Extent of Natural and Civil Law*, in D. Dyzenhaus and T. Poole (edited by), *Hobbes and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 22-38.
- Hartman M., *Hobbes's Concept of Political Revolution*, in «Journal of the History of Ideas», XLVII, 3, 1986, pp. 487-495.
- Hattab H., *Hobbes's and Zabarella's Methods: a Missing Link*, in «Journal of the History of Philosophy», LII, 3, 2014, pp. 461-485.

- Heinrichs T. A., *Language and Mind in Hobbes*, in «Yale French Studies», XLIX, 2, 1973, pp. 56-70.
- Herb K., *Au-delà de la citoyenneté: Hobbes et le problème de l'autorité*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 219-225.
- Herla A., *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Kimé, Paris 2006.
- Hoestra K., *Hobbes and the Foole*, in «Political Theory», XXV, 5, 1997, pp. 620-654.
- , *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 109-127.
- Hood F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- Hungerland I. C., Vick G. R., *Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning*, in T. Hobbes, *Computatio, Sive, Logica: Logica*, edited by A. Martinich, I. S. Hungerland, G. R. Vick, Abaris Books, New York 1981, pp. 7-169.
- , *Hobbes's Theory of Signification*, in «Journal of the History of Philosophy», XI, 4, 1973, pp. 459-482.
- Iori L., *Thomas Hobbes traduttore di Tucidide. Gli Eight Books of the Peloponnesian War e le prime tracce di un pensiero hobbesiano sulla paura*, in «Quaderni di storia», LXXV, 1, 2012, pp. 149-193.
- Iseppi L., *Hobbes ed il problema storico delle guerre civili*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia politica e scienza pratica*, Aldo Francisci, Padova 1989, pp. 123-144.
- Izzo F., *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- , *Tempo e sistema in Hobbes*, in «Il Centauro», VIII, 1983, pp. 54-77.

- Jaume L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.
- Johnson L. M., *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois 1993.
- Johnston D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Keller E., *In the Service of "Truth" and "Victory": Geometry and Rhetoric in the Political Works of Thomas Hobbes*, in «Prose Studies», XV, 2, 1992, pp. 129-152.
- Klosko G., Rice D., *Thucydides and Hobbes's State of Nature*, in «History of Political Thought», VI, 4, 1985, pp. 405-409.
- Kodalle K.-M., *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972.
- Krasnoff L., *Voluntarism and Conventionalism in Hobbes and Kant*, in «Hobbes Studies», XXV, 2012, pp. 43-65.
- Kraynak R. P., *Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism*, in «The American Political Science Review», LXXVI, 4, 1982, pp. 837-847.
- Krook D., *Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth*, in «Philosophy», XXXI, 1956, pp. 3-22.
- Landucci S., *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986.
- Lazzeri C., *Le statut épistémologique de l'antropologie et de la politique de Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 159-206.
- Levi A., *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Dante Alighieri, Roma 1929.
- Lloyd S. A., *Hobbes's Reply to the Foole: a Deflationary Definitional Interpretation*, in «Hobbes Studies», XVIII, 1, 2005, pp. 50-73.

- , *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: the Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Loughlin M., *The Political Jurisprudence of Thomas Hobbes*, in D. Dyzenhaus and T. Poole (edited by), *Hobbes and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 5-21.
- Lukac de Stier M. L., *Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano*, in «Diánoia», XXXVII, 1991, pp. 61-69.
- Lund W. R., *Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*, in «History of Political Thought», XIII, 1, 1992, pp. 50-72.
- , *The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History*, in «Hobbes Studies», V, 1, 1992, pp. 3-22.
- , *Tragedy and Education in the State of Nature: Hobbes on Time and Will*, in «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 3, 1987, pp. 393-410.
- Lupoli A., *Hobbes e il metodo della «storia civile»*, in L. Bianchi (a cura di), *Natura e storia*, Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università di Napoli in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Napoli, 5-7 dicembre 2002), «Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica», XXIX, Liguori, Napoli 2005, pp. 49-88.
- , *...Omnino est impossibile cogitare se cogitare...*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 447-469.
- MacDonald Ross G., *Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness*, in «Synthese», LXXV, 2, 1988, pp. 217-229.
- , *Hobbes's Two Theories of Meaning*, in A. E. Benjamin, G. N. Cantor, J. R. R. Christie (edited by), *The Figural and the Literal. Problems of Language in the History of Science and Philosophy, 1630-1800*, Manchester University Press, Manchester 1987, pp. 31-57

- MacGillivray R., *Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, in «Journal of the History of Ideas», XXXI, 2, 1970, pp. 179-198.
- Macpherson C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962; trad. it. Id., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di A. Negri, ISEDI, Milano 1973.
- Madouas Y., *Désir et raison chez Thomas Hobbes*, in «Revue de métaphysique et de morale», LXXVIII, 3, 1973, pp. 335-362.
- Magri T., *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Feltrinelli, Milano 1994.
- , *Introduzione*, in T. Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. VII-LXV.
- , *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- Malcolm N., *Hobbes and the Royal Society*, in G. A. J. Rogers, A. Ryan (edited by), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 43-66.
- Malherbe M., *Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 11-20.
- , *La religion materialiste de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 51-69.
- , *La science de l'homme dans la philosophie de Hobbes*, in «Revue internationale de philosophie», XXXIII, 129, 1979, pp. 531-551.
- , *Le règne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes*, in «Archives de Philosophie», LIII, 2, 1990, pp. 245-259.

- Marcucci N., *Lo specchio del Leviatano. Il potere di riconoscere tra antropologia e rappresentanza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 65-70.
- Marion J. L., *Hobbes et Descartes: l'étant comme corps*, in D. Weber, (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris 2005, pp. 59-77.
- Marquer E., *Ce que sa polémique avec Descartes a modifié dans la pensée de Hobbes: histoire d'une controverse*, in D. Weber (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris 2005, pp. 15-32.
- Martin R. M., *On the Semantics of Hobbes*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XIV, 2, 1953, pp. 205-211.
- Martinich A. P., *Hobbes*, Routledge, New York 2005.
- , *The Two Gods Of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Martone A., *Note di semiotica hobbesiana*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 451-465.
- Mastnak T. (edited by), *Hobbes's Behemoth: Religion and Democracy*, Imprint Academic 2009.
- Matteucci N., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna 1984.
- , *Riflessioni su Thomas Hobbes*, in «Filosofia politica», III, 2, 1989, pp. 417-421.
- McNeilly F. S., *The Anatomy of Leviathan*, St. Martin's Press, New York 1968.
- Milanese A., *Le désir de pouvoir chez Hobbes: de l'ontologie à l'anthropologie*, in J. Terrel, B. Graciannette (dirigé par), *Hobbes, l'anthropologie*, *Klesis*, n°12, 2009, pp. 4-26.

- , *Philosophie première et philosophie de la nature*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 35-62.
- , *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Classiques Garnier, Paris 2011.
- , *Sensation et phantasme dans le De Corpore: Que signifie, chez Hobbes, fonder la philosophie sur la sensation?*, in J. Berthier et J. Terrel (sous la direction de), *Hobbes: nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 29-44.
- Miller T., Strong T. B., *Meanings and Contexts: Mr Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory*, in «Inquiry», XL, 3, 2008, pp. 323-356.
- Minerbi Belgrado A., *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Minogue K., *From Precision to Peace; Hobbes and Political Language*, in «Hobbes Studies», III, 1, 1990, pp. 75-88.
- Mintz S. I., *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Moloney P., *Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes*, in «History of Political Thought», XVIII, 2, 1997, pp. 242-266.
- Montano A., *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Città del sole, Napoli 1996.
- Moreau P. F., *Loi divine et loi naturelle selon Hobbes*, in «Revue internationale de philosophie», CXXIX, 1979, pp. 443-451.
- Morris Engel S., *Hobbes's "Table of Absurdity"*, in «The Philosophical Review», LXX, 4, 1961, pp. 533-543.
- Negri L., *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1987.

- Nelson E., *General Introduction*, in T. Hobbes, *Translations of Homer*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, edited by E. Nelson, Oxford University Press, Oxford 2008, voll. XXIV-XXV, pp. XI-LXXXVI.
- Neri D., *La teoria delle definizioni in Hobbes e Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 71-112.
- , *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984.
- Nerney G., *Homo Notans: Marks, Signs, and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature*, in «Hobbes Studies», IV, 1, 1991, pp. 53-75.
- Nicastro O., *Le vocabulaire de la dissolution de l'État*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 259-287.
- , *Introduzione* in T. Hobbes, *Behemoth*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. I-LI.
- Oakeshott M., *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975.
- , *Introduction*, in T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Basil Blackwell, Oxford 1946, pp. XIX-XXI.
- Pacchi A., *Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in «Rivista di filosofia», LVII, 3, 1966, pp. 306-355.
- , *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- , *Hobbes and the Passions*, in A. Lupoli (a cura di), *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 79-95.
- , *Hobbes e il Dio delle cause*, in E. Garin (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 295-307.

- , *Hobbes e la potenza di Dio*, in M. Beonio-Brocchieri Fumagalli (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo ed età moderna*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1986, pp. 79-91.
- , *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- , *Introduzione*, in T. Hobbes, *Scritti Teologici*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 7-33.
- , *Filosofia e teologia in Hobbes*, Unicopli, Milano 1985.
- Paganini G., *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annichilitoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV, 1, 2006, pp. 55-81.
- , *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 351-445.
- , *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 337-357.
- , «*Passionate Thought*». *Ragione e passioni in Thomas Hobbes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XCI, 2, 2012, pp. 248-265.
- , *Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo*, in L. Bianchi, G. Paganini (a cura di), *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Liguori, Napoli 2010, pp. 135-158.
- Palacios V., *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2001.
- Parry G., *Performative Utterances and Obligation in Hobbes*, in «The Philosophical Quarterly», XVII, 68, 1967, pp. 246-252.
- Pécharman M., *La logique de Hobbes et la «tradition aristotélicienne»*, in «Hobbes Studies», VIII, 1995, pp. 105-124.

- , *Le discours mental selon Hobbes*, in «Archives de philosophie», LV, 4, 1992, pp. 553-573.
- , *Le signe selon Hobbes*, in J. Berthier et J. Terrel (sous la direction de), *Hobbes: nouvelles lectures*, Lumières, n° 10, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 45-64.
- , *Métaphore et théorie des classes de noms chez Hobbes*, in «Recherches sur la Philosophie et le Langage», IX, 1988, pp. 99-119.
- Peters R., *Hobbes*, Penguin Books, Baltimore, 1956.
- Pettit P., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Piazzini A., *Stato e proprietà nella teoria politica di Thomas Hobbes*, in M. Tronti (a cura di), *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-100.
- Piccinini M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica*, Carrocci, Roma 1999, pp. 123-141.
- , *Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo*, in Id., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 71-91.
- Pinzani A., *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*, Le Lettere, Firenze 2006.
- Pissavino P., *Hobbes e Della Casa traduttori di Tucidide*, in «Il pensiero politico», XXVI, 3, 1993, pp. 341-355.
- Pitkin H., *Hobbes's Concept of Representation*, in «American Political Science Review», LVIII, 2, 1964, pp. 328-340.

- Plamenatz J., *Hobbes's "Leviathan"*, in «Manchester Guardian Weekly», LXIV, 11, 1951, p. 11.
- Pocock J. G. A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York 1973, pp. 148-201.
- Polin R., *Hobbes et le citoyen*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 327-337.
- , *Justice et raison chez Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 450-469.
- , *La nature humaine selon Hobbes*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXLII, 1, 1952, pp. 31-52.
- , *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953.
- Pulcini E., *La passione del moderno: l'amore di sé*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 133-180.
- , *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 65-79.
- , *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 133-147.
- Rastelli C., *La semantica del tempo in Hobbes*, in «Dianoia», XVI, 2011, pp. 89-118.
- Raylor T., *Hobbes, Payne, and A Short Tract on First Principles*, in «The Historical Journal», XLIV, 1, 2001, pp. 29-58.
- Rayner J., *Hobbes and the Rhetoricians*, in «Hobbes Studies», IV, 1, 1991, pp. 76-95.

- Reale M., *Il «Regno di Dio per natura» del Leviathan. Hobbes tra 'Dio dei filosofi' e 'Dio dei cristiani'*, in S. Marcucci (a cura di), *Studi in onore di Francesco Barone*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 1995, pp. 199-222.
- , *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli "animali politici": passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Riverso E., *Denotation and Corporeity in Leviathan*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 467-482.
- Robinet A., *Le Léviathan aujourd'hui : de l'automate langagier*, in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 199-213.
- , *Pensée et langage chez Hobbes : physique de la parole et translatio*, in «Revue internationale de philosophie», CXXIX, pp. 452-483.
- Rodríguez Rodríguez C., *Una guía bibliográfica para el estudio de la filosofía del lenguaje en Thomas Hobbes*, in «Logos», VIII, 2005, pp. 101-109.
- Rogers G. A. J., *Hobbes, History and Wisdom*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 73-81.
- , *Hobbes, Sovereignty and Consent*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 241-248.
- Rossi M. M., *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Rossini G., *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988.
- , *The Criticism of Rhetorical Historiography and the Ideal of Scientific Method: History, Nature and Science in the Political Language of Thomas Hobbes*, in A. Padgen (edited by), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 303-324.

- Sacksteder W., *Hobbes: the Art of Geometricians*, in «Journal of the History of Philosophy», XVII, 2, 1980, pp. 131-146.
- , *Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes, and the Linguistic Turn*, in «The Review of Metaphysics», XXXIV, 3, 1981, pp. 459-485.
- Santi R., *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Cedam, Padova 2013.
- , *Introduzione al Leviatano*, in T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001, pp. I-LIX.
- , *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Cedam, Padova 2012.
- Scarpelli U., *Thomas Hobbes: linguaggio e leggi naturali, il tempo e la pena*, Giuffrè, Milano 1981.
- Schiera P., *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 7-29.
- Schlatter R., *Thomas Hobbes and Thucydides*, in «Journal of the History of Ideas», VI, 3, 1945, pp. 350-362.
- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it., Id., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.
- , *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XXX, 4, 1937, pp. 622-632; trad. it., Id., *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59.

- , *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte», IV, 1, 1965, pp. 51-69; trad. it., Id., *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del 'Leviatano'*, in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 129-165.
- Schuhmann K., *Hobbes and Aristotle's Politics*, in G. Borrelli, (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 97-127.
- , *Hobbes's Concept of History*, in G. A. J. Rogers, T. Sorell (edited by), *Hobbes and History*, Routledge, London 2000, pp. 3-24.
- , *Hobbes's Concept of Philosophy*, in G. Sorgi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 417-440.
- , *La question de Dieu chez Hobbes*, in D. Weber (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris 2005, pp. 121-154.
- , *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 15-31.
- , *Skinner's Hobbes*, in «British Journal for the History of Philosophy», VI, 1, 1998, pp. 115-125.
- Scribano M. E., *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*, in «Rivista di filosofia», LXXI, 1, 1980, pp. 30-66.
- Serjeantson R. W., *Hobbes, the Universities and the History of Philosophy*, in C. Condren, S. Gaukroger, I. Hunter (edited by), *The Philosopher in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 113–39.
- Sgarbi M., *La logica di Thomas Hobbes e la tradizione aristotelica*, in «Lo Sguardo», V, 1, 2011, pp. 59-72.
- Shapin S., Schaffer S., *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the*

*Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985; trad. it., Id., *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperienza*, a cura di R. Brigati, La Nuova Italia, Firenze 1994.

Shapiro G., *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, in «Journal of the History of Philosophy», XVIII, 2, 1980, pp. 147-157.

Sherlock R., *The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion*, in «Interpretation», X, 1, 1982, pp. 43-60.

Siena R., *Hobbes e il cristianesimo dal De cive al Leviatano*, in «Sapienza. Rivista di filosofia e teologia», ILIX, 4, 1996, pp. 253-269.

Silver V., *Hobbes on Rhetoric*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 329-345.

Skinner Q., *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 209-237.

—, *Hobbes and the Politics of the Early Royal Society*, in Id., *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, vol. III, pp. 324-345.

—, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 157-180.

—, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; trad. it. Id., *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina, Milano 2012.

—, *Scientia civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes*, in N. Phillipson, Q. Skinner (edited by), *Political Discourse in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 67-93.

- , *Thomas Hobbes and the Renaissance studia humanitatis*, in D. Hirst, R. Strier (edited by), *Writing and Political Engagement in Seventeenth Century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 69-88.
- , *Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty*, in «Transactions of the Royal Historical Society», XL, 1, 1990, pp. 21-151.
- , *Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality*, in «Proceedings of the British Academy», LXXVI, 1, 1990, pp. 1-61.
- Slomp G., *Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things*, in «History of Political Thought», XI, 1990, pp. 565-586.
- , *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Macmillan Press, Basingstoke 2000.
- Sorell T., *Hobbes's Scheme of the Sciences*, in T. Sorell (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 45-61.
- , *Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric*, in «Philosophy and Rhetoric», XXIII, 2, 1990, pp. 96-08.
- Sorgi G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano 1989.
- Sowerby R., *Thomas Hobbes's Translation of Thucydides*, in «Translation and Literature», VII, 1998, pp. 147-169.
- Springborg P., *Hobbes, Heresy and the Historia Ecclesiastica*, in «Journal of the History of Ideas», LV, 4, 1994, pp. 553-571.
- , *Hobbes's Biblical Beast: Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», XXIII, 2, 1995, pp. 353-375.

- , *Hobbes's Historia Ecclesiastica Introduction. Hobbes, History, Heresy and the University*, in T. Hobbes, *Historia Ecclesiastica*, by P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Champion, Paris 2008, pp. 17-299.
- , *Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated*, in «Political Studies», XXIV, 2, 1976, pp. 171-183.
- , *Leviathan and the Problem of Ecclesiastic Authority*, in «Political Theory», III, 3, 1975, pp. 289-303.
- , *Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine: Leviathan and 'the Ghost of the Roman Empire'*, in «History of Political Thought», XVI, 4, 1995, pp. 503-531.
- Stancati C., *Il potere delle finzioni. Linguaggio, conoscenza e politica da Descartes a Bréal*, Rubbettino, Catanzaro 1999.
- Stewart D., *Hobbes, Signification and Insignificant Names*, in «Hobbes Studies», XXIV, 2, 2011, pp. 158-178.
- Strauss L., *On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, in «Revue Internationale de Philosophie», IV, 1950, pp. 405-431.
- , *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it., Id., *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977.
- Sutherland S. R., *God and Religion in Leviathan*, in «Journal of Theological Studies», XXV, 2, 1974, pp. 373-380.
- Talaska R. A., *Analytic and Synthetic Method According to Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», XXVI, 2, 1998, pp. 207-237.
- Taylor A. E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 52, 1938, pp. 406-424; poi ristampato in K. C. Brown (edited by), *Hobbes Studies*, Basil Blackweel, Oxford 1965, pp. 35-55.

- Terrel J., *Hobbes: définition et rôle de l'expérience*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 63-83.
- , *Hobbes matérialisme et politique*, Vrin, Paris 1994.
- Thonssen L. W., *Thomas Hobbes' Philosophy of Speech*, in «The Quaterly Journal of Speech», XVIII, 2, 1932, pp. 200-206.
- Thouard D., *Hobbes et la rhétorique: un cas complexe*, in «Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric», XIV, 3, 1996, pp. 333-339.
- Tönnies F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommann 1925.
- Törnebohm H., *A Study in Hobbes' Theory of Denotation and Truth*, in «Theoria», XXVI, 1960, pp. 53-70.
- Tricaud F., *Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities*, in G. A. J. Rogers, A. Ryan (edited by), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 107-123.
- , *La doctrine du salut dans le « Léviathan »*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 3-14.
- , *Language and Political Thought in the XVIIth Century: a Research on Hobbes as a Bilingual Philosopher*, in R. Koselleck, *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 303-313.
- , *Le vocabulaire de la passion*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 139-154.
- , *Les lois de nature, pivot du système*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 265-273.

- Tronti M., *Hobbes e Cromwell*, in Id., *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 183-317.
- Tuck R., *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, in N. Phillipson, Q. Skinner (edited by), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 120-138.
- Vargas J. A., *El problema del nominalismo: el lenguaje en Hobbes*, in «Límite», XI, 2004, pp. 96-115.
- Vialatoux J., *La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire*, Lecoffre, Paris 1935.
- Viano C. A., *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 355-392.
- Viola F., *Stato secondo ragione e Stato cristiano in Hobbes*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 363-370.
- , *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffré, Milano 1979.
- Vitale E., *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 1994.
- , *Forme e livelli della razionalità in Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 49-64.
- , *Hobbes e l'uguaglianza*, in «Teoria politica», I, 3, 1985, pp. 21-39.
- Voisset-Veysseyre C., *The Wolf Motif in the Hobbesian Text*, in «Hobbes Studies», XXIII, 1, 2010, pp. 124-138.
- Von Leyden W., *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, Macmillan, London 1982; trad. it., Id., *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, a cura di R. Casadei, Il Mulino, Bologna 1984.

- Walton C., *Hobbes and the Reform of Logic*, in «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 115-130.
- Warrender H., *Hobbes's Conception of Morality*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 4, 1962, pp. 434-449.
- , *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. Id., *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Watkins J. W. N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, London 1965.
- , *Philosophy and Politics in Hobbes*, in «Philosophical Quarterly», V, 19, 1955, pp. 125-146.
- Weber D., *Hobbes et le désir des fous*, PUPS, Paris 2007.
- , *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ a fait à Léviathan*, PUPS, Paris 2008.
- , *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.
- , *La philosophia prima de Hobbes. Sur une alternative supposée au «système de la métaphysique»*, in Id. (sous la direction de), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris 2005, pp. 33-57.
- Weiler G., *Hobbes and Performatives*, in «Philosophy», XLV, 173, 1970, pp. 210-220.
- Whelan F. G., *Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy*, in «The American Political Science Review», LXXV, 1, 1981, pp. 59-75.
- Whitaker M., *Hobbes's View of the Reformation*, in «History of Political Thought», IX, 1, 1988, pp. 45-58.

- Willms B., *One Head, One Word, One Crozier. The Significance of Theology in Hobbes' Leviathan*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 71-81.
- Wright G. H., *La religion et la politique dans le Leviathan de Hobbes*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese, J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris 2013, pp. 347-385.
- Yakira E., *Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (sous la direction de), *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 127-137.
- Zappen J. P., *Aristotelian and Ramist Rhetoric in Thomas Hobbes's Leviathan: Pathos versus Ethos and Logos*, in «Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric», I, 1, 1983, pp. 65-91.
- Zarka Y. C., *Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes*, in M. A. Bertman, M. Malherbe (sous la direction de), *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, Vrin, Paris 1989, pp. 33-46.
- , *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, in «Archives de Philosophie», XLVIII, 1985, pp. 177-233.
- , *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995; trad it. Id., *Hobbes e il pensiero politico moderno*, a cura di S. Suppa, Palomar, Bari 2001.
- , *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris 1987.
- , *Principes de la sémiologie de Hobbes*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 313-352.

#### OPERE CITATE DEGLI AUTORI CLASSICI

Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2006.

—, *Retorica*, a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.

Bacon F., *Novum organum*, a cura di E. De Mas, Laterza, Roma-Bari 1992.

—, *Of Colours of Good and Evil*, in B. Vickers (edited by), *Francis Bacon. The Major Works*, Oxford University Press, Oxford 1996; trad. it., Id., *I colori del bene e del male*, in Id., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, UTET, Torino 1971.

—, *The Instauration magna Part II: Novum organum and Associated Texts*, in *The Oxford Francis Bacon*, Edited with Introduction, Notes, Commentaries and Facing-Page Translations by G. Rees and M. Wakely, Clarendon Press, Oxford 2004; trad. it., Id., *La grande instaurazione*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 2009.

Descartes, *Correspondance*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, voll. I-V; trad. it., Id., *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioso, Bompiani, Milano 2005.

—, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. VI; trad. it., *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I.

—, *Les passions de l'âme*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. XI; trad. it., Id., *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, vol. IV.

—, *Les principes de la philosophie*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. IX; trad. it., Id., *I Principii della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. III.

—, *Meditationes de Prima Philosophia*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. VII; trad. it., Id., *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001.

- , *Regulae ad directionem ingenii*, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Vrin, Paris 1996, vol. X; trad. it., Id., *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I.
- Galilei G., *Il Saggiatore*, prefazione di G. Giorello, introduzione e cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2008.
- Guicciardini F., *Ricordi politici e civili*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 2008.
- Harrington J., *The Commonwealth of Oceana*, in Id., *The Political Works of James Harrington*, edited by J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 155-359; trad. it., Id., *La Repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, FrancoAngeli, Milano 1989.
- Hume D., *The Natural History of Religion*, in *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, edited by T. L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford 2007; trad. it., Id., *Storia naturale della religione*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Leibniz G. W., *Dissertatio praeliminaris De Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*, in C. J. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Georg Olms Verlag, Hildesheim New York 1975; trad. it., Id., *Dissertazione preliminare sull'edizione di opere altrui, sullo scopo dell'opera, sul discorso filosofico e sugli errori di Nizolio*, in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Locke J., *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1975; trad. it., Id., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996.
- Machiavelli N., *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, sez. I *Opere politiche*, a cura di J-J. Marchand, Salerno, Roma 2001, vol. III, pp. 460-465.

—, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983.

Mill J. S., *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Longmans, Green and Co., London 1956; trad. it., Id., *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trincherò, UTET, Torino 1988.

Ockham G., *Logica dei termini*, a cura di P. Müller, Rusconi, Milano 1992.

Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id., *Ouvres complètes*, éd. publiée par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 109-223; trad. it., Id., *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratona, Editori Riuniti, Roma 2002.

—, *Du contrat social*, in Id., *Ouvres complètes*, éd. publiée par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 279-470; trad. it., Id., *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997.

—, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in Id., *Ouvres complètes*, éd. publiée par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1995, vol. V, pp. 371-429; trad. it., Id., *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989.

Seneca L. A., *De Ira*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005.

## ALRI TESTI CITATI

Accarino B., *Zoologia politica. Favole, mostri e machine*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Ashworth E. J., "Do Words Signify Ideas or Things?" *The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language*, in «Journal of the History of Philosophy», XIX, 1, 1981, pp. 299-326.
- Aubrey J., *Brief Lives Chiefly of Contemporaries Set Down John Aubrey between the Years 1669 and 1696*, edited by A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898; trad. it., *Vite brevi di uomini eminenti*, a cura di O. Lawson Dick, Adelphi, Milano 1977.
- Austin J. L., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it., Id., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Villata, Marietti, Genova 1987.
- , *Performative Utterances*, in Id., *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford 1979; trad. it., Id., *Enunciati performativi*, in Id., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990.
- Bazzicalupo L., *Politica, potere, identità*, Giappichelli, Torino 2004.
- Berti E., *Il tempo in Aristotele*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli 1995, pp. 25-33.
- , *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- , *Tempo ed eternità*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 12-26.
- Biral A., *Koselleck e la concezione della storia*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 251-257.
- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1966; trad. it., Id., *La legittimità dell'età moderna*, a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.

- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Brizzi G. P., J. Verger (a cura di), *Le università dell'Europa. Volume II: dal rinascimento alle riforme religiose*, Silvana editoriale, Milano 1991.
- , *Le università in Europa dall'Umanesimo all'età dei Lumi*, Silvana editoriale, Milano 2002.
- Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York & London 1997; trad. it., Id., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Canfora L., *Tucidide e Machiavelli*, in «Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento», XXXVII, 1997, pp. 29-44.
- Carnap R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», II, 1932, pp. 219-241; trad. it., Id., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-532.
- Carnevali G., *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Catania A., *Lo stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.
- Chignola S., *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in G. Duso, S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 201-233.
- Chomsky N., *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, edited by J. McGilvray, Cambridge University Press, Cambridge 2009; trad. it., Id., *Linguistica cartesiana: un capitolo di storia del pensiero razionalistico*, a cura di E. Levi, in Id., *Filosofia del linguaggio*, a cura di A. De Palma, Bollati Boringhieri, Torino 1969, pp. 41-128.

- Costa P., *Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra "antico" e "moderno"*, in AA.VV., *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 375-409.
- Cotta G., *La nascita dell'individualismo politico: Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Crescini A., *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.
- De Jouvenel B., *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris 1972; trad. it., Id., *Del potere. Storia naturale della sua crescita*, a cura di S. De La Pierre, SugarCo, Milano 1991.
- De Ridder-Symoens H. (edited by), *A History of the University in Europe. Volume II: Universities in Early Modern Europe (1500–1800)*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- De Romilly J., *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 2005.
- Donini P., *Poetica e Retorica*, in E. Berti (a cura di), *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 327-363.
- Duso G., *Il potere*, Carocci, Roma 1999.
- , *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- , (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.
- Edwards W. F., *L'aristotelismo padovano e le origini delle teorie moderne del metodo*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, pp. 187-204.

- Esposito R., *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1980.
- Faggiotto P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno. Parte prima: Bacone, Galilei, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Locke*, CEDAM, Padova 1969.
- Farrell W. J., *The Role of Mandeville's Bee Analogy in "The Grumbling Hive"*, in «Studies in English Literature, 1500-1900», XXV, 1985, pp. 511-527.
- Ferrero G., *Potere*, SugarCo, Milano 1981.
- Fioravanti M. (a cura di), *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Foucault M., *Il faut défendre la société*, Hautes Études, Seuil-Gallimard 1997; trad. it., Id., *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009.
- , *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; trad. it., Id., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, a cura di G. Canguilhem, Bur, Milano 2009.
- , *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004; trad. it., Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France*, a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.
- Garin E., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981.
- , *Polibio e Machiavelli*, in Id., *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993, pp. 3-28.
- Gensini S., *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF», I, 2005, pp. 56-78.

- Giuntini C., *Scienza e società in Inghilterra: dai puritani a Newton*, Loescher, Torino 1979.
- Hacking I., *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 ; trad. it., Id., *Linguaggio e filosofia*, a cura di B. Sassoli, Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main 1975; trad. it., Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1988.
- Juliard P., *Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, Mouton, Parigi 1970, trad. it., *Le filosofie del linguaggio nella Francia del XVIII secolo*, Patron, Bologna 1974.
- Koselleck R., *Geschichte, Histoire*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, Band 2, pp. 647-717; trad. it., Id., *Storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, CLEUB, Bologna 2009.
- , *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg-München 1959; trad. it., Id., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di G. Panziera, Il Mulino, Bologna 1972.
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1979; trad. it., Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di S. Chignola, CLEUB, Bologna 2007.
- Kretzmann N., *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory*, in «Philosophical Review», LXXVII, 2, 1968, pp. 175-196.
- Macchi M., *Immagini meccanicistiche del mondo. Dalla rivoluzione scientifica a Kant*, FrancoAngeli, Milano 1989.

- Martelli M., *Machiavelli e la storiografia umanistica*, in «Interpres», X, 1990, pp. 224-257.
- Matteucci N., *Lo stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Merlo M., *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di J. Locke*, Polimetrica, Milano 2006.
- Miglio G., *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Id., *Le regolarità della politica*, Giuffrè, Milano 1988, vol. II, pp. 971-997.
- Nelli S., *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982.
- Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 573.
- Ott W., *Locke and Signification*, in «Journal of Philosophical Research», XXVII, 2002, pp. 449-473.
- , *Locke's Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Pacchi A., *Il razionalismo del seicento*, Loescher, Torino 1982.
- Palonen K., *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Pandolfi A., *Natura umana*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Phemister P., *The Rationalists: Descartes, Spinoza and Leibniz*, Polity Press, Cambridge 2006.
- Pocock J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975; trad. it., Id., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, a cura di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980.
- Poppi A., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1991.

- , *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova 1972.
- Portinaro P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Preterossi G., *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- , *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- , *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Rancière J., *Les noms de l'histoire: essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992; trad. it., Id., *Le parole della storia*, a cura di Y. Melaouah, Il Saggiatore, Milano 1994.
- Ricciardi M., *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Rossi P., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; trad. it., Id., *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Ritter G. A., *Die Dämonie der Macht, Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Stuttgart, Hansmann 1947; trad. it., Id., *Il volto demoniaco del potere*, a cura di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 2007.
- Sargent R.-M., *The Diffident Naturalist. Robert Boyle and the Philosophy of Experiment*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Sasso G., *Niccolò Machiavelli*, vol. II, *La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Simonazzi M., *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, FrancoAngeli, Milano 2008.
- , *Mandeville*, Carocci, Roma 2011.

- Simonetta M., *Machiavelli lettore di Tucidide*, in «Esperienze letterarie», XXII, 1997, pp. 210-235.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; trad. it., Id., *La libertà prima del liberalismo*, a cura di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001.
- Sorrentino V., *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*, Dedalo, Bari 2011.
- Strauss L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, herausgegeben von H. Meier, Metzler, Stuttgart- Weimar 1996; trad. it., Id., *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- , *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago 1953; trad. it., Id., *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 1990.
- Stoppino M., *Potere e teoria politica*, Giuffrè, Milano 1955.
- Taylor C., *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1991; trad. it., Id., *Il disagio della modernità*, a cura di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Vegetti M., *Tucidide e la scienza della storia*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970, vol. I, pp. 139-150.
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1972; trad. it., Id., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961.