

DANIELA COLI

LA MODERNITÀ  
DI THOMAS HOBBS

IL MULINO

*Il volume esce con il contributo CNR n. A.I. 93.01726.08.*

ISBN 88-15-04706-9

---

Copyright © 1994 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

## INDICE

Premessa	p. 5
Introduzione	7
I. L'«egoista» Thomas Hobbes	33
II. I duellanti	71
III. L'uomo artificiale «Leviathan» e l'uomo artificiale «citoyen»	103
IV. Due concetti di «politico»	133
Indice dei nomi	155



## PREMESSA

Questo libro è stato pensato e preparato in gran parte a Londra tra il 1987 e il 1991. Grazie all'efficienza della British Library ho potuto studiare con tranquillità e continuità. In particolare, desidero ricordare il Dr. John Conway, la cui vasta conoscenza della sala «Illuminated Manuscripts» del British Museum mi ha evitato errori e perdite di tempo. La Biblioteca dell'Istituto Universitario Europeo di Firenze si è rivelata, come al solito, un valido supporto per la consultazione della produzione libraria non italiana.

Sono grata a Jean Boutier per aver rintracciato alcune pubblicazioni che non riuscivo a trovare né in Italia né in Inghilterra, e a Giovanna Corsi per avere risolto, dando prova di un non comune senso dell'umorismo, i miei frequenti dilemmi informatici.

Molti amici e colleghi mi hanno aiutata con i loro consigli e il loro affetto. In particolare desidero esprimere la mia gratitudine a Cesare Vasoli col quale sono da molto tempo in debito. Dalle lezioni del primo seminario che mi trovai a frequentare come studentessa di filosofia fino ad oggi, il suo rigore e la sua passione di studioso sono stati per me l'incoraggiamento più importante.

Un pensiero va infine ad Arlène, Andreas, Graham, Piero e Marinella, che con la loro presenza hanno reso meno pesanti le mie fatiche.

D.C.

### *Abbreviazioni delle opere di Thomas Hobbes*

- E.W. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, a cura di Sir William Molesworth, London, John Bohn, 1839-1945, 11 voll.
- O.L. *Thomae Hobbes Malmesburiensis, Opera philosophica, quae latine scripsit*, Omnia in unum corpus collecta studio et labore Guglielmi Molesworth, Londinii, apud Joannem Bohn, 1839-1945, 5 voll.
- A.W. *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, a cura di J. Jacquot e H. Whitmore Jones, Paris, J. Vrin, 1973.
- Lev. *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- D. Ci. *De Cive*, trad. it. *De Cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1989.
- El. *Elements of Law Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1985.
- D.C. *De Corpore*, trad. it. *Il Corpo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972.
- D.H. *De Homine*, trad. it. *L'Uomo*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972.

Sia per le fonti sia per la letteratura secondaria in lingua straniera abbiamo sempre dato nel testo la corrispondente traduzione italiana quando esistente, operando, se necessario, le opportune correzioni.

## INTRODUZIONE

La figura del moderno, nata in circostanze non chiare da una *querelle* mai definita, per la polivalenza che ha assunto nella cultura del Novecento, paradossalmente si è talmente assottigliata e, nello stesso tempo, dilatata da essere vicino alla dissolvenza, ed insieme da produrre una situazione che al primo impatto dà la sensazione di trovarsi nella Babele di linguaggi e di retoriche in cui si imbattono Adso da Melk e Guglielmo da Barskerville nell'abbazia del *Nome della rosa*. Una sensazione che deve avere provato alcuni anni fa anche un grande storico come Hans Baron. Intervene-  
ndo infatti, piuttosto seccato, a proposito delle discussioni che dividevano in quel periodo gli storici del Rinascimento sulla *Querelle des Anciens et des Modernes*, ne rilevava la strumentalità, concludendo che da esse non emergevano i nuovi modelli di vita, ai quali aspiravano i moderni<sup>1</sup>. Purtroppo, Hans Baron non teneva conto di quanto fosse stata importante per la cultura del Novecento l'identità modernità-razionalità posta dalla *Protestantische Ethik* e di quanto Max Weber sia un autore chiave del nostro secolo<sup>2</sup>. Nel 1957 Arnold Bergstraesser, con un guizzo audace, aveva collocato Weber sulla linea di pensiero inaugurata da Thomas Hobbes<sup>3</sup>, il filosofo che, come osservò Elias Canetti nel 1949, aveva tolto la maschera al potere, considerandolo l'elemento centrale di ogni comportamento umano<sup>4</sup>. Dalla curiosità, madre di ogni scienza, alla gloria, fine di ogni competizione tra gli individui, come dal desiderio conflittuale presente in ogni singolo di un potere illimitato ed, insieme, della conservazione della vita, differentemente motivata ed orientata dall'arbitrio del soggetto, la figura del potere era per Thomas Hobbes, perfino nel caso della vo-

lontà di pace, comunque ineliminabile, e da analizzare senza nessuna benda, pena un universo privo di ogni possibilità di *Commonwealth* tra gli uomini. Ovviamente, profonde sono le differenze tra queste due grandi personalità della cultura europea, vissute in tempi così lontani, né è intento di questo lavoro ampliare «il caso di identità-Thomas Hobbes»<sup>5</sup>. Né alle più recenti riletture rawlsiane e post-moderne<sup>6</sup> vorremmo aggiungere una «weberiana». Il tentativo è, semmai, di partire da un punto decisivo della cultura del Novecento per rileggere un filosofo che nel nostro secolo ha avuto una indubbia *Renaissance*, diventando, tra l'altro, interlocutore di pensatori diversi come Carl Schmitt, Leo Strauss, Hannah Arendt, Elias Canetti, senza alcuna pretesa di chiudere il cerchio di una discussione che non può che rimanere aperta. Per Max Weber la razionalità della modernità aveva reso impossibile per qualsiasi conoscenza appartenente al territorio delle *Geisteswissenschaften* di fondarsi su una normativa valida universalmente. Ciò comportava il disincantamento, una condizione di incertezza e disagio, ma tornare alle vecchie religioni della tradizione o a quelle della secolarizzazione era impossibile perché avrebbe implicato il suicidio dell'intelletto. Sedici anni dopo la morte di Weber, nel 1935, nelle conferenze di Vienna, Husserl dichiarò che, nonostante il progresso scientifico avesse prodigiosamente trasformato il mondo, il continente Europa stava vivendo la crisi più profonda. La matematizzazione galileiana della natura, il trasferimento cartesiano dei compiti universali della teoresi filosofica alla razionalità della geometria, la fondazione dell'empirismo scettico operata dal fenomenalismo hobbesiano, rappresentavano per l'Husserl di *Die Krisis* la negazione del modello antico, l'unico in grado di formulare le leggi ultime della reciproca interrelazione del mondo fisico ed umano, psichico e biologico, soggettivo ed oggettivo. Un tentativo che, secondo Husserl, il Novecento doveva ripetere, poiché «la mera scienza dei fatti», decisa ad evitare qualsiasi presa di posizione valutativa, era incapace di dare il senso dell'esistenza umana nel suo complesso, lasciando gli uomini tormentati, in balia del destino. Era necessario



trovare un metodo per costruire sistematicamente, in certo modo preliminarmente il mondo, l'infinità delle sue causalità, a partire dalla ridotta compagine di ciò che si può constatare, soltanto relativamente, volta per volta, nell'esperienza diretta, un metodo che permetta di verificare in modo incontestabile questa costruzione nonostante la sua infinità<sup>7</sup>.

Su questo piano, Husserl, pur così critico nei confronti dei moderni Descartes e Hobbes, esprimeva, mediate dal suo idealismo gnoseologico<sup>8</sup>, sia l'esigenza teoretica che aveva condotto nel Seicento l'autore del *Discours sur la méthode* e delle *Méditations* a cercare un punto archimedeo su cui appoggiarsi, sia il dissenso di Thomas Hobbes sul metodo che Descartes aveva esposto ai dotti del suo tempo. La modernità – questa figura che il Novecento ha paradossalmente dissolto e dilatato – potrebbe infatti anche essere intesa, usando un'espressione di Geymonat, come la modellistica dei modelli che si sono sviluppati a partire dal *Discours*<sup>9</sup>. Una modellistica di modelli, però, profondamente diversi l'uno dall'altro, che solo una storia della filosofia preconstituita può considerare un tutto unico. Nonostante le discussioni sul metodo fossero tutt'altro che estranee agli antichi, così come ai dotti medievali e rinascimentali<sup>10</sup>, Descartes tentò ciò che non era mai stato osato. Da Platone in poi, nessun filosofo aveva tentato di descrivere il metodo scientifico e di stabilire ciò che caratterizza la scienza<sup>11</sup>. Il *Discours* rappresenta un prototipo per la stessa creazione della figura del modello: a partire da quello dell'origine dell'universo – sul quale ancora oggi i fisici si interrogano –, risolto con la finzione di un Dio immaginario, ordinatore del caos, garante della stabilità dell'ordine dell'universo, centro perfetto verso cui tutto tende, fino al «Dio delle lacune»<sup>12</sup>, il Dio al quale filosofi e scienziati attribuiscono in genere ciò che non sanno. Un Dio che in Descartes finì anche per rappresentare «una chiave che apriva tutte le serrature»<sup>13</sup>. Una logica che si ritrova in molte filosofie della modernità, nella quale sono però presenti anche posizioni, a cominciare da quella di Thomas Hobbes, dove il principio conoscitivo ed ordinatore dell'universo viene considerato un artificio degli stessi uomini. Il *Discours*, arrivato a Hobbes nell'ottobre

1637, via Kenelm Digby, a quattro mesi dalla stampa, fu continuamente presente nell'*opus* del filosofo di Malmesbury. Negli *Elements* e nel *Leviathan* vi sono molte espressioni cartesiane, usate spesso ironicamente, proprio per criticare le argomentazioni di Descartes. Così per il *Leviathan* usò la metafora della casa, ma mentre essa nel *Discours* simbolizzava l'esigenza di una epistemologia fondata sull'unità e l'unicità, nonché la necessità della tabula rasa rispetto al passato, per Hobbes proprio l'esperienza del passato rendeva possibile il progetto *Leviathan*<sup>14</sup>. Una ipotesi sulla cui possibilità di realizzazione Hobbes era tutt'altro che sicuro, e ciò a causa delle passioni umane, sulla più forte delle quali egli fondò il suo progetto. La teoria della razionalità hobbesiana, che sarà analizzata nel primo capitolo di questo lavoro, proprio per il ruolo centrale delle passioni, comportava una concezione della ragione diversa da quella cartesiana.

Hobbes fu un lettore del *Discours* particolarmente attento ed esigente: al Magdalen Hall di Oxford aveva studiato fisica e logica aristotelica ed era stato abilitato *reader* dei testi di logica<sup>15</sup>. Così, se dalla lezione baconiana aveva tratto il concetto della conoscenza come potere<sup>16</sup>, elaborò la propria filosofia attraverso il confronto con Aristotele<sup>17</sup>, e soprattutto attraverso la critica di Descartes. Il *Discours* fu per Hobbes, come lo è stato per la modernità, una vera mappa con cui si confrontò ininterrottamente nella elaborazione di una filosofia che, troppo frettolosamente, nel primo cinquantennio del Novecento, i suoi interpreti classici hanno teso a ridurre epistemologicamente ad una mera concessione alla cultura scientifica del suo tempo, in particolare a quella di Descartes. Non a caso, prima di *Convenzione ed ipotesi* di Arrigo Pacchi – considerato ormai un classico – e delle ricerche di Jean Jacquot – lo scopritore dell'*Anti-White* – si usava generalmente ripetere su Hobbes il sarcastico giudizio cartesiano «lo trovo molto più abile in Morale che in Metafisica e in Fisica»<sup>18</sup>, trascurando però il problema che il filosofo inglese rappresentava per Descartes colui «che ha fatto le terze *Obiezioni* contro le mie *Meditazioni*»<sup>19</sup>. Quell'«Anglois», che, nei pochi casi in cui fu analizzato come filosofo della scienza, fu identificato come un

seguace radicalizzante di Francis Bacon, o come colui che, pur dissolvendo cineticamente il meccanicismo materialistico della fisica seicentesca, non proponeva alcuna alternativa costruttiva al metodo cartesiano. Conclusioni implicanti l'utopia di una razionalità capace di fondere verità e certezze, e di riscontrarle in maniera assoluta, una volta per tutte, nella conoscenza dell'universo fisico ed umano, un'utopia che ha avuto successo nel nostro secolo<sup>20</sup>. Per questo, il razionalismo di Thomas Hobbes, che, consapevole del problema dell'intenzionalità, usava la semantica e la logica per evitare ogni scienza dell'essere ed ogni idea della perfettibilità, appare – oggi che questa utopia mostra i suoi limiti – così interessante, anche se è evidente che il conflitto che coinvolse Descartes e Hobbes è tutt'altro che risolto.

Il *Discours* rappresentò per Hobbes una importantissima mappa di modelli: da quello della costruzione dell'individualità a quello dell'autoanalisi, proposti da Descartes attraverso la sua stessa esperienza autobiografica. Da quello del filosofo che rinuncia al problema della *Civitas* perché nello stato, come in una montagna, le grandi strade che le girano intorno possono, con l'uso ed il tempo, aggiustarsi e diventare lisce e comode, mentre arrampicarsi sulle rocce per giungere prima alla cima può comportare la caduta nel vuoto, a quello del filosofo che decide di essere la guida di se stesso, ritenendo di essere in grado di fondare con questo metodo l'unica filosofia vera sulla quale tutto il sapere deve modellarsi. Attraverso il confronto con il *Discours*, Hobbes – particolarmente abile ad usare le armi dei suoi avversari come arieti delle loro teorie – costruì una filosofia, che pur basata sull'amore per la geometria, costituì un lungo duello indiretto con Monsieur Des Cartes. Un duello che si concluse solo col *De Corpore*, dove l'inglese dichiarò – forse pensando al grande rivale francese, al quale lo aveva contrapposto anche una prodigiosa longevità – che la geometria è come il vino: quando è nuovo, dolce e leggero, ubriaca, e quando è vecchio, invece, è salutare<sup>21</sup>. Il dissidio, che portò ad uno scontro così radicale, era nato sull'ottica: Hobbes riteneva la luce un «fantasma» del soggetto, prodotto dalla interrelazione, variata dalla distanza in ogni istante

del tempo ed in ogni luogo dello spazio, della capacità di rifrazione del senso della vista con quella della riflessione dell'oggetto esterno, mentre Descartes riteneva assurda l'emissione di «raggi» dall'occhio<sup>22</sup>. La figura del fantasma non rientrava nel metodo di Descartes, che considerava le idee innate, chiare e distinte. Essi giocavano sulla stessa scacchiera con due diversi metodi, rispetto ai quali quello kantiano dell'«Io penso» che conosce la realtà solo nei fantasmi dello spazio e del tempo può essere anche considerato un compromesso. «I filosofi – osservò ironicamente Canetti – generano figli tra di loro senza sposarsi»<sup>23</sup>. Nel metodo di Hobbes il discorso sul noumenico era escluso dalla filosofia, che poteva solo erasmianamente – come tentò di dimostrare con un'analisi delle Sacre Scritture che occupò la seconda parte del *Leviathan* – evitare che il potere ecclesiastico producesse guerre civili, come in Inghilterra<sup>24</sup>, o casi Galileo, come in Italia.

L'esclusione degli dei della religione e della secolarizzazione dalla logica della razionalità del Novecento era ciò che per Max Weber costituiva il disincantamento. Un risultato che ha creato spesso disagio nel nostro secolo e tentativi di trovare nuovi dei, fino a quello recente di Richard Rorty, di trovare «la via di re-incantare il mondo, di ritrovare ciò che la religione dette ai nostri antenati»<sup>25</sup>. Nell'opera del primo filosofo plebeo<sup>26</sup>, i cui libri furono bruciati sulla pubblica piazza di Oxford appena quattro anni dopo la morte, il disincantamento non aveva luogo, poiché ciò che era stato escluso dalla sua filosofia era Dio come possibile oggetto di conoscenza e come possibile principio di spiegazione di essa. A Dio Hobbes aveva lasciato quella stanza della fede che, secondo Rorty, una modernità troppo tedesca gli aveva concesso, a cominciare da Kant, solo strumentalmente inventando la soggettività trascendentale, preoccupandosi soltanto di attribuire valore spirituale alla scienza<sup>27</sup>. Al centro del conflitto tra Descartes e Hobbes, un pensatore a cui Rorty non dedica molta attenzione nel suo *Philosophy and the Mirror of Nature*, fu l'esigenza cartesiana di Dio come garanzia epistemologica-ontologica della scienza. Nella filosofia hobbesiana il problema del disincantamento

non poteva avere spazio perché per essa la figura dominante di ogni produzione intellettuale umana – dal vero della geometria al giusto della legge di ogni patto – era quella dell'artificio: una figura generata dall'inclinazione per il potere degli unici animali dell'universo dotati di capacità di parola e di produzione di segni. Per Hobbes, come per Descartes, gli uomini potevano costruire macchine, ma non potevano controllare se stessi attraverso i loro automi. Diversamente da Descartes, per il quale gli uomini potevano controllare le loro passioni attraverso l'«anima razionale» posta in essi da Dio, per Hobbes essi potevano soltanto seguire la loro passione più forte. Attraverso la ragione-calcolo essi potevano creare una macchina artificiale parlante la lingua del diritto naturale e della legge civile, e tentare la convivenza sociale. La posta in gioco era la loro sopravvivenza come specie. Per questo la politica, come ogni scienza, era nomologica; ma dallo studio dei comportamenti strumentali degli uomini era possibile ricavare lo scopo sul quale ogni ragione-calcolo era fondata. Per Hobbes l'obiettivo a cui nessuna ragione-calcolo era capace di rinunciare era la conservazione della vita, il «nocciolo»<sup>28</sup> di ogni forma di potere. Quel «potere» che la lingua inglese esprime nelle tre differenti forme verbali del *I am able, I may, I can*. Come erano stati capaci di creare l'aritmetica, la geometria e l'algebra, gli uomini potevano anche stabilire le regole del giusto, con la consapevolezza però che, a differenza di ciò che accade con i numeri e le figure, essi disputano continuamente con la penna e la spada intorno a ciò che è retto o torto. La costruzione dell'uomo artificiale *Leviathan* non aveva come fine di cambiare la struttura biologica e psichica degli uomini, ma di frenare i loro comportamenti distruttivi all'interno di un gioco sociale regolato dalla legge. Dalla considerazione della logica conflittuale della razionalità umana deriva il pessimismo continuamente presente in tutto l'*opus* hobbesiano, e la coscienza della precarietà – fuori dalla sua filosofia – di qualsiasi ordine stabile e duraturo. Per il filosofo che, ad ottantasette anni, tradusse in inglese l'*Odissea* vi era però anche la speranza che gli uomini potessero incatenarsi da soli come Ulisse all'albero

maestro della nave, perché come lui insicuri dei propri desideri. Una speranza incerta, poiché il *Leviathan* era considerato una ipotesi fin dalla prima frase<sup>29</sup>. Il progresso scientifico per Hobbes rendeva gli uomini più potenti, ma non poteva dare loro la felicità, perché non poteva cambiare – essendone anzi il prodotto – la loro natura di esseri sempre motivati da appetiti e da avversioni. La calma poteva aver luogo – come affermò negli *Elements* e nel *Leviathan* – solo con la fine della vita. Il senso di disagio del disincantamento non trovava spazio presso Hobbes perché nella sua filosofia non era mai esistito l'incanto: gli stessi dei sono il risultato delle passioni umane. Il suo eroe fu Ulisse, condannato per la distruzione di Troia dagli dei, in conflitto l'uno con l'altro, come gli uomini, per le loro passioni. Mentre tutti i greci erano tornati a casa, Ulisse, «inquieto», solcava i mari tra le mille insidie di Nettuno, dominato dal desiderio di «salvare la vita e portare a casa la sua gente»<sup>30</sup>. Soltanto la decisione di incatenarsi per seguire la passione più forte decideva il suo destino.

Per questa ragione l'analisi di un filosofo che nel nostro secolo ha avuto una continua attenzione può essere uno strumento di decodificazione ideologica. È infatti piuttosto facile constatare come il problema del Novecento rimanga quello della razionalità. In genere, sembra che il nostro secolo abbia dei problemi ad ammettere che la nostra razionalità ha dei limiti, ma che è sempre meglio un bambino povero e curioso di un re ricco e stupido<sup>31</sup>. Come, non senza una certa irritazione, afferma Steve Lukes<sup>32</sup>, Max Weber con la sua teoria della razionalità ha posto non pochi problemi al nostro secolo, erede delle filosofie ottocentesche. Con la sua teoria della *Zweckrationalität* Weber ha posto un problema per molti versi simile a quello che la ragione-calcolo hobbesiana aveva posto alla modellistica del *Discours*. A differenza però di quello che era accaduto a Thomas Hobbes, che non riuscì nemmeno ad entrare a far parte della Royal Society, sopra la teoria di Weber è stata costruita una voluminosa biblioteca. Rorty ha ragione quando afferma che esiste una interpretazione della razionalità della modernità troppo pessimistica e troppo tedesca<sup>33</sup> creata dagli

storici della filosofia post-kantiana ansiosi di legare Kant a Descartes<sup>34</sup>, ma la sua proposta di considerare le teorie epistemologiche soltanto dei giochi linguistici è riduttiva<sup>35</sup>.

Il conflitto tra Hobbes e Descartes non fu un gioco linguistico. Fu il risultato di due diversi metodi di porsi di fronte al problema del principio che regola l'ordine dell'universo. Per Descartes, Dio era il principio ordinatore del mondo e la garanzia della conoscenza di esso per gli individui da lui creati. Per Hobbes, Dio era, invece, un nome, un contrassegno deciso arbitrariamente dagli uomini ed usato da essi per giustificare fenomeni naturali che non riuscivano a spiegarsi o per farsi una ragione delle avversità che li colpivano. Su Dio, che rimaneva per ogni singolo un problema di fede, la filosofia non poteva però fare nessun discorso. Le idee innate cartesiane per «l'Anglois» non potevano rappresentare altro che delle interconnessioni linguistiche dei singoli Peter e John<sup>36</sup>, che la scienza doveva controllare semanticamente e ordinare secondo il metodo apagogico. Nel *Discours*, Descartes aveva affermato che gli animali, come le macchine, erano del tutto privi di ragione come provava la loro incapacità di coordinare le parole<sup>37</sup>. Hobbes, con l'esempio di chi recita a memoria i concetti di altri, fece intravedere invece la possibilità di una macchina parlante, ed anche la possibilità che dicesse il «vero»: il «vero» però che avrebbe prodotto la sua voce – come accade con i pappagalli – non sarebbe stato creazione della sua mente, poiché le parole non sono sufficienti a produrre evidenza<sup>38</sup>. Per Hobbes, però, gli animali, compresi i pappagalli e le scimmie, non erano privi di ragione-calcolo. A differenza di Descartes che li considerava privi di ogni ragione, anche se parlanti, come le gazze ed i pappagalli<sup>39</sup>, Hobbes riteneva che la differenza tra la ragione animale ed umana fosse costituita dalla capacità umana di linguaggio e dalla inclinazione a non consumare immediatamente l'oggetto appetito, ma a desiderarne la conoscenza. Senza il discorso – scrisse nel *De Homine* – «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»<sup>40</sup>. Ma per la polivalenza della natura del discorso le parole potevano diventare armi più distruttive di quelle dei denti, delle corna, degli aculei degli animali: diversamente da essi, l'uomo è «famelico anche della fame futura»<sup>41</sup>. Così anche il *Leviathan* poteva diventare soltanto una retorica: essendo l'uomo «il solo animale che può, attraverso il significato universale dei vocaboli, escogitare per sé delle regole generali, tanto nelle altre arti quanto nell'arte di vivere, è anche il solo che può servirsi di regole false e può trasmetterle agli altri, perché se ne servano»<sup>42</sup>. Poiché la ragione non era mai scissa dalle passioni, Hobbes non concepiva la scienza come una casa costruita dalle fondamenta al tetto da un solo architetto, ma piuttosto come una specie di casa-parlamento nel quale le ipotesi dovevano essere sottoposte alla verifica semantica e logica.

Rispetto alla teoria della razionalità cartesiana, ed in generale rispetto alla tradizione, un ruolo fondamentale giocò in quella hobbesiana la figura del potere, al centro di ogni passione, compresa quella della conoscenza. «Fra tutti i pensatori che conosco – annotava nel 1949 Elias Canetti nel suo quaderno di appunti – è l'unico che non maschera il potere, il suo peso, la sua posizione centrale in ogni comportamento umano; ma neanche lo esalta, lo lascia semplicemente dov'è»<sup>43</sup>. Nella filosofia hobbesiana, infatti, l'uso della ragione-calcolo è regolato dalla intensità dell'appetito o dell'avversione, dalla sua capacità di attivare la memoria e il discernimento per raggiungere lo scopo, che il discorso occulta nella trama delle parole. Nella teoria cartesiana, invece, l'uso della ragione dipende dalla capacità dell'anima razionale, sostanza pensante distinta dal corpo, di controllare la memoria e la fantasia. Il meccanismo era opposto, perché in Hobbes – come ad esempio nella distinzione tra la ragione-calcolo che regola due passioni diverse come quelle della gloria e della vanagloria, nate dallo stesso desiderio di affermazione di sé – è l'intensità del desiderio a motivare e a definire nel tempo il discernimento. Hobbes trovò uno stretto tra il continente dei sensi e quello delle idee, per il quale considerò inadeguata – come dimostra la sua teoria



del sogno analizzata nel secondo capitolo di questo lavoro – la spiegazione cartesiana della psiche in termini neuro-fisiologici ed il suo ricorso al «Dio delle lacune» per giustificarne il funzionamento. Una critica che implicava l'audacia di considerare i fantasmi del sogno un banco di prova di quelli della veglia, mentre per Descartes sogno e veglia, come certo e falso, erano due territori nettamente separati. È stato spesso osservato che il limite di Descartes fu quello dell'*esprit de géométrie*<sup>44</sup>, rimproveratogli anche da Hobbes. D'altra parte, questo limite derivò anche dal rigore con cui Descartes mise in atto la scelta per la quale si era imposto di non accettare opinioni la cui evidenza non fosse verificata dal suo ragionamento. Non è un caso che nel *Discours* informasse il pubblico dotto al quale si rivolgeva di avere preso visione della teoria della circolazione del sangue di William Harvey<sup>45</sup> e di ritenere Harvey l'unico che avesse rotto il ghiaccio sull'argomento, ma di non avere cambiato la sua «favola». Descartes aveva deciso per la sua concezione dell'individualità e per la funzione che si era attribuito presso i posteri<sup>46</sup> di essere la guida di se stesso<sup>47</sup>, una guida che si basava sul principio di non ammettere altre opinioni delle quali egli stesso non avesse verificato l'evidenza. Nel *Discours*, con la dichiarazione di non avere cambiato opinione dopo aver conosciuto la teoria di Harvey, Descartes aveva inventato il modello del filosofo che individua nel proprio «cogito» il principio-garanzia attraverso il quale si può conoscere la realtà oggettiva del mondo, ordinarla ed orientarla. Descartes credeva sinceramente in questo modello che, nella storia del pensiero moderno, si è ripetuto per ogni filosofo convinto – si pensi a Hegel, a Marx, a Nietzsche, a Wittgenstein – di poter risolvere ogni problema della filosofia.

Se Descartes può essere considerato l'inventore del modello del filosofo che crede di poter risolvere tutti i problemi del pensiero filosofico, Hobbes affermò invece che in ogni scritto i segreti pensieri di un uomo scorrono attraverso la sua penna su ogni cosa, regolati dalla discrezione della sua ragione-calcolo in relazione al pubblico al quale l'autore si rivolge<sup>48</sup>. La discrezione guida le parole che escono

dalla sua penna, così come guida la ragione-calcolo degli uomini quando conducono degli affari. Ma come per ogni lavoro storico doveva valere quella «giustizia» ed «imparzialità», per la quale era necessario tenere presente che «il filosofo Epicuro, tramandatoci dagli stoici come uomo dalla vita perversa e lussuriosa» non fu mai «citato in giudizio e dichiarato colpevole da un tribunale, come ogni uomo ha diritto prima di essere diffamato»<sup>49</sup>, così la discrezione del filosofo non può mai dimenticare il principio per il quale Omero diventò immortale. Il poeta greco infatti «fece alcuni dei che parteggiavano per i greci ed altri per i troiani, ma fece Giove sempre imparziale; e mai preferì il giudizio di un uomo a quello di Giove, e ancora meno a quello di tutti gli dei messi insieme»<sup>50</sup>. Un principio per il quale il filosofo mentre elabora teorie per modificare le regole del gioco non può non tenere conto del pubblico a cui si rivolge, ma deve anche rimanere fedele al proprio demone più forte, quello rappresentato da «Giove imparziale». Questo intento è stato recentemente messo in discussione, fino a considerare il *Leviathan* una «retorica», espressione di una razionalità univoca, negata poi dalla stessa storia<sup>51</sup>. In primo luogo, come abbiamo detto, il *Leviathan* per Hobbes costituiva soltanto una ipotesi; in secondo luogo, proprio elaborando inevitabilmente una nuova retorica, attraverso la critica della retorica di Aristotele, ritenuto nel primo Seicento l'espressione classica della manipolazione verbale delle emozioni, il filosofo di Malmesbury dissolse la teoria aristotelica del sommo bene e del fine ultimo<sup>52</sup>. In terzo luogo, accettando il principio baconiano della conoscenza come potere, Hobbes si era posto il problema della comunicazione filosofica, la quale non implica soltanto la produzione di teorie sulla natura dell'uomo o sullo stato, ma anche la capacità di convincere il lettore<sup>53</sup>. Una volta dichiarato il problema euristico della discrezione, il gioco di Hobbes era dunque a carte scoperte. Va inoltre considerato che la filosofia, almeno dalla fondazione dell'«Accademia» e da Aristotele, è stata retorica<sup>54</sup>. Descartes e Hobbes usano la retorica. Descartes ricordò nel *Discours* che appena poté uscire dal Collège Royal de La Flèche, smise di dedicarsi alle lettere, convinto che l'im-

portante fosse l'esattezza del ragionamento, anche se espressa in basso bretone, e non la retorica, anche se soavemente organizzata. La filosofia del suo tempo gli sembrava infatti una retorica che, pur coltivata dai più alti ingegni, discuteva di tutto, dubitava di tutto, ma rimaneva sostanzialmente inconcludente. Nello stesso tempo, però, quando Descartes decise di esporre i risultati dei suoi studi in quel capolavoro di sincerità e ambivalenza che è il *Discours*, scelse il genere retorico dell'autobiografia e la convenzione letteraria della favola, organizzando una retorica che ha del magico ancora oggi<sup>35</sup>. E non è da escludere che sia stata, oltre all'ottimismo e al radicalismo epistemologico del suo ragionamento<sup>36</sup>, anche la soavità delle sue razionalizzazioni decise e sicure a farlo amare per secoli più del suo oppositore inglese, la cui retorica è invece caratterizzata dalla pesantezza.

La concezione della scienza hobbesiana comportava la possibilità di fare scienza della politica, introducendo anche in essa le categorie dell'artificio, della convenzione e dell'ipotesi. Come è noto, Strauss pose la questione, discussa nel quarto capitolo di questo lavoro, se Machiavelli o Hobbes dovesse essere considerato il fondatore del pensiero moderno, affermando che il primato spettava al fiorentino e giungendo fino alla tesi di un Machiavelli fondatore del *republicanism*<sup>37</sup>. In realtà, Machiavelli e Hobbes hanno due diversi concetti del «politico». Per Machiavelli la politica è un'arte della conquista e della conservazione del potere da parte di un singolo principe o di un gruppo che tiene unita tutta una società attraverso una «religione civile», per Hobbes è la ricerca delle condizioni delle possibilità di sopravvivenza e di convivenza di individui dominati dall'interesse personale. Un diverso concetto di «politico», che ripropone la problematica affrontata nel Novecento da due autori diversi come Schmitt e Strauss. La recensione di *Der Begriff des Politischen* da parte di Strauss fu l'inizio di un importante rapporto di confronto e di stima reciproca tra il giovane studioso ebreo ed il futuro teorico del Reich<sup>38</sup>. Entrambi si richiamarono a Hobbes, e se Schmitt forzò Hobbes per farne un sostegno teorico del suo decisionismo,

Strauss lo forzò, nel '32, facendone il fondatore della *Civilisation*, fino a considerarlo, nel '36, sotto l'influenza di Kojève<sup>59</sup>, un anticipatore dello stato hegeliano<sup>60</sup> e il teorico di una modernità sicura della capacità di controllo della natura fisica ed umana: una modernità destinata alla catastrofe poiché, per Strauss, gli uomini, pur essendo in grado di controllare la natura, non sono in grado di controllare se stessi.

Niente era comunque più lontano da Thomas Hobbes dell'idea della politica come «logica dell'amico e del nemico», alla Schmitt. Ciò che Schmitt deprecava del mondo moderno era la possibilità della tecnica come negazione della politica, ossia della vita come lotta. «Lo stato moderno – scriveva – sembra davvero diventato ciò che Weber vide in esso: una grande fabbrica»<sup>61</sup>. Elemento fondamentale del disincantamento era per Weber la consapevolezza che la razionalità del mondo moderno negava la possibilità per gli dei delle antiche religioni di orientare la conflittualità degli uomini, producendo una situazione per la quale il senso della vita era legato solo alla capacità di individuare e seguire le proprie passioni e vocazioni. A Weber le scienze naturali, ed in particolare la medicina, sembravano in grado di controllare tecnicamente la vita, ma non di stabilire se e quando essa meritasse di essere vissuta. Né le scienze storiche ne erano capaci. Era solo possibile vivere le passioni all'insegna di un'etica della responsabilità, per la quale non era ammesso, quando non si amava più una persona, inventare giustificazioni per mitigare i propri sensi di colpa, e lasciarla magari nel tormento, né, quando non si era più in grado di fare la guerra, parlare di guerra giusta o ingiusta, perché bastava la constatazione che il massacro, per qualsiasi idea si fosse combattuto, era comunque troppo. La grandezza di Weber consisteva nel lasciare gli uomini nudi con se stessi: una condizione di disagio, che però comportava la capacità di vedere i propri limiti<sup>62</sup>.

Nonostante la sua teoria della modernità, Leo Strauss aveva compreso – anche se lo spiegò solo in una lettera a Löwith nel 1946, durante una corrispondenza epistolare sulla *Querelle des Anciens et des Modernes* – che Descartes e

Hobbes non intendevano dare un senso al mondo, sostituirsi alla cristianità e alla religione, ma opporsi agli antichi, dando una spiegazione diversa dell'universo.

Condorcet e perfino Comte non volevano rimpiazzare la cristianità: essi volevano sostituire il *nonsense* con un ordine intelligibile. Ma questo lo volevano anche Descartes e Hobbes. Soltanto quando la *querelle* fu in sostanza risolta, vi fu introdotta la religione e la cristianità, e questa successiva interpretazione del movimento moderno dominò l'ingenuo e insopportabilmente sentimentale secolo decimonono<sup>63</sup>.

Non senza ragione Dilthey, attento lettore di Descartes e Hobbes, definì il rapporto del francese col cattolicesimo nei termini di brevi inchini di un gentiluomo frettoloso e riservato<sup>64</sup>. E per quanto riguarda Hobbes, ciò che Dilthey sottolineava era l'impossibilità per la ragione hobbesiana di essere mai del tutto priva di passioni<sup>65</sup>. Questa ragione per Dilthey non poteva creare valori universali<sup>66</sup>. Fu di fronte ad una tale concezione della ragione che due autori come Weber e Croce si posero il problema della distinzione tra politica e scienza e tra politica e morale. Weber, come è noto, risolse il problema con la distinzione tra un'etica della convinzione ed un'etica della responsabilità. Croce lo risolse attraverso la teoria della distinzione-unità tra politica e morale, sfere distinte ed insieme insopprimibili del circolo dello Spirito, nel quale la filosofia soltanto era in grado di produrre il «Vero». Croce, pur accettando la tesi desanctisiana di Machiavelli fondatore della autonomia e della distinzione della politica, negli anni Trenta gli contrappose Botero, ritenendo però che la questione Machiavelli non si sarebbe mai chiusa. Come la questione Machiavelli, così la questione Hobbes difficilmente potrà chiudersi. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, ritornò l'interesse per le teorie del diritto naturale e per la filosofia di Hobbes, che negli anni Trenta era stato accusato di essere il padre del totalitarismo. Mentre sul continente si disputava sul totalitarismo di Hobbes, in Inghilterra, dal 1938 fino agli anni Sessanta, la discussione fu invece dominata dalla *Taylor thesis*, con la quale si tentò di separare l'«etica» hobbesiana

dalla sua cosiddetta «psicologia egoistica». E nel 1953 Strauss nella sua *Philosophy and Natural Right* sostenne che la Germania, benché sconfitta militarmente, aveva in realtà vinto la guerra, poiché l'abbandono del diritto naturale aveva permesso al pensiero tedesco di creare quel «senso storico» che aveva condotto al relativismo assoluto e al nihilismo, di cui Max Weber era stato il principale artefice. Convinto, dal '36, che Hobbes fosse un precursore dello stato hegeliano, Strauss riprese la riflessione su Atene e Gerusalemme<sup>67</sup>, fino alla contrapposizione di Abramo, che accettava con fiducia la legge di Dio, a Prometeo, che rubava il fuoco agli dei, condannando gli uomini ad un eterno dolore. Dio aveva chiesto ad Adamo ed Eva – sosteneva – di non mangiare alcun frutto dall'albero della conoscenza, perché mangiandolo, si sarebbero accorti di essere nudi: dalla coscienza della nudità, sarebbe cominciata la loro infelicità. Soltanto lo sguardo del filosofo può per Strauss sostenere il peso del mondo.

Se Strauss, preferendo l'idea di religione a quella husserliana di *Weltanschauung*, giunse alla contrapposizione di Atene e Gerusalemme ed all'immagine di Socrate come prototipo del carattere plebeo del filosofo del XX secolo, Hannah Arendt, dall'Hobbes demone del capitalismo e del nazismo delle *Origins of Totalitarianism* del 1951, arrivò nel 1961, in *Between Past and Future*, ad un Hobbes decisamente legalitario anche se conservatore, i cui libri vennero bruciati a Oxford. Un Hobbes simbolo, per l'ex-allieva di Heidegger, dell'impossibilità per i filosofi di comunicare all'interno di qualsiasi comunità ideologicamente organizzata. Mentre Hobbes diventava una esemplificazione storica della teoria arendtiana del «filosofo straniero nel mondo», Rousseau diventò invece, da *Between Past and Future* a *On Revolution*, del 1963, il teorico di ogni movimento rivoluzionario che degenera nel totalitarismo, colui che aveva identificato nella sua filosofia politica la libertà dell'individuo con quella della sovranità, e fatto dell'educazione uno strumento del potere politico<sup>68</sup>. Per Strauss invece Rousseau era soltanto un continuatore di Thomas Hobbes: il teorico della stessa modernità di Hobbes in una fase di maggiore

ottimismo e sicurezza di sé, fino alla teorizzazione dell'idea di progresso<sup>69</sup>.

Il rapporto Hobbes-Rousseau – affrontato nel terzo capitolo di questo libro – riflette i conflitti della storiografia del Novecento, e i frequenti tentativi di spiegare le speculazioni dei filosofi all'insegna di una ricerca di conseguenze ideologiche che fraintende gli intenti con i quali erano state originariamente formulate. Purtroppo non è stata molto seguita la teoria di Pareto, secondo il quale le dottrine dei filosofi diventano ideologie attive solo quando interpretano bisogni ed interessi propri delle stesse masse, seppure avvertiti da esse confusamente e facilmente strumentalizzabili dalle élite in lotta per il potere politico<sup>70</sup>. Non vi sono ormai molti dubbi tra gli studiosi che alla base del progetto *Contrat social* vi sia una teoria della perfettibilità dell'uomo, che in Rousseau costituisce la possibilità di negare l'uomo hobbesiano e di ritrovare nel *citoyen* sia il selvaggio primordiale, privo di passioni, sia l'antico cittadino virtuoso della Roma repubblicana o di Sparta. Nello stesso tempo i testi rousseauiani ripropongono problematiche machiavelliane, prima fra tutte quella dell'ambizione e del perseguimento della gloria individuale attraverso quella del proprio stato, e motivi hobbesiani nella considerazione della socialità come prodotto della razionalità strumentale individuale. Diversamente da quanto pensava Strauss, Rousseau non è un semplice continuatore di Hobbes. L'uomo nuovo Émile, come ha dimostrato la magistrale interpretazione di Starobinsky, dovrà mettersi una maschera<sup>71</sup>. Anche Descartes, nel suo *Premier registre*, aveva ricordato come il commediante per entrare in scena ha bisogno di una maschera (*masque* o *persona*). Ma per Descartes, che si era sottomesso a Dio, unico regista del teatro del mondo, accettando l'ordine del suo universo fisico ed umano, la maschera simbolizzava il bisogno di solitudine e di concentrazione intellettuale<sup>72</sup>. Per Rousseau, Émile dovrà mettere una maschera per non sentire, né mostrare emozioni, e così schermato entrare nel mondo per giocare il gioco del cervo e della lepre, diventando la *persona* di chi è pronto a gettarsi nel vuoto in nome di un «uomo generale» che a Hobbes sarebbe parso un'as-

surdit , poich , come osserv  negli *Elements*, se si chiede ad un pittore di dipingere l'«uomo in generale», egli dipinger  soltanto il volto che pi  gli piace<sup>73</sup>. Émile sar  una *persona* dell'etica della convinzione: un uomo artificiale, guidato soltanto dalla propria ambizione. Perfino la donna che Rousseau creer  per lui dovr  vivere in funzione del suo successo sociale. Nemmeno la bellezza sar  concessa ad  mile. Infatti: «Se la donna bella non   un angelo, suo marito   il pi  infelice degli uomini; e se anche fosse un angelo, come potr  evitare che egli sia continuamente circondato da nemici?»<sup>74</sup>. Fondamentale per comprendere la differenza tra Hobbes e Rousseau   la loro posizione rispetto alla emotivit . Mentre Hobbes, per il quale un individuo privo di emozioni sarebbe un uomo morto, si pone solo il problema di eliminare i comportamenti che possono condurre alla guerra civile, Rousseau   contemporaneamente il teorico della immediatezza emotiva e della manipolazione delle emozioni. Per questo, in continuo conflitto con se stesso e con gli altri, l'individuo rousseauiano vivr  alienato e disperato, tanto che la sua filosofia pu  essere definita come «la filosofia dell'infelicit »<sup>75</sup>. Mentre Ulisse, per tornare a Itaca, per seguire la sua passione pi  forte, si era incatenato all'albero maestro,  mile, soltanto spinto dalla sua ansia di imporsi agli altri, reprimendo tutte le sue emozioni, e sforzandosi di mostrare, come un attore provetto, solo quelle adatte a farsi strada nel mondo, sperimenter  la solitudine interiore del selvaggio senza averne mai conosciuto, fuori dal mito, l'innocenza. Rousseau non fu, quindi, come sostenne Strauss, un semplice continuatore di Thomas Hobbes, il teorico della stessa modernit  di Hobbes in una fase di maggiore ottimismo e sicurezza di s . Il selvaggio innocente, privo di desideri e passioni, e per questo felice, che la societ  «male ordinata» faceva spenglerianamente degenerare nell'uomo civilizzato, era molto simile all'Adamo di Strauss, prima che mangiasse il frutto che Dio gli aveva proibito. A differenza di Strauss, per , che riteneva i filosofi gli unici capaci di sostenere lo sguardo sulla loro nudit , Rousseau considerava gli uomini ben capaci di vederla e di occultarla perfino a se stessi.



Se si considerano le filosofie di Descartes, Hobbes e Rousseau, comincia ad apparire piuttosto comica l'idea di una «modernità» indicante un percorso progressivo e trionfante della specie umana. Così come va ricordato che Hegel considerava la storia un mattatoio e che lo stesso Kant non era molto ottimista quando scriveva:

Non si può reprimere un certo risentimento a vedere gli uomini operare sulla grande scena del mondo, e trovare talvolta una apparente saggezza nei casi isolati, ma da ultimo nell'insieme un miscuglio di stoltezza, di infantile vanità, spesso anche di infantile malvagità e mania di distruzione, per cui alla fine non si sa qual concetto formulare sulla nostra specie così orgogliosa delle sue prerogative<sup>76</sup>.

Nello stesso tempo sappiamo che il termine «moderno» era già presente prima dell'età moderna: il termine *modernus* rappresenta infatti «uno degli ultimi retaggi che la tarda latinità ha trasmesso al mondo nuovo»<sup>77</sup>. Forse converrebbe diventare nominalisti e chiedersi se il problema del «moderno» non sia ancora un nostro problema. Per questo, può essere interessante conoscere meglio l'opera di un filosofo che fu scettico sul paradigma, che fu considerato decisivo della «modernità», un filosofo, la cui «figura sardonica»<sup>78</sup> si staglia ancora sullo sfondo di tutte le nostre discussioni sulla razionalità.

### Note all'introduzione

<sup>1</sup> Cfr. H. Baron, *The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship*, in P.O. Kristeller e P.P. Wiener (a cura di), *Renaissance Essays*, New York, Harper Torchbooks, 1968, pp. 95-114.

<sup>2</sup> Sulla teoria weberiana della razionalità, cfr. P. Rossi, *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Milano, Il Saggiatore, 1988<sup>2</sup>, pp. 61-90; cfr. anche S. Lukes, *Some Problems about Rationality*, in B.R. Wilson (a cura di), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1970, pp. 194-213, ed i saggi di Wolfgang Mommsen, Wilhelm Hennis, Günter Roth, Pierre Bourdieu, Barry Hindess, Luciano Cavalli, in S. Lash e S. Whimster (a cura di), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen &

Unwin, 1987. Cfr. inoltre J. Agassi, *Methodological Individualism and Institutional Individualism*, in J. Agassi e I.C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 119-149, pp. 141-143.

<sup>3</sup> Cfr. A. Bergstraesser, *Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», V (1957), pp. 209-219, p. 217. Una vicinanza con Weber è stata similmente accennata da N. Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, p. 220, da Y.C. Zarka, *Droit de résistance et droit penal chez Hobbes*, in A. Napoli e G. Canziani (a cura di), *Hobbes oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 177-196, pp. 177-179 e da F. Viola, *Hobbes tra moderno e postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani*, ivi, pp. 39-98, p. 79.

<sup>4</sup> Cfr. E. Canetti, *Die Provinz des Menschen - Aufzeichnungen 1942-1972*, München, Hanser, 1969, trad. it. *La provincia dell'uomo. Quaderno di appunti 1942-1972*, Milano, Bompiani, 1986, p. 158.

<sup>5</sup> Cfr. M.M. Goldsmith, *A Case of Identity*, in *Politics and Experience, Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on Occasion of his Retirement*, Cambridge, Cambridge UP, 1968, pp. 65-91.

<sup>6</sup> Sulle riletture rawlsiane e postmoderne di Hobbes, cfr. il giudizio di B. Willms, *Il Leviatano e i tuffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979*, in *Hobbes oggi*, cit., pp. 17-38.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987<sup>7</sup>, p. 60.

<sup>8</sup> Sulla posizione di Husserl, cfr. E. Casari, *La teoria bolzaniana del significato*, in «Rivista di filosofia», LXXX (1989), pp. 319-349, pp. 333-334. Cfr. anche D. Bell, *Husserl*, London, Routledge, 1991 e H.L. Dreyfus, *The Mind in Husserl. Intentionality in the Fog*, in «TLS», 12 (1991), pp. 24-25.

<sup>9</sup> Cfr. L. Geymonat, *Descartes e dopo Descartes: il metodo, la matematica, le scienze*, in G. Belgioso, G. Cimino, P. Costabel e G. Pasquali (a cura di), *Descartes: il metodo e i saggi. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del «Discours de la méthode» e degli «Essais»*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 722-724, p. 723.

<sup>10</sup> Cfr. N.W. Gilbert, *Renaissance Concept of Method*, New York, Columbia UP, 1960. Cfr. anche P. Lawrence, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Geneva, Droz, 1975.

<sup>11</sup> Cfr. J. Agassi, *Theories of Rationality*, in J. Agassi e I.C. Jarvie

(a cura di), *Rationality: The Critical View*, cit., pp. 249-263, pp. 253-254. Ciò che tentò Descartes era stato tentato prima solo da Parmenide. Tuttavia, secondo Agassi, né Parmenide, né Descartes tentarono mai – come fece invece Kurt Gödel con la dimostrazione dei limiti della dimostrabilità – di dare una definizione generale del concetto di dimostrazione, eccetto il dire che ciò che viene dimostrato è messo al riparo da ogni dubbio per sempre. Da ricordare anche altri due celebri giudizi che sono stati dati su Descartes nel nostro secolo: quello di Ernst Mach, secondo il quale Descartes ebbe tutti i limiti del filosofo e non si preoccupò abbastanza della verifica sperimentale, e quello di Alexandre Koyré, per il quale invece proprio l'interesse teorico fece compiere dei progressi alla tecnica. Cfr. E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1908<sup>7</sup>, trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Roma-Milano, Società editrice Dante Alighieri, 1909, p. 9 e A. Koyré, *Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Colin, 1961, trad. it. *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 89-111.

<sup>12</sup> L'espressione è tratta da Paul Davies, *God and the New Physics*, London, Dent, 1983, trad. it. *La nuova Fisica e Dio*, Milano, Mondadori, 1986.

<sup>13</sup> L. Brunschvicg, *Le pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens*, in *Études sur Descartes*, Paris, Colin, 1937, pp. 1-20, p. 1.

<sup>14</sup> Cfr. *Lev.*, p. 331 (*E.W.*, III, pp. 324-325), dove affermava: «E come l'arte di ben costruire è derivata da principi di ragione, osservati da uomini industriosi che avevano studiato a lungo la natura dei materiali e i diversi effetti delle figure e della proporzione molto tempo dopo che l'umanità ebbe cominciato, anche se malamente, a costruire; così molto tempo dopo che gli uomini hanno cominciato a costituire stati imperfetti e atti a ricadere nel disordine, si sono potuti scoprire con una industrie meditazione, principi di ragione per rendere sempiterna (tranne che per una violenza esterna) la loro costituzione».

<sup>15</sup> Sulla tradizione filosofica di Oxford, che fu meno sottoposta al controllo dell'autorità pontificia e nella quale, diversamente da Parigi, non fu mai negato di leggere tutti i libri di Aristotele, cfr. C. Vasoli, *La filosofia medievale*, Milano, Feltrinelli, 1972<sup>4</sup>, pp. 339-360; E. Grant, *Physical Science in the Middle Age*, Cambridge, Cambridge UP, 1978, trad. it. *La scienza nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 36; L. Jardine, *Humanistic Logic*, in C.B. Schmitt (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1988, pp. 173-198, pp. 177-185.

<sup>16</sup> Cfr. J. Bernhardt, *Essai de commentaire*, in T. Hobbes, *Court traité des premiers principes*, Paris, PUF, 1988, pp. 61-283, pp. 159-171.

<sup>17</sup> Per il rapporto Hobbes-Aristotele, cfr. C.A. Viano, *Vita emotiva e tecnica della politica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1962), pp. 335-352 e Y.C. Zarka, *La décision métaphisique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987, pp. 27-35.

<sup>18</sup> Cfr. *Correspondance du P. Marin Mersenne, Religieux Minime, commencé par M.me Paul Tannery, publiée et annotée par Cornelis De Ward*, Paris, Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1964, vol. XI, pp. 151-152. In seguito citata come *Correspondance Mersenne*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. H. Albert, *Science and the Search for Truth. Critical Rationalism and the Methodology of Science*, in J. Agassi e I.C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, cit., pp. 69-82.

<sup>21</sup> D.C., p. 398 (O.L., I, p. 337): «La geometria, infatti, ha in sé non so che cosa simile al vino: quando è nuovo, inebria e, quando ha cessato di bollire, è meno dolce, ma salutare».

<sup>22</sup> Sull'ottica hobbesiana, cfr. J. Bernhardt, *La polémique de Hobbes contre la «Dioptrique» de Descartes dans le «Tractatus Opticus» II (1644)*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXIII (1979), pp. 432-442; J. Prins, *Kepler, Hobbes and Medieval Optics*, in «Philosophia Naturalis», XXIV (1987), pp. 287-310; E.C. Stroud, *Light and Vision: Two Complementary Aspects of Optics in Hobbes Unpublished Manuscript «A Minute or First Draught of the Optiques»*, in *Hobbes oggi*, cit., pp. 269-277 e J. Bernhardt, *L'œuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, ivi, pp. 245-268.

<sup>23</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderno di appunti 1942-1972*, cit., p. 105.

<sup>24</sup> Cfr. R. Kraynak, *Hobbes's Behemont and the Argument for Absolutism*, in «The American Political Science Review», 76 (1982), pp. 837-847, p. 839. Di Robert Kraynak, cfr. anche *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca, Cornell UP, 1990.

<sup>25</sup> R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in R. Bernstein (a cura di), *Habermas and Modernity*, Oxford-Cambridge, Polity Press, 1985, pp. 161-175, p. 173. Cfr. anche R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, pp. 1-2, dove il filosofo americano, riferendosi a questo saggio, dichiara di avere usato qui il termine «postmodern» nel senso «limitato» in cui lo aveva usato Lyotard, invitando a leggere il suo saggio «come un esempio di quello che un gruppo di filosofi italiani hanno chiamato "pensiero debole", ovvero una riflessione filosofica che non tenta una critica radicale della cultura contemporanea, né di rifonderla o di rimotivarla, ma semplicemente riunisce ricordi e suggerisce alcune possibilità interessanti».

<sup>26</sup> La definizione è di Strauss. Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Chicago UP, 1952, trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozzi, 1957, p. 168.

<sup>27</sup> Cfr. R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, cit., p. 168.

<sup>28</sup> Cfr. E. Canetti, *Die gespaltene Zukunft - Macht und Überleben*, München, Carl Hanser, 1972, trad. it. *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1979, p. 11.

<sup>29</sup> Cfr. M. Bertmann, *God and Man: Action and Reference in Hobbes*, in «Hobbes Studies», 3 (1990), pp. 18-34, p. 19. Hobbes infatti inizia il *Leviathan* chiedendosi se non sia possibile per l'uomo imitare la natura e costruire l'uomo artificiale «stato». Cfr. *Lev.*, *Introduzione*, p. 5 (E.W., III, p. IX).

<sup>30</sup> E.W., X, p. 305.

<sup>31</sup> Cfr. J. Agassi, *Theories of Rationality*, in J. Agassi e I.C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, cit., pp. 249-263, p. 249.

<sup>32</sup> Cfr. S. Lukes, *Some Problems about Rationality*, cit., p. 207.

<sup>33</sup> Cfr. R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, cit., p. 169.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>35</sup> Cfr. P. Rossi, *Il passato, la memoria e l'oblio*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 181-183. Su Rorty, cfr. anche A. Santucci, *Conseguenze delle «Consequences of Pragmatism» di Richard Rorty*, in «Rivista di filosofia», LXXX (1989), pp. 431-459, pp. 435-443 e F. Restaino, *Filosofia e post-Filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milano, Franco Angeli, 1990. Sul pensiero politico del filosofo americano, cfr. N. Urbinati, *Il liberismo etnocentrico di Richard Rorty*, in «Rivista di filosofia», LXXXII (1991), pp. 309-425.

<sup>36</sup> Cfr. *El.*, p. 35 (E.W., V, p. 22).

<sup>37</sup> Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, edizione e commento a cura di Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1975, p. 57, trad. it. *Discorso sul metodo*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1991<sup>2</sup>, p. 328. In seguito citati come *Discours* e *Discorso*.

<sup>38</sup> Cfr. *El.*, pp. 44-45 (E.W., IV, p. 28).

<sup>39</sup> Cfr. *Discorso*, cit., p. 329 (*Discours*, cit., p. 58), dove concludeva: «Questo non attesta soltanto che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto».

<sup>40</sup> *D.H.*, p. 588 (*O.L.*, II, p. 91).

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 158.

<sup>44</sup> Cfr. G. Cimino, *Teoria del sistema nervoso e ottica di Descartes*, in *Descartes: il metodo e i saggi*, cit., p. 247-272, p. 253.

<sup>45</sup> Cfr. *Discorso*, cit., p. 324 (*Discours*, p. 50).

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, p. 334 (*ibidem*, p. 69).

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem*, p. 302 (*ibidem*, p. 16) dove scriveva: «[...] non potevo scegliere nessuno le cui opinioni mi sembrassero da preferirsi a quelle degli altri, e mi trovavo in certo modo costretto a cercare di trovare una guida in me stesso».

<sup>48</sup> Cfr. *Lev.*, p. 69 (*E.W.*, III, p. 57).

<sup>49</sup> *E.W.*, X, *Preface*, pp. III-XIII, p. VI.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. VIII.

<sup>51</sup> Cfr. D. Johnston, *The Rethoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton UP, 1986.

<sup>52</sup> Cfr. C.A. Viano, *Vita emotiva e tecnica della politica in Hobbes*, cit., pp. 356-360 e pp. 371-372.

<sup>53</sup> Cfr. G. Shapiro, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's «Leviathan»*, in «Journal of the History of Philosophy», 18 (1980), pp. 147-157, p. 156.

<sup>54</sup> Cfr. M. Isnardi Parente, *Platone ed il discorso scritto*, in «Rivista di storia della filosofia», XLVI (1991), pp. 437-461, p. 461.

<sup>55</sup> Sulla retorica di Descartes, cfr. H. Gouhier, *La pensée métaphisique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, pp. 95-104. Su questo tema, cfr. anche J.P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991, pp. 198-199, secondo il quale Descartes voleva persuadere. Ciò è indubbio, ma è anche indubbio che Descartes voleva «persuadere» perché riteneva, come sottolinea Gouhier, di essere nel vero. Giudizio fatto proprio anche da H.R. Reith, *The Story of a Soul*, Boston, University Press of America, 1986, p. 44, per il quale il dubbio è in Descartes uno strumento di speculazione per rendere più sicura la verità.

<sup>56</sup> Cfr. il giudizio di J.N. Hattanghiadi, per il quale senza l'ottimismo ed il radicalismo di Bacon e Descartes non ci sarebbe stata nessuna rivoluzione scientifica, in *Rationality and the Problem of Scientific Tradition*, in J. Agassi e I.C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, cit., pp. 83-104, p. 84.

<sup>57</sup> Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. His Basis and his Genesis*, Oxford, Clarendon Press, 1936, trad. it. *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Urbino, Argalia, 1978, p. 78. La tesi di un «republicanism» che percorre tutta la storia del pensiero moderno è stata ripresa da Pocock nel suo *Machiavellian Moment*. Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton UP, 1975, trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980. Su Pocock, cfr. C. Vasoli, *The Machiavellian Moment: A Great Ideological Synthesis*, in «Journal of Modern History», XLIX (1977), pp. 661-670.

<sup>58</sup> Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990.

<sup>59</sup> Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., p. 206. Sul rapporto Strauss-Kojève, cfr. M. Roth, *Knowing and History. The Resurgence of French Hegelianism from 1930's through the Post-war Period*, Princeton, Princeton UP, 1988 e D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, pp. 331-336.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*, p. 105.

<sup>61</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934, trad. it. in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 29-86, p. 84.

<sup>62</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981, p. 25, nota, citando Raymond Aron, che la concezione di Weber, influenzata da Nietzsche, è «esistenzialistica». Tale definizione concerne il senso di disagio che caratterizza l'individuo quando prende una decisione ed è consapevole di non poter più appoggiare le proprie decisioni ad un ordine di valori universalmente valido, ma di poter soltanto riferirsi alla propria esperienza e alle proprie passioni e vocazioni (trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988).

<sup>63</sup> La lettera di Leo Strauss, del 15 agosto 1946, a Karl Löwith è in *Correspondence Concerning Modernity: Karl Löwith and Leo Strauss*, in «The Independent Journal of Philosophy», 4 (1983), pp. 105-119, p. 106.

<sup>64</sup> Cfr. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Teubner, 1957, trad. it. *L'analisi dell'uomo e dell'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, vol. II, p. 137.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, p. 266.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>67</sup> Gli *Studies in Platonic Political Philosophy*, una serie di saggi degli anni Sessanta e Settanta, pubblicati nel 1983 dalla University of Chicago Press, nell'ordine richiesto da Strauss – come avverte nella premessa Joseph Cropsey – costituiscono il testamento spirituale del filosofo ebreo-tedesco-americano.

<sup>68</sup> Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1977, trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, p. 180 e Id., *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>69</sup> Cfr. S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, London, MacMillan, 1988, p. 158.

<sup>70</sup> Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Milano, Comunità, 1981<sup>2</sup>, vol. IV, § 1702, pp. 23-24.

<sup>71</sup> Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1972, trad. it. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982.

<sup>72</sup> Cfr. G. Rodis-Lewis, *Le premier registre de Descartes*, in «Archives de Philosophie», LIV (1991), pp. 353-377, p. 356.

<sup>73</sup> Cfr. *El.*, pp. 35-36 (*E.W.*, IV, p. 22).

<sup>74</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, vol. IV, 1969, p. 769, trad. it. *Emilio*, Roma, Armando, 1991, p. 617. Le *Œuvres Complètes* di Rousseau saranno in seguito citate con la sigla O.C.

<sup>75</sup> Cfr. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, vol. III, p. 65.

<sup>76</sup> I. Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Politischen Schriften*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1965, vol. I, pp. 9-24, trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1956, pp. 123-139, p. 124.

<sup>77</sup> E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948, trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 282.

<sup>78</sup> B. Barry, *Democracy, Power and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 424.



## L'«EGOISTA» THOMAS HOBBS

Generalmente ignorato dalla cultura ottocentesca – eccetto Comte che lo considerò il padre dell'illuminismo – Hobbes fu riesumato negli anni Ottanta da Ferdinand Tönnies, stimolato allo studio della filosofia dell'«Anglois» da Friedrich Paulsen, in una Germania in cui, dopo l'eclissi di Bismarck, si discuteva sul futuro assetto costituzionale<sup>1</sup>. Un dibattito reso particolarmente acceso dalla diffusione delle ricerche etnologiche di Morgan provanti la non eternità dello stato, criticate da Eduard Meyer, la cui tesi dell'origine dello stato dalla costituzione della specie era condivisa anche da Weber<sup>2</sup>. In questa discussione, in cui si mescolarono motivazioni politiche diverse, compresa quella engelsiana dell'abolizione dello stato, Tönnies, il cui modello istituzionale era quello inglese, introdusse la teoria contrattualistica dello stato hobbesiano integrandola ideologicamente con l'utilitarismo benthamiano<sup>3</sup>. Le monografie di Tönnies<sup>4</sup> e di George Croom Robertson<sup>5</sup>, senza contare il varo nel 1839 dell'edizione Molesworth degli *English Works*, segnarono l'inizio dell'interesse esegetico per Hobbes, che nel nostro secolo è stato posto accanto, come oggetto di studio, ai grandi teorici come Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx<sup>6</sup>. Il Novecento ha dedicato una tale quantità di studi a Hobbes<sup>7</sup>, che «l'Anglois» viene addirittura considerato un autore del quale si fa ormai storia delle interpretazioni<sup>8</sup>, come se i suoi testi avessero perso la capacità di fare da arbitro. Nel 1968, facendo il punto sulla storiografia hobbesiana, Maurice M. Goldsmith notò che Hobbes era stato identificato, di volta in volta, con Bacon, Galileo, gli scolastici; che era stato considerato un ateo, un teista, un teorico del diritto naturale, un Richard Hooker e un San

Tommaso d'Aquino. In Germania poi, per la sua teoria dello stato, era stato a più riprese scambiato per Hegel, Kelsen e Schmitt<sup>9</sup>. Senz'accorgersene, Goldsmith aveva trovato una possibile formula della classicità: «classici» diventano infatti quegli autori suscettibili, nel corso del tempo, di innumerevoli interpretazioni, fino alla proclamazione, dopo infinite discussioni, della loro incoerenza. In realtà, non solo un autore può benissimo interessare anche con le sue contraddizioni, ma è anzi spesso il labirinto della sua filosofia il motivo principale che spinge a scavarlo, analizzarlo, sezionarlo, e a rimetterlo insieme, se possibile, come concludeva alcuni anni fa un grande studioso di Nietzsche, senza subire le lusinghe della *polimatia*<sup>10</sup>. Ad ordinare il caos esegetico intorno a Hobbes non ha contribuito nemmeno la riforma metodologica proposta alla metà degli anni Sessanta da Quentin Skinner, che nel 1964 considerò preoccupante il fenomeno delle molteplici identità di Thomas Hobbes<sup>11</sup>. Skinner, che fu mosso alla sua riforma incentrata sulla parola d'ordine «meno filosofia e più storia»<sup>12</sup> anche dall'insoddisfazione verso il liberalismo e dall'interesse per il marxismo<sup>13</sup>, dette il via ad un esperimento storiografico, che, rifacendosi ad Austin, considerava i testi filosofici «espressioni verbali» o «discorsi», e che può essere definito anche un caso di «disfattismo filosofico»<sup>14</sup>. Partito infatti alla ricerca delle motivazioni ideologiche alla base dell'opera considerata «il più grande, forse il solo, capolavoro di filosofia politica scritto in lingua inglese»<sup>15</sup>, nonostante abbia fornito alcuni dati nuovi sul contesto storico del *Leviathan*, Skinner ha lasciato aperti i problemi posti dalla filosofia di Hobbes. Come ogni autore, Hobbes parlò il linguaggio dei suoi contemporanei, ma, come osserva lo stesso Skinner, riportando il giudizio espresso nel 1658 da Thomas Pierce, egli scriveva pubblicamente ciò che i suoi contemporanei forse avrebbero detto soltanto in privato<sup>16</sup>. Il filosofo di Malmesbury visse una congiuntura storica, nella quale, in un periodo di grandi scoperte scientifiche, si stava tentando una nuova rappresentazione del mondo.

Gli uomini – scrisse Voltaire per definire il senso della grande rivoluzione avvenuta nel Seicento – sapevano spingersi fino ai confini del mondo, sapevano distruggere città con un tuono artificiale ancora più terribile di quello vero; ma non conoscevano la circolazione del sangue, il peso dell'aria, le leggi del movimento, la luce, il numero dei pianeti, eccetera; e chiunque sostenesse una tesi sulle categorie aristoteliche, sull'universale «a parte rei» e simili bubbole era considerato un prodigio<sup>17</sup>.

Descartes e Hobbes tentarono di costruire una epistemologia da sostituire a quella aristotelica. Hobbes, più ambizioso di Descartes, non volle essere soltanto l'architetto della scienza, ma anche dello stato, ed in particolare di uno stato in cui fosse possibile la pace, poiché, come Aristotele<sup>18</sup>, senza la pace e senza lo stato non riteneva possibile l'«ozio»<sup>19</sup>, la condizione psicologica necessaria per il sorgere dello stesso desiderio della conoscenza.

A parte i lavori di Kuno Fischer e di Fitijoff Brandt, la storiografia hobbesiana si è concentrata nella prima metà del secolo soprattutto sul pensiero politico del filosofo inglese. Usato negli anni Venti da Carl Schmitt<sup>20</sup>, Hobbes ha esercitato spesso nel nostro secolo, come nel Seicento quando fu accusato di empietà<sup>21</sup>, il ruolo di *penseur maudit*, ritenuto addirittura responsabile dell'origine dello stato totalitario, come nel titolo del celebre libro di Joseph Vialautoux del 1935. Una tesi ripresa nel 1951 da Hannah Arendt, che lo descrisse come il demone al quale non interessava né «realismo psicologico», né «verità filosofica», precursore del capitalismo, dell'imperialismo e del nazismo<sup>22</sup>. Oggetto di scandalo è stato anche nel Novecento il cosiddetto *selfish system* sul quale Hobbes fonda la possibilità del progetto *Leviathan*. Un «sistema egoistico» che John Rawls, il cui contrattualismo è stato considerato l'alternativa contemporanea all'utilitarismo<sup>23</sup>, ha tentato di esorcizzare proponendo lo stato di natura hobbesiano come un classico caso a cui è applicabile la teoria del *prisoner's dilemma*, un dilemma che sorge ogni volta che due o più individui si rendono conto che la ricerca del loro esclusivo interesse personale può produrre un risultato peggiore di quello che potrebbe essere invece raggiunto attraverso la cooperazione<sup>24</sup>. Gregory

S. Kavka ha mostrato, però, con grande abbondanza di esempi, come l'obiettivo della razionalità dell'uomo hobbesiano nella decisione di uscire dallo stato di natura non sia quello dello stato sociale rawlsiano, dove il singolo è garantito al massimo, ma quello di un sistema nel quale ciascuno, pur avendo un minimo garantito, possa affermare il proprio interesse<sup>25</sup>. Nella varietà dei tentativi di addomesticamento dell'«egoista» Thomas Hobbes, quello di Rawls rappresenta cronologicamente solo l'ultima edizione<sup>26</sup>. La storiografia hobbesiana infatti ha dovuto confrontarsi per circa trent'anni con la cosiddetta *Taylor thesis*, l'impresa più raffinata del nostro secolo per trasformare Thomas Hobbes nel Kant inglese<sup>27</sup>. Un Kant inglese, quello al quale Taylor volle ricollegare un Hobbes teorico dell'obbligazione *in foro interno*<sup>28</sup>, poiché per Immanuel Kant lo stato non esiste «in interiore homine»<sup>29</sup>, ma solo come «unione di uomini che si propongono di vivere giuridicamente, cioè che intendono coesistere pacificamente nella esplicazione della loro libertà empirica sotto una legge e coazione universale»<sup>30</sup>. Che l'etichetta di «egoista» con giudizio di valore negativo nei confronti di Thomas Hobbes vada rivista, non vi sono dubbi<sup>31</sup>, ma non certo per negare la presenza nella sua antropologia della razionalità strumentale degli individui. Una razionalità dedotta dalla stessa struttura biologica e psichica umana, asserita da Hobbes all'interno di una posizione filosofica per la quale la distinzione tra un «appetito razionale», tendente al *summum bonum*, ed un «appetito irrazionale», avente come mira solo l'utilità ed il piacere personale, costituiva soltanto un espediente retorico per eludere il problema della impossibilità umana di giungere ad una completa soddisfazione e pacificazione finché i sensi e l'immaginazione fossero attivi<sup>32</sup>. Questa visione dell'uomo incapace di trovare la calma finché è in vita, ha fatto anche supporre che la concezione antropologica e politica di Hobbes possa rientrare nella tradizione cristiana, in particolare in quella agostiniana<sup>33</sup>, ma per Agostino l'uomo trova una soluzione al proprio destino liberandosi dal mondo della sensibilità e sentendosi sicuro soltanto nell'amore di Dio. L'uomo hobbesiano, invece, cerca il paradiso sulla terra, e la felicità è per lui

«un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte»<sup>34</sup>: qualcosa che né Dio, né lo stato – neppure il *Leviathan* – possono dargli, e che per Agostino costituirebbe una forma di peccato<sup>35</sup>. Nella filosofia hobbesiana l'uomo non solo non si aspetta più la felicità da Dio, ma neppure spera di ottenerla dallo stato. Per questo, la teoria del sommo bene, la quale prevedeva che ogni individuo si sentisse soddisfatto nell'adempiere al ruolo assegnatogli dalla natura sottomettendosi all'interesse collettivo, sembrava a Hobbes soltanto un espediente per giustificare il potere di alcuni uomini su altri<sup>36</sup>. Diversamente da Aristotele, Hobbes non inserisce gli uomini nello stato in relazione al loro ceto sociale, ma come soggetti ai quali sia data la possibilità di intraprendere la «corsa della vita»<sup>37</sup>. Proprio perché gli uomini sono individui la cui uguaglianza di specie consiste nell'essere motivati da passioni, capaci per soddisfarle anche di occultarle nel discorso, ingannandosi in mille modi fino ad arrivare nella loro eterna competizione anche alla guerra civile, Hobbes si pose il problema della possibilità di imitare l'arte con cui Dio ha fatto la natura e di creare un ordine artificiale in grado di limitare l'egocentrismo umano. Ma Dio gioca nel suo sistema, per riprendere un'espressione di Gauthier, un ruolo del tutto secondario<sup>38</sup>. In Hobbes, a proposito del quale si può parlare di volontarismo teologico<sup>39</sup>, Dio rimane un problema di fede, e la fede nell'esistenza assume, nella sua metafisica, il ruolo di ipotesi garante della stazionarietà dell'organizzazione cinetica dell'universo<sup>40</sup>. Dio rappresenta la fede nella possibilità per l'ordine dell'universo fisico ed umano, non orientato verso nessun fine, e solo regolato dalle leggi del moto, di conservarsi tale e di non degenerare. Un'ipotesi che rappresenta il conflitto continuamente presente nella filosofia di Hobbes tra un pessimismo metafisico, per il quale la vita degli individui è sempre posta in gioco, e la fiducia nella possibilità per gli uomini di controllare le loro passioni<sup>41</sup>. Con il *Leviathan* Hobbes sembra infatti proporre un paradosso: la possibilità per gli uomini di imitare l'arte con cui Dio ha fatto la natura, pur convinto che Dio non abbia fatto il migliore dei mondi possibili: il paradosso

di imitare l'opera imperfetta di un Dio inconoscibile<sup>42</sup>. Ma la contraddizione si sdrammatizza considerando che mentre Hobbes ritiene impossibile la conoscenza di Dio, la cui arte si deve imitare per costruire il *Leviathan*, è invece convinto – ed il testo del *Leviathan* lo dimostra – della possibilità della conoscenza del genere umano, attraverso l'analisi della sua struttura biologica e psichica<sup>43</sup>. Né è possibile attribuire a Dio la prerogativa della conoscenza, poiché essa è un fenomeno esclusivamente umano, «un tumulto della mente fatto sorgere dalle cose esterne che pressano le parti organiche del corpo»<sup>44</sup>.

La concentrazione dell'attenzione, con giudizi di valore diversi, sulla teoria della sovranità di Hobbes, scissa dalla considerazione del suo pensiero epistemologico ha impedito una corretta interpretazione della sua antropologia e, di conseguenza, della sua teoria dello stato. Infatti, per il filosofo inglese la politica è una scienza, e, senza la valutazione della sua concezione del sapere, così come senza la considerazione del determinismo cinetico della sua fisica, è impossibile comprendere il senso del progetto *Leviathan*. Questa scelta fu generalmente giustificata con la tesi della precedenza e della prevalenza dell'interesse storico-politico nell'opera hobbesiana. Uno dei tre più importanti filosofi meccanicisti del Seicento, insieme a Descartes e Gassendi, per ripetere il giudizio di Kargon fatto proprio da Shapin e Shaffer<sup>45</sup>, è stato rimosso dalla storia della filosofia. Prima dei lavori di Pacchi<sup>46</sup> e Jacquot<sup>47</sup>, il pensiero scientifico di Hobbes, al quale venivano addebitate anche le critiche dei contemporanei John Wallis, Seth Ward e Robert Boyle, era di solito liquidato. In questa prospettiva, che non teneva conto del suo rapporto con la piccola Accademia di Welbeck di Sir Charles Cavendish, della quale fu il principale animatore, il problema del suo pensiero scientifico non si poneva. È indubbio che la definizione dell'attività del filosofo di Malmesbury dalla sua partenza, nel 1607, dal Magdalen Hall di Oxford agli *Elements*, del 1640, che costituiscono la prima enucleazione resa pubblica del suo sistema, non è semplice. Una storiografia non impressionistica deve infatti ammettere che di prove certe ce ne sono ben poche. Le due

principali fonti disponibili, l'autobiografia di Hobbes e la testimonianza di Aubrey, spesso non coincidono. La cronologia di Aubrey è inoltre assai vaga<sup>48</sup>. Sulla stessa data e sul luogo del famoso incontro con Galileo non vi sono certezze<sup>49</sup>. Di certo si sa che la sua traduzione di Tucidide apparve nel 1629, e che prima della pubblicazione della *Guerra del Peloponneso*, aiutò Francis Bacon a tradurre in latino alcuni dei suoi *Essays*, completamente pubblicati tra il 1625 e il 1626. Secondo Aubrey, «il Lord Cancelliere amò conversare con lui»<sup>50</sup>. È ipotizzabile che in Bacon Hobbes abbia trovato un importante riferimento teorico per la critica dell'aristotelismo scolastico e che dal Lord Cancelliere abbia tratto la convinzione della possibilità di un controllo scientifico della natura<sup>51</sup>. Secondo Jean Bernhardt l'episodio euclideo è comprensibile soltanto nel ricordo della lezione baconiana, della sua sintesi tra il vecchio sogno segreto ed oscuro, mistico ed utilitario insieme, di una dominazione magica della natura, tipico della cultura rinascimentale, e l'aspirazione aristotelica alla chiarezza disinteressata dell'analisi scientifica<sup>52</sup>. Non va però dimenticato che gli interessi del gruppo Cavendish, a cui Hobbes fu legato per tutta la vita, erano strettamente scientifici, concentrati sulla fisica meccanica e sull'ottica. Charles Cavendish era un *amateur de science* in grado di discutere i problemi e di sostenere posizioni autonome, tanto che, nonostante la protezione e l'amicizia che accordò a Hobbes, alla sua filosofia preferì sempre quella di Descartes. Le lettere che Hobbes mandò da Parigi a William di Newcastle durante il terzo soggiorno sul continente sono una prova eloquente della profondità delle discussioni scientifiche del gruppo Cavendish<sup>53</sup>, al centro del cui interesse era Galileo. È noto che nel 1634 Hobbes era a Londra alla ricerca delle opere di Galileo<sup>54</sup>. Né è un caso che nel *Leviathan*, nel capitolo *Delle tenebre spirituali, sulla base di una interpretazione sbagliata della Scrittura*, Hobbes affermasse che agli errori del cardinale Bellarmino «a sostegno del regno presente di Dio amministrato dal Papa»<sup>55</sup>, aveva risposto dimostrando che il regno di Dio sulla terra, istituito da Dio con il popolo ebraico tramite Mosè, era finito con l'elezione del regno di Saul.

Thomas Hobbes, inoltre, tradusse le lettere inviate da Fulgenzio Micanzio, il collaboratore di Sarpi, amico di Galileo, al secondo conte di Devonshire<sup>56</sup>. Galileo, che «per primo ha a noi aperto la prima porta di tutta quanta la fisica, cioè la natura del moto»<sup>57</sup>, era tenuto, con Copernico, Keplero e Harvey, nella massima considerazione da Hobbes, che non citò mai invece Bacon nella sua opera, né nella sua autobiografia. William Harvey, che Hobbes stimava profondamente, non aveva una grande opinione di Bacon. «Scrivi di filosofia come un Lord Cancelliere», sembra abbia detto Harvey, secondo Aubrey: un giudizio che proprio Bernhardt sottolinea<sup>58</sup>. Per questo, la tesi di un rapporto privilegiato, successivamente rimosso, con Bacon come spiegazione delle origini degli interessi scientifici di Hobbes, pur essendo suggestiva, andrebbe ulteriormente esplorata.

La storia delle tradizioni filosofiche fatte proprie da Hobbes o quella delle sue fonti librarie ha spesso frantumato il senso generale della sua filosofia, sottovalutando che, come ogni filosofo che si pone il problema di una nuova spiegazione del mondo, egli utilizzò, rielaborandole, le conoscenze della sua epoca e della tradizione. In Hobbes, infatti, è possibile rintracciare – come è stato ampiamente registrato – tematiche baconiane, galileiane, cartesiane, libertine, ed anche occamiste e zabarelliane, nonché – basti pensare alla stessa struttura del suo sistema – vistosi residui di aristotelismo. A questo proposito Thomas A. Spragens, nel 1973, ha appunto rilevato la sostanziale diversità della teoria hobbesiana del moto nei confronti di quella aristotelica, pur rimanendo aristotelica la struttura del suo sistema. Mentre per Aristotele, infatti, il moto non è possibile senza l'intervento di una forza esterna, per Hobbes è *causa sui*, e mentre in Aristotele ha una funzione teleologica, nell'inglese non ha altro scopo che se stesso<sup>59</sup>. Così, Hobbes trae dalla tradizione scolastica il nominalismo, ma la rielaborazione che ne compie, con l'ausilio della logica, trasforma il nominalismo in convenzionalismo. Hobbes fu particolarmente abile ad usare le categorie della tradizione per la costruzione del proprio sistema<sup>60</sup>. Egli trasse dalla tradizione scolastica gli strumenti per la fondazione del suo



convenzionalismo epistemologico, ma non per questo può essere definito un dotto medievale. Per Zabarella la logica era uno strumento per distinguere la verità dalla falsità, ma mentre Zabarella intendeva per verità una corrispondenza tra la realtà e la nozione che noi abbiamo di essa, per Hobbes la verità riguarda soltanto i nostri giudizi sulle cose. Mentre per Zabarella la logica è uno strumento che grazie alle sue basi metafisiche rende capace lo scienziato di cogliere la realtà oggettiva, per Hobbes è solo una tecnica attraverso la quale lo scienziato può costruire la sua verità<sup>64</sup>. E per quanto riguarda Ockham, egli aveva certamente tolto agli universali qualsiasi fondamento ontologico, ma all'interno di una distinzione tra scienza e teologia, che, al contrario di quella hobbesiana, aveva lo scopo di riaffermare la potenza divina<sup>62</sup>. Hobbes, al contrario di Zabarella e Ockham, non crede che la scienza possa conoscere la realtà oggettiva, né che Dio possa fondare la scienza, perché Dio per il filosofo inglese è una questione di fede.

Proprio la revisione in senso antiontologico che Hobbes compie del nominalismo, che con la logica diventa lo strumento del suo convenzionalismo, è l'elemento discriminante nei confronti della epistemologia di Descartes, che pone invece Dio come garanzia della scienza. Nella scienza di Hobbes non c'è posto per Dio, essendo Dio inconoscibile per gli uomini, e la scienza essendo intesa come la costruzione convenzionalistica di una ragione non innata, ma prodotta dall'esperienza, dalla memoria e dall'esercizio<sup>63</sup>. La scienza di Hobbes, da cui è esclusa la teologia, conosce soltanto le cause dei corpi percepiti dai «fantasmi»<sup>64</sup> degli uomini nell'interrelazione dei sensi e della mente, all'interno dei «fantasmi» dello spazio e del tempo<sup>65</sup>. Per Hobbes infatti non vi è dubbio che «tutto ciò che noi uomini sappiamo lo abbiamo imparato dai nostri fantasmi»<sup>66</sup>. Al contrario di Descartes, Hobbes non crede che ciò che noi conosciamo corrisponda alla realtà oggettiva. Ciò che noi conosciamo corrisponde a ciò che i nostri fantasmi ci fanno conoscere, ma, poiché «ogni nostra speculazione, insomma, è stata istituita per un'azione o per un lavoro concreto»<sup>67</sup>, è necessario calcolare le cause, gli effetti e le connessioni dei

movimenti dei fenomeni all'interno di una costruzione linguistica per la quale è necessaria ogni volta la verifica semantica e logica. L'universalità della scienza è infatti costruita sui nomi, «voce umana usata ad arbitrio dell'uomo»<sup>68</sup>, che possono cambiare od assumere significati diversi nel tempo<sup>69</sup>; «segni dei concetti [...] non segni delle cose stesse»<sup>70</sup> e sul calcolo delle loro connessioni secondo la legge per la quale la risoluzione di un problema è possibile riducendone i termini a quelli di un altro precedentemente risolto. Quindi «risulta chiaro che la verità non appartiene alle cose, bensì ai discorsi: ci sono, infatti, delle verità eterne, giacché sarà sempre vero che, se è uomo, è animale, ma non è necessario che esista in eterno l'uomo o l'animale»<sup>71</sup>. Hobbes è consapevole che l'artificio logico-linguistico del sistema-scienza comprende la stessa costruzione «uomo», e sembra lasciare aperta la possibilità di nuove percezioni, nuove immagini, nuovi nomi, nuove composizioni e scomposizioni, nuove connessioni, nuove proposizioni. Più che salvare la filosofia dall'«attacco scettico» del dubbio iperbolico cartesiano delle *Méditations*<sup>72</sup>, Hobbes apriva al pensiero moderno la possibilità di un sapere concepito come un sistema di simboli e di operazioni logiche, fissate, come i vocaboli, dall'arbitrio dell'uomo, ed in grado di operare, volta per volta, in un *Commonwealth* in funzione della conservazione della specie. In un universo, il cui significato ultimo non era attingibile al pensiero, gli uomini potevano creare sistemi artificiali, dei quali sarebbero stati responsabili soltanto essi. «Proprio per il fatto che siamo stati noi stessi a creare le figure, avviene che c'è una geometria e che è dimostrabile»<sup>73</sup>, scriverà nel *De Homine*. Lo stesso avviene per le leggi che regolano la convivenza umana: «il giusto e l'equo, l'ingiusto e l'iniquo, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convenzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi»<sup>74</sup>.

L'ipotesi di un uomo artefice del sistema in cui vive non è inserita in una concezione teleologica della stessa attività umana. Per Hobbes, infatti, il progresso è possibile e piacevole<sup>75</sup>, ma non coincide con la felicità, che, considerata come conquista di un fine ultimo, non può essere raggiunta finché si è in vita.

Infatti, se il fine fosse ultimo, non si desidererebbe niente, non si aspirerebbe a niente: ne consegue non solo che niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma che egli non avrebbe più sensazioni. Ogni sensazione, infatti, è congiunta con un desiderio o con un'avversione; e non sentire è non vivere<sup>76</sup>.

Per Hobbes, infatti, ogni individuo è costruito in modo tale da essere dominato da un continuo flusso di desiderio da un oggetto all'altro, e la conquista di uno non è che la via per conquistarne un altro<sup>77</sup>. È indubbio che nella antropologia hobbesiana «noi non desideriamo il piacere più di quanto desideriamo che il nostro sangue circoli»<sup>78</sup>, ma la nostra ricerca del piacere, pur essendo connessa alla nostra struttura biologica, è per Hobbes, al contrario di quanto sostiene Hampton<sup>79</sup>, determinata da ciò che suscita in noi desiderio. Hampton non tiene conto della distinzione compiuta da Hobbes tra le due forme di movimento che contraddistinguono gli uomini: il movimento vitale o biologico, in cui non ha nessun ruolo l'immaginazione, ed il movimento volontario, che non può esistere senza immaginazione. Come Hobbes sottolinea, per il movimento vitale, «che comincia nella generazione e continua senza interruzione per tutta la vita, come il corso del sangue, il polso, il respiro, la concezione, la nutrizione, l'escrezione ecc. [...] non occorre l'aiuto dell'immaginazione»<sup>80</sup>. Mentre il movimento volontario, che riguarda movimenti come l'andare, il parlare, il muovere, viene determinato in primo luogo «nella nostra mente dalla fantasia»<sup>81</sup>. Infatti «poiché *andare, parlare*, e simili movimenti volontari, dipendono sempre da un precedente pensiero del *dove*, del *per quale via*, del *che cosa*, è evidente che l'immaginazione è il primo inizio interno di ogni movimento volontario»<sup>82</sup>. Ignorare la differenza tra la dimensione biologica e quella psichica, differenza determinata dal ruolo fondamentale che l'immaginazione ha in quest'ultima, comporta l'incapacità di comprendere la teoria hobbesiana della razionalità umana. Quando uno specifico oggetto colpisce i nostri sensi, gli appetiti e le avversioni sono formati: passioni e ragione si formano insieme all'appetito e all'avversione, al piacere ed al dolore, sperimentati attraverso i sensi e fissati dalla memoria, che ha il

potere, descritto da Hobbes nell'ipotesi annichilatoria, di trattenere le immagini delle percezioni anche dopo la scomparsa degli oggetti<sup>83</sup>. Ora, l'immaginazione consiste, come la memoria, nel «senso che si affievolisce»<sup>84</sup>. Essa, però, a differenza della memoria, che costituisce lo stato in cui le immagini del passato possono perdere col trascorrere del tempo la capacità di agire sui sensi<sup>85</sup> e di suscitare emozioni, come il movimento dell'onde messe in moto dal vento, una volta finito il soffio di vento, cessa gradualmente di esistere<sup>86</sup>, consiste invece, sotto la pressione dell'appetito o dell'avversione, nel meccanismo di attivazione delle immagini passate attraverso la proiezione nel futuro delle sensazioni piacevoli o sgradevoli ad esse collegate. È già stato sottolineato il ruolo importante della dimensione temporale nella teoria delle passioni di Hobbes<sup>87</sup>. Il tempo assume, però, nella teoria delle passioni di Hobbes anche il ruolo di misura dell'intensità del desiderio connesso al ricordo. Se, con il trascorrere del tempo, l'immagine di una città a noi familiare in passato in ogni suo particolare, può diventare per noi solo un ammasso confuso di case e strade, fino ad essere dimenticata del tutto<sup>88</sup>, l'immagine di qualcosa che desideriamo intensamente non cessa col passare del tempo. In altri termini, per Hobbes, non siamo in grado di dimenticare ciò che ci ha provocato un appetito od un'avversione profonda. «Infatti – scrive Hobbes nel *Leviathan* – l'impressione fatta da quelle cose che desideriamo o temiamo è forte e permanente, o (se cessa per un periodo di tempo) ritorna rapidamente e talvolta è così forte da impedire e interrompere il sonno»<sup>89</sup>. Il desiderio che non passa col tempo, così intenso da riemergere continuamente dal ricordo, incapace di estinguersi, attiva automaticamente il meccanismo dell'immaginazione, per proiettarsi nel futuro. «Dal desiderio sorge il pensiero di alcuni mezzi che abbiamo visto produrre qualcosa di simile a quello cui tendiamo; e dal pensiero di quello, il pensiero dei mezzi per tendere a quel fine, e così continuamente, finché giungiamo a qualche inizio che è in nostro potere»<sup>90</sup>. Questi sforzi per raggiungere ciò che desideriamo o per sfuggire ciò che temiamo, prima che si concretizzino in azione, questi appetiti o avversio-

ni, sono le passioni. È chiaro che Hobbes, a differenza della tradizione, unisce due termini considerati opposti come passione e ragione<sup>91</sup>. Ed è anche vero che la ragione-calcolo è sempre intesa come un meccanismo al servizio delle passioni<sup>92</sup>, ma la stessa razionalità del calcolo nasce dal desiderio e si definisce soltanto attraverso la capacità della passione di guidare l'immaginazione e di individuare, mediante il discernimento<sup>93</sup>, i mezzi per raggiungere l'oggetto desiderato. L'elemento che decide la razionalità della ragione-calcolo di ogni individuo è la capacità di distinguere e giudicare la possibilità di realizzare i desideri della fantasia, ma la stessa facoltà di giudizio è per Hobbes determinata, nelle sue varie gradazioni, dalle diverse tonalità e dai diversi obiettivi delle passioni. Negli *Elements*, Hobbes sostenne che la ragione-calcolo degli uomini, a differenza di quella animale, che prende in considerazione ciò che vede di nuovo o di strano solo per giudicare se sia adatto alla soddisfazione immediata di un appetito, tiene anche conto della molteplicità di rapporti ai quali è collegato l'oggetto che colpisce la sua attenzione. A questa particolare attitudine umana Hobbes connette la passione della curiosità<sup>94</sup>, da cui deriva quella della conoscenza. La felicità infatti per Hobbes è, come abbiamo detto, un continuo flusso di desiderio da un oggetto all'altro, il conseguimento del quale non è per l'uomo che la condizione necessaria per potere continuare a desiderare ed a sperare di ottenere piacere. «La causa di ciò – spiegò nel *Leviathan*, riprendendo il concetto espresso negli *Elements* – è che l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via del proprio desiderio futuro»<sup>95</sup>. Proprio perché la felicità è la sicurezza di poter continuare a desiderare e a sperare di ottenere ancora piacere, alla figura del desiderio e del piacere è inscindibilmente congiunta quella del potere. Come il desiderio, a cui è inevitabilmente legato, il potere rappresenta «una inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo con la morte»<sup>96</sup>. Il desiderio di potere, centrale in ogni comportamento umano, nasce dal desiderio di piacere, diverso per

ogni individuo, e dal quale nascono tutte le passioni e la stessa razionalità.

Anche la volontà per Hobbes è una passione. Essa è infatti il risultato di un processo di deliberazione che comporta l'intera somma dei movimenti di appetito e di avversione, di speranza e di timore, che la ragione calcola in funzione di qualcosa che ci si promette di ottenere o di qualcosa a cui si intende sfuggire<sup>97</sup>. «Nella deliberazione – infatti – l'ultimo appetito, o l'ultima avversione, immediatamente aderente all'azione o alla sua omissione è quel che chiamiamo volontà, l'atto (non la facoltà) del volere [...]. La volontà è perciò l'ultimo appetito nel deliberare»<sup>98</sup>. Per questo Hobbes trovava assurde le accuse dei teologi scolastici e di Bramhall di non aver distinto tra «appetito razionale» e «appetito sensibile». Se la volontà fosse un «appetito razionale» separato dalle passioni, non si comprende – rispondeva loro – come potrebbero esistere atti volontari che producono danni al soggetto che li ha deliberati<sup>99</sup>. A Hobbes la distinzione sembrava assurda, poiché, come aveva affermato negli *Elements* polemizzando con l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, non esiste un «bene assoluto» a cui tenderebbe l'appetito «razionale» ed un «utile» a cui tenderebbe l'appetito «irrazionale»<sup>100</sup>. «Ogni uomo – affermò negli *Elements* – dal canto suo, chiama ciò che gli piace piacevole ed è per lui dilettevole, bene; e male ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un altro nella costituzione fisica, così ci si differenzia l'uno dall'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male»<sup>101</sup>. Mentre negli *Elements* Hobbes connette la causa della diversità delle passioni alla diversa costituzione fisica degli individui, nel *Leviathan* la ritiene insufficiente. Ponendosi il problema delle diversità d'ingegno e di passioni tra gli uomini, egli scrisse infatti:

Le cause di questa differenza di ingegni sta nelle passioni, e la differenza delle passioni procede in parte dalla differente costituzione del corpo, e in parte dalla differente educazione. Se infatti procedesse dalla temperie del cervello e degli altri organi del senso esterni o interni, non vi sarebbe minor differenza tra gli uomini nella vista, nell'udito e negli altri sensi, che nella fantasia e nella

discrezione. Procedo perciò dalle passioni, che sono differenti non solo per la differenza delle complessioni degli uomini, ma anche per la differenza di abitudini e di educazione che c'è in loro<sup>102</sup>.

Seguendo l'*Oxford English Dictionary*, «the temper of the brain, and the organs of sense» può essere tradotto con l'espressione italiana «inclinazione naturale del cervello e degli organi del senso», e può essere considerato equivalente al francese *humeur*. Come avverte il *Dictionnaire de la Langue Française* di Émile Littré, il termine *humeur* indica un insieme di disposizioni che formano il carattere, che la medicina antica, la filosofia medievale e rinascimentale, attribuì spesso al rapporto degli umori, ovvero dell'equilibrio delle sostanze organiche prodotte dal corpo. Descartes affermò nell'*Homme* e nelle *Passions*, che ogni mutamento prodotto nel sangue dal diverso umore della respirazione, della digestione, del fegato e della milza, incide sugli «spiriti animali», che presiedono ad ogni movimento sensitivo, muscolare, passionale, non guidato dall'«anima razionale», ma determinato dalla struttura della macchina-corpo<sup>103</sup>. Il termine *humeur* è frequente in Descartes, ed è usato indifferentemente per indicare i liquidi organici, le passioni, i caratteri. Non è un caso che scrivendo a Mersenne il 4 marzo 1641 e affermando di non volere più comunicare con Hobbes, scrisse: «s'il est de l'humeur que je le juge, nous ne scaurions gueres conferer ensemble sans devenir ennemis»<sup>104</sup>. Rifiutandosi di attribuire la causa delle differenze di immaginazione e giudizio degli uomini soltanto alle loro diverse «complessioni» Hobbes rileva l'insufficienza della teoria cartesiana delle passioni, mentre sottolineando il ruolo delle abitudini nei diversi comportamenti degli uomini sembra riprendere l'impostazione aristotelica<sup>105</sup>.

Negli *Elements*, Hobbes affermò che la diversità dei caratteri e degli ingegni era collegata alla diversa inclinazione individuale per i piaceri dei sensi o per il diverso desiderio di onore e gloria. Una distinzione che implica una diversa considerazione della durata del desiderio del piacere, che è sempre in rapporto con i sensi, ma può comportare – come nella conoscenza scientifica – il disinteresse per la

soddisfazione immediata degli appetiti meramente fisici. Negli *Elements* definì la sensualità

la soddisfazione dei sensi, che danno piacere solo per il presente, e toglie l'inclinazione ad osservare quelle cose che conducono all'onore; e di conseguenza rende gli uomini meno curiosi, e meno ambiziosi, per cui essi considerano meno la via che porta alla conoscenza, o all'altro potere, nei quali consiste tutta l'eccellenza del potere cognitivo<sup>106</sup>.

E concluse affermando che il desiderio che si appaga immediatamente nel piacere del cibo o del sesso è «stupidità»<sup>107</sup>. Nel *Leviathan*, riprese questo tema, specificandolo ulteriormente. Distinse tra il piacere sensuale provocato dalla «lussuria fisica» (*natural lust*) e quello causato dalla «lussuria della mente» (*lust of the mind*)<sup>108</sup>. Il desiderio della conoscenza consisteva appunto in una «concupiscenza della mente che, per un perseverare del diletto nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, eccede la breve veemenza di qualunque piacere carnale»<sup>109</sup>. La lussuria della mente, che produce ininterrotto piacere causando insieme desiderio e diletto continuo, era considerata superiore al piacere sensuale fisico per la maggiore durata del desiderio e della gioia provocati nel tempo. Quindi, rispetto all'obiettivo, ciò che definisce le personalità degli uomini è la loro capacità di calcolare la possibilità di maggiore durata dell'effetto del proprio piacere. La lussuria della mente, il piacere più forte secondo Hobbes, apre la via alla conoscenza, considerata negli *Elements* la base di ogni potere<sup>110</sup>.

Hobbes attribuisce un ruolo molto importante all'immaginazione, senza la quale, come abbiamo visto, non esisterebbero le passioni. La celerità di immaginazione e la fermezza verso un determinato obiettivo sono infatti le cause delle differenze di intelligenza. Un uomo senza una grande passione difficilmente può essere intelligente:

Le passioni che più causano differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o il minore desiderio di potere, ricchezza, di conoscenza, di onore; tutti questi si possono ridurre al primo, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore non sono che diverse specie di potere. E perciò un uomo che non



ha una grande passione per qualcuna di queste cose, ma è, come si dice, indifferente, sebbene possa essere tanto buono da essere scevro dal recare offesa, pure non è possibile che abbia una grande fantasia e molto giudizio. I pensieri sono infatti per i desiderii come esploratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate, dato che tutta la fermezza e la rapidità della mente procede di lì<sup>111</sup>.

Ma l'immaginazione non guidata da una passione, senza un disegno, è solo un vagabondare improduttivo della mente da un pensiero all'altro<sup>112</sup>. Un'immaginazione veloce, senza fermezza e direzione verso un fine, è anzi «una specie di pazzia»<sup>113</sup>. Ed è follia avere per qualcosa passioni troppo forti<sup>114</sup>. Negli *Elements*, Don Chisciotte è «l'espressione di quel colmo di vanagloria che la lettura dei romanzi può provocare negli uomini pusillanimi»<sup>115</sup>. L'immaginazione senza discrezione, senza la capacità di «distinguere, discernere e giudicare tra cosa e cosa»<sup>116</sup>, che ci permette di comprendere se il nostro desiderio è realizzabile o di trovare la via per giungere all'obiettivo che desideriamo, non è una virtù, ma una pazzia. La razionalità della ragione-calcolo si definisce quindi per Hobbes nella facoltà di distinguere tra una cosa e l'altra, tanto che «la fantasia, senza l'aiuto del giudizio non è lodata come una virtù»<sup>117</sup>. Ma, come sostiene negli *Elements*, anche la capacità di giudizio, per la quale «l'uomo abbandona ogni comunanza con le bestie grazie alla facoltà di imporre nomi»<sup>118</sup>, ed è in grado di fare sillogismi, che «è ciò che chiamiamo raziocinio o ragionare»<sup>119</sup>, nasce da una passione: la passione della curiosità.

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 produrre. E da questa origine è derivata ogni filosofia: così come l'astrologia dalla meraviglia per il corso dei cieli, la filosofia naturale dagli strani effetti degli elementi e degli altri corpi<sup>120</sup>.

La passione della conoscenza nasce da quella della curiosità, ma quest'ultima si differenzia secondo i diversi oggetti a cui si applica e secondo l'attitudine individuale ad applicarsi ad un oggetto con costanza e fermezza. Infatti,

«per un uomo a caccia di ricchezze e di autorità [...] è una ricreazione che dà poco piacere il considerare se sia il moto del sole o della terra a determinare il giorno»<sup>121</sup>. Così come una curiosità che porta ad interessarsi di tutto, come chi, nel mezzo di un discorso, si svia di continuo, aprendo una parentesi dopo l'altra, è solo leggerezza, indice di mancanza di discernimento<sup>122</sup>. La curiosità e la fantasia, insieme alla costanza, per la quale «il grande e principale diletto è rappresentato dal fine»<sup>123</sup>, provocano il piacere della conoscenza, più forte del piacere sensuale fisico. Infatti, quando uno scienziato si trova di fronte ad una nuova scoperta è preso «dalla speranza che tutti i giocatori provano quando le carte vengono mescolate»<sup>124</sup>.

Lo stesso linguaggio, senza il quale non ci sarebbe né scienza, né comunità tra gli uomini, deve molto alle passioni. Esse «così come sono la causa prima di tutti i nostri moti volontari, sono anche la causa prima del discorso, che è il moto [...] della lingua»<sup>125</sup>. Proprio per questa origine del linguaggio, per distinguere la verità dalla falsità del discorso scientifico è necessario il controllo semantico e logico. Come per fondare il sapere scientifico è necessario stabilire delle convenzioni universalmente accettate e verificarle ogni volta, così la possibilità di comunità tra gli uomini è attuabile solo in base alla loro capacità di stipulare un contratto che sostituisca alla conflittualità incontrollata dei singoli l'arbitrio di un uomo artificiale parlante la lingua del diritto naturale. Ora, se, da una parte, Hobbes spera che gli uomini, imitando l'arte di Dio, possano, attraverso il progetto *Leviathan*, passare da un sistema dominato dal caos, e quindi anche potenzialmente evolventesi verso l'autodistruzione, ad un sistema regolato verso la conservazione ed il benessere della specie, dall'altra, non è sicuro che essi siano in grado di controllare le proprie passioni. Come osservò nel *Leviathan* la politica era una scienza molto più difficile della geometria perché doveva confrontarsi con le passioni.

Questa è la causa per cui nella dottrina di ciò che è retto e di ciò che è torto si disputa perpetuamente sia con la penna che con la spada, mentre non è così nella dottrina delle linee e delle figure,

perché di quale sia la verità in quel soggetto, gli uomini non si curano, dato che è una cosa che non si incrocia con l'ambizione, il profitto o la concupiscenza di alcun uomo. Non dubito infatti che se fosse stata una cosa contraria al diritto di dominio di qualcuno o all'interesse degli uomini che hanno il dominio, il fatto che tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti, tale dottrina sarebbe stata, se non disputata, tuttavia soppressa con il bruciare tutti i libri di geometria, per quanto ne era in grado quello cui ciò interessava<sup>126</sup>.

Proprio perché la razionalità dell'universo umano non è decisa né, come in Descartes, da Dio attraverso l'«anima razionale», né, come in Aristotele, da un finalismo immanente, ma dalle passioni degli individui, prodotte, in ultima istanza, da un meccanicismo cinetico che determina la costituzione dei loro corpi e gli ambienti in cui vengono educati, Hobbes non trova altra soluzione per la razionalizzazione delle passioni in funzione della sopravvivenza e della convivenza dei singoli, che quella della loro regolamentazione attraverso il potere coercitivo della legge civile. Non a caso, l'ipotesi su cui si fonda il progetto *Leviathan* è che l'istinto di conservazione ed il desiderio di benessere siano capaci di contenere l'inclinazione naturale degli uomini ad un potere personale illimitato che porta alla guerra di tutti contro tutti.

Dal desiderio di potere degli uomini nasce l'antagonismo incontrollato dello stato di natura. Ma dalla loro capacità di distinguere tra il desiderio di onnipotenza individuale e la loro uguaglianza di specie, consistente nella possibilità di uccidersi reciprocamente, possibilità dalla quale non è escluso neppure chi è «golpe» e «lione», poiché anche «il più debole ha la forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo»<sup>127</sup>, essendo innato nell'uomo l'istinto di conservazione, nasce il calcolo delle conseguenze dello stato di guerra di tutti contro tutti e della necessità di un arbitro che stabilisca ciò che è giusto ed ingiusto. L'istinto di conservazione non è una negazione dell'istinto di potere degli uomini, ma il suo presupposto. Per questo, quando l'istinto di potere implica la possibilità di perdere la vita, gli

uomini tentano di conservarla. Il *Commonwealth* nasce infatti dalla «previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione ed una vita più soddisfacente»<sup>128</sup>. La paura della morte, quindi, non assume nella filosofia di Hobbes, come sostenne Strauss, un ruolo equivalente a quello della coscienza hegeliana<sup>129</sup>. Come è stato osservato, Hobbes rinuncia allo stesso concetto di «coscienza», sostituendolo con il concetto di «opinione»: «il filosofo di Malmesbury non solo non distingue, come attualmente si usa nella lingua inglese, tra *conscience* (coscienza) e *consciousness* (consapevolezza), ma negli *Elements* definì la coscienza come “non altro che un giudizio ed un’opinione permanente di un uomo”, ricordando anche come spesso gli uomini hanno opinioni assurde»<sup>130</sup>. Strauss, inoltre, considera la paura della morte opposta alla vanagloria, considerandole le due principali passioni dell’uomo hobbesiano. Per Strauss «il desiderio irrazionale del potere, il naturale appetito degli uomini, ha la sua base nel piacere che l’uomo prova nel considerare il suo proprio potere, cioè nella sua vanità. Perciò, l’origine del naturale appetito dell’uomo non è nella stessa percezione, bensì in una passione particolare, la vanità»<sup>131</sup>. Ora, per Hobbes il desiderio di potere non è né razionale, né irrazionale, ma inerente alla stessa struttura psichica umana, e la vanità è per lui una specie di pazzia perché è una passione per il potere prodotta da una immaginazione non sorretta da una adeguata capacità di valutazione della propria forza e di quella degli altri, una carenza che conduce ad un esagerato concetto di sé<sup>132</sup>. Negli *Elements*, sottolineò come la gloria «o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente [...] deriva dall’immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi»<sup>133</sup>, sia un sentimento naturale dell’uomo. Una passione che può essere anche costruttiva e produrre conoscenze e attività che incrementano il benessere della comunità umana. Quando però l’aspirazione alla gloria non è congiunta allo sforzo per raggiungere l’obiettivo che si desidera e l’immaginazione si limita a fantasticare su azioni mai compiute, essa diventa vanagloria<sup>134</sup>. «Segni di vanagloria – scrive Hobbes – nell’atteggiamento sono l’imitazione de-

gli altri, il fingere attenzione a cose che non si capiscono, l'affettazione delle mode, il cercare di trarre onore dai propri sogni, e da altre piccole storie di sé, o dal proprio paese, dal proprio nome, e simili»<sup>135</sup>. Il sentimento della gloria, il compiacimento del proprio valore, è comunque messo in relazione da Hobbes alla capacità di calcolare se esso corrisponda alla realtà. La vanagloria, invece, «consiste nel supporre in noi stessi delle abilità, che sappiamo di non avere»<sup>136</sup>, e per questo è una passione vana ed inutile. La conflittualità tra gli uomini non nasce per Hobbes dalla vanagloria, nasce dall'inclinazione naturale per il potere, che scatena appunto la competizione, la diffidenza e il desiderio di gloria<sup>137</sup>. La razionalità degli uomini è limitata, per Hobbes, in quanto la stessa ragione non è altro che uno strumento di calcolo al servizio delle passioni, che possono condurre ad uno stato di guerra tale da degenerare nella distruzione della comunità se non esiste il controllo della legge civile.

Schmitt comprese l'importanza nella filosofia di Hobbes del rapporto tra il convenzionalismo epistemologico e il diritto naturale, e per questo ritenne Hobbes insufficiente proprio al suo modello decisionistico ricorrendo a De Maistre e Donoso Cortés<sup>138</sup>. Infatti, Hobbes non è De Maistre, per il quale, come sottolinea Schmitt, «ogni governo è buono una volta che è stabilito»<sup>139</sup>. Hobbes è sì indifferente alle forme di governo, ma nella misura in cui – come Schmitt intuì – la legge civile dello stato rispetta le leggi del diritto naturale, prima fra tutte quella asserente il diritto degli uomini di conservare la loro vita, diritto in virtù del quale il potere coercitivo della sovranità decade quando non è più in grado di proteggere la vita dei singoli<sup>140</sup>. Una volta stretto il patto, non cessa però la conflittualità dei singoli: l'uomo non modifica la natura per la quale è in competizione con i propri simili. Non è un caso che Hobbes, polemizzando con Aristotele, che nel primo libro della *Politica* aveva affermato che alcuni uomini nascono per comandare ed altri per servire, sostiene che solo uno sciocco entrerebbe in uno stato fondato sul principio che alcuni sono per natura più saggi degli altri e perciò destinati a governare. Ogni uomo,

infatti, ritiene di valere almeno quanto ogni altro. «Se perciò la natura ha fatto gli uomini uguali, quell'uguaglianza deve essere riconosciuta, oppure, se la natura li ha fatti disuguali, non di meno, perché gli uomini, che pensano di essere uguali, non entreranno in condizioni di pace, se non a condizioni uguali, tale uguaglianza deve essere ammessa»<sup>141</sup>. Gli uomini entrano nello stato accettando una uguaglianza formale che per la loro stessa natura non sono in grado di rispettare. Proprio perché l'uomo attraverso il patto non modifica la propria natura Hobbes ritiene necessario che la legge civile, fondata sul diritto naturale, abbia bisogno della forza della spada per imporsi<sup>142</sup>. Lo stato è una costruzione artificiale per la sicurezza e il benessere dei singoli, in cui è necessario per raggiungere questo fine, un potere coercitivo, poiché gli uomini non sono in grado di osservare i patti senza la paura della morte o della perdita della libertà. La necessità del *Leviathan* nasce dalla considerazione, della quale gli stessi avvenimenti storici contemporanei offrono a Hobbes esperienza diretta, di una sovranità incapace di controllare la conflittualità dei sudditi, ovvero incapace di proteggere la vita e gli interessi di ogni singolo. Il contratto non è lo strumento di un sommo bene-stato, ma lo strumento attraverso il quale il singolo cede alla sovranità il potere di usare la forza per avere in cambio la sicurezza e la prospettiva di raggiungere con il proprio lavoro una vita soddisfacente.

La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre la loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola<sup>143</sup>.

La conflittualità tra l'appetito di potere illimitato ed il desiderio di sopravvivenza e benessere dell'individuo hobbesiano acquisisce nel *Leviathan* il senso di un auto-controllo regolato da un automatismo legale basato su una

logica della socialità fondata in primo luogo sulla responsabilità dell'individuo verso se stesso. Poiché ogni uomo, per salvaguardare la propria vita, ha stipulato, come i suoi simili, il patto ed accettato che la sovranità, sulla base del diritto naturale, stabilisca la legge civile e la faccia osservare, la responsabilità verso se stesso si traduce automaticamente anche in quella verso gli altri. D'altronde, l'obbligazione nella *Civitas* di Hobbes scatta solo per ciò che la sovranità decide essere legge civile, secondo una concezione formalistica della giustizia, per la quale «qualunque cosa su cui si accordano tutti i giocatori non è ingiusta per nessuno di essi»<sup>144</sup>. «Bene» e «male» sono infatti per Hobbes solo dei nomi, «che significano i nostri appetiti e le nostre avversioni che sono differenti nei differenti temperamenti, costumi e dottrine degli uomini»<sup>145</sup>. Finché il singolo è nella condizione determinante lo stato di guerra, «il suo appetito personale è la misura del bene e del male»<sup>146</sup>. Ma, dato che questa situazione produce lo stato di guerra, «tutti gli uomini si accordano su questo, che la pace è un bene e perciò anche la via o i mezzi per ottenere la pace»<sup>147</sup>. Una volta accettato il *Leviathan*, «è la legge civile che determina ciò che è onesto e disonesto, ciò che è giusto e ingiusto, e generalmente ciò che è bene e ciò che è male»<sup>148</sup>. Le leggi dello stato sono per Hobbes come le leggi di un giuoco, il cui fine «non è di vincolare i sudditi in tutte le azioni volontarie, ma di dirigerli e di tenerli in un movimento tale che non si nuocciano con i loro impetuosi desideri, con la loro temerarietà, o con la loro mancanza di discrezione, come si pongono delle siepi non per arrestare i viaggiatori, ma per tenerli sulla via»<sup>149</sup>. Per questo, il filosofo inglese tiene a ribadire che, pur non esistendo nessuna forma di sovranità perfetta, ed essendo i sudditi «esposti alla concupiscenza e alle altre irregolari passioni di colui o coloro che hanno nelle mani un potere così illimitato»<sup>150</sup>, qualsiasi forma di *Civitas* è preferibile alla guerra civile, che ripristina l'antagonismo incontrollato di tutti contro tutti.

La sovranità, qualunque sia la formula politica che la legittima (aristocrazia, democrazia, repubblica o monarchia<sup>151</sup>), rappresenta per Hobbes il grande arbitro che attra-

verso il potere coercitivo della legge controlla la conflittualità umana. A questo proposito, si può osservare che il tanto dibattuto problema della definizione del pensiero politico di Hobbes, per cui, di volta in volta, si è assistito alla presentazione di un Hobbes totalitario o liberale, non coglie la problematicità hobbesiana. Come ha notato Gérard Duprat, in primo luogo raramente si incontra nel *Leviathan* il termine *state*; Hobbes usa il termine *Commonwealth* o *Civitas*, distinto da *Government*, ed in secondo luogo, Hobbes non conobbe il problema del rapporto tra società civile e stato<sup>152</sup>. Tenuto presente che lo stato di Hobbes non è totalitario, non solo perché non teorizza la modificazione della natura degli individui, ma perché la sovranità non può legiferare sulla coscienza dei cittadini, che sono liberi in tutti i campi nei quali non sono state istituite leggi – dalla vita privata, all'educazione dei figli, al commercio<sup>153</sup> – va considerato che, per il filosofo di Malmesbury, la differenza tra monarchia, aristocrazia, democrazia, si riduce alla considerazione che maggiore è il numero delle persone rappresentanti la sovranità, maggiore è il numero delle passioni in gioco, maggiore l'antagonismo, e maggiore la possibilità di guerra civile o di dissolvimento della sovranità<sup>154</sup>. La garanzia della convivenza sociale è basata per Hobbes soltanto sulla capacità degli individui di osservare le leggi del *Commonwealth*: quando la sovranità non ha più l'autorità di farle rispettare lo stato si dissolve. Gli stati, come i corpi, sono, per Hobbes, soggetti alla morte: il progetto *Leviathan* nasce dal tentativo di evitare la morte della sovranità per la degenerazione dei conflitti interni<sup>155</sup>. Per questo, la grande preoccupazione di Hobbes, che assistette ad una guerra civile confessionale, è la religione intesa come l'equivalente dell'ideologia, ovvero, per usare una definizione marxiana, come «falsa coscienza». Un'idea profondamente radicata anche in Spinoza, che alle passioni dette un ruolo centrale nella sua filosofia<sup>156</sup>. Nella sua lettera di rinuncia alla cattedra di filosofia propostagli dall'elettore del Palatinato attraverso J. Lodovico Fabritius scriveva il 30 marzo 1673: «gli scismi non nascono tanto dall'amore ardente della religione quanto dalla varietà degli affetti umani, dallo spirito di contrad-



dizione che tutto suole guastare e condannare, anche se è ben detto. E se di ciò ho già fatto esperienza pur nella solitudine della mia vita privata, assai più avrei a temerne quando fossi salito a quel grado di dignità»<sup>157</sup>. Hobbes, per il quale le passioni coincidono con la «corsa della vita», si preoccupa di eliminare o limitare il potere temporale della autorità ecclesiastica, poiché attraverso le lotte religiose e teologiche si esprime per il filosofo di Malmesbury solo la lotta per il potere<sup>158</sup>. Per questo i discorsi della storia e della teologia, che al contrario di quello della scienza, non sono controllabili attraverso la semantica e la logica, sono esclusi dalla filosofia<sup>159</sup>.

La ragione di Hobbes non è un'enfatica *Vernunft*, ma il risultato dei possibili equilibri derivati dalle due principali passioni dell'uomo: il desiderio di potere personale e il timore della morte. La tranquillità, la calma, l'assenza di passioni, la quiete coincidono per Hobbes con la morte, non essendo la vita altro che movimento di corpi. Abbandonare la pista della corsa della vita, è appunto morire<sup>160</sup>. Per Hobbes, la barbarie e la civiltà non sono due alternative radicali, ma due facce della stessa medaglia uomo, presenti in ogni istante del tempo ed in ogni luogo dello spazio, così come il desiderio di potere e la paura della morte sono due passioni inerenti alla struttura biologica e psichica dei singoli. Gli uomini, sostenne nel *De Cive*, non sono malvagi per natura, così come non lo sono gli animali, non essendo gli istinti «malvagi in se stessi». Non a caso, nel *De Cive*, paragonò gli uomini malvagi ai bambini:

I bambini cui non dai tutto quello che vogliono, piangono e si adirano, picchiano perfino i loro genitori; e lo fanno per natura. Ma non hanno colpa, e non sono cattivi, primo, perché non possono nuocere; quindi, perché, mancando dell'uso della ragione, sono esenti da ogni dovere. Ma, se giunti in età adulta e acquistate forze sufficienti a nuocere, continuano a fare le stesse cose, cominciano ad essere chiamati cattivi. Un uomo cattivo è dunque come un bambino dotato di forza, o un uomo di animo infantile; e la malvagità è come la mancanza di ragione in un età in cui grazie alla natura, guidata dall'educazione e dall'esperienza, gli uomini l'hanno di solito già acquistata<sup>161</sup>.

Nel *Leviathan* ritornò su questa idea, osservando però che gli adulti, a differenza dei bambini, seguono le regole dei loro educatori solo in vista di ciò che serve al raggiungimento dei loro obiettivi personali:

In ciò sono simili ai fanciulli, i quali non hanno altra regola di buoni e cattivi costumi se non le correzioni che ricevono dai loro genitori e maestri, salvo che i fanciulli sono costanti nella loro regola, mentre non sono così gli uomini, perché divenuti forti e ostinati, si appellano dalla consuetudine alla ragione e dalla ragione alla consuetudine, come serve al loro scopo, recedendo dalla consuetudine quando il loro interesse lo richiede, e ponendosi contro la ragione tutte le volte che la ragione è contro di loro<sup>162</sup>.

La «modernità», se non viene interpretata come un tranquillo processo lineare e progressivo, ha seguito Thomas Hobbes nel perseguire la conoscenza ed il controllo della natura dell'universo fisico ed umano, ma ha anche mostrato, con la crisi delle grandi ideologie ottocentesche, la fragilità di ogni costruzione teorica, fino a giungere alla relativizzazione di ogni sistema di valori, al disincanto, interpretato spesso, troppo frettolosamente, come una crisi od una fine della stessa «modernità».

### *Note al capitolo primo*

<sup>1</sup> Sul rapporto Tönnies-Hobbes, cfr. H. Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology. 1870-1923*, Cambridge (Mass.) - London, The MIT Press, 1988, pp. 18-31.

<sup>2</sup> Sulla ricostruzione di questo dibattito, cfr. L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 163-168.

<sup>3</sup> Per il ruolo esercitato da Hobbes in *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, O.R. Reisland, 1887, trad. it. *Comunità e società*, Milano, Comunità, 1963, p. 39, basta rileggerne la prefazione, del 4 settembre 1925 alla sesta edizione, dove Tönnies, per spiegare meglio il suo pensiero, rimandava al suo *Hobbes' Leben und Lehre*, la cui terza edizione stava allora per uscire.

<sup>4</sup> Cfr. F. Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommans, 1896. Il primo articolo di Tönnies su Hobbes, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, fu pubblicato nel 1879 sulla «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie».

<sup>5</sup> Cfr. G.C. Robertson, *Hobbes*, London-Edinburgh, Wm. Blackwood & Sons, 1886. Il primo intervento di Robertson su Hobbes fu la voce *Hobbes* nell'*Enciclopedia Britannica* nel 1881.

<sup>6</sup> Ricordando il famoso congresso internazionale di Parigi dedicato a Descartes nel 1937, Raymond Polin ha osservato che nessuno si occupava allora di Hobbes, «quest'inglese che aveva detto che l'uomo era un lupo per l'uomo». Cfr. R. Polin, *Introduction a Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, diretto da Y.C. Zarka e da J. Bernhardt, Paris, PUF, 1990, pp. 11-12. Ma nel '36 era stato pubblicato il libro di Strauss e nel '38 sarebbe apparso il famoso articolo di Taylor, *An Apology for Mr. Hobbes*, due testi che avrebbero di lì a poco rilanciato la discussione su Hobbes.

<sup>7</sup> Per la bibliografia della storiografia hobbesiana, cfr. C.H. Hinnant, *Thomas Hobbes: A Reference Guide*, Boston, G.K. Hall, 1980; W. Sacksteder, *Hobbes Studies (1879-1979). A Bibliography*, Bowling Green, Bowling Green Press, 1982; A. Garcia, *Thomas Hobbes. Bibliographie internationale de 1620 à 1986*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Université de Caen, Caen, 1986. Cfr. inoltre, dal 1988, il *Bulletin Hobbesien* pubblicato dalla rivista «Archives de Philosophie».

<sup>8</sup> Cfr. F.R. Ankersmit, *Historiography and Postmodernism*, in «History and Theory», XXVIII (1989), pp. 137-153, p. 137.

<sup>9</sup> Cfr. M.M. Goldsmith, *A Case of Identity*, cit., p. 65.

<sup>10</sup> Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano, Bompiani, 1978, p. 18.

<sup>11</sup> Bernard Willms ha appunto notato come il tentativo di Skinner si ponesse negli anni Sessanta come opposto a quello di Goldsmith, il quale aveva dichiarato che le divergenze tra gli interpreti di Hobbes erano positive in quanto costituivano uno stimolo ad approfondire la conoscenza della sua filosofia. Cfr. B. Willms, *Hobbes penseur radical de la politique*, in *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, cit., pp. 91-104, p. 93.

<sup>12</sup> Q. Skinner, *Hobbes's Leviathan*, in «The Historical Journal», VIII (1964), pp. 321-333, p. 333.

<sup>13</sup> Cfr. J. Tully, *The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics*, in J. Tully (a cura di), *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988, pp. 7-25, p. 7.

<sup>14</sup> Cfr. B. Willms, in G. Van der Bend (a cura di), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 143-155, p. 146. Anche per Uberto Scarpelli, *Etica senza verità*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 39-47, «l'appello al linguaggio comune, rischia di trasformarsi, di fronte alle occorrenze metalinguistiche della filosofia, nell'invito ad una abdicazione filosofica». Austin, inoltre, «non formulò nessuna teoria del suo metodo e rifuggì da ogni presa di posizione teorica e metodologica di carattere sistematico».

<sup>15</sup> M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975<sup>5</sup>, p. 3.

<sup>16</sup> Cfr. Q. Skinner, *The Ideological Context of Hobbes Political Thought*, in «The Historical Journal», IX (1966), pp. 286-317, p. 305.

<sup>17</sup> Voltaire, *Lettre XII<sup>e</sup>, Sur le chancelier Bacon*, in *Œuvres Complètes*, Paris, chez Furne Libraire Éditeur, 1835-1942, vol. V, pp. 46-48, trad. it. *Il cancelliere Bacon*, in *Scritti filosofici*, Bari, Laterza, 1972, pp. 35-40, p. 37.

<sup>18</sup> Cfr. G. Shapiro, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, cit., p. 153.

<sup>19</sup> «L'ozio è la madre della filosofia e lo stato, la madre della pace e dell'ozio», scrisse nell'*Leviathan*. Cfr. *Lev.*, p. 656 (E. W., III, p. 666).

<sup>20</sup> Su Carl Schmitt, cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton UP, 1983, trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna, Il Mulino, 1989. Sul rapporto di Schmitt con Hobbes, cfr. R. Righi, *Carl Schmitt interprete di Hobbes. 1921-1938*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», II (1980), pp. 51-69, e C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 176-190.

<sup>21</sup> «È una rapsodia dell'eresia. I principi secondo cui la società è fondata sulla paura di ognuno verso l'altro e sulla necessità di evitare la morte violenta, sono perniciosi e assurdi. La sua eresia si scopre all'ultimo capitolo, *De Religione*. Egli vuole che il potere ecclesiastico sia unito a quello dello stato e per conseguenza tanti principi, tanti capi della religione [...]. Questo non merita altra correzione che quella del fuoco»: *Correspondance Mersenne*, XI, pp. 264-265.

<sup>22</sup> Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Bompiani, 1978, vol. II, pp. 193-205. Sull'interpretazione arendtiana di Hobbes, cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Albert, 1959, trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 52, secondo il quale Hannah Arendt ha radicalizzato l'individualismo hobbesiano, non tenendo conto che Hobbes scrisse il *Leviathan* sullo sfondo della guerra civile fuossionale e che «dedusse la sovranità assoluta per la protezione dell'«uomo», non della proprietà».

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge UP, 1982. In particolare il giudizio di T.M. Scaulon, *Contractualism and Utilitarianism*, ivi, pp. 103-128, pp. 103-104. Per un giudizio diverso cfr. B. Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in «A Theory of Justice» by John Rawls*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 3 e pp. 31-32. Sulla teoria neocontrattualistica ed utilitaristica nell'etica contemporanea, cfr. inoltre C.A. Viano,

*L'utilitarismo*, e P. Comanducci, *Il neocontrattualismo nell'etica contemporanea*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1990, pp. 34-58 e pp. 108-127.

<sup>24</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford UP, 1972, trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 229.

<sup>25</sup> Cfr. G.S. Kavka in *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton UP, 1986, p. 197.

<sup>26</sup> Cfr. anche T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, Milano, Il Saggiatore, 1982, p. 33, il quale, in una interpretazione molto rispettosa dei testi hobbesiani, in una prospettiva rawlsiana dichiara che il sistema di Hobbes «rappresenta una severa limitazione per l'etica e la politica», poiché in esso non è possibile trovare «nessuna argomentazione che faccia ricorso ad un principio spirituale sostanziale, che identifichi la razionalità con un ordine oggettivo della realtà, che faccia ricorso alla finalità».

<sup>27</sup> «È divertente – ha osservato Jean Hampton nel suo *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, p. 27 – che un libro [il *Leviathan*] che suscitò furia nel XVII secolo (e fu perfino bruciato a Oxford) perché i critici pensavano sostenesse il primato dell'interesse personale nell'agire umano, debba essere stato usato nel XX secolo per argomentare una posizione morale rigorosamente deontologica».

<sup>28</sup> Cfr. A.E. Taylor, *The Ethical doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII (1938), pp. 406-424, ora in K.C. Brown (a cura di), *Hobbes studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, pp. 35-55, p. 41. Per una critica della *Taylor thesis* cfr. S.M. Brown jr., *The Taylor Thesis*, ivi, pp. 32-34. Per la critica di H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957, che riprendeva la tesi di Taylor, cfr. J. Plamenatz, *Mr. Warrender's Hobbes*, ivi, pp. 73-87.

<sup>29</sup> Cfr. G. Solari, *Introduzione a I. Kant, Scritti politici e filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 13-48, p. 23.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, p. 16. Sulla posizione di Kant rispetto a Hobbes, cfr. F.A. Olafson, *Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law*, in «Journal of the History of Philosophy», 4 (1966), pp. 15-30, pp. 28-29.

<sup>31</sup> Cfr. B. Gert, *Hobbes and Psychological Egoism*, in «Journal of the History of Ideas», XXVIII (1967), pp. 503-520. Di Bernard Gert, cfr. anche *Introduction a T. Hobbes, De Homine*, London, Humanity Press - Harvest Press, 1978, pp. 1-32.

<sup>32</sup> Come scriveva nel *Leviathan*: «la felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta. Non è lì quel *finis ultimus* (*ultima mira*) né quel *summum bonum* (*il bene più grande*) di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali. E un uomo, i cui desideri sono alla fine, non può vivere più di colui i cui sensi e la cui immaginazione smettono di essere in attività». Cfr. *Lev.*, p. 93 (E. W., III, p. 85).

<sup>33</sup> Cfr. M. Oakeshott, *Introduction* a T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Basil Blackwell, 1946, pp. I-LXVII e G. Gliozzi, *Rousseau: dalla proprietà al dominio*, in «Rivista di filosofia», LXXXIII (1992), pp. 333-383, p. 341.

<sup>34</sup> *Lev.*, p. 94 (E.W., III, p. 86).

<sup>35</sup> Cfr. W. B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, in «Journal of the History of Philosophy», 4 (1966), pp. 293-311, p. 304.

<sup>36</sup> Di Aristotele, teorico del sommo bene, infatti affermava: «nel primo libro della sua *Politica* pone come fondamento della sua dottrina che gli uomini sono per natura, alcuni più disposti per comandare, volendo dire i più saggi (e tale egli pensava di essere per la sua filosofia) altri per servire (volendo dire coloro che avevano il corpo forte, ma non erano filosofi come lui) come se padroni e servi non fossero nati dal consenso degli uomini, ma dalla differenza dell'ingegno, cosa che non è solo contro la ragione, ma anche contro l'esperienza». Cfr. *Lev.*, p. 148 (E.W., III, p. 140).

<sup>37</sup> Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 26.

<sup>38</sup> Cfr. D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 178.

<sup>39</sup> Cfr. A. Pacchi, *Hobbes e la teologia*, in *Hobbes oggi*, cit., pp. 101-122, p. 115.

<sup>40</sup> Alla base di tutto il sistema hobbesiano sta il concetto di moto, senza il quale non è spiegabile nessun fenomeno del mondo fisico ed umano. Come scrisse nel *De Corpore* «la varietà di tutte le figure nasce dalla varietà dei movimenti con i quali vengono costruite; [...] né la varietà delle cose percepite con i sensi, come i colori, i suoni, i sapori, ecc. ha altra causa che non sia il movimento, il quale si trova in parte negli oggetti che agiscono su di noi, in parte negli stessi soggetti senzienti, in modo tale tuttavia che, quantunque non si possa conoscere senza ragionamento quale sia quel movimento, è chiaro che c'è movimento». Cfr. *D.C.*, p. 128 (O.L., I, p. 62).

<sup>41</sup> Cfr. A. Pacchi, *Hobbes e la teologia*, cit., p. 115.

<sup>42</sup> Cfr. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 109.

<sup>43</sup> «Colui che ha da governare un'intera nazione - aveva scritto nell'*Introduzione* del *Leviathan* - deve leggere in se stesso non questo o quell'uomo particolare, ma il genere umano e sebbene ciò sia difficile da fare, più difficile che apprendere un linguaggio o una scienza; pure, quando avrò steso la mia lettura in forma ordinata e perspicua, agli altri sarà lasciata la briga di considerare se non trovino le medesime cose anche in loro stessi». Cfr. *Lev.*, p. 8 (E.W., III, p. XII).

<sup>44</sup> *Lev.*, p. 356 (E.W., III, p. 352).

<sup>45</sup> Cfr. R.H. Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1966, trad. it., *L'atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 77 e S. Shapin e S. Schaffer, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton UP, 1985, p. 7.

<sup>46</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione ed ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.

<sup>47</sup> Cfr. J. Jacquot, *Sir Charles Cavendish and His Learned Friends*, in «Annals of Science», VIII (1952), pp. 13-27, pp. 175-191. Cfr. inoltre, dello stesso autore, *Un amateur de science, ami de Hobbes et de Descartes, Sir Charles Cavendish, in Thâles. Recueil annuel des travaux de l'Institut d'Histoire des Sciences*, VI (1949-50), pp. 81-87.

<sup>48</sup> Cfr. S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 1962, p. 6.

<sup>49</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione ed ipotesi*, cit., pp. 49-50.

<sup>50</sup> Cfr. O.L. Dick (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, London, Penguin Books, 1987, p. 229.

<sup>51</sup> Cfr. J. Bernhardt, *Essai de commentaire*, in Thomas Hobbes, *Court traité des premiers principes. Le «Short Tract on First Principles» de 1630-1631*, cit., pp. 159-196. Di Jean Bernhart cfr. anche *Nominalisme et mécanisme*, in «Archives de Philosophie», XLVIII (1985), pp. 235-249 e «Archives de Philosophie», LI (1988), pp. 529-545.

<sup>52</sup> Cfr. J. Bernhardt, *Essai de commentaire*, cit., p. 194.

<sup>53</sup> Cfr. J. Jacquot, *Sir Charles Cavendish and His Learned Friends*, cit., pp. 13-27, p. 17.

<sup>54</sup> «Il mio primo obiettivo a Londra – scriveva Hobbes al conte di Newcastle il 26 gennaio 1934 – fu di cercare i *Dialoghi* di Galileo»: in *Historical Manuscripts Commission*, Thirteenth report, Appendix, Part II, The manuscripts of his Grace the Duke of Portland preserved at Welbeck Abbey, London, Eyre and Spottiswoole, 1893, vol. II, p. 124.

<sup>55</sup> *Lev.*, p. 609 (*E.W.*, III, p. 616).

<sup>56</sup> Cfr. A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi*, cit., pp. 49-50.

<sup>57</sup> *D.C.*, p. 62 (*O.L.*, I, *Epistola dedicataria*).

<sup>58</sup> Cfr. J. Bernhardt, *Essai de commentaire*, cit., p. 163.

<sup>59</sup> Cfr. T.A. Spragens, *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*, Lexington, Kentucky UP, 1973, p. 41.

<sup>60</sup> Cfr. N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli, Morano, 1974<sup>3</sup>, p. 21.

<sup>61</sup> Cfr. J. Prins, *Hobbes and the School of Padua: Two Incompatible Approaches of Science*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII (1990), pp. 26-46, pp. 29-30.

<sup>62</sup> Su Ockham, cfr. C. Vasoli, *La filosofia medievale*, cit., p. 441. Anche Jean Bernhardt rileva la sostanziale differenza tra il nominalismo di Ockham e quello di Hobbes, ma per sostenere la tesi che il disaccordo tra Hobbes e Descartes è «apparente». Cfr. J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, in «Archives de Philosophie», LI (1988), pp. 549-596.

<sup>63</sup> Cfr. *Lev.*, p. 45 (*E.W.*, III, p. 35): «la ragione non è nata con noi, come il senso e la memoria, né è acquistata solamente con l'esperienza, come la prudenza, ma è conseguita con l'industria, in primo luogo imponendo in modo adatto i nomi, e in secondo luogo con l'acquisire un metodo buono e ordinato nel procedere dagli elementi, che sono nomi, alle asserzioni che sono fatte mediante la reciproca connessione di essi, e poi ai sillogismi che sono le connessioni di un'asserzione con l'altra, finché giungiamo alla conoscenza di tutte le consuetudine dei nomi che appartengono al soggetto in questione, ed è ciò che gli uomini chiamano scienza».

<sup>64</sup> Sul concetto hobbesiano di fantasma, cfr. *D.C.*, pp. 389-390 (*E.W.*, I, pp. 402-405).

<sup>65</sup> Cfr. *D.C.*, p. 146 (*O.L.*, I, p. 82).

<sup>66</sup> Cfr. *D.C.*, p. 396 (*O.L.*, I, p. 335).

<sup>67</sup> *D.C.*, p. 74 (*O.L.*, I, p. 6).

<sup>68</sup> *D.C.*, p. 81 (*O.L.*, I, p. 14).

<sup>69</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem (ibidem)*, p. 17).

<sup>71</sup> *D.C.*, p. 101. Nella traduzione inglese dell'edizione Molesworth delle *English Works* è (*E.W.*, I, p. 38): «From hence also it is manifest, that truth adheres not to things, but to speech only, for some truths are eternal; for it will be eternally true, if *man, then living creature*; but that any *man, or living creature*, should exist eternally, is not necessary». Lo stesso brano nel *De Corpore*, che Hobbes scrisse in latino (*O.L.*, I, p. 34) è: «Hinc quoque manifestum est veritatem non rebus sed orationibus adhaerere, veritates enim aliquae aeternae sunt; semper enim verum erit *si homo, tum animal*; ut autem *homo, aut animal* in aeternum existat necesse non est». La traduzione italiana della edizione UTET da noi usata traduce letteralmente il testo latino hobbesiano.

<sup>72</sup> Cfr. R. Tuck, *Hobbes and Descartes*, in G.A.J. Rogers e A. Ryan (a cura di), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 11-41, p. 41.

<sup>73</sup> *D.H.*, p. 590 (*O.L.*, II, p. 93).

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 591 (*O.L.*, II, p. 94).

<sup>75</sup> Cfr. *D.H.*, p. 601 (*O.L.*, II, p. 103), dove scrive: «Il più grande dei beni, inoltre, è un progresso, il più possibile senza ostacoli, verso fini ulteriori. Lo stesso godimento di ciò che si è desiderato, nel momento stesso in cui godiamo, è un desiderio, cioè un moto del-



l'animo che gode attraverso le parti della cosa di cui gode. Infatti, la vita è un moto perpetuo, che, quando non può progredire in linea retta, si converte in moto circolare».

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 600-601.

<sup>77</sup> Cfr. *Lev.*, p. 93 (*E.W.*, III, p. 93).

<sup>78</sup> J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, cit., p. 18.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>80</sup> *Lev.*, p. 49 (*E.W.*, III, p. 38).

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Infatti, «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 avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immagine stessa». *El.*, p. 10 (*E.W.*, IV, pp. 2-3). Sulla concezione della memoria di Platone e di Aristotele, cfr. H.S. Lang, *On Memory: Aristotle's Corrections of Plato*, in «Journal of the History of Philosophy», 18 (1980), pp. 379-393.

<sup>84</sup> *Lev.*, p. 16 (*E.W.*, III, pp. 5-6): «Questo senso che si affievolisce, quando vogliamo esprimere la cosa stessa (voglio dire la fantasia stessa) noi lo chiamiamo *immaginazione*, come ho detto prima; ma quando vogliamo esprimere l'affievolimento e significare che il senso è svanito, vecchio e passato, lo chiamiamo *memoria*».

<sup>85</sup> Sulla teoria della sensazione hobbesiana e sul suo rapporto con la memoria, cfr. J. Barnow, *Hobbes's Causal Account of Sensation*, in «Journal of the History of Philosophy», 18 (1980), pp. 115-130.

<sup>86</sup> *Lev.*, p. 15 (*E.W.*, III, p. 4): «E come vediamo che nell'acqua, anche se il vento cessa, le onde non smettono di oscillare per lungo tempo, così avviene anche in quel movimento che si fa nelle parti interne di un uomo quando vede, sogna, ecc.». La metafora è presente anche negli *Elements*. Cfr. *El.*, p. 21 (*E.W.*, IV, p. 9).

<sup>87</sup> Cfr. C.A. Viano, *Vita emotiva e tecnica politica in Hobbes*, cit., p. 373.

<sup>88</sup> Cfr. *El.*, pp. 24-25 (*E.W.*, IV, pp. 12-13).

<sup>89</sup> *Lev.*, p. 24 (*E.W.*, III, p. 13).

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Cfr. S.S. Wolin, *Hobbes*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1970, p. 29.

<sup>92</sup> Cfr. J. Plamenatz, *Man and Society*, London, Longmans, 1963, p. 121.

<sup>93</sup> Cfr. *Lev.*, p. 67 (*E.W.*, III, p. 57).

<sup>94</sup> Cfr. *El.*, p. 73 (*E.W.*, IV, pp. 50-51): «Come, nelle facoltà del discernimento, l'uomo abbandona ogni comunanza con le bestie gra-

zie alla facilità di imporre nomi, così pure supera la natura bestiale grazie a questa passione della curiosità».

<sup>95</sup> *Lev.*, p. 93 (E. W., III, p. 85).

<sup>96</sup> *Lev.*, p. 94 (E. W., III, pp. 85-86).

<sup>97</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 58-59 (E. W., III, pp. 47-48).

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> Cfr. E. W., V, p. 80. Sulla discussione tra Hobbes e l'arcivescovo Bramhall, cfr. S. Landucci, *La teodicea di Hobbes nella discussione con Bramhall*, in *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria»*, Firenze, Leo Olschki, 1978, XLIII, pp. 111-136.

<sup>100</sup> *El.*, p. 50 (E. W., IV, p. 32).

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Lev.*, pp. 70-71 (E. W., III, p. 61). L'edizione del *Leviatano* da noi adottata, a cura di Gianni Micheli, traduce letteralmente il testo hobbesiano, traducendo l'espressione *temper of the brain* con «temperie del cervello», sottolineando che l'opposto di «temper» è «distemper» (cfr. *Lev.*, p. 17). L'edizione del *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi e Agostino Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 60, traduce «temper of the brain» con «struttura del cervello».

<sup>103</sup> Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 1974, vol. XI, pp. 341-343, trad. it. *Le Passioni dell'anima*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin e M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. IV, pp. 14-15. D'ora in poi citate come *Passions* e *Passioni*. Nell'articolo XVIII, intitolato *Sulla Volontà (Passioni)*, pp. 15-16 - *Passions*, pp. 342-343), Descartes afferma: «i nostri atti volontari sono di due specie: gli uni, infatti, sono azioni dell'anima che hanno il loro termine nell'anima stessa, come quando vogliamo amare Dio o, in genere, rivolgere il nostro pensiero a qualche oggetto non materiale; gli altri sono azioni che hanno il loro termine nel nostro corpo, come quando, dal solo fatto che vogliamo camminare, segue che le gambe si muovono e che noi camminiamo». Per Hobbes, come sappiamo, movimenti come l'andare o il camminare sono movimenti volontari, che non avrebbero luogo senza l'intervento dell'immaginazione.

<sup>104</sup> *Correspondance Mersenne*, X, pp. 522-534, p. 523. Daniel P. Walker, in *Spiritual and Demoniac Magic. From Ficino to Campanella*, London, The Warburgh Institute, 1958, p. 4, ha rilevato molti punti in comune tra la teoria cartesiana esposta nelle *Passions* e quella dello «spiritus» di Marsilio Ficino nel *De Triplici Vita*. Come rileva Walker, l'opera si occupa della preservazione della salute dei dotti, continuamente messa in pericolo, per l'uso continuo dello spirito, dal sangue denso, nero e secco, che causa la malinconia. Riprendendo le teorie platoniche rinascimentali sul valore terapeutico della musica e la teoria agostiniana della sensazione fondata sulla similarità della sostanza senso-organo, Ficino attribuì valore terapeutico alla

musica, supponendo, sulla scorta del Timeo platonico e dei pitagorici, la sincronia tra macrocosmo e microcosmo. In Descartes, come è noto, non sono gli astri, ma Dio, che determina la capacità di razionalità degli uomini, lasciando, a causa della separazione corpo-anima, gli «spiriti animali» padroni del corpo e del suo automatismo sensitivo, muscolare, e passionale.

<sup>105</sup> Di diverso avviso è Arrigo Pacchi, per il quale la teoria delle passioni del *Leviathan* è cartesiana. Cfr. A. Pacchi, *Hobbes and the passions*, in «Topoi», VI (1987), pp. 111-119, p. 116.

<sup>106</sup> *El.*, p. 78 (E.W., IV, p. 55).

<sup>107</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>108</sup> Cfr. *Lev.*, p. 55 (E.W., III, p. 45).

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Cfr. *El.*, p. 78 (E.W., IV, p. 55).

<sup>111</sup> *Lev.*, p. 71 (E.W., III, p. 61).

<sup>112</sup> Cfr. *Lev.*, p. 23 (E.W., III, p. 12).

<sup>113</sup> Cfr. *Lev.*, p. 67 (E.W., III, pp. 57-58).

<sup>114</sup> Cfr. *Lev.*, p. 71 (E.W., III, p. 62).

<sup>115</sup> *El.*, p. 82 (E.W., IV, p. 58).

<sup>116</sup> Cfr. *Lev.*, p. 67 (E.W., III, p. 57).

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *El.*, p. 73 (E.W., IV, pp. 50-51).

<sup>119</sup> *El.*, p. 39 (E.W., IV, p. 24).

<sup>120</sup> *El.*, pp. 73-74 (E.W., IV, p. 51).

<sup>121</sup> *El.*, p. 74 (E.W., IV, p. 51).

<sup>122</sup> Cfr. *El.*, p. 80 (E.W., IV, p. 56).

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *El.*, p. 74 (E.W., IV, p. 51).

<sup>125</sup> *El.*, p. 40 (E.W., IV, p. 25).

<sup>126</sup> *Lev.*, p. 99 (E.W., III, p. 91).

<sup>127</sup> *Lev.*, p. 117 (E.W., III, p. 110).

<sup>128</sup> *Lev.*, p. 163 (E.W., III, p. 153).

<sup>129</sup> Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., p. 163.

<sup>130</sup> R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 53 e pp. 54-56.

<sup>131</sup> L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., p. 145.

<sup>132</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 71-72 (E.W., III, p. 62).

<sup>133</sup> *El.*, p. 63 (E.W., IV, p. 40).

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> Cfr. *El.*, p. 64 (*E.W.*, IV, p. 41).

<sup>136</sup> *Lev.*, p. 56 (*E.W.*, III, pp. 45-46).

<sup>137</sup> Hobbes è molto chiaro: «Cosicché nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo, la competizione; in secondo luogo, la diffidenza; in terzo luogo, la gloria. La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione. Nel primo caso, gli uomini usano violenza per rendersi padroni delle persone di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli, del loro bestiame; nel secondo caso, per difenderli; nel terzo caso, per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa considerazione o direttamente nei riguardi delle loro persone, o di riflesso nei riguardi della loro parentela, dei loro amici, della loro nazione, della loro professione o del loro nome»: cfr. *Lev.*, pp. 119-120 (*E.W.*, III, pp. 112-113).

<sup>138</sup> Cfr. F. Valentini, *C. Schmitt o dell'iperpoliticismo*, prefazione a C. Schmitt, *La dittatura*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. VII-XXXI, p. XXVI.

<sup>139</sup> C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., pp. 29-86, p. 77.

<sup>140</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 216-217 (*E.W.*, III, p. 208), dove Hobbes afferma: «L'obbligo dei sudditi verso il sovrano, si intende che dura fino a che dura il potere, per il quale esso è in grado di proteggerli e non più a lungo, poiché il diritto che gli uomini hanno per natura di proteggere se stessi, quando nessun altro può proteggerli, non può essere abbandonato con nessun patto. [...] E sebbene la sovranità, nell'intenzione di quelli che la fanno, sia immortale, tuttavia, per sua natura, non solo è soggetta a morte violenta per una guerra esterna, ma, a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, ha in sé dalla sua stessa istituzione, molti germi di mortalità naturale, discordie intestine». E nel *Lev.*, p. 327 (*E.W.*, III, p. 321), ripete ancora lo stesso concetto: «Per ultimo, quando in una guerra (esterna o intestina) il nemico riporta una battaglia finale, così che (non tenendo più oltre il campo le forze dello stato) non c'è più protezione per i sudditi leali, allora lo stato si dissolve, ed ogni uomo è libero di proteggersi con i procedimenti che gli suggerirà la sua discrezione».

<sup>141</sup> *Lev.*, p. 148 (*E.W.*, III, p. 140).

<sup>142</sup> «Infatti – sostiene Hobbes – le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la modestia, la misericordia, e, insomma il fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi) in se stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo. Perciò nonostante le leggi di natura (alle quali ognuno si attiene quando ha la volontà di attenersi e può farlo senza pericolo) se non è eretto un potere o se non è

abbastanza grande per la nostra sicurezza, ogni uomo vuole e può contare legittimamente sulla propria forza e sulla propria arte per garantirsi contro tutti gli uomini»: cfr. *Lev.*, p. 163 (*E.W.*, III, pp. 153-154).

<sup>143</sup> *Lev.*, p. 167 (*E.W.*, III, p. 157).

<sup>144</sup> *Lev.*, p. 341 (*E.W.*, III, p. 335).

<sup>145</sup> *Lev.*, p. 153 (*E.W.*, III, p. 146).

<sup>146</sup> *Lev.*, p. 154 (*ibidem*).

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Lev.*, p. 658 (*E.W.*, III, p. 668).

<sup>149</sup> *Lev.*, p. 341 (*E.W.*, III, p. 335).

<sup>150</sup> *Lev.*, p. 179 (*E.W.*, III, p. 165).

<sup>151</sup> Hobbes tiene a ricordare che «coloro che sono scontenti sotto la *monarchia*, chiamano questa tirannia; coloro cui dispiace l'*aristocrazia*, chiamano questa oligarchia; così pure coloro che si trovano afflitti sotto una *democrazia*, chiamano questa anarchia»: cfr. *Lev.*, pp. 181-182 (*E.W.*, III, p. 171).

<sup>152</sup> Cfr. G. Duprat, *État et société civile: de Hegel à Hobbes*, in «Cahiers Vilfredo Pareto» / «Revue Européenne des sciences sociales», XX (1982), pp. 325-348.

<sup>153</sup> «La libertà dei sudditi – dichiara Hobbes – si trova perciò solo in quelle cose che il sovrano, nel regolare le loro azioni, non ha menzionato, quali la libertà di comprare, di vendere e di fare altri contratti l'uno con l'altro, di scegliere la propria dimora, il proprio cibo, il proprio modo di vita, di istruire i figli nel modo che pensano sia idoneo e di fare altre cose simili»: cfr. *Lev.*, p. 208 (*E.W.*, III, p. 199).

<sup>154</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 183-184 (*E.W.*, III, pp. 173-175).

<sup>155</sup> Cardano, prima di Machiavelli e di Hobbes, aveva paragonato gli stati a corpi umani che possono ammalarsi. Cfr. G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, 1965, p. 92.

<sup>156</sup> Cfr. F. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1991.

<sup>157</sup> B. Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Lipsiae, ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est C.H. Bruder, 1843, vol. I, p. 304, trad. it. *Epistolario*, Torino, Einaudi, 1974, p. 223.

<sup>158</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 677-687 (*E.W.*, III, pp. 688-700).

<sup>159</sup> Cfr. *D.C.*, p. 77 (*E.W.*, I, p. 11), dove afferma: «La filosofia esclude la dottrina degli angeli e di tutte quelle cose che non si ritiene siano né corpi né proprietà di corpi, giacché in esse non c'è posto né per la composizione né per la divisione, come in quelle in cui non c'è il posto per il più né per il meno, cioè non c'è posto per il ragionamento. La filosofia esclude la storia sia naturale che politica

anche se sono molto utili, anzi necessarie alla filosofia, giacché questo tipo di conoscenza è o esperienza o autorità, ma non ragionamento» .

<sup>160</sup> Cfr. *El.*, p. 76 (*E. W.*, IV, p. 53).

<sup>161</sup> *D. Ci.*, p. 72 (*E. W.*, II, pp. XVI-XVII).

<sup>162</sup> *Lev.*, p. 99 (*E. W.*, III, p. 91).

## I DUELLANTI

Tra Hobbes e Descartes non vi furono buoni rapporti. Il loro dissidio diventò inconciliabile dopo le *Objections* alle *Méditations*. Entrambi si considerarono iniziatori di un nuovo metodo, con tutte le conseguenze psicologiche che tale consapevolezza comportava: senso di superiorità nei confronti del mondo dei dotti e nei confronti l'uno dell'altro. Non è un caso che la loro comunicazione si sia svolta sempre a distanza e attraverso la mediazione di Mersenne, che svolse il ruolo di grande provocatore ed arbitro degli antagonismi intellettuali del primo Seicento. Attraverso Mersenne si dettero reciprocamente dell'incompetente, con quel tanto di eccesso che comporta ogni grande rivalità. Descartes consigliò a Hobbes di occuparsi di filosofia morale, non senza manifestare un certo compiacimento al pensiero dei guai ai quali sarebbe andato incontro con la Chiesa di Roma per il suo *De Cive*<sup>1</sup>. Mentre Hobbes dichiarò che Descartes era il miglior geometra del mondo, ma che la sua testa non era fatta per la filosofia<sup>2</sup>. I due grandi rivali ebbero per alcuni aspetti una biografia simile. In fuga dalla retorica umanistica delle università, considerate produttrici di una cultura priva di rigore scientifico, alla presa con sterili polemiche filosofico-teologiche, entrambi lasciarono per lunghi periodi il loro paese. Hobbes lasciò l'Inghilterra per la Francia. La guerra civile fu l'elemento determinante della sua decisione, ma senza dubbio il continente esercitava su di lui un'attrazione molto forte dopo i precedenti viaggi, che lo avevano reso critico nei confronti della cultura oxoniense, gli avevano fatto scoprire la geometria euclidea, conoscere Galileo, nonché entrare in contatto con Mersenne ed i dotti europei. Descartes dalla Francia emigrò in Olan-

da, scelse Amsterdam, una città di mercanti del tutto indifferente alle questioni filosofiche, dove visse dal 1629 al 1632, e dove tornò più volte. Dal '29 al '49, pur cambiando spesso città, visse prevalentemente in Olanda, finché si trasferì, su invito della regina di Svezia, a Stoccolma, dove morì l'11 febbraio del 1650. Fu anche una scelta esistenziale, che gli garantiva la possibilità di osservare senza esserne coinvolto, il «bestiario umano»<sup>3</sup>. Le sue polemiche con i dotti di Utrecht<sup>4</sup> certamente resero meno piacevole il suo soggiorno olandese di quello parigino di Hobbes, sostenuto dall'amicizia di Mersenne, Gassendi e Sorbière, che accolsero il *De Cive* con entusiasmo, ponendo le basi della sua successiva fortuna francese<sup>5</sup>. Senza altro, come dimostra la decisione di non pubblicare *Le Monde* e di non occuparsi di politica, si sentì più insicuro.

In comune essi ebbero la consapevolezza della propria superiorità intellettuale. Lo stile di Hobbes, che rese pubblica la sua prima opera teorica a cinquantquattro anni, nel 1642, ha la sicurezza della maturità e, soprattutto, la mancanza di compromessi di chi intende superare il proprio tempo. Come spiegò nel 1655 nella *Epistola dedicatoria* a William Cavendish, in occasione della pubblicazione del *De Corpore*, il ruolo che si era prefisso era di collocarsi tra i fondatori della nuova scienza, accanto a Copernico, Galileo e Harvey. Nell'annunciargli il *De Homine*, nel 1658, scriveva:

Rimane, ormai, la seconda sezione *Sull'uomo*, la seconda parte della quale dedicata all'ottica, è già scritta in otto capitoli: e, già da sei anni, ho inciso e scolpito le tavole delle figure da aggiungere ai singoli capitoli. Il resto, con l'aiuto di Dio, lo aggiungerò, appena potrò, sebbene io già conosca, per esperienza, dalle parole offensive e dalle vergognose ingiurie degli uomini ignoranti, quanta minore riconoscenza rispetto a quella che si dovrà avere, si avrà per me che dirò agli uomini la verità sulla natura dell'uomo. Tuttavia sopporterò il peso cui mi sono sobbarcato; né scongiurerò l'invidia, piuttosto me ne vendicherò, facendola crescere<sup>6</sup>.

La solitudine e l'ostilità dei propri contemporanei era quindi ritenuta una condizione necessaria ed accettata come una conseguenza inevitabile della propria superiorità. Tan-



to che, nel 1658, nella dedica del *De Homine* a William Cavendish scriveva:

[...] forse si dovrà difendere anche questo scritto. Le mosche riuscirono sempre importune ai sacrifici; farò, allora, come l'imperatore Domiziano: infilerò le mosche con la penna<sup>7</sup>.

Date le loro personalità, il conflitto, una volta compreso il dissenso teorico, era inevitabile.

Solo da alcuni decenni il rapporto Descartes-Hobbes è stato preso in considerazione dal punto di vista di Hobbes. Generalmente, nella prima metà del Novecento, Hobbes come filosofo della scienza non era preso molto in considerazione né dai filosofi, né dagli storici della scienza. Ed è interessante notare che nelle recenti riletture critiche dedicate alla modernità, è presente una «ossessione Descartes» per la quale il francese è considerato il fondatore del paradigma decisivo della modernità, mentre Hobbes o viene ignorato, in quanto ripetitore di Descartes, oppure, nel caso di una considerazione positiva della sua opera, tout court definito postmoderno. La modernità in questo caso è considerata non ciò che durante quattro secoli è stato prodotto dalle varie tradizioni filosofiche e scientifiche ma, secondo una concezione unilineare del tempo, come l'antecedente teorico del modello epistemologico elaborato dalla filosofia classica tedesca e dallo scientismo positivista<sup>8</sup>. Il grande malinteso della maggior parte delle discussioni sulla modernità considerata come un unico blocco, è infatti la convinzione che tipico di essa sia stato asserire la parallela e conseguente capacità di controllo del mondo fisico e della natura umana, fino alla teorizzazione della possibilità di società prive di conflittualità. Da una parte, le due guerre mondiali ed il trauma dell'olocausto (avvenimenti dei quali ha sempre colpito l'aspetto «scientifico» del massacro), dall'altra una specie di hegelismo negativo e la confusione tra lo scientismo ideologico e la scienza, hanno spesso condotto all'affermazione di una crisi o di una fine della modernità: alla convinzione dell'Husserl della *Krisis* che lo scientismo del XIX secolo e la crisi dell'Europa del XX secolo fossero il risultato dell'opera di Galileo, Descartes, Hobbes. Ora,

se è semplicistico considerare Descartes come il fondatore di una catastrofica modernità, ancora più semplicistico è non tenere conto che tra Hobbes e Descartes vi fu un dissidio teorico profondo, anche se non per questo il filosofo inglese può essere definito «postmoderno». Per la definizione di questo rapporto un ruolo molto importante nella storiografia hobbesiana è stato attribuito allo *Short Tract*, un piccolo trattato non datato e non firmato attribuito da Tönnies a Hobbes e pubblicato nel 1889. Costituendo gli *Elements*, la cui dedica a William Cavendish, duca di Newcastle, è del 9 maggio 1640, la prima chiara elaborazione del sistema hobbesiano, ed anche la prima definizione della propria identità filosofica rispetto a Descartes, il cui *Discours* gli era stato spedito da Kenelm Digby il 4 ottobre 1637<sup>9</sup>, allo *Short Tract*, la cui stesura è stata ipotizzata collocabile da Tönnies prima del 1630 e da Brandt prima del 1636, è stato conferito lo status di prima formulazione della filosofia hobbesiana. Ora, non vi sono prove certe che lo *Short Tract* sia di Hobbes. Arrigo Pacchi sostenne l'idea che il piccolo trattato esprimesse l'orientamento della piccola Accademia di Sir Charles Cavendish, della quale Hobbes era il personaggio più illustre<sup>10</sup>. Richard Tuck<sup>11</sup>, in un saggio pubblicato quasi contemporaneamente all'importante saggio con cui Jean Bernhardt ha commentato nel 1988 l'edizione francese dello *Short Tract*, ha proposto una nuova soluzione del problema *Short Tract*, avanzando l'ipotesi che la grafia dello *Short Tract* non sia di Hobbes, ma di Robert Payne, un personaggio dell'ambiente Cavendish<sup>12</sup>. Ora, il volume 6796 della collezione Harley della British Library, contenente lo *Short Tract* (art. 26) ed una lettera autografa di Hobbes a Charles Cavendish, da Parigi, datata 8 febbraio 1641 (art. 24), contiene anche due traduzioni, dall'italiano, del trattato di idraulica di Benedetto Castelli (art. 27) e della *Scienza Meccanica* di Galileo (art. 28), eseguite nel 1635 e 1636 da Robert Payne. Ora, per quanto riguarda la grafia di Payne, si può affermare soltanto che è simile a quella dello *Short Tract*, ma – circostanza da non sottovalutare – è anche simile a quella della lettera da Parigi di Hobbes a Cavendish, sulla cui autenticità non vi sono

dubbi. Da questi dati si potrebbe quindi soltanto concludere che Hobbes e Payne avevano una simile grafia. A questa conclusione era anche giunto Jean Jacquot nel 1952<sup>13</sup>. La rilevanza della somiglianza delle due grafie da parte di Jacquot era collocata, però, all'interno della sua analisi dell'interesse di Charles Cavendish e di Hobbes per l'opera di Galileo. Analisi nella quale lo studioso francese dopo avere sottolineato il noto episodio della ricerca di Hobbes, a Londra, nel 1634, delle opere di Galileo, la conversazione con lo scienziato italiano come evento memorabile del suo terzo viaggio sul continente, rilevava che la traduzione compiuta da Payne della *Scienza Meccanica* si basava «senza dubbio da una copia manoscritta mandata o portata da Hobbes»<sup>14</sup>, se non addirittura da una copia ricevuta dalle mani dello stesso Galileo<sup>15</sup>. La somiglianza delle due grafie, insomma, era messa in rilievo da Jacquot per sottolineare l'importanza del rapporto Hobbes-Galileo e il ruolo da protagonista giocato dal filosofo inglese nell'operazione di traduzione del trattato sulla meccanica, traduzione attribuita dall'iscrizione sul frontespizio del manoscritto a Payne. Iscrizione che sembrava non convincere troppo Jacquot, il quale concludeva che sarebbe stato necessario «saperne di più su Payne»<sup>16</sup>. Richard Tuck non tiene conto della somiglianza tra le due grafie rilevata da Jacquot ed, inoltre, come prova della sua ipotesi non usa – come sarebbe stato logico – la grafia di Payne delle due citate traduzioni di Castelli e Galileo, ma la grafia delle lettere di Payne a Sheldon (BL Additional MS 4162)<sup>17</sup>, grafia non di Payne, ma di Thomas Birch (1705-1766), storico e biografo alla cui mano vanno fatti risalire i documenti contenuti nella serie di volumi 4101-4478 degli Additional Manuscripts della British Library<sup>18</sup>. A parte queste considerazioni, che inducono ad un uso estremamente cauto delle prove grafiche, la posizione di Hobbes rispetto a Descartes può essere analizzata e discussa sui testi che sappiamo appartenergli con certezza. Anche Tuck, del resto, sottolinea come lo *Short Tract* non sia essenziale alla definizione del rapporto Hobbes-Descartes. Tuck osserva anche come Descartes e Hobbes abbiano partecipato ad un gioco in cui fu l'inglese che fece l'ultima mossa. Tuck non nega

che la posizione filosofica hobbesiana sia stata influenzata da una lettura critica di Descartes<sup>19</sup>, ma, con un ragionamento che riduce notevolmente la portata dell'innovazione epistemologica costituita dalla filosofia di Hobbes, fa consistere il carattere essenziale del gioco dell'«Anglois» nei confronti di Descartes nella teoria della luce, che, secondo la testimonianza dello stesso filosofo di Malmesbury, aveva discusso con Cavendish fin dal 1630<sup>20</sup>. Con l'idea che la luce fosse «una fantasia della mente, causata da moto nel cervello, il quale moto è causato dal moto delle parti di quei corpi che chiamiamo lucidi»<sup>21</sup>, un'idea espressa da Hobbes a Cavendish nel 1630, Tuck vuole dimostrare che Hobbes aveva già tutto chiaro in testa fin dal 1630. Tuck non tiene conto di ciò che egli stesso mette sotto gli occhi del lettore fin dalle prime righe del suo saggio: che, cioè, se Hobbes fosse morto nel 1647, quando aveva pubblicato solo il *De Cive*, avrebbe lasciato una eredità intellettuale piuttosto limitata<sup>22</sup>. Infatti Thomas Hobbes non è diventato celebre presso i posteri per la sua teoria della luce, ma per la sua filosofia, che rappresentò un modello diverso da quello di Descartes, proponendo una teoria della razionalità umana che per il francese sarebbe stata impensabile.

Hobbes comincia a pubblicare i suoi scritti teorici in età avanzata, cinquantenne, quando Descartes ha già scritto le sue opere principali. Sappiamo che Hobbes e Cavendish discussero il *Discours* e la *Dioptrique*, mandate ad essi da Kenelm Digby il 4 ottobre 1637. Sappiamo anche che il 21 gennaio 1641 Descartes aveva ricevuto, attraverso Huygens, i tre foglietti di critiche, andati poi perduti, di Hobbes alla *Dioptrique*<sup>23</sup>. A proposito dell'«Anglois» scriveva a Mersenne, con tono di superiorità, che avrebbe risposto a Hobbes solo per cortesia, aggiungendo:

Non ho paura che la sua Filosofia sembri la mia, benché egli non voglia considerare, come me, che le figure e i movimenti. Questi sono davvero i veri principi; ma se si commettono degli errori seguendoli, essi appaiono così chiaramente a quelli che hanno un po' di intelletto, che non bisogna andare così veloci come fa lui, per ben riuscirvi<sup>24</sup>.

Il tono disinvolto e superiore di Descartes mutò dopo la lettura della lettera di Hobbes del 7 febbraio 1641, nella quale il filosofo inglese replicava alla risposta che egli aveva dato ai suoi tre primi fogli di critiche<sup>25</sup>.

Del resto, - scrive Descartes a Mersenne il 4 marzo 1641 - avendo letto l'ultimo scritto dell'Anglois, mi sono interamente confermato nell'opinione che avevo di lui e che vi mandai 15 giorni fa, e credo che la cosa migliore sia che io non abbia nessuna comunicazione con lui, e per questo, mi astengo dal rispondergli; poiché, se ha il carattere che io suppongo, noi non potremmo discutere molto insieme senza divenire nemici; è meglio che ci fermiamo, lui ed io, dove siamo. Vi prego anche di non comunicargli che il meno che potrete di quello che sapete delle mie opinioni e che non è stato stampato, poiché se non mi sbaglio troppo questo non è che un uomo che cerca di acquistare reputazione a mie spese, e con pratiche malvage. E se gli avete promesso di farmi rispondere a questo ultimo scritto, voi mi scuserete, per favore, con lui, sicuro che voi mi difenderete meglio di quanto non potrei fare io stesso<sup>26</sup>.

Nel marzo del 1641, come si vede, la situazione era già chiara: Descartes, a quella data, aveva già stabilito di non volere più alcuna comunicazione con Hobbes. Da allora, ogni volta che l'occasione avesse reso necessario nominarlo, avrebbe riservato all'«Anglois» solo disprezzo. Un atteggiamento che può anche essere considerato un esorcismo del problema-Hobbes. Comunque, va tenuto presente che anche nei confronti di Galileo, Descartes ostentò sempre un'aria di superiorità<sup>27</sup>. Tanto che, alla notizia della sua cecità, il suo primo pensiero fu che non avrebbe potuto leggere la sua *Dioptrique*. Scriveva infatti a Mersenne: «Mi dispiace che Galileo abbia perso la vista; anche se non lo cito mai, sono persuaso che non avrebbe disprezzato la mia *Diottrica*»<sup>28</sup>. Da parte sua, Hobbes, dopo le *Objections*, pur affrontando, e minutamente, i problemi lasciati irrisolti da Descartes, come nel *De Corpore*, quando con la teoria del conato affronterà il problema corpo-mente suscitato da Descartes, non lo citerà mai direttamente. Se lo avesse citato direttamente, discutendolo apertamente, come avrebbe fatto più tardi Leibniz, riprendendo la teoria hobbesiana del conato, certamente il problema *mind-body* sarebbe ri-

sultato meno grave per il pensiero occidentale<sup>29</sup>. Abbiamo troppo pochi elementi per ricostruire la psicologia di Hobbes e le motivazioni del suo comportamento con Descartes, ma l'ipotesi più plausibile è che l'idea dell'anima come una sostanza immateriale pensante gli sia parsa così assurda da non valere nemmeno la pena di una risposta<sup>30</sup>. Entrambi orgogliosissimi, i due non erano fatti nemmeno per scontrarsi apertamente, ed hanno lasciato la loro partita aperta ai posteri. Tuck ha ragione ad affermare che Descartes e Hobbes giocano un gioco nel quale è il filosofo di Malmesbury quello che fa l'ultima mossa, perché senz'altro oggi Hobbes ci appare più vicino, così come è vero che pur giocando sulla stessa scacchiera, essi giocano con una logica del tutto diversa. Una logica per la quale l'«Anglois» era anche disposto a rinunciare al riconoscimento dei propri contemporanei. Per avere un'idea della logica di Hobbes basti ricordare che egli paragonò gli uomini che pensano di essere gli unici capaci di retta ragione a quei giocatori di briscola che vorrebbero usare come briscola il colore di cui hanno in mano il maggior numero di carte<sup>31</sup>. Costoro, per Hobbes, «non fanno altro che volere che ognuna delle loro passioni, come viene a dominare in essi, sia presa per retta ragione, e questo nelle loro stesse controversie, tradendo così la loro mancanza di retta ragione, con la pretesa che avanzano ad essa»<sup>32</sup>. L'ambizione di Hobbes per un razionalismo critico assoluto di fronte al razionalismo «sfumato e limitato» di Descartes<sup>33</sup>, rese per questo il loro rapporto un dialogo tra sordi.

Karl Popper ha definito «essenzialistica» una filosofia il cui atteggiamento di fronte ai vari problemi è quello di porsi la definizione del «che cosa è»<sup>34</sup>. La definizione sembra particolarmente adatta alla filosofia di Descartes, non solo per le ragioni addotte da Popper, ma per l'atteggiamento complessivo con cui egli si pone nei confronti del pensiero. Descartes guarda ai processi del pensiero dal punto di vista delle loro conclusioni, per stabilire l'esistenza e la certezza delle loro rappresentazioni. Hobbes invece si pone il problema di comprendere i processi attraverso i quali il sistema biologico e psichico umano arriva alle rappresenta-

zioni, e per questo prende in considerazione il rapporto tra il fenomeno della rappresentazione e quello della percezione. Ovvero il problema del rapporto tra il «fantasma» di un oggetto percepito attraverso i sensi da un soggetto Peter o John ed il processo attraverso il quale la sua immagine viene registrata nella memoria ed espressa attraverso i contrassegni del linguaggio. Mentre per Descartes il problema è stabilire la capacità del pensiero di giungere a conclusioni certe ed evidenti, per Hobbes il problema è conoscere le modalità attraverso le quali il corpo umano elabora le informazioni ricevute dall'esterno, all'interno di un ambiente circoscritto dai «fantasmi» dello spazio e del tempo. «È certissimo – aveva obiettato a Descartes nelle sue *Obiezioni alle Meditazioni* – che la conoscenza di questa proposizione: *io esisto*, dipende da questa: *io penso*, come egli ci ha benissimo insegnato. Ma donde ci viene la conoscenza di questa: *io penso?*»<sup>35</sup>. Il problema di Hobbes, fu, infatti, quello di analizzare i meccanismi mediante i quali i singoli Peter e John arrivano a formulare il concetto di «io penso», prospettando quindi una concezione della razionalità diversa da quella cartesiana.

Il *Discours* e le *Méditations* sono documenti esemplari dell'atteggiamento di Descartes. Il francese parla nel *Discours* come «un capitano di eserciti ai suoi soldati»<sup>36</sup>, convinto della propria superiorità, e pronto a mettere a disposizione degli studiosi i risultati dei suoi studi. Il *Discours* e le *Méditations* costituiscono infatti la ratificazione epistemologica del metodo con il quale Descartes era giunto alla geometria analitica. Dopo aver esteso il suo metodo alla fisica, Descartes lo applica anche ai problemi metafisici. La novità della soluzione cartesiana rispetto alla geometria antica era consistita nella scissione del ragionamento geometrico dalle figure, e nella loro riunificazione attraverso l'equiparazione degli elementi geometrici e di quelli algebrici. Questo metodo era per Descartes applicabile ad ogni specie di sapere. Infatti, come aveva scritto nelle *Regulae*: «non riusciremmo mai ad essere, per esempio, matematici, sebbene ritenessimo a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, se non abbiamo anche intelligenza capace di risolvere

qualunque problema; oppure filosofi, se avremo letto tutte le argomentazioni di Platone e di Aristotele, ma senza che siamo in grado di portare sicuro giudizio intorno agli argomenti proposti: così invero mostreremmo di avere imparato non le scienze, ma la storia»<sup>37</sup>. Questo metodo, sul quale si fondava il ragionamento intuitivo, consisteva in «una specie di analisi»<sup>38</sup>, che gli antichi geometri estendevano alla soluzione di tutti i problemi, nella disciplina dell'algebra, che era stata occultata dagli antichi per «una specie di pernicioso scaltrezza»<sup>39</sup>. L'algebra per Descartes contiene «i primi rudimenti della ragione umana, e deve estendersi alle verità che si possono tirar fuori da qualsiasi soggetto»<sup>40</sup>. Il primo atto dell'intelletto umano è quello intuitivo<sup>41</sup>, mentre attraverso la deduzione «intendiamo tutto ciò che vien concluso necessariamente da altre cose conosciute con certezza»<sup>42</sup>. Descartes sottolineava il carattere puramente intellettuale dell'atto intuitivo, «differenziandolo dalla “mutevole testimonianza dei sensi” o dal giudizio ingannevole dell'immaginazione»<sup>43</sup>. Il metodo dell'equazione algebrica con cui Descartes era giunto alla geometria analitica era applicabile anche alla fisica dopo avere ridotti i fenomeni fisici ad entità estese<sup>44</sup>. Anche se Descartes, nel *Discours*, non dice di volere insegnare il metodo della scienza, ma di volere mostrare come abbia condotto il suo ragionamento<sup>45</sup>, non vi sono dubbi che, convinto della superiorità dei propri risultati, abbia l'ambizione di considerare la propria autobiografia come il modello della nuova scienza. Inoltre, quando Descartes, nel *Discours*, enunciava le quattro regole del suo metodo, per le ultime tre non faceva altro che ripetere i canoni del metodo apagogico<sup>46</sup>. La rivoluzione che proponeva nel *Discours* consisteva invece nella prima regola, nel dichiarare che non poteva essere accolto nella scienza se non ciò che si presentava evidente di per se stesso, «in modo così chiaro e distinto da non offrire alcuna occasione di essere revocato in dubbio»<sup>47</sup>. Come vedremo, non aveva tutti i torti Hobbes quando affermava che Descartes era il migliore geometra del mondo ma non era fatto per la filosofia, mentre l'opinione che Hobbes fosse un ottimo filosofo ma un pessimo scienziato e filosofo della scienza non



tiene conto del fatto che fu proprio rifiutando l'applicazione della matematica ad ogni campo del sapere che, almeno nell'ottica<sup>48</sup>, una delle scienze al centro del dibattito scientifico del Seicento, Hobbes riuscì ad essere miglior scienziato di Descartes.

Entusiasta dei propri risultati, l'obiettivo cartesiano è quello di fondare la possibilità teorica della scienza di raggiungere verità universalmente certe. All'inizio del *Discours*, Descartes prende anche in considerazione l'idea che le verità alle quali gli uomini possono giungere non siano assolute. Ma la figura del dubbio è – nell'economia generale del *Discours*, come poi nelle *Méditations* – strumentale all'affermazione della certezza della conoscenza. Le figure della ipotesi e della convenzione non fanno parte della teoria della conoscenza di Descartes, per il quale la scienza è il luogo dell'unicità e dell'unità della verità. La costruzione della scienza è per lui come la costruzione di una casa, le cui fondamenta, perché non crolli, devono essere indistruttibili, ed i cui elementi devono concorrere tutti alla stessa finalità, perché essa sia armoniosa e durevole. Da questa concezione della scienza derivava per Descartes la necessità di fondare l'evidenza della conoscenza sulla teoria delle idee innate e l'esistenza di esse su Dio. Anche per Hobbes l'evidenza è un'ossessione, poiché essa «è per la verità ciò che per la pianta è il succo, che finché circola nel corpo e nei rami, li mantiene in vita; ove li abbandoni, essi muoiono»<sup>49</sup>. Ma l'evidenza è per Hobbes «la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all'atto del raziocinio»<sup>50</sup>. E la scienza è «evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principi del senso»<sup>51</sup>. 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>52</sup>. I concetti che gli uomini hanno registrato per mezzo dei segni chiamati «nomi», sono concetti che essi stessi hanno creato elaborando le informazioni ricevute nel loro rapporto di interazione con i corpi esterni<sup>53</sup>. Nell'ipotesi anni-

chilatoria, Hobbes definì il potere conoscitivo come la capacità della mente umana di conservare le immagini delle cose percepite attraverso i sensi, anche in caso di assenza o distruzione degli oggetti precedentemente percepiti. Se anche tutto il mondo scomparisse – ipotizzò – e rimanesse un solo uomo, egli conserverebbe l'immagine di esso. Mentre nella teoria della conoscenza di Descartes la memoria ha principalmente l'ufficio di ricordare i risultati conoscitivi a cui è pervenuto il pensiero, un ruolo secondario di funzione mnemonica<sup>54</sup>, in quella di Hobbes ha invece il compito fondamentale di base del potere cognitivo, poiché senza di essa non ci sarebbe immaginazione, e, quindi, nessuna conoscenza. L'idea che la conoscenza sia fondata sulla capacità umana di memoria e di immaginazione, senza le quali non sarebbe possibile nessuna forma di discorso mentale, comporta in primo luogo che l'evidenza e l'universalità della conoscenza non consistano per Hobbes in un principio o in principi esistenti dentro le cose o sotto le cose, ma siano relative alle immagini degli uomini. Di universale, appunto, non ci sono che i nomi, i segni convenuti di comune accordo tra i singoli Peter e John per fissare le rappresentazioni dei loro «fantasmi»<sup>55</sup>. Per Hobbes «l'uso e il fine della ragione non è di trovare la somma e le verità di una o poche conseguenze lontane dalle prime definizioni e dai significati stabiliti dei nomi, ma di cominciare da questi e procedere da una conseguenza all'altra»<sup>56</sup>. Né esiste nella sua filosofia l'idea che la ragione umana possa raggiungere certezze assolute al di fuori delle costruzioni linguistiche che gli uomini elaborano. Ciò non perché «la ragione in se stessa non sia sempre retta ragione, e che l'aritmetica del pari non sia un'arte certa ed infallibile, ma né la ragione di un uomo, né la ragione di un certo numero di uomini, danno la certezza, non più di quanto un conto è ben computato per il fatto che un gran numero di uomini lo ha approvato unanimamente»<sup>57</sup>. La ragione infatti, per Hobbes, «non è nata con noi, come il senso e la memoria, né è acquistata solamente con l'esperienza, ma è conseguita con l'industria, in primo luogo imponendo in modo adatto i nomi»<sup>58</sup>. Scienza di un determinato soggetto è la capacità di trovare un metodo per

procedere dai nomi, alle asserzioni che sono fatte mediante le loro connessioni, fino ai sillogismi che sono le connessioni di un'asserzione con un'altra<sup>59</sup>. Al linguaggio, i cui segni sono «note della memoria»<sup>60</sup>, corrisponde la necessità di applicare un metodo che ne verifichi il significato e l'ordine. Senza i nomi non sarebbe possibile secondo Hobbes il calcolo delle cose immaginate nella mente né il calcolo delle loro conseguenze<sup>61</sup>. E soprattutto senza i «vocaboli non c'è possibilità di calcolare i numeri, molto meno le grandezze, la velocità, la forza e le altre cose, i calcoli delle quali sono necessari all'esistenza o al benessere dell'umanità»<sup>62</sup>. Una persona ottusa, per Hobbes, è colui che non è mai stato in grado di «apprendere a memoria l'ordine dei vocaboli numerali, uno, due, tre»<sup>63</sup> e inclina il capo a ciascun rintocco dell'orologio, senza sapere mai che ora è. Per questo Hobbes, pur considerando la geometria la scienza in cui erano stati conseguiti i maggiori successi, ritiene la semantica e la logica gli strumenti fondamentali della sua epistemologia. Per Hobbes, infatti, i postulati matematici o geometrici non sono fondati sull'evidenza intuitiva, come per Descartes, ma su convenzioni semantiche e logiche. Per Descartes, invece, la logica è uno strumento valido solo per la divulgazione della conoscenza, non per la sua costruzione, perché «i suoi sillogismi e la maggior parte delle sue regole servono a spiegare agli altri le cose che si fanno, o addirittura, come l'arte di Lullo, a parlare senza discernimento di quelle che non si fanno, piuttosto che a impararle»<sup>64</sup>.

Hobbes non concepisce la possibilità della conoscenza della realtà oggettiva, anche perché è cosciente della varietà e della imprevedibilità delle formazioni della natura. L'eternità della natura consiste per Hobbes anche nella sua eterna imprevedibilità per l'uomo. Infatti, «non sono [...] le nubi a promettere la pioggia, bensì siamo noi, vedendo una nube»<sup>65</sup>. Fino ad affermare che «per quanto un uomo abbia sempre visto il dì e la notte susseguirsi l'uno l'altra fino ad ora, egli non può tuttavia concludere da questo che essi così faranno, e che così abbiano fatto eternamente. L'esperienza non giunge a conclusioni universali. Se i segni si ripresentano in venti casi contro uno, si può scommettere venti a uno

sul manifestarsi dell'evento, ma non si può concludervi con certezza assoluta»<sup>66</sup>. In ciò Hobbes può essere stato influenzato dalla lettura di Cardano, la presenza delle cui opere troviamo, nella sua «Biblioteca ideale»<sup>67</sup>. Come è noto per Cardano, *miraculum* significò la imprevedibile varietà delle formazioni della natura e l'impossibilità di stabilire una struttura generale e fondamentale della natura. Per Cardano la nozione di «miracolo» tese a perdere le sue caratteristiche teologiche ed indicò un fenomeno eccezionale che doveva essere ridotto ad un ordine e ad una regolarità attraverso la scoperta delle sue leggi naturali<sup>68</sup>. Hobbes dedicò al problema dei «miracoli» ed al loro uso l'intero capitolo trentasettesimo del *Leviathan*.

Il primo arcobaleno che fu visto nel mondo – scrisse – fu un miracolo, perché fu il primo, e per conseguenza fu strano, e servì come un segno venuto da Dio, posto nel cielo, per assicurare il suo popolo che non ci sarebbe stata più distruzione universale del mondo per mezzo dell'acqua. Ma oggigiorno, perché sono frequenti, non sono miracoli, né per quelli che conoscono le loro cause naturali, né per quelli che non le conoscono<sup>69</sup>.

Come l'arcobaleno, così eventi eccezionali come le eclissi di sole o di luna, considerati miracoli o eventi soprannaturali, potevano essere spiegati come fenomeni naturali all'interno di un discorso scientifico prodotto dai «fantasmi» degli uomini all'interno dei «fantasmi» dello spazio e del tempo.

Per Hobbes la scienza è un sistema artificiale di nomi e sillogismi, composti e scomposti secondo convenzioni create dalla razionalità strumentale dell'uomo. Mentre per Hobbes l'idea di un triangolo perfetto come quello la cui somma degli angoli è uguale a due angoli retti è una creazione umana giustificabile in base alla teoria dell'artificio del «discorso scienza», per Descartes questa idea è giustificabile solo se collegata all'idea di un essere perfetto, Dio: «Infatti, supponendo, per esempio, un triangolo, vedevo bene che i suoi tre angoli dovevano essere uguali a due retti, ma non per questo vedevo nulla al mondo che mi assicurasse l'esistenza di alcun triangolo»<sup>70</sup>. Proprio perché la mente è per Descartes lo specchio della natura<sup>71</sup>, per giustificare

l'esistenza del triangolo egli deve ricorrere a Dio<sup>72</sup>. Per Descartes l'idea che gli uomini siano artefici delle loro rappresentazioni non è concepibile. Descartes non intende il rapporto tra l'universo fisico ed umano come due mondi diversi nei quali ogni singolo corpo è in una interrelazione tale che il corpo umano produce per la sua particolare struttura singoli e imprevedibili «fantasmi», ma come due universi strutturati *ab aeterno* da Dio in tutte le loro funzioni in modo tale che la mente dell'uomo può conoscere con certezza la natura. In altri termini, alla tensione teorica di Hobbes, Descartes oppone un pragmatismo che risolve il problema della conoscenza umana con la chiave decisionistica «Dio». Con un atto di fede, come avrebbe detto Hobbes. Descartes è consapevole di avere operato un artificio nella creazione del suo metodo e questo artificio lo descrisse con chiarezza e sincerità nel *Discours*<sup>73</sup>, ma non trasse conseguenze dall'operazione che egli stesso aveva compiuto. Così, quando arriva, nelle *Méditations*, a porsi il problema di come l'uomo sia pervenuto al concetto di numero o di estensione, ricorre alla teoria delle idee innate, a Dio, il grande artefice<sup>74</sup>. Ciò che interessa Descartes, non è comprendere i processi attraverso i quali gli uomini pervengono alle loro rappresentazioni, ma costruire una casa-scienza incrollabile.

Dio è nello splendido congegno di coerenza della filosofia cartesiana la risoluzione degli stessi problemi per i quali Hobbes introduce la figura dell'ipotesi e della convenzione. Essendo Dio il grande architetto delle leggi della natura, le cui nozioni ha impresso nella mente umana, che varia individualmente secondo la diversa conformazione da lui decisa dei corpi, non può esservi dubbio che la mente non possa essere che il perfetto specchio della natura, e che la sua conoscenza sia quella della realtà oggettiva. «Che l'immagine di una cosa vista per riflessione in uno specchio o nell'acqua o simili – sostenne invece Hobbes – non sia qualcosa che sta nello specchio o dietro di esso, o nell'acqua o sotto, ognuno può dimostrarselo da sé»<sup>75</sup>. Se Dio, come la teologia, non può, per Hobbes, essere oggetto di scienza, ma solo una ipotesi sostenuta dalla fede, per Descartes la difficoltà o l'impossibilità della conoscenza di Dio e del-

L'anima deriva dal fermarsi ai sensi e all'immaginazione, potendo Dio essere conosciuto solo attraverso l'intelletto. Due posizioni inconciliabili derivate dal fatto che Hobbes, separando scienza e teologia, inserisce il problema-Dio nel processo della conoscenza come inserirebbe un qualsiasi altro problema, mentre Descartes considera Dio il garante della stessa scienza. Hobbes aveva concluso che gli uomini conoscono all'interno dei «fantasmi» dello spazio e del tempo ciò che all'interno di essi appare come corpo finito. Non potendo gli uomini conoscere ciò che è infinito o elementi come una «sostanza incorporea», Dio non può essere conosciuto, ma solo supposto, con un atto di fede, come garante della struttura cinetica del mondo. Tutta la costruzione di Descartes poggia sulla distinzione dell'anima – «razionale» in quanto «sostanza pensante» – dal corpo. È vero che Descartes non concepisce l'uomo come una macchina<sup>76</sup>. Infatti, per Descartes, l'uomo parla. Ma per il francese anche le gazze e i pappagalli parlano<sup>77</sup>; ciò che distingue l'uomo dagli animali è la ragione, che per ogni individuo è determinata dalla disposizione degli organi del suo corpo decisa da Dio. Anche Hobbes sottolineò che «se le parole sole fossero sufficienti, si potrebbe insegnare ad un pappagallo a conoscere una verità tanto bene quanto a dirla»<sup>78</sup>. Ciò che definiva per Hobbes la capacità di raziocinio dell'uomo era la sua capacità di concomitanza tra produzione di concetti e parole. In Hobbes l'uso della ragione è collegato alla capacità umana di parola e di memoria, senza la quale non sarebbe possibile nessuna forma di immaginazione né di calcolo. La memoria, le cui immagini hanno il potere di persistere anche dopo la scomparsa dell'oggetto che le ha generate, è collegata al continente dei sensi. Mentre in Hobbes la memoria, l'immaginazione, la volontà, la stessa capacità di calcolo sono funzioni connesse al continuo flusso di desiderio che caratterizza la struttura biologica e psichica umana, per Descartes, la memoria è attivata dalla ghiandola pineale sulla quale agiscono sia l'anima razionale sia gli «spiriti animali». Quando è messa in moto per la sola forza degli spiriti e non vi è il concorso dell'anima «ragionevole» o dei «sensi esterni», nell'immaginazione

si formano «le chimere e gli ippogrifi»<sup>79</sup>. Infatti, gli «spiriti animali», che agiscono sui nostri muscoli, possono anche mettersi in moto autonomamente rispetto agli oggetti esterni, senza che la ragione o la volontà li guidi<sup>80</sup>. Descartes distingue come Hobbes tra un moto involontario ed un moto volontario, ma mentre per Hobbes il moto involontario è il moto biologico del corpo, ovvero «il corso del sangue, il polso, il respiro, la concozione, la nutrizione, l'escrezione»<sup>81</sup>, per i quali «non occorre l'aiuto dell'immaginazione»<sup>82</sup>, per Descartes è anche quello – come nel caso delle passioni – prodotto dai muscoli del corpo quando si mettono in moto attraverso gli «spiriti animali» senza il concorso dell'anima razionale. Per Hobbes, invece, è un moto volontario ogni attivazione dei muscoli determinata dall'immaginazione di qualcosa che è comunque stata nei sensi e dal calcolo della ragione per raggiungere l'obiettivo desiderato<sup>83</sup>. Anche Hobbes, come è noto, elabora una teoria della sensazione, nella quale sono presenti gli «spiriti animali» come strumento di collegamento tra sensi, cervello e cuore, ma la sua fisiologia, per la quale utilizza le conoscenze diffuse nella sua epoca, rimane piuttosto sommaria<sup>84</sup>. Il disimpegno di Hobbes per quanto riguarda questo aspetto dipendeva dalla considerazione dell'insufficienza di una spiegazione puramente fisiologica della psiche. Ciò che mette in movimento il corpo e la mente dell'uomo hobbesiano è il desiderio, mentre per Descartes ciò che mette in movimento la macchina del corpo, considerata distinta dall'anima razionale, sono gli «spiriti animali», «una sorta di vento sottilissimo, o meglio di fiamma molto pura e viva che, salendo di continuo in gran copia dal cuore al cervello, di là, attraverso i nervi, va ai muscoli e mette in moto tutte le membra»<sup>85</sup>. La ghiandola pineale rappresenta il luogo in cui l'anima razionale interagisce con il corpo, e se si può forse comprendere come nella logica cartesiana di distinzione tra pensiero e sensi vi possano essere movimenti del corpo senza il concorso dell'«anima ragionevole», non si comprende affatto – come gli scrisse Elisabetta di Boemia il 16 maggio 1643 – «come l'anima dell'uomo (non essendo altro che sostanza pensante) possa determinare gli spiriti del corpo,

per fare le azioni volontarie»<sup>86</sup>. Vincenzo Cappelletti ha ricordato come il 21 dello stesso mese Descartes le rispondesse riconoscendo la fondatezza della domanda: «Dell'anima sappiamo che pensa, e che, essendo unita al corpo, può agire e patire rispetto ad esso». Ma di quest'ultima circostanza, aggiungeva, di non avere quasi mai parlato: «je n'ay quasi rien dit de cette dernière»<sup>87</sup>. Descartes rispondeva di non avere quasi detto niente sul problema di come l'anima potesse determinare gli spiriti del corpo in vista delle azioni volontarie, poiché – continuava – «io mi sono soltanto adoperato a fare bene intendere la prima, poiché il mio principale disegno era di provare la distinzione che c'è tra l'anima e il corpo»<sup>88</sup>. In altri termini, rispondeva tautologicamente di non essersi posto il problema dell'interrelazione tra anima e corpo, perché il suo obiettivo era provare la distinzione tra l'anima ed il corpo. Quando definì Hobbes solo un filosofo morale, egli intendeva dire che non era un buon scienziato. Con questa dichiarazione egli intendeva affermare la superiorità della sua concezione della scienza. Poiché riteneva che la scienza dovesse essere in grado di conoscere la realtà oggettiva con certezza assoluta, Descartes riteneva fondamentale affermare la distinzione tra il pensiero ed i sensi.

L'interrelazione continua tra il continente dei sensi e quello delle idee, tra i corpi dell'universo fisico e quelli, capaci di memoria e di parola, dell'universo umano, fu invece al centro dell'attenzione di Hobbes. Per entrambi tutti i fenomeni dell'universo fisico ed umano possono essere spiegati, come i problemi di una macchina, attraverso il moto, ma come aveva avvertito lo stesso Descartes le loro filosofie erano profondamente diverse. Il problema del rapporto dell'anima col corpo fu un problema a cui Descartes dedicò attenzione, ma, come aveva confessato alla principessa Elisabetta di Boemia, la sua principale attenzione riguardo ad esso era stata proprio quella di dimostrarne la distinzione. La necessità di questa distinzione viene ribadita da Descartes nella lettera del 29 aprile 1637, in risposta alle obiezioni di Mersenne al *Discours*.



Per la vostra seconda obiezione, cioè che non ho spiegato abbastanza da dove io traggo che l'anima è una sostanza distinta dal corpo e la natura della quale non è che di pensare, che è la sola cosa che rende oscura la dimostrazione che tocca l'esistenza di Dio, ritengo che ciò che voi scrivete è molto vero, e anche che questo rende la mia dimostrazione dell'esistenza di Dio non facile ad intendere. Ma non potevo trattare meglio questa materia, che spiegando ampiamente la falsità e l'incertezza che si trova in tutti i giudizi che dipendono dal senso o dall'immaginazione, allo scopo di dimostrare in seguito quali sono quelli che non dipendono che dall'intelletto puro, e quanto essi sono evidenti e certi<sup>89</sup>.

Nelle *Méditations* Descartes ritornò sul problema del rapporto anima-corpo e sulla sua relazione con la conoscenza. Infatti, nelle *Méditations* rifletteva:

La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc..., che io non sono solo alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto. Poiché, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello; e quando il mio corpo ha bisogno di bere e di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete<sup>90</sup>.

Ma a questa importante ammissione dell'esistenza di una relazione di profonda compenetrazione tra corpo ed anima, veniva fatta seguire da Descartes la riconferma della necessità della distinzione tra i sensi produttori di inganno e l'intelletto produttore di vero. Infatti, proprio perché anima e corpo sono così confusi, il mio corpo può ingannare maggiormente il mio intelletto: la bevanda che al palato può apparire gustosa, può infatti anche contenere veleno<sup>91</sup>. Anche per Hobbes i sensi ingannano, ma l'errore dei sensi può essere corretto soltanto col senso. Per Hobbes infatti il continente dei sensi non è gravato come in Descartes da alcuna pregiudiziale svalutativa. I sensi sono soltanto gli organi attraverso i quali l'individuo percepisce gli oggetti esterni in ogni istante del tempo ed in ogni luogo dello spazio:

Qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze ed apparimenti. Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono soltanto movimenti, dai quali quelle sembianze sono causate. E questo è il grande inganno del senso, che va corretto ancora dal senso. Infatti, come il senso mi indica, quando vedo direttamente l'oggetto, che il colore sembra trovarsi nell'oggetto stesso; così è ancora il senso a suggerirmi, quando vedo per riflessione, che il colore non è nell'oggetto<sup>22</sup>.

La fallacia della conoscenza dei sensi, distinta da quella dell'intelletto, era riproposta da Descartes nelle *Méditations* attraverso l'esempio delle torri: «ho osservato parecchie volte che le torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, mi apparivano da vicino quadrate, e che colossi levati sull'alto di quelle torri, mi sembravano piccole statue a riguardarli dal basso»<sup>23</sup>. L'errore di giudizio causato dalla distanza veniva attribuito da Descartes a quegli stessi sensi (in questo caso, alla vista), che da una distanza minore, mostravano invece le torri quadrate. La diversità dei giudizi del soggetto rispetto alle torri in due diverse sezioni di tempo, non comportava – obiettava Hobbes – una procedura diversa della conoscenza dei sensi da quella dell'intelletto, ma una diversa interrelazione nello spazio e nel tempo del soggetto percepiente con l'oggetto esterno «torri». Attraverso la distinzione sensi-intelletto Descartes trascurava problemi sui quali rifletté invece il freddo, analitico, perfino pedante Hobbes, a lungo ignorato dagli storici della scienza: in questo caso, il problema della diversità della misura e della figura con cui gli oggetti appaiono all'occhio a diversa distanza, in tempi diversi. «Ma perché l'oggetto appare ora più grande, ora più piccolo, ora più vicino, ora più lontano, ora in una forma, ora in un'altra, questo, sebbene molti abbiano tentato di dimostrarlo, tuttavia non è stato, ch'io sappia, dimostrato da nessuno»<sup>24</sup>, scriveva nel *De Homine*, del 1655, che nella parte ottica è una rielaborazione latina dell'inglese *A Minute or First Draught of the Optiques*, del 1646. «Di ciò – continuava – [...] non mi meraviglio affatto, poiché non è capitato a nessuno neppure di sospettare che la luce e il colore non sono accidenti degli oggetti, ma no-

stri fantasmi»<sup>97</sup>. La possibilità della fallibilità della conoscenza non è causata per Hobbes dai sensi, ma dalla stessa struttura biologica e psichica umana che non può mai giungere ad una conoscenza certa ed evidente delle cose fuori da noi, ma solo alla conoscenza dei nostri discorsi sulle cose<sup>96</sup>. Infatti, senza il controllo semantico e logico dei nostri discorsi, non possiamo avere nessuna ipotesi, né convenzione scientifica. Per Hobbes ciò che l'uomo conosce, in ogni istante del tempo e in ogni punto dello spazio, è solo in relazione alle informazioni che egli riesce ad ottenere dal suo rapporto di interrelazione col mondo. La sua struttura biologica e psichica non è tale da offrirgli la conoscenza certa degli oggetti percepiti, ma solo capace di fornirgli l'immagine o la fantasia (*fancy*) della sua reazione alla azione di un corpo estraneo sui suoi sensi<sup>97</sup>. Inoltre, per il fatto che l'uomo non è una macchina, ma un essere animato<sup>98</sup>, i cui sensi e la cui immaginazione sono sempre in movimento finché è in vita, accade che «come non abbiamo alcuna immaginazione, di cui non abbiamo avuto precedentemente senso, in tutto o in parte, così non abbiamo transizione da una immaginazione all'altra, di cui non ne abbiamo avuta prima una simile nei nostri sensi»<sup>99</sup>. E poiché i suoi sensi sono sempre in movimento, per il susseguirsi delle percezioni, l'uomo, in primo luogo, non può mai essere certo delle proprie immagini<sup>100</sup>, ed, in secondo luogo, poiché è anche un susseguirsi di appetiti ed avversioni, le sue immagini sono condizionate dalle sue passioni, come quando «il pensiero o il fantasma del fine desiderato porta i fantasmi dei mezzi che portano a quel fine»<sup>101</sup>.

Alla distinzione tra i sensi e il pensiero Descartes fece corrispondere quella tra il sogno e la veglia, sulla quale è fondata la certezza della conoscenza di conoscere la realtà oggettiva. Mentre per Hobbes la conoscenza deriva solo dalla verifica semantica e logica dei discorsi sui «fantasmi» che produciamo sia da svegli che dormendo, per Descartes uno «spettro» o «fantasma» si forma nel cervello soltanto durante il sogno di chi dorme<sup>102</sup>. Ciò che caratterizza la figura del «fantasma» per Descartes è l'incertezza e l'instabilità della sua immagine causata dal sonno: «se qualcuno,

quando io veglio, m'apparisse d'un tratto e scomparisse subito, come fanno le immagini che vedo dormendo, di guisa che non potessi osservare né donde venisse né dove andasse, non senza ragione lo stimerei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, e simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo»<sup>103</sup>. Descartes contrappone «fantasma» a «vero», come contrappone sogno e veglia, certo e falso, mentre per Hobbes i nostri fantasmi non sono mai certi, né nel sonno, né nella veglia. Per Descartes, quando si dorme, «la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il seguito della nostra vita, come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli»<sup>104</sup>. Anche per Hobbes l'ordine in cui ci appaiono i fantasmi del sogno è di solito assurdo, ma, diversamente da Descartes, il filosofo di Malmesbury ritiene che i fantasmi dei sogni possano essere più utili di quelli che abbiamo da svegli alla analisi dei nostri moti interni, alla conoscenza delle nostre passioni. Infatti, per Hobbes, «i fantasmi delle cose passate, in quelli che vegliano, sono più oscuri delle cose presenti per il fatto che gli organi contemporaneamente mossi dagli oggetti presenti fanno in modo che quei fantasmi siano meno predominanti»<sup>105</sup>. I «fantasmi» prodotti nel sonno, durante il quale «l'azione esterna non ostacola il moto interno»<sup>106</sup>, sono quindi un banco di prova molto importante della nostra vita interiore. Per Hobbes l'effetto causato da un oggetto esterno sui nostri sensi non cessa appena l'oggetto che lo ha provocato ha cessato di operare o col chiudere i nostri i sensi ad esso, come non cessa il moto causato nell'acqua stagnante dal lancio di una pietra o da un soffio improvviso di vento, appena il vento si placa o la pietra è andata a fondo. L'immagine di ciò che ha causato una sensazione può rimanere, per l'ipotesi annihilatoria, nella memoria, anche se, col passare del tempo, può diventare sempre più confusa, oppure diventare così intensa da impedirci di dormire. Il sonno è uno stato molto importante della nostra vita, poiché in esso è annullata la capacità dei sensi di percepire gli oggetti esterni, ma non il potere dei sensi. Nel sonno, infatti, non vi è il susseguirsi di sensazioni che i

nostri organi possono ricevere dal mondo esterno quando siamo svegli, e quindi il susseguirsi di appetiti e di avversioni che abbiamo da svegli. Per questo, nel sogno, le immagini dei nostri moti interni possono essere molto più chiare e precise che da svegli, quando appunto possiamo essere distratti o confusi da molteplici sensazioni. «Ed io credo – affermò Hobbes negli *Elements* – che esista una reciprocità di movimento dal cervello alle parti vitali, e di nuovo dalle parti vitali al cervello; per cui, non solo l'immaginazione produce movimento in quelle parti, ma anche il movimento in quelle parti genera una immaginazione simile a quella dalla quale il moto era stato generato»<sup>107</sup>. Con questo processo si può spiegare «la causa per cui gli effetti della volontà possono produrre in sogno l'immagine della persona che li abbia causati»<sup>108</sup>. Hobbes distingue anche quando le immagini dei sogni sono reazioni del dormiente all'azione di cause esterne sugli organi di senso, e quando invece le immagini del sogno sono prodotte dalla stessa memoria e causano effetto sugli organi di senso<sup>109</sup>. Ora, proprio perché durante il sonno i sensi sono chiusi all'azione degli oggetti esterni, «un sogno deve essere necessariamente più chiaro in questo silenzio dei sensi di quanto lo siano i nostri pensieri da svegli»<sup>110</sup>. Ovviamente, i fantasmi dei sogni non si presentano per Hobbes, in questo d'accordo con Descartes, in un ordine coerente come i fantasmi della veglia<sup>111</sup>. Riguardo alla loro assurdità, nel *Leviathan* notò che, da una parte, quando si è svegli non si hanno le immagini assurde che si hanno quando si dorme, ma, dall'altra, osservò con ironia che, pure, quando sogniamo, non percepiamo mai come assurde le cose che sogniamo. Così concludeva lasciando aperto il problema: «son ben persuaso di non sognare quando sono sveglio anche se, quando sogno, penso di essere sveglio»<sup>112</sup>. Negli *Elements* aveva affermato che ogni uomo, pur non potendo mai sapere se stava sognando, era comunque in grado di distinguere da sveglio se ciò che sognava era presente nella sua mente anche quando non dormiva<sup>113</sup>. Proprio dall'incapacità degli uomini di spiegarsi i fantasmi prodotti in sogno dalle loro passioni erano nate, sostenne nel *Leviathan*, le superstizioni, la stregoneria, gli

abusi della autorità ecclesiastica attraverso le quali «persone ambiziose e astute abusano della semplicità del popolo»<sup>114</sup>. E, nel *De Homine*, ricordando come gli uomini siano capaci di ingannarsi e manipolarsi attraverso il linguaggio per raggiungere gli obiettivi delle loro passioni, dichiarò che essi possono errare più pericolosamente di tutti gli altri animali, poiché gli animali «ciò che è bene e male per loro, lo valutano con i loro sensi, non con le chiacchiere degli altri»<sup>115</sup>.

Va anche ricordato che Hobbes, negli *Elements*, a proposito della nostra memoria porta l'immagine della città straniera, nella quale chi vi si trova vede le strade e le singole case, ma,

partito di lì, non può più distinguerle nella sua mente in tutti i loro particolari, come li distingueva prima, poiché qualche casa o qualche angolo gli sfugge; eppure, in ciò consiste il ricordare la città: quando più tardi gli sfugge un maggior numero di particolari, anche questo è ricordare, ma non altrettanto bene. Col passare del tempo, l'immagine della città ritorna, ma unicamente come quella di un ammasso di edifici, il che pressappoco equivale ad averla dimenticata<sup>116</sup>.

Da svegli, quando ricordiamo, come nei sogni quando dormiamo, quindi, le nostre immagini non sono mai come nell'immediatezza delle percezioni dei sensi del presente<sup>117</sup>. D'altra parte, come abbiamo visto, quando percepiamo le cose da svegli, nel presente, il susseguirsi delle sensazioni fa sì che non possiamo mai essere certi delle nostre immagini. Quindi, sia per ciò che riguarda la conoscenza delle cose esterne a noi, sia per ciò che riguarda la conoscenza di noi stessi, nel presente, mentre sentiamo, immaginiamo, desideriamo, sogniamo, ricordiamo, non possiamo avere nessuna certezza delle nostre immagini. Solo la capacità di svolgere, attraverso il linguaggio, il discorso mentale in discorso verbale, dà possibilità di calcolare le nostre immagini. Il «discorso mentale», inoltre, «può essere casuale ed incoerente, come quasi sempre nei sogni; e può avvenire ordinatamente, come quando il primo pensiero introduce il secondo»<sup>118</sup>. Il discorso mentale viene chiamato «ragionamento» per

Hobbes poiché si suppone che sia coerente<sup>19</sup>: ma alla coerenza si può arrivare soltanto attraverso il controllo semantico e logico, e poiché ogni nome è «una voce umana usata ad arbitrio dell'uomo»<sup>20</sup>, ogni coerenza dei nostri discorsi, anche di quelli scientifici, è ipotetica e convenzionale. Infatti, noi possiamo conoscere soltanto il passato e definiamo il futuro solo in relazione al passato. «Così, gli uomini chiamano futuro null'altro che ciò che consegue a quel che è presente. E in questo modo noi facciamo del ricordo la previsione o congettura di cose a venire, o aspettazione o presunzione del futuro»<sup>21</sup>.

### *Note al capitolo secondo*

<sup>1</sup> «Tutto quello che posso dire del libro *De Cive* è che penso che il suo autore è lo stesso che ha fatto le terze *Obiezioni* alle mie *Meditazioni*, e che lo trovo molto più abile in *Morale* che in *Fisica* e in *Metafisica*», scrisse Descartes a proposito del *De Cive*. Come è noto il libro di Hobbes fu pubblicato a Parigi, nel 1642, anonimo, col titolo *Elementorum Philosophiae Sectio De Cive*. Il manoscritto fu inviato da Mersenne a Huygens, che lo fece circolare, ma per qualche tempo Mersenne evitò di fare il nome di Hobbes, tanto che Sorbière credette in un primo tempo che l'autore potesse essere Descartes (Cfr. lettera di Sorbière del 1° febbraio 1643 a Th. Martel, *Correspondance Mersenne*, XII). Descartes, che forse lo ebbe da Huygens, riconobbe immediatamente la mano dell'autore delle *Troisièmes Objections* alle *Méditations*. E, dopo avere osservato che i principi del *De Cive* erano «molto malvagi e pericolosi, in quanto suppone gli uomini cattivi», concludeva compiaciuto: «Ed egli ha scritto così forte a svantaggio della Chiesa e della Religione di Roma, che, se non è particolarmente sostenuto da qualche appoggio molto potente, non vedo come può evitare che il suo libro venga censurato» in *Correspondance Mersenne*, XI, p. 151. «[...] è interessante notare – ha osservato Robert Derathé – che il suo giudizio sul *De Cive* è abbastanza vicino a quello di Rousseau» (cfr. R. Derathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974, p. 101, trad. it. *Jean Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 127).

<sup>2</sup> «Mr. Hobbes – ricordava il suo biografo Aubrey – era solito dire che Des Cartes aveva dedicato tutto se stesso alla Geometria e che egli era stato il miglior geometra del mondo ma che la sua testa non era fatta per la Filosofia»: in O.L. Dick (a cura di), *Aubrey's Brief Lives*, cit., p. 185.

<sup>3</sup> Cfr. G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 10-38.

<sup>4</sup> Cfr. R. Descartes - M. Scook, *La Querelle de Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988. I testi sono curati e tradotti da Theo Verbeek, la prefazione è di Jean-Luc Marion.

<sup>5</sup> Cfr. Q. Skinner, *The Ideological Context of Hobbes Political Thought*, cit., p. 291.

<sup>6</sup> D.C., p. 66 (O.L., I, *Epistola dedicataria*).

<sup>7</sup> D.H., p. 494 (O.L., II, *Epistola dedicataria*).

<sup>8</sup> Sulle diverse scelte degli «inizi» e della «fine» della modernità cfr. le ironie di P. Rossi, *Paragoni degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 6. Cfr. anche C.A. Viano, *La crisi del concetto di «modernità» e la fine dell'età moderna*, in «Intersezioni», IV (1984), pp. 25-39.

<sup>9</sup> «Signore - scriveva Kenelm Digby a Hobbes, il 4 ottobre 1637 - vengo ora con questa per fare finalmente ciò che vi promisi nella mia ultima; che è mettere nelle vostre mani il libro di Monsieur Descartes [...]». In *Correspondance Mersenne*, VI, p. 312. Su Kenelm Digby, cfr. R.T. Petersson, *Sir Kenelm Digby. The ornament of England*, London, Jonathan Cape, 1956.

<sup>10</sup> Cfr. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza, 1971, pp. 15-16.

<sup>11</sup> Cfr. R. Tuck, *Hobbes and Descartes*, cit., pp. 11-41.

<sup>12</sup> Su Robert Payne, cfr. W.N. Clark (a cura di), *Illustration of the State of the Church during the Great Rebellion - A Collection of Letters*, in «The Theologian and the Ecclesiastic», IV (1948), pp. 161-175, che contiene, oltre ad un profilo di Payne, alcune sue lettere a Sheldon conservate nella Bodleian Library di Oxford. Quanto al rapporto Hobbes-Payne, Hobbes sembrò nutrire una qualche considerazione per lui, almeno da quanto si deduce nella lettera di Hobbes, da Parigi, del 25 agosto 1635, pubblicata da J. Jacquot, *Sir Charles Cavendish and His Learned Friends*, cit., p. 19. Il giudizio negativo che nella stessa lettera Hobbes dava sull'autore di una teoria delle passioni ed attribuito da Jacquot a Payne, era invece riservato a Walter Warner. Cfr. la rettificazione di Jacquot in T. Hobbes, *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, a cura di J. Jacquot e H. Whitmore, Paris, Vrin, 1973, p. 15.

<sup>13</sup> Cfr. J. Jacquot, *Sir Charles and His Learned Friends*, cit., p. 21. Il ruolo di Jacquot è ricordato anche da P. Zagorin, *Hobbes's Early Philosophical Development*, in «Journal of the History of Ideas», LIV (1993), pp. 505-518, pp. 506-508.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. T. Hobbes, *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, cit., p. 14.

<sup>16</sup> J. Jacquot, *Sir Charles Cavendish and His Learned Friends*, cit., p. 22.



- <sup>17</sup> Cfr. R. Tuck, *Hobbes and Descartes*, cit., p. 18.
- <sup>18</sup> Devo l'informazione al Dr. J. Conway, Superintendent della Sezione Illuminated Manuscripts della British Library, che desidero qui ringraziare per la sua gentilezza.
- <sup>19</sup> Cfr. R. Tuck, *Hobbes and Descartes*, cit., p. 28.
- <sup>20</sup> *Ibidem*.
- <sup>21</sup> *Ibidem*.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 11.
- <sup>23</sup> Cfr. lettera del 21 gennaio 1641 di Descartes a Mersenne, *Correspondance Mersenne*, X, pp. 420-425, p. 421.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 422.
- <sup>25</sup> Cfr. la lettera di Hobbes a Mersenne per Descartes, del 7 febbraio 1641, *Correspondance Mersenne*, X, pp. 487-500.
- <sup>26</sup> *Correspondance Mersenne*, X, pp. 522-534, p. 523.
- <sup>27</sup> Cfr. per esempio la sua lettera a Mersenne, del 14 agosto 1634. In *Correspondance Mersenne*, IV, pp. 297-300, p. 298.
- <sup>28</sup> La lettera è del 1° marzo 1638, *Correspondance Mersenne*, VII, pp. 74-84, p. 82.
- <sup>29</sup> Cfr. J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson UP, 1965, p. 122.
- <sup>30</sup> *Ibidem*.
- <sup>31</sup> *Lev.*, p. 42 (E.W., III, p. 31).
- <sup>32</sup> *Ibidem*.
- <sup>33</sup> Cfr. J. Bernhardt, *Image et raisonnement chez Hobbes*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LXVII (1983), pp. 564-572, p. 571.
- <sup>34</sup> Cfr. K. Popper e J. Eccles, *The Self and the Brain*, Berlin-London, Springer, 1977, trad. it. *L'io e il suo cervello*, Roma, Armando, 1981, p. 220.
- <sup>35</sup> T. Hobbes, *Troisièmes Obiections*, in *Méditations*, in R. Descartes, *Œuvres*, a cura di C. Adam e P. Tannery, IX, Paris, Vrin, 1973, p. 134, trad. it. *Terze obiezioni*, in *Meditazioni metafisiche*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1990<sup>2</sup>, vol. II, pp. 163-164. Il testo sarà in seguito citato come *Meditazioni e Méditations*.
- <sup>36</sup> Cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 107.
- <sup>37</sup> *Regole*, in Cartesio, *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 22. L'opera sarà in seguito citata come *Regole*. (*Regulae ad directionem ingenii*, *Œuvres de Descartes*, publiée par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1974, X, p. 367. L'opera sarà in seguito citata come *Regulae*).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 26 (*ibidem*, p. 373).

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 29 (*ibidem*, p. 376).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 27 (*ibidem*, p. 374).

<sup>41</sup> «Per intuito – scriveva Descartes – intendo non la incostante attestazione dei sensi o l'ingannevole giudizio dell'immaginazione malamente combinatrice, bensì un concetto della mente pura ed attempata [...] il quale nasce dalla sola luce della ragione, ed è più certo della stessa deduzione [...] Così ognuno può intuire con l'animo che egli esiste, che egli pensa, che il triangolo è delimitato soltanto da tre linee, la sfera da una sola superficie e simili, le quali cose sono di gran lunga in numero maggiore di quanto avvertano i più, poiché essi disdegnano di rivolgere la mente a cose così facili»: cfr. *Regole*, p. 23 (*Regulae*, p. 368).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 24 (*ibidem*, p. 369).

<sup>43</sup> G. Israel, *Dalle Regulae alla Géométrie*, in *Descartes: Il Metodo e i Saggi*, cit., pp. 441-447, p. 462. Cfr. anche G. Rodis-Lewis, *Descartes et le rationalisme*, Paris, PUF, 1985, p. 11.

<sup>44</sup> Cfr. G. Micheli, *Il Metodo nel Discours e negli Essais*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*, cit., pp. 211-221, p. 219.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>46</sup> Cfr. *Discours*, pp. 18-19 (*Discorso*, p. 303).

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. J. Bernhardt, *La polémique de Hobbes contre la Dioptrique de Descartes dans le «Tractatus Opticus» II*, p. 440.

<sup>49</sup> *El.*, p. 45 (*E. W.*, IV, p. 28).

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Infatti la conoscenza è «un tumulto della mente fatto sorgere dalle cose esterne che pressano le parti organiche del corpo umano» *Lev.*, p. 356 (*E. W.*, III, p. 352).

<sup>54</sup> Nelle *Regole*, p. 30 (*Regulae*, p. 379) Descartes scriveva: «tenterò di riunire e mettere in ordine tutto ciò che negli studi precedenti ho osservato più degno d'essere notato, sia per potere da questo libretto agevolmente richiararlo alla memoria, se il bisogno lo richieda, quando col crescere dell'età la memoria diminuisce, sia per potere, una volta scaricata da esso la memoria, rivolgere più liberamente l'animo alle altre cose». Cfr. ancora *Regole*, cit., pp. 82-83 (*Regulae*, pp. 454-455), dove la memoria viene definita come una funzione mnemonica, che può indebolirsi e perciò deve essere coadiuvata dalla scrittura. Cfr. anche *Discours*, p. 55 (*Discorso*, p. 327). Sulla memoria cartesiana, cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983<sup>2</sup>, pp. 173-197 e G. Cimino, *Teoria del sistema nervoso*

e ottica fisiologica in Descartes, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*, cit., pp. 247-272, pp. 260-261.

<sup>55</sup> Cfr. D.C., pp. 88-89 (O.L., I, p. 22): «E così vediamo che la composizione dei concetti nella mente corrisponde alla composizione dei nomi; infatti, come nella mente un'idea, o fantasma, sopraggiunge ad un'altra, e a questa un'altra ancora, così ad un nome se ne aggiunge un altro ed un altro ancora, e da tutti questi viene fuori un unico nome composto. Tuttavia, ci si deve guardare dal pensare che allo stesso modo si compongano i corpi fuori della mente, cioè che ci sia in natura un corpo o che sia immaginabile un esistente che in un primo momento non abbia alcuna grandezza e che, in secondo momento, per l'aggiunta di una grandezza, diventi una quantità e, per l'aggiunta di una quantità grande o piccola, diventi denso o rarefatto e, poi, per l'aggiunta della figura, diventi figurato e, poi, per l'aggiunta della luce o del colore, luminoso o colorato, quantunque ci siano taluni che hanno abbozzato una siffatta filosofia».

<sup>56</sup> *Lev.*, p. 42 (*E.W.*, III, p. 31).

<sup>57</sup> *Lev.*, p. 41 (*E.W.*, III, pp. 30-31).

<sup>58</sup> *Lev.*, p. 45 (*E.W.*, III, p. 35).

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> *Lev.*, p. 31 (*E.W.*, III, p. 19).

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 32-33 (*ibidem*, pp. 21-22).

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 34 (*ibidem*, p. 23).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 33 (*ibidem*, p. 22).

<sup>64</sup> *Discorso*, p. 302 (*Discours*, p. 17).

<sup>65</sup> D.C., p. 117 (O.L., I, p. 51).

<sup>66</sup> *El.*, p. 30 (*E.W.*, IV, p. 18).

<sup>67</sup> Cfr. A. Pacchi, *Una «biblioteca ideale» di Thomas Hobbes: il MS E2 dell'archivio di Chatsworth*, in «Acme», XXI (1968), pp. 5-42.

<sup>68</sup> Cfr. A. Ingegno, *The New Philosophy of Nature*, in C.B. Schmitt (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, cit., pp. 236-263, p. 245.

<sup>69</sup> *Lev.*, p. 431 (*E.W.*, III, pp. 428-429).

<sup>70</sup> *Discorso*, p. 314 (*Discours*, p. 36).

<sup>71</sup> Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, trad. it. *La filosofia è lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.

<sup>72</sup> Cfr. *Discorso*, pp. 314-315 (*Discours*, p. 36).

<sup>73</sup> Cfr. *Discorso*, p. 304 (*Discours*, p. 20)..

<sup>74</sup> Cfr. *Meditazioni*, p. 42 (*Méditations*, p. 35).

<sup>75</sup> *El.*, p. 15 (*E.W.*, IV, p. 5).

<sup>76</sup> Cfr. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History*

of *Rationalist Thought*, New York - London, Harper & Row, 1966, p. 3.

<sup>77</sup> Cfr. *Discours*, pp. 57-58 (*Discorso*, pp. 328-329).

<sup>78</sup> *El.*, pp. 44-45 (*E.W.*, IV, p. 28).

<sup>79</sup> Cfr. R. Descartes, *L'Uomo*, in *Cartesio, Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 264-265 (*L'Homme*, in *Œuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 1974, vol. XI, p. 184).

<sup>80</sup> Cfr. *Discorso*, p. 327 (*Discours*, p. 55).

<sup>81</sup> *Lev.*, p. 49 (*E.W.*, III, p. 38).

<sup>82</sup> *Ibidem.*

<sup>83</sup> Come scrisse nel *Lev.*, p. 49 (*E.W.*, III, p. 38): «E poiché andare, parlare, e simili movimenti volontari, dipendono sempre da un precedente pensiero del dove, del per quale via, del che cosa, è evidente che l'immaginazione è sempre il primo inizio interno di ogni movimento volontario».

<sup>84</sup> Cfr. anche G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in *Hobbes oggi*, cit., pp. 351-345, p. 387.

<sup>85</sup> *Discorso*, p. 326 (*Discours*, p. 54).

<sup>86</sup> Cfr. R. Descartes, *Lettres sur la Morale. Correspondance avec la Princesse Élisabeth, Chanut et la Reine Christine*, a cura di J. Chevalier, Paris, Boivin et Cie Éditeurs, 1935, p. 4.

<sup>87</sup> V. Cappelletti, *Descartes antropologo*, in *Descartes: il metodo e i saggi*, cit., pp. 597-605, p. 605.

<sup>88</sup> R. Descartes, *Lettres sur la Morale*, cit., p. 6.

<sup>89</sup> *Correspondance Mersenne*, VI, pp. 232-236, p. 234.

<sup>90</sup> *Meditazioni*, p. 75 (*Méditations*, p. 64).

<sup>91</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 77-78 (*ibidem*, pp. 66-67).

<sup>92</sup> *El.*, pp. 18-19 (*E.W.*, IV, pp. 8-9).

<sup>93</sup> *Meditazioni*, p. 71 (*Méditations*, p. 61).

<sup>94</sup> *D.H.*, p. 502 (*O.L.*, II, p. 7).

<sup>95</sup> *Ibidem.* Cfr. anche *D.C.*, pp. 389-390 (*O.L.*, I, pp. 328-330).

<sup>96</sup> Cfr. anche Y.C. Zarka, *La décision métaphisique de Hobbes*, cit., p. 44.

<sup>97</sup> Cfr. *Lev.*, p. 12 (*E.W.*, III, p. 2).

<sup>98</sup> Cfr. *D.C.*, p. 380 (*O.L.*, I, p. 319): «Il soggetto della sensazione è lo stesso *senziente*, cioè un essere animato; e noi ci esprimiamo più correttamente quando diciamo che l'essere animato vede che quando diciamo che l'occhio vede».

<sup>99</sup> *Lev.*, p. 22 (*E.W.*, III, p. 11).

<sup>100</sup> *Lev.*, pp. 22-23: «Ma per il fatto che nel senso, ad una medesima cosa percepita, succede ora una cosa, ora un'altra, col passare del tempo accade che nell'immaginare qualcosa non si abbia mai la

certezza di ciò che immagineremo poi; solo questo è certo, che sarà qualcosa che è successa in passato, una volta o l'altra, alla stessa cosa» (E.W., III, p. 12).

<sup>101</sup> D.C., p. 385 (O.L., I, p. 324). Cfr. anche *Lev.*, pp. 24-25 (E.W., III, p. 14). Cfr. l'interessante saggio di Martine Pécharman, *Le discours mental selon Hobbes*, in «Archives de Philosophie», LIV (1992), pp. 553-573, che sottolinea l'inadeguatezza dei tentativi di definire il discorso mentale hobbesiano in termini di radicale riduzionismo sensistico.

<sup>102</sup> Cfr. *Meditazioni*, p. 83 (*Méditations*, p. 71).

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> D.C., p. 384 (O.L., I, p. 323).

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *El.*, p. 22 (E.W., IV, p. 10).

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Cfr. *El.*, p. 22 (E.W., IV, p. 10), *Lev.*, p. 18 (E.W., III, pp. 7-8). Cfr. anche D.C., p. 327 (O.L., I, p. 327).

<sup>110</sup> *Lev.*, p. 17 (E.W., III, p. 7).

<sup>111</sup> Cfr. E.W., IV, p. 10 (*El.*, p. 23) e *Lev.*, pp. 17-18 (E.W., III, p. 7).

<sup>112</sup> *Lev.*, pp. 17-18 (E.W., III, p. 7): «e per il fatto che da sveglio spesso osservo le assurdità dei sogni, ma non mi sogno mai delle assurdità dei miei pensieri di persona desta, son ben persuaso di sapere di non sognare quando sono sveglio, anche se, quando sogno, penso di essere sveglio».

<sup>113</sup> Cfr. E.W., IV, p. 14 (*El.*, pp. 25-26).

<sup>114</sup> *Lev.*, p. 20 (E.W., III, p. 10).

<sup>115</sup> D.H., p. 589 (O.L., II, pp. 91-92).

<sup>116</sup> *El.*, pp. 24-25 (E.W., IV, pp. 12-13).

<sup>117</sup> Cfr. *El.*, p. 25 (E.W., IV, p. 13): «Da ciò che si è detto consegue che uno non può mai sapere di sognare; può sognare di dubitare se si tratti di un sogno o no: ma la chiarezza dell'immaginazione gli presenta ogni cosa distinguendo tante parti quante ne distinse il senso, e di conseguenza egli non può avvertire nulla, se non come fosse presente; mentre il pensare di sognare implicherebbe per lui il considerare quei suoi concetti come passati, cioè più oscuri di quanto fossero nel senso; cosicché egli dovrebbe pensarli al tempo stesso altrettanto chiaramente e non altrettanto chiaramente del senso, il che è impossibile».

<sup>118</sup> *El.*, p. 27 (E.W., IV, p. 14).

<sup>119</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>120</sup> D.C., p. 81 (O.L., I, p. 14).

<sup>121</sup> *El.*, p. 29 (E.W., IV, p. 17).



L'UOMO ARTIFICIALE «LEVIATHAN»  
E L'UOMO ARTIFICIALE «CITOYEN»

Secondo uno stereotipo dell'antimodernismo hegelianizzante la modernità ha rappresentato il tentativo del controllo del mondo fisico ed umano, fino alla teorizzazione della possibilità di società prive di ogni forma di conflittualità. Ora, sia Hobbes che Descartes, nonostante la diversità dei loro modelli epistemologici, avevano in comune proprio la coscienza del ruolo delle passioni nei comportamenti degli individui. Per Descartes, le passioni umane erano determinate dalla diversa disposizione degli organi stabilita dal grande ordinatore Dio. La stessa possibilità degli uomini di educarsi o curarsi attraverso la medicina, affidata alla capacità dell'«anima razionale» di controllare i sensi, era, in ultima istanza, decisa da Dio, grande architetto di umani. Questa concezione comportava l'affermazione della sostanziale libertà dell'individuo<sup>1</sup>. Dio rappresentava nella metafisica cartesiana anche una spiegazione del «mistero-vita» e delle sue varie forme, compresa la variabile della follia. Una soluzione che implicava l'accettazione della varietà dei codici genetici umani e l'idea della imprevedibilità degli umani, poiché anche l'«anima razionale», attraverso la quale era possibile controllare le passioni, era pur sempre decisa da Dio. Di conseguenza, anche la possibilità degli uomini di controllare se stessi era per essi imprevedibile. Hobbes, come abbiamo sostenuto nel primo capitolo, non riteneva che la struttura biologica e psichica degli umani potesse mutare. Nel nostro secolo si è quindi erroneamente attribuito a Descartes e Hobbes l'idea che il progresso scientifico comportasse necessariamente e sincreticamente la modificazione della natura umana fino alla formazione di società prive di conflittualità. Descartes, come è noto, era tanto ottimista

sugli uomini da rinunciare all'idea di occuparsi di filosofia politica per non crearsi guai. Nel *Discours* aveva sottolineato come «per quanto riguarda i costumi, ciascuno è talmente attaccato alle proprie opinioni personali che, se il potere di introdurre dei cambiamenti non fosse limitato a coloro cui Dio ha delegato la sovranità sui popoli [...] si potrebbero avere tanti riformatori quanti uomini ci sono al mondo»<sup>2</sup>. Inoltre, nel momento in cui aveva deciso di rifiutare tutta la cultura della tradizione prima di sottoporla al vaglio del suo intelletto, aveva anche stabilito, quanto alla morale, di adeguarsi a quella praticata dalle persone più moderate<sup>3</sup>. Nella lettera al suo amico Chanut, del 20 novembre 1647, precisava: «È vero che di solito rifiuto di scrivere i miei pensieri riguardo alla Morale, e questo per due ragioni: la prima, perché non c'è materia più adatta dalla quale i maligni possono estrarre più facilmente dei pretesti per calunniare; la seconda, è che io credo che non appartenga che ai Sovrani, o a quelli che sono autorizzati da loro, di occuparsi di regolare i costumi degli altri»<sup>4</sup>. Descartes e Hobbes, nonostante la differenza delle loro filosofie, differenza che comportò per Hobbes la scelta di occuparsi di filosofia politica, sono d'accordo, come gran parte dei colti del Cinquecento e del Seicento, nell'affermare il ruolo fondamentale delle passioni nell'agire umano. D'altronde, tipico del libertino erudito era stato il distacco dalla politica a causa del giudizio pessimistico sulla natura umana<sup>5</sup>. È noto che Montaigne aveva cominciato la sua fase teorica costruttiva della politica, citando Epicuro, per il quale gli uomini entrano nello stato solo per ragioni di ordine utilitaristico, poiché senza le leggi si sbranerebbero l'un l'altro<sup>6</sup>. Descartes e Hobbes erano entrambi convinti che non vi sono società perfette a causa dell'elemento uomo. Hobbes, coerentemente alla sua antropologia, usò la paura della morte contro la passione per il potere, per fondare uno stato nel quale l'arbitrio della legge consiste appunto nel costringere gli uomini alla scelta continua tra queste due fondamentali passioni.

Sarà Jean Jacques Rousseau, nel secolo che scopre la concezione ambientalistica dell'uomo<sup>7</sup>, ad introdurre nel



pensiero moderno l'idea che l'uomo sia il prodotto della società che costruisce e che possa esistere una società di umani privi di conflitti. Rousseau non è un semplice continuatore di Hobbes<sup>8</sup>: Rousseau e Hobbes rappresentano due modelli diversi della sovranità, ai quali sono connesse due diverse antropologie. Il principale obiettivo di Rousseau sarà infatti quello di dimostrare che Hobbes ha sbagliato e che il suo errore è stato quello di costruire una teoria dello stato senza porsi il problema di modificare gli uomini, ma prendendoli quali sono, come esseri pieni di passioni. Per Rousseau, Dio, autore e ordinatore dell'universo, è buono e crea bontà. Come affermò nell'*Émile*: «Tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano nelle mani dell'uomo»<sup>9</sup>. Per il ginevrino, figlio di una città teocratica<sup>10</sup>, l'uomo, quando esce dalle mani di Dio, è «innocente», e degenera solo a causa della sua stessa natura, che, per la caratteristica della perfettibilità, è causa di ogni vizio e di ogni virtù. Nel primo *Discours*, infatti, le passioni si sviluppano nell'uomo parallelamente allo sviluppo delle scienze e delle arti, che portano alla decadenza di ogni comunità. «Guardate l'Egitto, – scriverà nel *Discours sur les sciences et les artes* – questa prima scuola dell'universo, questo fertile clima sotto un cielo di bronzo, questo celebre paese da cui Sesostri un giorno partì alla conquista del mondo. Genera la filosofia e le belle arti, ed eccolo in breve conquistato da Cambise, poi dai greci, dai romani, dagli arabi, e infine dai turchi»<sup>11</sup>. La parabola dell'Egitto era seguita nella ricostruzione rousseauiana da Atene, da Roma, dall'Impero d'Oriente. Le scienze e le arti, nate dai bisogni fisici degli uomini, provocavano nel loro sviluppo la corruzione di ogni aspetto della vita individuale e sociale, e la decadenza delle virtù militari. Non è un caso che Roma comincia a decadere per Rousseau al tempo di Ennio e di Terenzio<sup>12</sup>. Nel primo *Discours* il modello rousseauiano del ciclo storico delle civiltà non è molto diverso da quello spengleriano, secondo il quale la civilizzazione causa la decadenza degli individui. Secondo Kant, Rousseau rappresentava, con la teorizzazione della naturale bontà di tutto ciò che esce dalle mani di Dio, la soluzione dei problemi della teodicea, ma anche, come

apparve all'arcivescovo di Parigi che condannò l'*Émile*, la negazione del peccato originale<sup>13</sup>. Il selvaggio primordiale, infatti, come Rousseau lo dipinge nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, era privo di passioni e di lumi dell'intelletto. L'intelletto e le passioni sono infatti proprie per Rousseau solo dell'uomo socializzato. Sul rapporto ragione-passioni Rousseau non la pensa diversamente da Hobbes:

l'intelletto umano deve molto alle passioni, che per comune consenso, gli devono, a loro volta, parecchio: la nostra ragione si perfeziona per la loro attività; cerchiamo di conoscere perché desideriamo godere, e non sarebbe concepibile che si affaticasse a ragionare chi non avesse né desideri né timori<sup>14</sup>.

Ma la grande differenza, rispetto a Hobbes, è che ciò che per l'inglese era inerente alla stessa natura umana, per il ginevrino è proprio solo della psiche dell'uomo socializzato. Infatti,

le passioni, a loro volta, traggono dai nostri bisogni la loro origine e dalle nostre conoscenze il loro progresso; non è possibile, infatti, desiderare o temere le cose se non in base alle idee che se ne possono avere, o per il semplice impulso naturale; e l'uomo selvaggio, del tutto privo di lumi, prova solo passioni della seconda specie; i suoi desideri non oltrepassano i suoi bisogni fisici; i soli beni che conosce al mondo sono il cibo, la femmina, il sonno<sup>15</sup>.

Rousseau distinse tra il selvaggio primordiale e l'*homme de nature*<sup>16</sup>, ma non si pose il problema di riflettere sulla questione che se per far scattare il meccanismo che innesca il processo conducente l'*homme de nature* all'uomo civilizzato basta, come sostenne nel secondo *Discours*, la contesa del cibo con altri animali, il selvaggio primordiale può essere privo di lumi e di passioni solo in un ambiente che risolve immediatamente tutti i suoi bisogni fisici, un luogo che gli permette l'autosufficienza completa, simile all'Eden in cui viveva Adamo prima che mangiasse il frutto proibito. Né si pose il problema di considerare che i bisogni del cibo, del sesso e dell'ozio, che egli definiva «naturali», erano appetiti; quegli stessi appetiti, i quali, già allo stato selvag-

gio sviluppano negli individui quella razionalità strumentalistica che essi applicheranno alle loro prime relazioni di gruppo. Hobbes si pose questo problema e attribuì le passioni alla stessa struttura biologica e psichica umana, per la quale la ragione rimane sempre uno strumento di calcolo. Per Rousseau è invece esistito un momento in cui è vissuto un uomo senza passioni, né lumi dell'intelletto, né vizi, né virtù. Come gli animali i suoi desideri corrispondevano ai suoi bisogni fisici: il cibo, il sesso, l'ozio. Bisogni che Rousseau riteneva non suscitassero passioni. Così, più pacifico degli stessi animali, perché a differenza di essi, non aveva una sessualità periodica, non vi erano neppure combattimenti per il possesso della femmina. Responsabile della degenerazione dell'uomo è per Rousseau così soltanto l'uomo, che ha in sé la capacità di modificare l'ambiente e se stesso. Soltanto l'uomo è capace di forzare un terreno a produrre i prodotti di un altro o di costringere un albero a portare i frutti non suoi: soltanto l'uomo è capace di modificare la natura degli elementi che lo circondano come di se stesso<sup>17</sup>. Ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è quella che nel secondo *Discours* chiama la perfettibilità, la capacità che l'uomo riceve in potenza da Dio di modificarsi. In questo Rousseau può essere stato influenzato da Descartes<sup>18</sup>. Nella *Méditation troisième* Descartes afferma che Dio è un essere sovranamente perfetto: creando l'uomo gli ha impresso, come un operaio marca la sua opera, l'idea della perfezione, la tendenza a conoscere sempre più<sup>19</sup>. Ma la facoltà di conoscere e volere che Dio ha dato all'uomo, la perfettibilità, di per se stessa – sostiene Descartes nella *Méditation quatrième* – non è la causa degli errori dell'uomo: la causa degli errori dell'uomo è il suo desiderio di superare i propri limiti<sup>20</sup>. Per Descartes, l'uomo può acquisire l'abitudine a non errare attraverso la possibilità di imprimersi nella memoria le esperienze, in modo da imparare a controllare la propria volontà di conoscenza. Questo costituisce la principale perfezione dell'uomo<sup>21</sup>. Descartes, però, da una parte, non costruì alcuna teoria della società, né dello stato sulla sua teoria della perfettibilità, dall'altra, nella sua filosofia, la struttura della natura umana era decisa da

Dio. Rousseau invece sviluppò l'idea della perfettibilità fino a teorizzare, nel *Contrat social*, la capacità umana di plasmare la propria natura. Diversamente da Descartes per il quale gli uomini non possono diventare figli di se stessi<sup>22</sup>, per Rousseau è possibile anche per l'uomo non essere più l'individuo Peter o John di Hobbes, ma *citoyen*. Un *citoyen* come lo erano i romani, che non erano individui Caius o Lucius, ma anteponevano al loro interesse quello di Roma, o come lo erano le donne spartane che davano volentieri la vita dei loro figli, preoccupate solo della vittoria della patria<sup>23</sup>.

Il problema di Rousseau è la negazione dell'uomo hobbesiano<sup>24</sup> e per questo – dai due *Discours* al *Contrat* – vi è la teorizzazione della possibilità di due tipi di società diverse: una «naturale» ed una «artificiale», quella dell'uomo e quella del cittadino. Questa possibilità si basa sulla distinzione tra *homme de nature* e *citoyen* e su quella di una società «bene ordinata» ed una «male ordinata»<sup>25</sup>. Per Hobbes, lo stato di natura è un concetto analitico, riscontrabile in ogni tempo, ogni qualvolta si frantuma la *Civitas*. Gli uomini allo stato naturale, per Hobbes, non sono certo privi di passioni e di conflitti, né isolati. Tipico il caso degli indiani d'America, viventi in gruppo, bellicosi, né privi delle più elementari nozioni dell'aritmetica<sup>26</sup>. Per Rousseau, invece, il selvaggio passa gradualmente alla società ed alla civiltà a causa dei suoi bisogni fisici per i quali si pone in lotta con la natura e con gli altri animali<sup>27</sup>. Reso fiducioso dal primo confronto con la natura, appena si formarono i primi branchi umani, si rese conto che gli altri uomini si comportavano in maniera simile alla sua e su questa base stabilì regole di comportamento tali da assicurarsi vantaggio e sicurezza.

Avendo imparato per esperienza che l'amore del benessere è il solo movente delle azioni umane, si trovò a essere in grado di distinguere le rare occasioni in cui l'interesse comune doveva portarlo a contare sull'aiuto dei suoi simili, e quelle, anche più rare, in cui la concorrenza doveva spingerlo a diffidare di loro<sup>28</sup>.

Così, calcolando le sue azioni sulla base del proprio interesse, il selvaggio acquista qualche grossolana idea dei reciproci impegni tra gli uomini e del vantaggio utilitaristico

di mantenerli. Quando vi era da prendere un cervo, infatti, era necessario un gioco di squadra, ma se si cacciava la lepre, valeva soltanto la velocità individuale<sup>29</sup>. Non a caso la tesi di Alexis Philonenko è che Rousseau, partito alla ricerca della bontà dell'uomo sulla terra, alla fine della sua vita si troverà ad ammettere lo scacco<sup>30</sup>. Infatti, dal momento in cui il selvaggio comincia a contendere il cibo agli animali, ad arginare un fiume, ad andare a caccia con altri uomini, diventa l'uomo hobbesiano che calcola i suoi rapporti rispetto a ciò che è altro da lui sulla base del proprio interesse. Più precisamente l'uomo del *De Cive* di Hobbes, che Rousseau conosce bene<sup>31</sup>. Per Rousseau, l'uomo, attuando le potenzialità ricevute in natura, arriva «naturalmente» a diventare l'uomo hobbesiano. Nella società ripete lo stesso gioco che aveva giocato con la natura: dovendo contendere il cibo agli animali, aveva imparato a tendere loro tranelli, «ingannandoli in mille modi, e benché parecchi lo superassero in forza nel combattimento o in velocità nella corsa, divenne col tempo il padrone di quelli che gli potevano servire e il flagello di quelli che gli potevano nuocere»<sup>32</sup>. Per il suo tentativo di costruire una teoria da anteporre a quella hobbesiana, Rousseau attribuì la prerogativa della razionalità strumentale alla capacità umana della perfeibilità, dalla quale possono scaturire tutti i vizi e tutte le virtù. Da una parte, Rousseau «apriva il problema moderno di una concezione non deterministica, secondo uno schema obbligato del cosiddetto "progresso" dell'umanità»<sup>33</sup>, dall'altra, però, Rousseau teorizzò nei suoi scritti politici la possibilità di un *citoyen* diverso da quello pieno di *amour propre* del suo tempo, un *citoyen*, come il suo selvaggio primordiale, privo di passioni artificiali e dedito, come un romano o uno spartano, solo all'interesse della patria<sup>34</sup>. Proprio per l'intento di elaborare un modello diverso da quello hobbesiano, gli scritti politici di Rousseau sono pieni di contraddizioni lasciate irrisolte. Infatti, la società da modificare per Rousseau è quella alla quale gli uomini sono arrivati «naturalmente». Questa società, secondo Rousseau, nasce da un inganno: «il ricco, incalzato dalla necessità, finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in men-

te all'uomo; di usare cioè a proprio vantaggio le stesse forze che lo attaccavano, di fare dei propri avversari i propri difensori, di ispirare loro altre massime e di dar loro altre istituzioni che gli fossero favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario»<sup>35</sup>. Nello stesso testo Rousseau dichiara però che gli uomini accettarono facilmente «di portare delle catene pur di imporne a loro volta ad altri»<sup>36</sup>. Trascinati dall'ambizione, ormai completamente dentro la logica della competizione, pronti a correre i rischi della fortuna e a dominare o servire<sup>37</sup>, gli uomini sono disposti a sottomettersi al più potente nella prospettiva di potere a loro volta dominare altre persone, ad accettare una società fondata sulla competizione. Come nella filosofia di Hobbes, gli uomini descritti da Rousseau non cercano altro che potere in ogni loro comportamento: ciò che conduce alla società è, quindi, qualcosa di diverso da un «inganno» e più simile ad un patto in funzione di un gioco nel quale tutti sperano, nella loro sfera, di potere affermare il loro interesse. Per Rousseau, questa società «naturale» genera un individuo sempre proiettato fuori di sé, dipendente dal giudizio degli altri, incapace di trovare il senso della propria esistenza senza il rapporto con gli altri. L'uomo socializzato e civilizzato del suo tempo è per Rousseau uno schiavo infelice, al contrario del selvaggio, che

respira solo pace e libertà, chiede solo di vivere e di starsene in ozio, e nemmeno l'atarassia dello stoico è paragonabile alla sua profonda indifferenza per ogni altra cosa. Al contrario, il cittadino sempre in faccende, suda, si agita, si tormenta senza posa per cercare occupazioni sempre più laboriose; lavora fino alla morte, corre addirittura alla morte per essere in grado di vivere, oppure rinuncia alla vita in vista dell'immortalità. Fa la corte ai grandi che odia e ai ricchi che disprezza; non risparmia nulla pur di ottenere di servirli; si vanta orgogliosamente della propria bassezza e della loro protezione, e fiero della propria condizione di schiavo, parla con disdegno di chi non ha l'onore di dividerla<sup>38</sup>.

Non va dimenticato che una fase molto importante della sua vita, quella con M.me de Warens, fu vissuta da Rousseau sotto il segno dell'idillio rustico<sup>39</sup>, e che per lui,

che considerava Parigi una specie di Sodoma e Gomorra<sup>40</sup>, la civiltà urbana era il simbolo della decadenza. Non è un caso che rifiutasse radicalmente la prospettiva di una economia nella quale potesse scomparire il lavoro manuale ed in cui il denaro potesse sostituirsi allo scambio diretto<sup>41</sup>. Nell'*Émile*, la città è addirittura il luogo in cui la donna si perde, diventa vanitosa, dissoluta, e non fa più figli<sup>42</sup>. Per Hobbes, invece, senza la città non sarebbero mai stati possibili nessuna comunità, nessuna pace, nessuna conquista scientifica, nessun commercio, nessuna comodità, e gli uomini avrebbero vissuto soltanto una vita animale<sup>43</sup>. La sua città modello era Lucca<sup>44</sup>, la città che dal Trecento fu per oltre un secolo in una posizione di primato finanziario e commerciale rispetto agli altri centri italiani e che nel Cinquecento costituì un interessante modello politico per l'impegno dei suoi cittadini contro il sorgere di poteri di gruppo particolaristici<sup>45</sup>.

Mentre Hobbes, rintracciando la presenza del potere in ogni comportamento umano, si pone il problema di trovare una forma di stato in cui gli individui, pur inseguendo il loro interesse, non si distruggano, Rousseau si pone alla ricerca della possibilità di recuperare lo stato di tranquillità interiore del selvaggio primordiale. Il rifiuto dell'uomo hobbesiano è radicale in Rousseau, tanto da affermare che bisogna scegliere tra l'*homme* e il *citoyen*:

Colui che nell'ordine civile vuol conservare il primo posto ai sentimenti naturali non sa quello che vuole. Sempre in contraddizione con se stesso, sempre oscillante tra inclinazioni e doveri, non sarà mai né uomo, né cittadino, non sarà buono né per sé né per gli altri; sarà un uomo dei nostri tempi, un francese, un inglese, un borghese; non sarà niente<sup>46</sup>.

Per Hobbes l'uomo che entra nel *Leviathan* è l'uomo naturale, che segue sempre il proprio interesse e giunge allo stato soltanto spinto dal desiderio di sicurezza e benessere. La *Civitas* del *Leviathan* è artificiale perché il singolo dà alla sovranità il diritto di controllare le sue passioni attraverso la legge solo sulla base del calcolo di conservare la propria vita. Per Rousseau, le leggi non bastano, poiché

«essendo in genere meno forti delle passioni, tengono a freno gli uomini senza mutarli»<sup>47</sup>. Di ciò è consapevole anche Hobbes e per questo è convinto che ogni sovranità regge finché ha la forza di far rispettare la legge. Ma lo stato, come i corpi degli uomini, per Hobbes è mortale. L'intento della costruzione del *Leviathan* è quello di evitare la dissoluzione del *Commonwealth* per conflitti interni. Il problema di Rousseau non è la degenerazione della conflittualità sociale, né la sua razionalizzazione, ma l'eliminazione di quella stessa competizione che per Hobbes è inerente alla stessa struttura umana e che il progetto *Leviathan* prevede regolata dalla legge. Gli uomini del *Leviathan* conservano appetiti e avversioni, e sono le passioni, per le quali sono costantemente in conflitto con se stessi e con i propri simili, la trama di ogni vita: la calma, l'assenza di passioni, per Hobbes, non è la felicità, ma la morte. Per Rousseau, invece, la felicità è l'assenza di desideri e di conflitti. Per recuperare questa condizione nella società contemporanea è necessario per il ginevrino creare un uomo capace di riconoscersi nella volontà generale, nella quale ciascuno diventa il controllore di se stesso, in modo tale che non sia più necessaria la forza per fare osservare le leggi, perché ognuno non obbedirà che a se stesso, coincidendo il bene pubblico con quello di ogni singolo. Per Rousseau «l'errore di Hobbes e dei filosofi è di confondere l'uomo naturale con gli uomini che hanno sott'occhio, e di trasferire in un sistema un essere che può esistere solo in un altro»<sup>48</sup>. Infatti:

L'uomo vuole il proprio benessere e tutto ciò che vi può contribuire: questo è incontestabile. Ma naturalmente questo benessere dell'uomo si limita al necessario piano fisico; infatti, quando è sano nell'animo e non soffre nel corpo, che gli manca per essere felice secondo la propria costituzione? Chi non ha nulla desidera poco; chi non comanda a nessuno ha poche ambizioni. Ma il superfluo risveglia l'avidità: più si ha, più si desidera. Chi ha molto, vuole avere tutto, e la follia della monarchia universale non ha mai tormentato altro cuore se non quello di un gran re. Ecco il procedere della natura, ecco lo sviluppo delle passioni<sup>49</sup>.



Mentre per Hobbes l'uomo è una realtà non modificabile, che può solo costruire uno stato che controlli le sue tendenze distruttive, per Rousseau è possibile creare il *citoyen* insegnando all'uomo il mestiere di vivere. Per comprendere il senso di questo *métier* va tenuta presente l'educazione di *Émile*, che dovrà in primo luogo imparare a reprimere le emozioni che gli provengono dalla sua stessa natura. Dovrà imparare a sopportare il dolore fisico e psichico così da diventare forte nel fisico e nel carattere, fino a poter contare solo su se stesso: «Egli considera se stesso senza darsi pensiero degli altri e trova giusto che gli altri non si diano pensiero di lui. Non esige niente da nessuno e ritiene di non dovere niente a nessuno. È solo nella società umana e non conta che su se stesso. [...] Non ha idee errate, o ha soltanto quelle che sono per noi inevitabili; non ha vizi, o ha soltanto quelli da cui nessun uomo può essere immune»<sup>50</sup>. Dovrà imparare a preservarsi dalle emozioni e dalle passioni: se diventerà troppo sensibile, inquieto, impaziente, se si lascerà trasportare dal furore, se passerà dall'irritazione alla tenerezza, se piangerà senza motivo, se avrà paura, o sarà soltanto turbato dalla mano di una donna sopra la sua, *Émile* sarà perduto<sup>51</sup>. Così come nella comunità del *Contrat social* ogni cittadino, per Rousseau, dovrà trovarsi in una condizione di perfetta indipendenza dagli altri ed in una situazione di dipendenza completa dallo stato<sup>52</sup>. Nella filosofia di Hobbes, nonostante non vi si trovi la concezione ottimistica delle passioni di un Mandeville, ciò che rende possibile la costituzione della società è la trama di rapporti prodotta dalle passioni. Lo stesso stato è possibile solo in base alla passione della paura della morte così come l'obbedienza alla legge si realizza scegliendo tra il desiderio di potere illimitato ed il timore di perdere la libertà o la vita. Gli uomini del *Leviathan* seguono le loro emozioni e passioni, e lo stato non interviene finché esse non vanno contro le regole del gioco legale in cui sono inserite. Nello stato hobbesiano inoltre il suddito, pur dovendo obbedienza alla legge, non può mai rinunciare al diritto, derivatogli dalla prima legge di natura, di non nuocere alla propria persona. Il compito del *Leviathan* non è di trasformare gli uomini, di

indurli ad amare ciò che essi non amano, di modificare le loro inclinazioni, ma di fare in modo che convivano senza nuocersi. Rousseau è, invece, il teorico della necessità della modificazione degli uomini attraverso l'educazione pubblica. Poiché seguendo le inclinazioni naturali gli uomini arrivano appunto a diventare quali li ha descritti Hobbes, la rieducazione dell'uomo in *citoyen* implica la manipolazione delle sue emozioni e passioni da parte dello stato. Come *Émile* e *Sophie* fin da bambini vengono educati a provare soltanto determinate emozioni e passioni, così i cittadini vanno educati fin da bambini «ad amare un oggetto piuttosto che un altro, e ciò che è veramente bello invece di ciò che è deforme»<sup>33</sup>. Fin da bambini, i cittadini devono essere educati all'«amore della patria»<sup>34</sup>. Un amore esclusivo. Infatti, si chiede Rousseau: «Come potrebbe l'amor di patria germogliare in mezzo a tante altre passioni che lo soffocano? e che resta, per i concittadini, di un cuore già diviso fra l'avarizia, un'amante e la vanità?»<sup>35</sup>.

Il diritto di natura per il quale ogni singolo era tenuto a non fare niente che potesse nuocere alla propria vita era basato nella filosofia hobbesiana sulla concezione dell'inalterabilità della struttura biologica e psichica umana. In Rousseau il diritto di natura non ha più senso, data la teorizzazione della plasmabilità degli uomini e della pilotazione delle emozioni e passioni del cittadino sul valore assoluto «stato». Per Rousseau la miseria umana

nasce dalla contraddizione fra la nostra condizione e i nostri desideri, fra i nostri doveri e le nostre inclinazioni, fra la natura e le istituzioni sociali, fra l'uomo e il cittadino; conferite unità all'uomo e lo renderete felice. Datelo tutto intero allo Stato o lasciatelo tutto intero a se stesso; ma se dividete il suo cuore lo dilaniate; e non andate a immaginarvi che lo Stato possa essere felice quando tutti i suoi membri soffrono<sup>36</sup>.

Sono concetti che con uno slancio emotivo simile espresse anche Giovanni Gentile, il teorico in Italia dello stato etico. Scritti come le lezioni di filosofia dell'educazione ai maestri di Trieste, dove si affermava che la libertà dell'individuo coincide con quella dello stato, sono molto vicini alla tematica

rousseauiana. E va considerato che anche nell'*Anti-Düring*, scritto da Engels ed approvato da Marx, è la capacità della perfettibilità che stabilisce la differenza tra l'uomo e gli animali. Il Rousseau del *Discorso sull'ineguaglianza* viene citato da Engels come l'antecedente teorico della tesi per la quale ogni progresso comporta un regresso, finché il circolo si chiude ripristinando la situazione primitiva con un uomo modificato dall'uomo: «l'uomo nuovo». Engels individua nel proletariato la possibilità dell'uomo nuovo, Gentile la individua invece nel concetto di «nazione», che rappresenta la volontà di tutti.

L'«uomo nuovo» Émile è diverso dall'uomo del suo tempo che Rousseau si proponeva di eliminare, poiché Émile è programmato per essere il più forte: «Tra i fanciulli di città, nessuno ha più destrezza di lui, ma egli è più forte di tutti. Quelli di campagna, li eguaglia nella forza e li supera nella destrezza. In tutto ciò che è alla portata dell'infanzia, giudica, ragiona e prevede meglio di tutti loro»<sup>77</sup>. D'altronde, Émile è un nobile. I poveri, sottolinea Rousseau, non hanno bisogno di educazione<sup>78</sup>. Émile è educato per vivere in una società priva di mobilità sociale, aristotelicamente gerarchica, dove ognuno deve stare al suo posto, dall'agricoltore all'artigiano allo scienziato, pur essendo tutti accomunati da uno stesso concetto generale di «uomo», un concetto che a Hobbes sarebbe parso un *nonsense*. Infatti, il concetto generale «uomo» di Émile nella logica di Hobbes sarebbe stato nient'altro che quello del singolo Émile. Non a caso l'uguaglianza sociale per Rousseau non è possibile: nella *Nouvelle Héloïse* porrà la coppia Wolmar in una comunità agricola dalla struttura ancora feudale, dove i due coniugi, tratteranno benevolmente i propri servi per assicurarsene paternalisticamente l'efficienza e per godere del privilegio della proprietà senza rimorsi di coscienza<sup>79</sup>. In effetti, la logica con la quale Émile si rapporterà ai propri simili non è diversa da quella dell'uomo hobbesiano continuamente teso all'incremento del proprio potere personale, ma a differenza di Hobbes, che si pose il problema di porre freni all'egocentrismo umano, Rousseau ritiene necessario alimentarlo attraverso il compiacimento narcisistico dell'«anima

bella»: «Se gli uomini lo ingannano, si sentirà spinto ad odiarli; ma, se rispettato da loro, li vede ingannarsi a vicenda, ne avrà pietà»<sup>60</sup>. L'educazione che viene data ad *Émile* è, infatti, soprattutto una tecnica per pilotare le passioni degli altri. *Émile* dovrà essere «golpe» e «lione»:

Per vivere nel mondo, bisogna saper trattare con gli uomini; bisogna conoscere gli strumenti che ci permettono di far presa su di loro; bisogna calcolare l'azione e la reazione dell'interesse individuale nella società civile e prevedere così bene gli avvenimenti da ingannarsi raramente nelle proprie iniziative o da scegliere sempre, quanto meno, i mezzi più adatti per riuscire»<sup>61</sup>.

Per Rousseau, in sostanza, non vi è altra alternativa per l'uomo che quella della primordiale atarassia del selvaggio o quella della infelicità dell'uomo socializzato. Anche *Émile*, l'«uomo nuovo», sarà infelice: dovrà osservare gli uomini, ma non sentire, né mostrare le sue emozioni, non dovrà farsi coinvolgere da essi, dovrà manipolarli, dominato soltanto dalla sua ambizione. La stessa pietà che Rousseau considera una tendenza naturale dell'uomo deve essere regolata sul concetto di «uomo in generale»:

Anche la pietà dunque, perché non degeneri in debolezza, va generalizzata ed estesa a tutto il genere umano. Allora verrà praticata soltanto nella misura in cui si accorda con la giustizia, perché tra tutte le virtù la giustizia è quella che più contribuisce al bene comune degli uomini. La ragione e l'amore verso noi stessi c'impongono di aver pietà per il genere umano più ancora che per il nostro prossimo; ed è una grande crudeltà verso gli uomini la pietà per i malvagi»<sup>62</sup>.

Così, *Émile* dovrà considerare gli uomini uguali ed essere nel contempo consapevole che la loro disuguaglianza è necessaria al benessere della società. Per Rousseau, l'uguaglianza è infatti una chimera: gli uomini sono uguali proprio perché possono essere disuguali, poiché «nelle società possono sopraggiungere tali rivolgimenti che lo stesso uomo può trovarsi alternativamente ricco e povero senza né aumento né diminuzione delle sue sostanze»<sup>63</sup>. La rieducazione dell'uomo teorizzata da Rousseau conduce ad una società

diversa da quella hobbesiana. Per il filosofo di Malmesbury l'uomo persegue utilitaristicamente il proprio interesse ed ogni società è tenuta insieme proprio dalla trama degli interessi individuali. In conflitto con se stesso e con gli altri per le sue passioni, l'uomo hobbesiano, di fronte alla legge, sceglierà la sua passione più forte. Per Rousseau, che intende trovare un'alternativa allo stato hobbesiano, ciò che tiene unito il *citoyen* con lo stato è la religione civile della «volontà generale». Dissolta l'autorità del sovrano hobbesiano, la «volontà generale» dei vari «uomini nuovi» Émile potrà anche diventare il veicolo – come ha compreso Koselleck – di una società di lupi travestiti da «anime belle»<sup>64</sup>. La volontà generale è solo formalmente lo strumento per l'eliminazione dell'interesse individuale o di gruppo. Infatti, da una parte Rousseau afferma che «quando dunque prevale l'opinione contraria alla mia, ciò prova solo che mi ero sbagliato, e credevo volontà generale ciò che non lo era. Se la mia opinione particolare si fosse imposta, avrei fatto cosa diversa da ciò che volevo; e allora non sarei stato libero»<sup>65</sup>. Dall'altra, la volontà generale è considerata da Rousseau inalterabile e pura, anche quando il cittadino vende il proprio voto per denaro<sup>66</sup>. Mentre Hobbes propone un ordine artificiale non ideologicamente qualificato, Rousseau prospetta una formula politica che attraverso la «volontà generale» potrà essere legittimamente utilizzata da ogni individuo o gruppo capace di prendere il potere politico. D'altronde, *the republican Rousseau* poté essere usato indifferentemente ideologicamente sia da Robespierre che dal nazionalismo romantico tedesco ottocentesco<sup>67</sup>. L'uomo artificiale non è più, come in Hobbes, il *Leviathan*, ma lo stesso individuo divenuto *citoyen* nella società del *Contrat*. A Rousseau non interessa la scomparsa degli interessi particolari e di gruppo in relazione alla vita politica e sociale di uno stato, ma in relazione al successo militare di una comunità. Non a caso Hannah Arendt ha osservato che «nella costruzione di Rousseau non è necessario che la nazione aspetti la minaccia di un nemico alle sue frontiere per levarsi “come un sol uomo” e realizzare l'*union sacrée*»<sup>68</sup>. Per Hobbes, il suddito del *Leviathan* è obbligato a combattere

solo in caso di invasione nemica<sup>69</sup>. È da osservare che la polemica dell'empio Hobbes nei confronti del cristianesimo era incentrata soprattutto contro il potere temporale della Chiesa, mentre per Rousseau, invece, lo stesso spirito del cristianesimo è negativo. Il cristianesimo è per Rousseau, simile al Nietzsche dell'*Antichrist*, una religione da schiavi, perché «anziché suscitare nei cuori dei cittadini un senso di attaccamento allo Stato, li distacca dallo Stato come da tutte le cose della terra: non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale»<sup>70</sup>. Per Rousseau il cristiano è un cattivo cittadino, a causa dello spirito di rassegnazione e di pietà verso gli altri che domina questa religione<sup>71</sup>. Il *citoyen* del *Contrat* deve essere pronto a morire per la patria. Mentre la sconfitta militare era considerata nel *Leviathan* uno dei modi in cui i sudditi possono liberarsi dai vincoli di obbedienza nei confronti di una sovranità non più in grado di difendere la loro vita<sup>72</sup>, per Rousseau la fine dell'«amor patrio» segna la fine dello stato<sup>73</sup>.

I testi di teoria politica di Rousseau sono più chiari se integrati con quelli di letteratura. Nella *Nouvelle Héloïse*, definita «un romanzo ideologico»<sup>74</sup>, la sua teoria subisce lo scacco: alla felicità domestica dei coniugi Wolmar, che all'*amour-passion* hanno preferito l'*amour-amitié* coniugale, fa riscontro l'asfissia dei rapporti «armonici» della piccola comunità in cui vivono. Come è stato sottolineato, lo stato di quiete prodotto dall'amore coniugale e da Clarens finisce per diventare intollerabile per Julie, la cui ultima invocazione sarà appunto: «Guai a chi non desidera più niente! perde così tutto quanto possiede»<sup>75</sup>. Il progetto rousseauiano di una umanità priva di passioni e di conflitti diventa, per Julie, la noia; e la calma vagheggiata, l'assenza di desiderio, assume il volto della morte. Anche la concezione della donna divide Hobbes e Rousseau. Per Hobbes, l'uomo e la donna sono simili, e quindi tra essi vi è inevitabilmente conflitto come tra tutti gli individui. Quanto all'amore, Hobbes si limitò a sostenere negli *Elements* che il miglior comportamento quando si amava qualcuno e si desiderava essere riamati, era, in definitiva, non pensarci troppo e cercare di essere amati, non per la capacità di offrire qualche

servizio, ma per qualche dote personale<sup>76</sup>. Quanto al problema del conflitto dei genitori per l'autorità sul figlio, Hobbes sostenne che «alcuni hanno attribuito il dominio all'uomo solamente, in quanto di sesso più eccellente; in questo calcolano male, poiché non c'è sempre una differenza di forza o di prudenza tra l'uomo e la donna, tale che il diritto possa essere determinato senza guerra»<sup>77</sup>. A questo proposito Hobbes ricordava le Amazzoni, che «fecero un contratto con gli uomini dei paesi limitrofi, ai quali esse facevano ricorso per avere una prole, che la prole maschile fosse rimandata indietro, ma che quella femminile rimanesse con loro»<sup>78</sup>. Per il resto si limitò a constatare che «negli stati questa controversia è decisa dal diritto civile, e per la maggior parte dei casi (ma non sempre) la sentenza è a favore del padre, perché, per la maggior parte, gli stati sono stati eretti dai padri e non dalle madri di famiglia»<sup>79</sup>. Per Rousseau la donna, come è noto, può trovare la propria identità solo in relazione al maschio, come amante, sposa, madre. Non è un caso che Saint-Preux, l'amante impossibile di Julie non solo perché troppo inferiore a lei socialmente, ma anche perché troppo desiderabile, non si sposerà mai. «Solo, di una solitudine che fa di lui, spirito della terra, la figura cupa e altera senza la quale il romanzo non avrebbe una dimensione esistenziale tragica»<sup>80</sup>, Saint-Preux, prigioniero volontario del suo amore per Julie, sarà una specie di straniero nel mondo. Al contrario di Julie, che rifiuta l'*amour-passion* avvertendolo come il rischio di una perdita d'identità, Saint-Preux vivrà romanticamente la sua passione per Julie come il simbolo della sua indipendenza. D'altronde per Rousseau, è la debolezza della sua natura che conduce l'uomo all'incontro con i suoi simili. «Un essere veramente felice è un essere solitario»<sup>81</sup>. Gli uomini, come affermò nell'*Émile*, dipendono dalle donne solo per i loro desideri, mentre le donne non sono in grado di sopravvivere se un uomo non provvede ai loro bisogni<sup>82</sup>. Per Rousseau, l'uomo, come può costruirsi una società «bene ordinata», così può anche costruirsi la *femme* adatta. Per Hobbes gli uomini e le donne sono simili per la forza fisica e psichica, tanto da portare l'esempio delle Amazzoni, per Rousseau il

maschio deve essere «attivo e forte» e la donna «passiva e debole»<sup>83</sup>. Ciò perché la stessa unione sessuale è possibile per il maschio solo se vengono rispettati questi ruoli: «Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente allo scopo comune, ma non alla stessa maniera. Da ciò nasce la prima diversità determinabile nell'ambito dei rapporti morali dell'uno e dell'altro. L'uno dev'essere attivo e forte, l'altro passivo e debole; è necessario che l'uno voglia e possa, è sufficiente che l'altro offra poca resistenza»<sup>84</sup>. Giustamente Carol Pateman ha osservato che tutti i teorici del contratto, ad eccezione di Hobbes, sostengono, e Rousseau nel modo più chiaro, che l'uomo deve avere il controllo della sfera sessuale<sup>85</sup>. Per Rousseau la donna, infatti deve essere «fatta per piacere all'uomo e per essere soggiogata»<sup>86</sup>. La forza della donna consiste

nelle sue attrattive ed è con queste che deve costringerlo a trovare in sé la sua forza e ad usarla. Il modo più sicuro per eccitare tale forza è renderla necessaria offrendo resistenza. Allora l'amor proprio si unisce al desiderio e l'uomo trionfa della vittoria che la donna lo ha stimolato a riportare. Di qui nascono l'attacco e la difesa, l'audacia di un sesso e la timidezza dell'altro, infine la modestia ed il pudore di cui la natura ha armato il debole per asservire il forte<sup>87</sup>.

Ora la teorizzazione di questo tipo di femminilità è fondata in funzione della genitalità maschile. Un fondamento flebile, come implicitamente riconosce lo stesso Rousseau, poiché il maschio può avere il controllo della genitalità solo se un essere – uguale a lui in tutto tranne che nel sesso – decide di essere debole e passivo. Così, si alternano in Jean Jacques la descrizione della donna come un animale inadatto a sopravvivere da solo nel mondo, una convinzione per la quale non si stanca di dare consigli alle madri di non fare studiare troppo le figlie<sup>88</sup>, ed inviti continui alle donne ad essere passive, timide, dolci, silenziose, e soprattutto, fedeli<sup>89</sup>. Per un filosofo che aveva avuto come pigmalione erotico ed intellettuale l'indipendente M.me de Warens, Sophie costituiva la proiezione di un desiderio che egli stesso aveva avuto poche possibilità di realizzare nella sua vita, ma



all'ambivalenza di Rousseau corrispondeva anche il problema oggettivo di un soggetto-donna dall'identità ancora precaria, e per questo straziata, come il ginevrino la descriveva, dal conflitto tra *amour-passion* e *amour-amitié*.

Rousseau è un attento lettore di Hobbes. Nella costruzione hobbesiana gli individui autorizzano la sovranità a diventare il loro arbitro attraverso la legge civile. Come è noto, la legge civile per Hobbes regge finché la sovranità ha la forza per imporla. Ora, sostiene Rousseau, «il più forte non è mai abbastanza forte per essere sempre padrone, a meno che non trasformi la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere»<sup>90</sup>. Se il diritto della legge civile si fonda sulla forza, ogni forza che superi o riesca ad evitare quella della sovranità potrà modificare od evadere la legge. Per Rousseau la soluzione hobbesiana di far regolare le convenzioni legali dalla forza, non elimina la conflittualità dell'individuo con se stesso e con gli altri. Nei suoi testi di teoria politica Rousseau si pone il problema di eliminare quella che per Hobbes costituiva una condizione naturale dell'umanità, proponendo l'interiorizzazione della volontà generale. Nel *Leviathan* gli individui sono sudditi, in quanto soggetti alla legge dello stato, e liberi dove lo stato non ha legiferato. Il suddito del *Leviathan* è libero di decidere come agire di fronte alla legge civile, come l'uomo che deve decidere durante una tempesta se salvare i propri beni o la propria nave. In Rousseau, invece, gli individui sono sudditi in quanto soggetti alla legge, e sono cittadini, in quanto partecipano dell'autorità sovrana<sup>91</sup>. Essendo essi stessi gli autori della legge, l'autorità di essa non può più essere fondata sulla forza. Non esiste più la dimensione privata del singolo, per la quale, nella filosofia hobbesiana rimaneva per l'individuo la possibilità della libertà di azione, di scegliere, di fronte alla legge, la sua passione più forte. Nella costruzione hobbesiana, inoltre, il suddito, in caso di guerra, aveva diritto di opporsi alla richiesta dello stato di rinunciare alla vita. Solo il soldato di professione, poiché era stato pagato, non poteva fuggire dal campo di battaglia<sup>92</sup>. Nella *Civitas* rousseauiana lo stato ha il diritto di disporre della vita dei sudditi, poiché i sudditi sono anche cittadini:

Chi vuole conservare la propria vita a spese degli altri deve anche darla per loro, quando occorra. Ora il cittadino non è più giudice del pericolo a cui la legge vuole che si esponga e quando il principe gli ha detto: «lo Stato ha bisogno che tu muoia» deve morire; poiché solo a questa condizione ha vissuto sicuro fino allora, e la sua vita non è più un beneficio della natura, ma un dono condizionato dello stato<sup>93</sup>.

Così il criminale che ha violato la legge dello stato non ha più lo stesso diritto che ha, almeno teoricamente, nella teoria hobbesiana di opporsi con ogni mezzo alla condanna, nonostante lo stato abbia il diritto di eseguire la condanna<sup>94</sup>. Il criminale, nella logica rousseauiana, avendo violato il patto non è più *citoyen*, non è più «una persona morale, è un uomo, e in questo caso è diritto di guerra uccidere il vinto»<sup>95</sup>. In primo luogo, in Rousseau scompare quella dialettica individuo-stato, privato-pubblico, per la quale il suddito hobbesiano è libero di agire<sup>96</sup> di fronte alla legge, scegliendo tra il timore della punizione e il desiderio innato di disporre di tutto a proprio piacere. Le leggi per Hobbes hanno un valore preventivo, lo stesso ruolo, come affermò nel *De Cive*, che ha chiudere a chiave la porta di casa per evitare furti<sup>97</sup>. In Hobbes il gioco del diritto è arbitrato dalla forza e la stessa forza è regolata dal meccanismo biologico e psichico di passione e ragione: teoricamente, se il condannato a morte riuscisse a fuggire, pur essendo deprecabile dal punto di vista dello stato, che ha il dovere di fare in modo che sia punito, non avrebbe fatto altro che seguire la legge di natura, per la quale la vita è la passione più forte e non può essere mai chiesto ad alcuno di rinunciare. Certamente Hobbes non è a favore della fuga dei criminali, ma è consapevole che non è possibile chiedere all'uomo più di quanto può fare<sup>98</sup>. Il *citoyen* però non è un uomo, è una persona morale: «la persona morale» non può avere le passioni dell'uomo del *Leviathan* e deve essere in grado di alienare la propria vita per il bene dello stato. Che per Rousseau come per Machiavelli il fine della città-stato o della nazione-stato sia la gloria e che l'individuo attraverso la gloria dello stato inseguia anche la propria, è già stato argomentato. Per Hobbes, invece, il perno dello stato, a

differenza di Machiavelli, è la pace<sup>99</sup>, anche se gli individui hobbesiani sono in competizione l'un l'altro come quelli machiavelliani, tanto che Isaiah Berlin ha affermato che è difficile comprendere come Hobbes abbia potuto pensare con questo materiale umano ad una convivenza ed a una cooperazione sociale<sup>100</sup>. Ma la logica della socialità del *Leviathan* non ha come obiettivo la cooperazione, ma soltanto la prevenzione di una conflittualità distruttiva tra i singoli. Nel progetto *Leviathan*, gli uomini non cooperano, ma convivono perseguendo il proprio utile senza nuocersi. «Cooperare» significa contribuire con la propria attività al conseguimento di un fine. Ora, la critica hobbesiana ad Aristotele si era fondata proprio nell'identificare il fine dell'attività di ogni singolo, non nel sommo bene comune, ma nel proprio utile, ovvero nel proprio piacere. Per Hobbes è quindi scontato che nella vita sociale ogni singolo va verso i propri simili mosso non dal desiderio della cooperazione, ma dal proprio interesse, per il quale soltanto decide di uscire dallo stato di natura, dove è in gioco la sua stessa vita. Non c'è in Hobbes nessuna possibilità di una socialità fondata sulla simpatia<sup>101</sup>. Hobbes non è Mandeville, che sulle passioni fonda, ottimisticamente, il benessere della società<sup>102</sup>. La possibilità della socialità è data nel *Leviathan* soltanto da una logica per la quale ogni individuo è realisticamente consapevole del *self-interest* degli altri, che ricorreranno alla legge civile se egli non pagherà i suoi debiti o se ucciderà il suo vicino. Hobbes non si pose il problema di fondare un'etica, ma di trovare la soluzione per evitare comportamenti distruttivi tra gli uomini<sup>103</sup>. Un'etica, per la sua filosofia, sarebbe stato un concetto linguistico improponibile, dato che «bene» è solo ciò che gli uomini trovano utile e dato che la ragione hobbesiana non è mai pura, mai priva di passioni, e quindi strutturalmente incapace di fondare una deontologia. Per questo, ponendosi il problema di una *Civitas* nella quale gli uomini possano convivere senza distruggersi, la forza dell'efficacia della legge civile, per Hobbes, sta nella capacità del potere coercitivo della sovranità di imporre all'individuo l'obbligo della scelta. Colui che getta i propri beni in mare per non naufragare, sceglie liberamente; ma la

sua libera scelta è determinata, come sottolineò negli *Elements*, dall'opera dei venti che hanno causato la tempesta<sup>104</sup>. Hobbes era un convenzionalista «morbido», per usare la terminologia di Scarpelli in *Etica senza verità*. Il convenzionalista «morbido», diversamente dal convenzionalista «radicale», non ritiene il soggetto anche autore dell'universo nel quale crea convenzioni<sup>105</sup>. L'accusa dell'arcivescovo Bramhall di negare il libero arbitrio dell'uomo, così come l'affermazione di Horkheimer secondo il quale Hobbes fonda il concetto moderno di libero arbitrio<sup>106</sup>, sono entrambe unilaterali, poiché non tengono conto che nella metafisica hobbesiana l'uomo è corpo tra i corpi, e sperimenta in ogni luogo ed in ogni istante una condizione che lo pone in continuo conflitto non solo con i suoi simili, ma anche con se stesso. Il singolo del *Leviathan* quando, di fronte alla legge civile, compie la sua scelta, si trova, come chi butta a mare i propri beni per salvare la nave, in una situazione di costrizione, nella quale è libero di agire, ma non di volere. Una «libera scelta» che consiste nella scelta radicale tra la pulsione della vita e quella della morte. Non a caso tutto il progetto *Leviathan* è un artificio che si fonda sull'ipotesi del prevalere nell'universo umano della pulsione della vita: l'ipotesi per la quale proprio la competizione estrema che conduce la conflittualità umana al grado di guerra di tutti contro tutti, la condizione in cui l'uomo precipita ogni volta in cui frantuma il *Commonwealth*, sia alla base, di fronte al costante pericolo di morte e alla prospettiva di una esistenza priva di ogni tipo di benessere e sicurezza, della decisione di accettare l'arbitrio del sovrano. Un progetto che persegue la sicurezza ed il benessere dei singoli, ed una politica estera che considera la guerra principalmente in relazione al diritto alla difesa del *Commonwealth*, in caso di aggressione da parte di altri stati, e non come uno strumento di espansione di uno stato, la cui eccessiva vastità territoriale può essere anzi una causa della sua dissoluzione<sup>107</sup>. L'uomo hobbesiano entra nello stato per salvarsi la vita e lo stato lo protegge attraverso il diritto naturale, che nessuna legge civile può mai contraddire, una legge il cui fine non è la vendetta e neppure la punizione, ma la prevenzione<sup>108</sup>.

Così, per l'antropologia hobbesiana il singolo del *Leviathan* confesserà i suoi delitti, solo se gli verrà assicurato il perdono<sup>109</sup>. L'ingresso nella *Civitas* del *Leviathan* non modifica la psiche dell'uomo hobbesiano, tanto che il filosofo di Malmesbury troverà stolta ed inutile la pratica della tortura come strumento per la ricerca della verità, poiché qualsiasi persona, sotto tortura, sarà disposta ad ammettere tutto ciò che le salva la vita<sup>110</sup>. Il *Leviathan* può incutere la paura della perdita della libertà ed il timore della morte attraverso la legge civile ma solo per impedire *l'homo homini lupus*, senza mai inseguire il mito dell'*homo homini deus*. Il cittadino del *Contrat social*, invece, entra nello stato e diventa «persona morale», mettendo a rischio la propria vita, come colui che si getta da una finestra per sfuggire un incendio. «Si è mai detto – conclude Rousseau – che chi si getta da una finestra per sfuggire a un incendio sia colpevole di suicidio? E si è mai imputato questo delitto a chi muore in una tempesta anche se imbarcandosi ne conosceva il rischio?»<sup>111</sup>. Alla paura della morte, invece, l'empio Hobbes aveva affidato il destino della specie.

### Note al capitolo terzo

<sup>1</sup> Cfr. J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, in *Études sur Descartes*, cit., pp. 101-164.

<sup>2</sup> *Discorso*, p. 331 (*Discours*, p. 61).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Lettres sur la morale*, cit., p. 286.

<sup>5</sup> Sul libertinismo, cfr. S. Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Napoli-Milano, Ricciardi, 1980.

<sup>6</sup> Cfr. A.M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1966, p. 22-26. Cfr. anche per un quadro generale, A. Levy, *French Moralists. The Theory of Passions: 1585-1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

<sup>7</sup> Cfr. S. Moravia, *Uomo e scienza dell'uomo nel XVIII secolo*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 11-16. Cfr. anche S. Parigi, *La critica all'innatismo nel Settecento*, in «Rivista di Filosofia», LXXXIII (1992), pp. 51-75, in particolare pp. 59-64.

<sup>8</sup> Sul rapporto Hobbes-Rousseau, cfr. M. Cranston e R.S. Peters (a cura di), *Hobbes and Rousseau*, Garden City, New York, Doubleday

& Co., 1972; J. Chanteur, *Nature humaine et pouvoir politique chez Hobbes et chez Rousseau*; F. Tinland, *La souveraineté et la modération des pouvoirs selon Hobbes et Rousseau*; J.P. Duprat, *Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et Rousseau*: tutti in «Cahiers Vilfredo Pareto» / «Revue européenne des sciences sociales», XX (1982), pp. 191-239.

<sup>9</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 63 (ed. orig. in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1969, vol. IV, p. 245). I quattro volumi delle *Œuvres Complètes* di Rousseau, curate da Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, pubblicate da Gallimard dal 1955 al 1969, saranno d'ora in poi citate con la sigla O.C., seguita dal numero del corrispondente volume. La traduzione italiana degli *Scritti politici* di Jean Jacques Rousseau, curata da Maria Garin, edita da Laterza in tre volumi nel 1971, sarà citata con la sigla S.P., seguita dal numero del corrispondente volume. La traduzione italiana dell'*Émile*, pubblicata da Armando, sarà citata in seguito come *Emilio*.

<sup>10</sup> Per la biografia di Rousseau, cfr. M. Cranston, *Jean Jacques. The Early Life and Work of Jean Jacques Rousseau: 1712-1754*, London, Allen Lane, 1983 e dello stesso autore, *The Noble Savage: Jean Jacques Rousseau: 1754-1762*, London, Allen Lane, 1991.

<sup>11</sup> S.P., I, p. 9 (O.C., III, p. 10).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI (1932), pp. 177-213, pp. 479-515, trad. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, pp. 55-56.

<sup>14</sup> S.P., I, p. 151 (O.C., III, p. 143).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 383.

<sup>17</sup> Cfr. *Emilio*, p. 63 (O.C., IV, p. 245), dove Rousseau afferma: «Egli costringe un terreno a nutrire i prodotti di un altro, un albero a portare frutti non suoi; mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il cane, il cavallo, lo schiavo; tutto sconvolge, tutto sfigura, ama la deformità, le anomalie; nulla accetta come la natura lo ha fatto, neppure il suo simile: pretende ammaestrarlo per sé come cavallo da giostra, dargli una sagoma di suo gusto, come ad albero di giardino».

<sup>18</sup> Cfr. J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, cit., pp. 101-164.

<sup>19</sup> *Meditazioni*, p. 48 (*Méditations*, p. 41).

<sup>20</sup> Come sostiene nelle *Meditazioni*, pp. 54-55 (*Méditations*, p. 49), «la volontà essendo molto più ampia ed estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sì che io mi inganni e pecchi».

<sup>21</sup> Cfr. *Meditazioni*, pp. 57-58 (*Méditations*, pp. 49-50).

<sup>22</sup> «Pensavo pure – scrive Descartes nel *Discorso*, p. 299 (*Discours*, p. 13) – che prima di essere uomini siamo stati tutti bambini e abbiamo dovuto vivere a lungo sotto il dominio dei nostri istinti e dei nostri precettori, che spesso erano in contrasto fra di loro e che non sempre, forse, né gli uni né gli altri, ci consigliavano per il meglio. Perciò è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così genuini e così solidi come se fin dal momento della nascita avessimo posseduto l'intero uso della nostra ragione, e sempre l'avessimo avuta come unica guida».

<sup>23</sup> Cfr. *Emilio*, pp. 67-68 (*O.C.*, IV, p. 249) dove afferma: «Un cittadino di Roma non era né Caio, né Lucio: era un Romano, e giungeva ad amare la patria fino al totale oblio di se stesso» e «Una donna spartana aveva cinque figli soldati e attendeva notizie sull'esito della battaglia. Arriva un ilota ed a lei che, tremante, lo interroga sull'esito della battaglia, annunzia: "I vostri cinque figli sono stati uccisi". "Vile schiavo, è forse questo che ti ho domandato?". "Abbiamo riportato la vittoria!". E la madre corre al tempio e rende grazie agli dei. Ecco la cittadina».

<sup>24</sup> Si pensi solo agli *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, dove si dichiara contro «l'orribile sistema di Hobbes» (*O.C.*, III, p. 160 - *S.P.*, II, p. 370). Prima di Rousseau, Montesquieu aveva sostenuto che Hobbes attribuisce all'uomo naturale delle passioni che derivano solo dalla socializzazione e aveva sottolineato la debolezza e la timidezza estrema dell'uomo selvaggio. Cfr. S. Goyard-Fabre, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, in *Archives des lettres modernes. Études de critique et d'histoire littéraire*, Paris, Lettres Modernes, 1980, n. 192, pp. 3-19. Sull'ambivalente rapporto di Diderot con Hobbes, cfr. J. Thielemann, *Diderot and Hobbes*, in *O.E. Fellow and N.L. Torrey* (a cura di), *Diderot Studies II*, Syracuse, Syracuse UP, 1952, pp. 221-278.

<sup>25</sup> Come afferma Maurizio Viroli in *Jean-Jacques Rousseau and the «Well-ordered Society»*, Cambridge, Cambridge UP, 1988, p. 1. trad. it. *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 9: «Hobbes, non Rousseau, è il filosofo dell'ordine senza aggettivi. La filosofia politica del *Contratto sociale* può essere interpretata come la ricerca di un'alternativa teorica all'immagine dell'ordine politico prospettata nel *Leviatano*». Viroli, riprende e sviluppa la tesi Straussiana secondo la quale è possibile trovare in Rousseau la teorizzazione di una società «giusta» e di una società «ingiusta», nega invece la tesi Straussiana che sia Hobbes il fondatore dell'idea della modificabilità degli umani.

<sup>26</sup> Cfr. Richard Ascraft, in *Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation*, in «*The Journal of Politics*», XXXIII (1971), pp. 1076-1117, pp. 1092-1094, sottolinea come il concetto analitico hobbesiano di «stato di natura» avesse anche un riferimento storico ai «primitivi» del suo tempo, gli indiani d'America e come i viaggia-

tori inglesi, a cominciare da Sir Walter Raleigh, avessero un'attitudine paternalistica nei confronti dei selvaggi, dipingendoli pacifici ed incapaci di calcolo.

<sup>27</sup> «Ben presto – scrive nel *Discorso sulla disuguaglianza* (S.P., I, p. 174 - O.C., III, p. 156) ebbe sottomano le armi naturali, che sono i rami d'albero e i sassi. Imparò a superare gli ostacoli della natura, a combattere all'occorrenza gli altri animali, a contendere il cibo anche agli uomini, o a cercare di compensare la perdita di ciò che gli toccava cedere al più forte».

<sup>28</sup> S.P., I, p. 175 (O.C., III, p. 166).

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, p. 176 (*ibidem*, pp. 166-167).

<sup>30</sup> A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, cit., vol. III, p. 179.

<sup>31</sup> Per le letture hobbesiane di Rousseau, cfr. R. Derathé, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., pp. 100-113, trad. it. *Jean Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., pp. 127-142.

<sup>32</sup> Cfr. S.P., I, p. 175 (O.C., III, pp. 155-166).

<sup>33</sup> Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, cit., p. 382.

<sup>34</sup> Secondo Melzer, Rousseau è il prototipo dell'intellettuale nevrotico moderno, che rifiuta di porsi il problema dei limiti dell'uomo e progetta l'utopia di una società priva di conflitti. Cfr. A.M. Melzer, *The Natural Goodness of Man*, Chicago-London, Chicago UP, 1990, p. XII.

<sup>35</sup> S.P., I, p. 187 (O.C., III, p. 177).

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 199 (*ibidem*, p. 188).

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>38</sup> S.P., I, p. 203 (O.C., III, p. 192).

<sup>39</sup> Cfr. M. Cranston, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau. 1715-1754*, cit., pp. 118-140.

<sup>40</sup> Cfr. M. Cranston, *The Noble Savage. Jean Jacques Rousseau. 1754-1762*, cit., p. 21.

<sup>41</sup> «A cambiare in danaro le prestazioni personali – scrive nel capitolo XV del *Contrat* (S.P., II, p. 162 - O.C., III, p. 429) sono le preoccupazioni del commercio e delle arti, l'avidio interesse di guadagno, la mollezza e l'amore della comodità. Si cede una parte dei propri profitti per aumentarli più comodamente. Date danaro e presto avrete catene. La parola finanza è una parola da schiavi; è sconosciuta in uno stato libero. In uno stato veramente libero i cittadini fanno tutto con le mani e nulla col denaro: anziché pagare per esimersi dai loro doveri, pagherebbero per adempierli di persona. Io sono molto lontano dalle idee correnti: credo le *corvées* meno contrarie alla libertà che non le tasse».

<sup>42</sup> Cfr. *Emilio*, p. 546 (O.C., IV, p. 698).



<sup>43</sup> Cfr. *Lev.*, p. 656 (*E.W.*, III, p. 666).

<sup>44</sup> Cfr. *Lev.*, p. 210 (*E.W.*, III, p. 201).

<sup>45</sup> Su Lucca, cfr. M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1962, p. 22.

<sup>46</sup> *Emilio*, p. 68 (*O.C.*, IV, pp. 249-250).

<sup>47</sup> *S.P.*, I, p. 198 (*O.C.*, III, p. 188).

<sup>48</sup> *S.P.*, II, pp. 371-372 (*O.C.*, III, p. 611).

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 372 (*O.C.*, III, pp. 611-612).

<sup>50</sup> *Emilio*, p. 325 (*O.C.*, IV, p. 488).

<sup>51</sup> Cfr. *Emilio*, p. 328 (*ibidem*, p. 490).

<sup>52</sup> Cfr. *O.C.*, III, p. 394 (*S.P.*, II, p. 128).

<sup>53</sup> *S.P.*, I, p. 297 (*O.C.*, III, p. 259).

<sup>54</sup> «Se – scrive Rousseau nel *Discours sur l'économie politique* (*S.P.*, I, p. 297 - *O.C.*, III, p. 259) – vengono addestrati per tempo a vedere sempre la propria individualità solo attraverso le sue relazioni col corpo dello Stato e a non considerare, per così dire, la propria esistenza se non come parte della sua, potranno infine giungere a identificarsi in qualche modo con questo più grande tutto, a sentirsi membri della patria, ad amarla di quel sentimento squisito che ogni uomo isolato prova solo per se stesso, a elevare in perpetuo l'animo loro a quel grande fine trasformando in una virtù sublime questa pericolosa inclinazione da cui nascono tutti i nostri vizi».

<sup>55</sup> *S.P.*, I, p. 297 (*O.C.*, III, p. 260).

<sup>56</sup> *S.P.*, II, p. 263 (*O.C.*, III, p. 510).

<sup>57</sup> *Emilio*, p. 255 (*O.C.*, IV, p. 423).

<sup>58</sup> D'altronde Rousseau, nel *Contrat*, additando l'esempio delle città greche dove era possibile una specie di democrazia diretta, sostiene: «Presso i greci il popolo faceva da sé tutto ciò che aveva da fare; era continuamente riunito in piazza. Viveva in un clima dolce, non era avido, gli schiavi sbrigliavano i suoi lavori, il suo grande impegno era la libertà». In questo caso Rousseau giunge a giustificare la schiavitù: «Ma come? la libertà si può mantenere solo con l'appoggio della schiavitù? Può darsi. I due estremi si toccano. Tutto ciò che non rientra nella natura ha i suoi inconvenienti, e la società civile più di tutto il resto. Ci sono condizioni infelici in cui non si può conservare la propria libertà se non a spese di quella altrui, e in cui il cittadino non può essere perfettamente libero senza che lo schiavo sia estremamente schiavo. Questa era la situazione di Sparta. Quanto a voi, popoli moderni, schiavi non ne avete, ma gli schiavi siete voi; pagate con la vostra la loro libertà. Avete un bel vantare la vostra scelta; io ci vedo più viltà che umanità»: *S.P.*, II, pp. 164-165 (*O.C.*, III, pp. 430-431).

<sup>59</sup> Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 162.

- <sup>60</sup> *Emilio*, p. 366 (O.C., IV, p. 525).
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 385 (*ibidem*, p. 543).
- <sup>62</sup> *Ibidem*, p. 390 (*ibidem*, p. 548).
- <sup>63</sup> S.P., II, p. 274 (O.C., III, p. 251).
- <sup>64</sup> Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., p. 52.
- <sup>65</sup> S.P., II, p. 175 (O.C., III, p. 441).
- <sup>66</sup> Cfr. *ibidem*, p. 173 (O.C., III, p. 438).
- <sup>67</sup> Cfr. M. Cranston, *Arguments for Extremism*, in «TLS», 5 (1989), p. 490.
- <sup>68</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 82.
- <sup>69</sup> Cfr. *Lev.*, p. 214 (E.W., III, p. 205).
- <sup>70</sup> S.P., II, p. 200 (O.C., III, p. 465).
- <sup>71</sup> «I veri cristiani – scrive nel *Contratto sociale* (S.P., p. 202 - O.C., III, p. 467) – sono fatti per essere schiavi, lo sanno e non se la prendono; questa breve vita per loro ha troppo poco valore».
- <sup>72</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 216-217 (E.W., III, p. 208).
- <sup>73</sup> Cfr. S. P., II, p. 163 (O.C., III, p. 429).
- <sup>74</sup> Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 187.
- <sup>75</sup> J.-J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, Milano, BUR, 1992, p. 718 (O.C., II, p. 693). Cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990, p. 201.
- <sup>76</sup> Cfr. *El.*, p. 72 (E.W., IV, pp. 48-49).
- <sup>77</sup> *Lev.*, pp. 195-196 (E.W., III, p. 187).
- <sup>78</sup> *Ibidem*.
- <sup>79</sup> *Ibidem*.
- <sup>80</sup> A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, cit., vol. II, p. 45.
- <sup>81</sup> *Emilio*, p. 342 (O.C., IV, p. 503).
- <sup>82</sup> Cfr. *Emilio*, pp. 549-550 (O.C., IV, p. 702): «La donna e l'uomo sono fatti l'uno per l'altro, ma la loro reciproca dipendenza non è uguale: gli uomini dipendono dalle donne solo per i loro desideri; le donne dipendono dagli uomini sia per i loro desideri che per i loro bisogni; potremmo vivere meglio noi senza di loro che non loro senza noi. [...] Proprio per la legge di natura le donne, sia per se stesse che per i loro figli, sono alla mercè del giudizio degli uomini: non basta che siano degne di stima, bisogna che siano effettivamente stimate; non basta che siano belle, bisogna che piacciono; non basta che siano sagge, bisogna che siano riconosciute tali; il loro onore non risiede soltanto nella loro condotta, ma nella loro reputazione: colei che accetta di avere una cattiva fama è impossibile che sia onesta».

- <sup>83</sup> *Emilio*, p. 540 (O.C., IV, p. 693).
- <sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 540-541 (O.C., IV, p. 693).
- <sup>85</sup> Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1988, p. 100.
- <sup>86</sup> *Emilio*, p. 541 (O.C., IV, p. 693).
- <sup>87</sup> *Ibidem*.
- <sup>88</sup> Cfr. *Emilio*, p. 549 (O.C., IV, p. 768), dove Rousseau, rivolgendosi alle madri, scrive: «Credete a me, madre assennata, non fate di vostra figlia una sorta di gentiluomo, quasi per dare una smentita alla natura, fatene una donna per bene e state certa che ciò sarà meglio per lei stessa e per noi».
- <sup>89</sup> Cfr. *Emilio*, p. 545 (O.C., IV, p. 698): «Non occorre dunque soltanto che la moglie sia fedele, ma che sia giudicata tale dal marito, dai congiunti, da tutti; occorre che sia modesta, attenta, riservata, e che porti agli occhi altrui, come nella propria coscienza, la testimonianza della sua virtù».
- <sup>90</sup> *S.P.*, p. 86 (O.C., III, p. 354).
- <sup>91</sup> *S.P.*, II, pp. 93-94 (O.C., III, p. 362).
- <sup>92</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 213-214 (*E.W.*, III, p. 205).
- <sup>93</sup> *S.P.*, II, p. 109 (O.C., III, p. 376).
- <sup>94</sup> «L'uomo infatti per natura sceglie il male minore, cioè il pericolo di morte nel resistere, piuttosto che il maggiore, vale a dire la morte certa e immediata nel non resistere. Tutti gli uomini ammettono la verità di ciò nel fatto che si conducono i criminali all'esecuzione e alla prigione con una scorta armata, nonostante che quei criminali abbiano consentito alla legge, dalla quale sono stati condannati». Cfr. *Lev.*, pp. 134-135 (*E.W.*, III, p. 127).
- <sup>95</sup> *S.P.*, II, p. 110 (O.C., III, p. 377).
- <sup>96</sup> Sulla concezione della libertà nella filosofia hobbesiana, cfr. D.D. Raphael, *Hobbes*, in Z. Pelczynski e J. Gray (a cura di), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London, The Athlone Press, 1984, pp. 27-38, p. 30.
- <sup>97</sup> *D. Ci*, pp. 82-83 (O.L., II, p. 161).
- <sup>98</sup> Criticando Warrender e Taylor, John Plamenatz, in *Mr. Warrender's book*, in K.C. Brown (a cura di), *Hobbes studies*, cit., pp. 73-87, p. 81, sottolineava ironicamente: «Dio ci dice: "io ti comando di mantenere il patto di obbedire alla sovranità, se lo puoi fare senza attentare alla tua sicurezza"». E ancora: «La ragione, ci dice Hobbes, non ci dice nulla a proposito di Dio, poiché la natura di Dio è a noi incomprendibile».
- <sup>99</sup> Cfr. M.A. Bertmann, *Hobbes' Science of Politics and Plato's Laws*, in «The Independent Journal of Philosophy», 2 (1978), pp. 47-52, p. 49.

<sup>100</sup> Cfr. I. Berlin, *The Originality of Machiavelli*, in M.P. Gilmore (a cura di), *Studies on Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 200.

<sup>101</sup> L'idea è stata avanzata da Uberto Scarpelli in *Thomas Hobbes. Linguaggio e leggi generali. Il tempo e la pena. Quaderni di filosofia analitica del diritto*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 52. Cfr. anche a questo proposito le riflessioni di F. Viola, *Hobbes filosofo moderno?*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LIX (1982), pp. 104-113, p. 113.

<sup>102</sup> Su Mandeville cfr. M.E. Scribano, *I «Pensieri liberi» di Mandeville. Una polemica antideista, Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria»*, Firenze, Leo Olschki, 1978, vol. XLIII, pp. 139-159.

<sup>103</sup> Cfr. T.L. Lott, *The Psychology of Self-preservation in Hobbes*, in «Cahiers Vilfredo Pareto» / «Revue européenne des sciences sociales», XX (1982), pp. 37-55, p. 50.

<sup>104</sup> Cfr. *El.*, p. 97 (*E.W.*, IV, p. 69).

<sup>105</sup> Cfr. U. Scarpelli, *Etica senza verità*, cit., p. 89.

<sup>106</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930, trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Torino, Einaudi, 1978, p. 15.

<sup>107</sup> *Lev.*, p. 327 (*E.W.*, III, p. 321).

<sup>108</sup> Cfr. anche Y.C. Zarka, *Droit de résistance et droit pénal chez Hobbes*, cit., pp. 177-196, p. 189.

<sup>109</sup> Cfr. *Lev.*, pp. 212-213 (*E.W.*, III, p. 204).

<sup>110</sup> Cfr. *Lev.*, p. 135 (*E.W.*, III, p. 128).

<sup>111</sup> *S.P.*, II, p. 110 (*O.C.*, III, p. 376).

## DUE CONCETTI DI «POLITICO»

Come è noto, Strauss nel 1936, nella sua *Political Philosophy of Thomas Hobbes*, definì Hobbes il fondatore della nuova scienza della politica. Nella prefazione all'edizione americana del 1952 dichiarò invece che il Colombo della politica era Machiavelli<sup>1</sup> e che proprio sul territorio da lui scoperto Hobbes aveva in seguito costruito il suo *Leviathan*. Antony J. Parel, in un recente libro contesta l'interpretazione di Strauss, definendo Machiavelli premoderno per il suo modello astrologico<sup>2</sup>. Ora, non vi sono dubbi che la cosmologia di Machiavelli sia diversa da quella copernicana di Hobbes. Così, affermare che «Machiavelli non aveva una nozione moderna di scienza»<sup>3</sup> non appare molto originale ed il libro di Parel non ci dice molto della sua «premodernità», poiché rifugge – al contrario di quanto aveva fatto Strauss – da qualsiasi comparazione tra il pensiero del fiorentino e quello dell'«Anglois». Per Strauss, che ignorò la vita intellettuale medievale e rinascimentale italiana<sup>4</sup>, Machiavelli è principalmente colui che rompe con la tradizione antica e cristiana: il protagonista della rivoluzione contro gli antichi<sup>5</sup>. Chi ha colto con lucidità la specificità della posizione di Machiavelli è stato Eugenio Garin, che ha inserito Machiavelli nella tradizione di politici e storici fiorentini prodotti dall'umanesimo rinascimentale<sup>6</sup>, osservando che, da una parte, il segretario fiorentino guarda all'universo umano come ad un mondo di uomini «tristi», dove sopravvive solo chi è «golpe» e «lione», con la freddezza realistica del tecnico della politica, dall'altra, assimila «il mutare delle vicende umane a un ondeggiare senza scopo, a un ritorno ciclico che fa dell'avventura dell'uomo nel mondo una favola vana»<sup>7</sup>. Gli uomini di Machiavelli non sono

molto diversi da quelli di Hobbes<sup>8</sup>, e per il fiorentino come per l'inglese il moto dell'universo umano non ha nessun significato teleologico. Nell'universo hobbesiano, in cui viene negato il vuoto<sup>9</sup>, vi è un determinismo dell'interconnessione per il quale il movimento di ogni corpo mette in moto una catena di conseguenze tali che ogni individuo come libero agente diventa responsabile della propria vita. Una posizione simile a quella di Leibniz, a proposito della quale Paolo Rossi ha notato come tale organicismo fosse proprio anche del mondo magico<sup>10</sup>. Ora, nel caso Machiavelli-Hobbes la questione si complica ulteriormente. Infatti è indubbio che l'organicismo hobbesiano sia anche un tema del pensiero magico, ma mentre in Machiavelli la considerazione del ruolo delle costellazioni astrali diventa tanto decisiva nel destino degli individui, che la storia non è più un processo completamente umano, perché, comunque gli uomini si comportino, è necessario l'aiuto del cielo<sup>11</sup>, in Hobbes, il tema dell'interconnessione universale comporta una condizione tale per la quale ogni individuo è determinato da tutta la catena di umani che lo ha preceduto, ma anche implicante che egli come agente sia il solo responsabile delle sue azioni, nonostante egli non possa mai essere sicuro delle conseguenze delle sue azioni. A livello metafisico nell'universo hobbesiano la personalità dell'individuo è decisa sì dal suo patrimonio genetico e dall'ambiente in cui viene educato, ma quando un uomo si trova a fronteggiare un fenomeno, come ad esempio una tempesta, una situazione che non ha creato lui, la scelta se buttare a mare i suoi beni per salvare la nave o fare naufragio è soltanto sua. Qualsiasi decisione prenda, egli non potrà mai comunque essere sicuro delle conseguenze. Può darsi infatti che, dopo avere gettato a mare i suoi beni, la tempesta diventi così violenta da rovesciare comunque la nave. Per questo la condizione di ogni uomo quando pensa al suo futuro non può che essere di conflitto e angoscia<sup>12</sup>. Da questa fondamentale differenza nella concezione del rapporto dell'uomo con l'universo deriva la diversa concezione della politica di Machiavelli e Hobbes. Per Hobbes è la ricerca delle condizioni che rendono possibile la sopravvivenza e la conviven-

za di un universo umano i cui rappresentanti sono dominati soltanto dai propri interessi. Per Machiavelli è invece la tecnica<sup>13</sup> attraverso la quale un principe o un gruppo conquista e conserva il potere politico. «E chi piglia una tirannide e non ammazza Bruto, e chi fa uno stato libero e non ammazza i figliuoli di Bruto, si mantiene poco»<sup>14</sup>, scrisse Machiavelli il cui interesse principale è l'analisi della lotta degli uomini per il potere politico, non la costruzione teorica di un complesso di norme che regoli l'antagonismo dei singoli. Per Hobbes la politica è lo strumento necessario alla creazione di un sistema artificiale di cui il sovrano è il garante, per Machiavelli invece è l'arte con la quale l'uomo di stato calcola e maneggia le forze che reggono il mondo per volerle ai suoi fini<sup>15</sup>. Infatti: «Bisogna adunque essere golpe a conoscere 'e lacci, e lione a sbigottire 'e lupi»<sup>16</sup>. Essi ebbero due diversi concetti del «politico»: Machiavelli descrive infatti nella sua teoria della politica quello che nella logica di Hobbes è lo stato di guerra precedente il contratto e lo stato.

La specificità della loro diversità non è però definibile all'interno del problema del rapporto tra «politica» e «morale». Infatti, la distinzione tra politica e morale non è una distinzione introdotta da Machiavelli, ma dai suoi interpreti, da De Sanctis a Croce, ed è, come ha osservato Isaiah Berlin, una falsa antitesi<sup>17</sup>. La definizione di Machiavelli come immorale o amorale procede dalla assunzione di un'etica deontologica fondata su principi metafisico-ontologici considerati universali, come lo sono appunto quelli dell'etica giudaico-cristiana, o quelli della secolarizzazione compiute dalla filosofia classica tedesca<sup>18</sup>. La definizione di Machiavelli fondatore della distinzione tra politica e morale comporta inoltre l'idea che politica e morale siano due mondi a parte, che obbediscono a leggi diverse, come appunto il mondo della tecnica, della scienza e della saggezza nella nota distinzione proposta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, una distinzione che rappresenta la separazione tra un mondo della razionalità puramente strumentale ed un mondo della razionalità correttamente orientata. Questa separazione non valeva né per Machiavelli, né per Hobbes. La diffe-

renza tra di essi consiste nel fatto che il problema principale per il principe è l'affermazione della propria volontà di potenza attraverso quella della comunità che governa, mentre la funzione del sovrano hobbesiano è quella di controllare la volontà di potenza dei sudditi per assicurarne la sopravvivenza e la convivenza operosa. La stessa teorizzazione della necessità della forza per ottenere il rispetto della legge, nella teoria hobbesiana, è funzionale alla esistenza del sistema-*Leviathan* stesso. Così, mentre per Machiavelli la politica appartiene all'ambito della razionalità strumentale dei singoli individui o gruppi che lottano per il potere, per Hobbes appartiene alla razionalità strumentale della specie, una razionalità che nella logica hobbesiana si fonda sulla stessa razionalità strumentale dei singoli, la cui più grande passione è quella della paura della morte.

La distinzione tra politica e morale ha assunto consistenza nella cultura del nostro secolo, che è stato il secolo del nazionalismo, del comunismo e del fascismo, non tanto in relazione al problema di definire le funzioni della sovranità ed il suo rapporto con i cittadini, ma nell'ambito della degenerazione dell'impegno politico degli intellettuali. La distinzione tra politica e morale per Croce concerne infatti la distinzione tra il politico di professione e il filosofo, e consiste nella prevalenza di due passioni diverse: nel politico di professione prevale l'affermazione del proprio utile, nel filosofo, che pur partecipa alla politica, la passione della verità. I filosofi, i soli depositari dell'universalità dei valori a cui non possono pervenire né la scienza, né la tecnica, possono e devono per Croce partecipare alla lotta politica, ma devono rimanere intellettuali ed impedire la confusione della verità filosofica con l'utilità pratica. Croce non lo disse mai, perché la parola «ideologia» non fa parte del suo lessico, ma era chiaro – come sottolineò Gramsci – che per il filosofo napoletano i politici di professione trasformano in ideologia, «falsa coscienza», le verità dei filosofi. Nonostante Croce fosse molto lontano dalla critica della scienza moderna proposta da Husserl, condivise con lui l'idea del filosofo funzionario dell'umanità, capace di dare all'essere il senso che sfugge alla scienza, un senso che, diversamente



dall'autore di *Die Krisis*, trovò nella storia. Sul piano pratico l'antinomia tra politica e morale gli pareva però insolubile:

Sul terreno dell'antinomia, il problema è insolubile; e si è sbattuti da una banda all'altra, o si rimane accasciati nel mezzo, contemplando tristemente il destino dell'uomo, condannato all'impurità e all'immoralità. Non fa d'uopo dire che la vera impurità è questa coscienza impotente, questa accettazione sfiduciata di quel che si giudica male. Meglio assai lo sbattimento dall'uno all'altro principio opposto, che, se non altro ha del tragico<sup>19</sup>.

Per Croce esistevano il «Vero» ed il «Bene» come valori eterni, ma nella vita pratica, empirica, storica, valeva la legge della forza e dell'astuzia: «Roma distrugge Cartagine, il germanesimo Roma, la Chiesa l'Impero, e lo Stato moderno tutti e due»<sup>20</sup>. Chi vinceva, in fin dei conti, non rappresentava soltanto lo stato più forte, come nella logica di Machiavelli e Hobbes, ma – secondo una logica hegeliana della storia – anche il «Vero» e il «Bene» come «valori storici» o «valori empirici». Per questo la «Storia» passava sopra agli «individui empirici», ai singoli John e Peter di Hobbes, e per questo la vita era per Croce, che non fu un'«anima bella», una «tragedia», alla quale i filosofi, «sacerdoti dello Spirito» tentavano di trovare un senso. Scrisse infatti nel '38:

Poi, compiuto il ciclo, rasserenato il cielo, la mente si fa a indagare, se in tutte quelle ebbrezze, follie e fanciullesche vanità e fanciullesche cattiverie e smanie di distruzione, non potendosi trovare ragionevolezza umana e morale, non sia da cercare, come il Kant diceva, un riposto fine della natura (*eine Naturabsicht*): cioè se ne fa storia, ossia sempre la storia di quello che, attraverso e per mezzo di esse, si è creato di nuovo<sup>21</sup>.

La distinzione tra politica e cultura, nella filosofia di Croce, rimandava quindi, in sostanza, ad una distinzione di professionalità e di vocazioni diverse. Di due diversi *Beruf* parlò anche Max Weber. La scienza e la politica sono per Weber due professioni e vocazioni diverse. «Chi anela alla salute della propria anima e alla salvezza di quella altrui,

non le cerca – affermò – attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tali che possono essere risolti soltanto con la violenza. Il genio o il demone della politica e il dio dell'amore – anche il Dio cristiano nella sua forma ecclesiastica – vivono in un intimo reciproco contrasto che può ad ogni momento erompere in un conflitto insanabile»<sup>22</sup>. Soltanto l'adesione ad un'etica della responsabilità poteva per Weber indicare una soluzione. Berlin ha sottolineato che Machiavelli confessò in una lettera a Guicciardini di amare il proprio paese più della propria anima<sup>23</sup>. Anche Max Weber ricordò che Machiavelli in un passo delle *Istorie fiorentine* aveva avuto parole di lode per quei cittadini i quali antepongono la grandezza della loro città alla salute della loro anima, ma è noto che Weber rammentò ciò nella conferenza *Politik als Beruf*, di fronte agli studenti della Freistudentischer Bund, nel momento più drammatico della sconfitta tedesca, in una società divisa tra chi voleva continuare ad ogni costo la guerra e chi desiderava una rivoluzione bolscevica. «Qualsiasi sia il risultato – aveva scritto alla moglie il 28 agosto 1914, lamentandosi di non potersi arruolare – questa guerra è bella e meravigliosa»<sup>24</sup>. La posizione di Weber era mutata gradualmente, di fronte al profilarsi della sconfitta tedesca, fino alla convinzione della necessità di firmare una pace immediata, anche accettando la condizione imposta dagli Stati Uniti della dissoluzione dello stato tedesco. Weber rammentò la frase di Machiavelli come esempio negativo, per ricordare agli studenti che vi sono momenti nei quali neppure esser pronti a dannarsi l'anima può servire alla propria causa e che ostinarsi a seguire le loro passioni avrebbe finito per travolgere non solo la loro vita, ma anche quella della Germania. Weber e Croce non avevano una concezione idillica della storia, che per essi era il luogo dell'antagonismo non tanto dei singoli John e Peter, come nella filosofia hobbesiana, ma dei *Leviathans*, la cui lotta determinava il destino delle varie civiltà, il destino della specie. Hobbes era vissuto in un'epoca il cui maggior problema era stato quello della guerra civile e per questo il suo pensiero dominante fu quello di costruire un *Leviathan* che non morisse per cause interne. Croce e

Weber invece avevano di fronte una situazione mondiale nella quale la lotta era principalmente tra i *Leviathans*, mentre la pace interna era considerata funzionale alla gloria e alla salvezza dello stato. Essi erano più vicini a Machiavelli che a Hobbes nel concepire la politica come un gioco dominato dalla forza e dall'astuzia, ma se ne discostavano in quanto la concezione del loro ruolo come intellettuali era diversa da quella del segretario fiorentino. Mentre Machiavelli, la cui «ragion di stato» riflette le lotte politiche della Firenze del suo tempo<sup>25</sup>, poteva anche pensare che per la propria gloria e per quella della propria città potesse essere sufficiente, se necessario, dannarsi l'anima, Croce e Weber non solo erano consapevoli che l'etica della convinzione era insufficiente ad un agire politico che si pone l'obiettivo della convivenza operosa di una comunità, ma erano anche convinti di appartenere come intellettuali ad una comunità spirituale sovranazionale che non poteva essere tradita neppure per la propria patria, alla quale erano convinti d'altronde che non avrebbe portato gran beneficio che i suoi uomini di scienza venissero meno alla loro professionalità<sup>26</sup>. La differenza tra Croce e Weber consiste invece nel fatto che mentre Weber, similmente a Hobbes, rende ogni individuo responsabile del proprio destino attraverso la scelta del dio o demone più forte<sup>27</sup>, Croce, che considerò la guerra un fenomeno naturale come un temporale od un terremoto, non vede, come Machiavelli, che il cielo (Dio o la provvidenza) in grado di decidere la sorte degli uomini.

Non solo il pio credente, allo spettacolo del suo prorompere [della «Vitalità»] irrefrenabile e trionfante, s'inchina – scrisse – alla volontà di Dio, alla provvidenza che così ha disposto; ma ogni mente seria, consapevole delle leggi della realtà, disdegna le vane querele e si astiene da indebiti giudizi, perché nessuno può affermare che le cose sarebbero andate meglio se quel tal fatto, doloroso e distruttore che sia, non fosse accaduto<sup>28</sup>.

Hobbes, come è noto, paragonò lo stato ad un corpo, di cui la sovranità è l'anima che gli dà vita e movimento. Come per Cardano e per Machiavelli, anche per Hobbes lo stato è un corpo che può morire per malattie causate da proble-

mi interni. Ora, ciò che Machiavelli identifica con la politica per Hobbes costituisce una malattia dello stato. Ciò che indebolisce uno stato sono infatti per Hobbes i dibattiti e le dispute dei privati circa i comandi dello stato. Questa malattia deriva secondo Hobbes dalla dottrina secondo la quale «ogni privato è giudice delle azioni buone e cattive»<sup>29</sup>. Nel *Leviathan* l'unica misura delle azioni buone e cattive sono solo le leggi civili<sup>30</sup>. Chi vive dentro lo stato può seguire la propria ragione di privato solo in quei settori dove lo stato non ha legiferato, come la vita privata, il commercio, l'educazione dei figli. Coloro che «animati tuttavia da false dottrine si occupano indebitamente e perpetuamente delle leggi fondamentali, con il risultato di molestare lo stato» sono «come i piccoli vermi che i medici chiamano Ascaridi»<sup>31</sup>. Ciò che rende prospero un popolo, sia retto da una monarchia, da una aristocrazia o da una democrazia, è infatti per Hobbes la concordia e l'obbedienza alle leggi del *Commonwealth*<sup>32</sup>. I disegni di riforma inseriti in una logica di disobbedienza alle leggi del *Commonwealth* ricordano a Hobbes la favola delle figlie di Peleo, che «desiderando rinnovare la giovinezza del loro decrepito padre, per consiglio di Medea, lo tagliarono a pezzi, e lo bollirono insieme con strane erbe, ma non fecero di lui un uomo nuovo»<sup>33</sup>. Questo è un punto molto importante per comprendere la diversità della teoria dello stato e della società di Machiavelli e Hobbes. Se Machiavelli può essere considerato il moderno teorico della tecnica della politica come conquista e della conservazione del potere da parte di un principe, di gruppi o dei moderni partiti, per Hobbes non esisteva il problema del rapporto dei diversi gruppi «politici» con la società civile e con lo stato, poiché il rapporto individuo-stato è un rapporto verticale mediato dalla legge civile, che non rappresenta valori eterni ed assoluti, ma le regole che i singoli individui empirici hanno deciso di darsi attraverso un contratto fondato sul diritto naturale.

La teoria di Machiavelli secondo la quale il destino degli individui e degli stati è in ultima istanza deciso dalla fortuna, la dea imprevedibile, che, come una donna, va battuta e sfidata<sup>34</sup>, può sembrare porre una problematica

simile a quel continuo conflitto che abbiamo notato in Hobbes tra un universo il cui ordine è determinato da un meccanicismo cinetico e la sfida a questo ordine costituita dall'elemento-uomo. Per Hobbes, però, gli uomini sono artefici del loro destino nel senso che ogni azione umana implica una catena di conseguenze spesso imprevedibili dall'individuo agente, chiuso nella singolarità delle sue passioni, ma prevedibili dall'esterno. «In questa catena – scrisse nel *Leviathan* – sono collegati insieme eventi piacevoli e spiacevoli in maniera tale che chi farà qualcosa per il suo piacere, deve impegnarsi a soffrire tutte le pene annesse ad esso; queste pene sono le punizioni naturali di quelle azioni che sono l'inizio più di un danno che di un benex»<sup>35</sup>. Perciò l'intemperanza sarà punita con le malattie, la temerarietà con gli infortuni, l'ingiustizia con la violenza dei nemici, l'orgoglio con la rovina, la codardia con l'oppressione, la negligenza dei principi con la ribellione, la ribellione con la strage<sup>36</sup>. Mentre per Machiavelli la fortuna è amica dei giovani, perché sono meno rispettosi, più feroci e più coraggiosi, per Hobbes, che amò definirsi figlio della paura, queste sono le tendenze che portano più facilmente in prigione od al capestro. Infatti, per Hobbes l'uomo isolato non può esistere: l'uomo esiste solo come corpo tra corpi, ed è essere capace di percepire e calcolare proprio perché dotato di una struttura biologica e psichica che lo pone continuamente in relazione con gli altri corpi dell'universo fisico ed umano. Nel mondo degli uomini proprio perché ogni individuo è interagente con i propri simili, uguali a lui per volontà di potenza, la competizione è costante. Chi persegue la gloria deve, quindi, non tanto contare sulla fortuna, ma considerare realisticamente le proprie capacità in rapporto a quelle degli altri. Solo il vanaglorioso, per Hobbes, non comprende il rapporto di competizione in cui è coinvolto ogni individuo. Il vanaglorioso è, infatti, colui che non è in grado di valutare realisticamente le proprie capacità e la cui volontà di potenza si arresta al semplice piacere dell'immaginazione di un potere che non ha. Non a caso la vanagloria è considerata una passione distruttiva ed autodistruttiva. La stessa astuzia, a cui Machiavelli contrappose la prudenza,

non è considerata da Hobbes una qualità, ma una «saggezza contorta» e «segno di pusillanimità»<sup>37</sup>. «Quel che i latini chiamano *versutia* (che in inglese si traduce con *shifting*) è – scrisse – un rinviare un pericolo o un incomodo presente cacciandosi in uno più grande, come quando un uomo deruba uno per pagare un altro; questa non è che una astuzia di vista più corta, chiamata *versutia*, da *versura*; che significa prendere denaro ad usura per pagare gli interessi che si devono al momento»<sup>38</sup>. Come è noto, Hobbes non era un moralista, aveva una teoria convenzionalistica della giustizia e credeva che lo stato per imporla avesse bisogno della forza della spada. Egli riteneva anche, come Machiavelli, che gli uomini fossero «tristi», e che per essere obbediti fosse necessario più essere temuti che amati. Proprio perché è consapevole che i suoi umani non sono fatti per cooperare, Hobbes crea l'uomo artificiale *Leviathan*, unico detentore del monopolio dell'uso della forza legittima. Hobbes, come Nietzsche, ritiene che alla base di ogni comportamento umano vi è la volontà di potenza, ma mentre Nietzsche pensava che le passioni dei propri contemporanei fossero troppo deboli e andassero incoraggiate, l'inglese credeva che andassero mitigate e controllate attraverso il *Leviathan*<sup>39</sup>. Questa distinzione tra Hobbes e Nietzsche può essere applicata anche a Hobbes e Machiavelli. A differenza di Machiavelli, il quale ritiene che il principe possa mantenere il potere con la forza e l'astuzia, Hobbes pensa che la natura «ha fatto gli uomini così uguali nella facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui»<sup>40</sup>. Così essere «lione» e «golpe» non è sufficiente. Essere «lione» non basta perché «riguardo alla forza corporea, il più debole ha la forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo»<sup>41</sup>. Ed essere «golpe» non basta, perché «la prudenza non è che esperienza, ed un tempo uguale la conferisce in equal

misura a tutti gli uomini, in quelle cose in cui si applicano in egual misura»<sup>42</sup>. Machiavelli invece considera il «principe» o l'aspirante tale capace di dominare attraverso la forza, l'astuzia e la «religione». Per il segretario fiorentino esistono governati e governanti, ma tra essi non c'è un contratto sulla base del quale il principe utilizza la forza. Il contratto basato sul diritto naturale è ciò che dà al sovrano hobbesiano il diritto ad usare la forza. Se l'autorità del sovrano non è fondata altro che sulla sua capacità di essere «golpe» e «lione», il suo potere durerà solo fino a quando riuscirà ad avere più forza ed astuzia degli altri. Sarà un potere fatuo, nella logica hobbesiana, perché o i sudditi si alleeranno contro di lui, o qualche altro, nello stato di guerra continua in cui Machiavelli pone il suo principe, gli toglierà il potere, generando una logica della socialità che deresponsabilizza gli individui mantenendoli in uno stato di guerra continua.

Hobbes e Machiavelli condividono un simile mondo di valori, ma usano strumenti teorici diversi per ordinare il loro mondo di «tristi». Per Hobbes la pietà, uno dei valori della cristianità, sorge «dall'immaginare che una disgrazia simile può accadere a noi stessi»<sup>43</sup>, ed è regolata soltanto dal calcolo che una stessa disgrazia possa capitare a chi osserva: «Perciò gli uomini migliori hanno una minima pietà per una disgrazia derivante da una grande malvagità, e per la stessa disgrazia, quelli che pensano di essere meno esposti alla medesima, hanno una minima pietà»<sup>44</sup>. Anche l'amore per una persona dell'altro sesso non è per Hobbes altro che desiderio del proprio piacere e dell'affermazione della propria individualità. Hobbes è, se si vuole usare un termine che piace tanto a Berlin, pagano quanto Machiavelli, ma proprio perché ritiene che gli esseri umani abbiano per natura una identica inclinazione all'asserzione della propria volontà di potenza fonda la sua teoria politica sul diritto naturale, la cui prima legge è il diritto del singolo a conservare la propria vita. Hobbes non crede all'illusione razionalistica di potere cambiare gli individui rendendoli coscienti di quello che sono; crede nella possibilità di creare strumenti artificiali, come lo stato, in grado di evitare che gli

individui si distruggano a vicenda. Per questo, indirizza la sua opera ai governanti, nella speranza che «questo mio scritto possa cadere nelle mani di un sovrano che lo consideri egli stesso [...] senza l'aiuto di qualche interprete interessato o invidioso, e che, mediante l'esercizio dell'intera sovranità e proteggendo il pubblico insegnamento di esso, converta questa verità speculativa in pubblica utilità»<sup>45</sup>.

Il concetto di politico di Hobbes fu al centro di una lunga discussione tra Schmitt e Strauss, i quali, nonostante la diversità delle loro posizioni, ebbero grande rispetto l'uno per l'altro ed un dialogo durato una intera esistenza. Il saggio critico di Strauss a *Der Begriff des Politischen*, pubblicato nel '32 sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» di Tübingen, fu l'inizio della stima di Schmitt per Strauss, il quale proprio per la sua lettera di presentazione ebbe la possibilità di ottenere la borsa di studio della Fondazione Rockefeller a Parigi, da cui mosse poi per l'Inghilterra e successivamente per gli Stati Uniti. Strauss si oppose alla interpretazione schmittiana di Hobbes come sostegno teorico della concezione dell'autonomia politica, dimostrando in primo luogo l'inesistenza di questo dominio autonomo nella stessa concezione filosofica schmittiana. La considerazione per la quale il criterio distintivo schmittiano dell'autonomia della politica, rispetto alla morale o all'arte, si basa sul rapporto amico-nemico, come il rapporto bene-male costituisce lo specifico della morale e quello bello-brutto quello dell'arte, dimostra infatti che in tutte le sfere della vita e del pensiero umano la costante è la guerra. In secondo luogo, Strauss dimostra come Schmitt identifichi lo stato civile con lo stato di natura hobbesiano. In terzo luogo, Strauss afferma che la convinzione schmittiana della forza come virtù fondamentale dello stato appartiene al pensiero di Machiavelli e non a quello di Thomas Hobbes, poiché per Hobbes la capacità di ispirare la paura è la virtù specifica dello stato di natura, virtù che egli nega così come nega lo stato di natura<sup>46</sup>. In realtà, la forza e la capacità di ispirare paura è per Hobbes una virtù anche del *Leviathan*, ma non in senso machiavelliano, poiché non è il mezzo per affermare la volontà di un individuo o di un gruppo su tutti



gli altri, ma, al contrario, un mezzo per evitare questa situazione e per permettere attraverso il controllo legale della sovranità l'affermazione della volontà di esistere e di affermarsi di tutti gli individui, partecipando ad un gioco nel quale l'antagonismo individuale deve sempre scegliere tra il desiderio dell'onnipotenza ed il timore della morte o della perdita della libertà. Strauss nella sua critica a Schmitt forza Hobbes, come lo aveva forzato Schmitt, presentandolo come il fondatore della *Civilisation*, il fondatore dell'idea che la natura umana sia educabile. Con ciò non solo attribuisce a Hobbes l'idea della cessazione della conflittualità tra gli individui con la fondazione dello stato e della sua conversione nella «borghese concorrenza<sup>47</sup>», ma pone le basi della successiva interpretazione di Hobbes come anticipatore dello stato hegeliano e teorico di una modernità capace del controllo della natura fisica ed umana.

Alla base dell'interpretazione schmittiana di Hobbes vi era una concezione della politica come categoria ontica appartenente al dominio della teologia e non a quello della scienza, come invece teorizza Hobbes. Schmitt è un pensatore radicale, la cui concezione del politico è più simile a quella di Machiavelli che a quella di Hobbes. Non a caso, sia pure indirettamente, si paragonò a Machiavelli, sostenendo che se Machiavelli fosse stato «un machiavellista» avrebbe scritto un libro di massime edificanti<sup>48</sup>. Per Schmitt la politica non rientra nel dominio dell'artificio escogitato per mantenere la sopravvivenza della specie, ma nel campo della guerra necessaria per mantenere la vita. Non a caso, riflettendo sullo scetticismo di intellettuali tedeschi come Spengler, Troeltsch, Weber, sull'idea che la tecnica potesse condurre ad un'epoca di pace, sulle loro dichiarazioni circa la non neutralità della tecnica e sulla possibilità per la tecnica di essere utilizzata sia per la pace che per la guerra, Schmitt affermò che era un *nonsense* identificare, da una parte, spirito e vita e, dall'altra, morte e tecnica, perché ciò significava rinunciare alla lotta. Schmitt accusava queste posizioni di romanticismo e concludeva: «Infatti la vita non combatte con la morte, né lo Spirito con la mancanza di Spirito. Lo Spirito combatte contro lo Spirito e la vita contro la vita e

l'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo*<sup>49</sup>. Affermazioni che ricordano quelle di Benedetto Croce<sup>50</sup>, quando affermava nel 1912: «Ma come si può disconoscere, d'altro canto, che la vita è lotta, e lotta senza pietà, e che la guerra è la sua legge, e che la storia è storia di guerre e non di paci, di atti di forza e non di acquiescenze, e che questa lotta si combatte ogni giorno, e guai a coloro che non vi partecipano, ai neutrali e agli uomini dalle mani nette, che sono mani lungo i fianchi?»<sup>51</sup>. Il Croce, che nel 1915, pur essendo contrario per realismo politico all'ingresso dell'Italia nella prima guerra mondiale, contro l'umanitarismo ideologico, richiamandosi a Machiavelli ed ai teorici tedeschi della *Real Politik*, Marx compreso, ribadiva l'efficacia dell'«energico concetto della Vita come lotta, e non già come lotta dello Spirito del Bene contro lo Spirito del Male, ma appunto come lotta di Bene per assurgere a più alto Bene»<sup>52</sup>. Una tesi che si fondava su una concezione evoluzionistica della natura umana attraverso la selezione della lotta. Anche Hobbes, come sappiamo, pensava che la competizione fosse continua tra gli uomini, ma era convinto che se non regolamentata avrebbe condotto alla fine della possibilità di ogni comunità tra gli uomini e all'autodistruzione della specie.

I romantici tedeschi – scrisse Schmitt nella *Politische Theologie* – hanno una caratteristica peculiare, il dialogo eterno; Novalis e Adam Müller vi si muovono come nella realizzazione più vera del loro spirito. I filosofi dello Stato cattolici, che in Germania vengono chiamati romantici poiché erano conservatori o reazionari e idealizzavano le condizioni del Medioevo, De Maistre, Bonald e Donoso Cortés, avrebbero certamente considerato il dialogo eterno come un prodotto fantastico di orribile comicità<sup>53</sup>.

Descrivendo nel '22 questa caratteristica del romanticismo, Schmitt descriveva anche la peculiarità della sua teoria della lotta come elemento motore della vita e della storia. Schmitt assunse i toni del moralista quando ricordando Donoso Cortés osservava con profonda partecipazione che «il suo disprezzo per gli uomini non conosce limiti; la loro

cieca ragione, la loro cieca volontà, lo slancio ridicolo delle loro voglie carnali gli appaiono tanto miserevoli che tutte le parole di tutti i linguaggi umani non bastano ad esprimere la bassezza di questa creatura»<sup>54</sup>. Hobbes non fu mai il moralista in conflitto con se stesso come Schmitt, il quale vedeva nella lotta un elemento costitutivo ed evolutivo della specie ed insieme deprecava la bassezza della natura umana. La pulsione che prevale nell'inglese è quella della vita intesa non in senso teleologico, ma come movimento immanente e contingente, un movimento il cui senso esiste solo in se stesso e finché esiste, mentre nel romantico Schmitt la pulsione prevalente è quella di una vita che per affermare la propria singolarità ha bisogno della distruzione di altra vita, anche a costo di una autodistruzione catartica della stessa specie. Un atteggiamento romantico ed una soluzione romantica, poiché la giustificazione dell'esistenza dell'uomo nell'universo è possibile soltanto attraverso l'eccitamento e la tensione della guerra. La morte nella lotta diventa quasi lo strumento di liberazione da una condizione di insostenibile disagio: una soluzione frutto di una *Vernunft* incapace di sostenere il disincanto.

La politica è infatti per Schmitt la logica della lotta esistente in ogni luogo dell'universo umano. La stessa guerra militare è la continuazione della politica con altre armi, non nel senso clausewitziano di strumento della politica, ma nel senso che la politica è il suo «cervello», come è il «cervello» di ogni conflitto umano, che decide i termini dell'amico e del nemico<sup>55</sup>. Ciò che Schmitt depreca del mondo moderno è la possibilità della tecnica negatrice della politica, vale a dire della lotta. «Ormai devono esistere solo compiti tecnico-organizzativi e sociologico-economici, ma non problemi politici. Il tipo oggi dominante di pensiero tecnico-economico non consente più nemmeno di percepire un'idea politica. Lo stato moderno sembra essere diventato davvero ciò che Max Weber vide in esso: una grande fabbrica»<sup>56</sup>. Elemento fondamentale del disincanto era anche per Weber la consapevolezza che la razionalità del mondo moderno negava la possibilità di giustificare la competizione tra gli uomini secondo le tavole degli antichi valori e che il senso

dell'esistenza individuale era ormai legato soltanto alla capacità di individuare e seguire le proprie passioni e vocazioni. «La scienza medica – scriveva Weber – non si pone la domanda se e quando la vita valga la pena di essere vissuta. Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare tecnicamente la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini»<sup>27</sup>. Né le scienze storiche erano in grado di dimostrarlo «scientificamente». Il disincanto consisteva nella scoperta che il senso dell'esistenza si trovava soltanto nella capacità di individuare e seguire le proprie passioni, le quali disegnavano nel tempo la trama del destino degli uomini e delle loro civiltà. Una trama che era divenuta nel secolo XIX la «Storia», un sapere ritenuto in grado di comprendere in un quadro unitario il passato e di prevedere il futuro attraverso il divenire di una ragione universale stabilita dai filosofi e separata dagli uomini e dalle loro passioni. Schmitt, da grande intellettuale qual era aveva compreso come i concetti della moderna dottrina dello stato fossero in senso non solo storico, ma epistemologico, concetti teologici secolarizzati<sup>28</sup>, ma gli sfuggiva quanto la sua stessa concezione della storia dovesse alla secolarizzazione del senso di insufficienza del mondo della teodicea ebraico-cristiana tradotta da Hegel nella sua filosofia della storia. Descartes e Hobbes, come si era accorto Strauss<sup>29</sup>, non si erano posti il problema di dare un senso all'universo fisico ed umano. Secondo Weber l'uomo del XX secolo, scoperta la relatività di ogni valore, nonostante il disagio del disincanto, poteva ancora rispondere: «Non importa, continuiamo!», una risposta antiteleologica, che l'empio Hobbes avrebbe approvato.

#### *Note al capitolo quarto*

<sup>1</sup> «Questo fu un errore: non Hobbes, ma Machiavelli merita questo onore», scrisse Strauss. Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes ed altri saggi*, cit., p. 129.

<sup>2</sup> Cfr. A.J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale UP, 1992, p. 5. Già Eugenio Garin, come ricorda Parel, aveva sottolineato come Machiavelli fosse stato influenzato nella sua teoria dei cambiamenti di governo dalle speculazioni degli astrologi del suo tempo. Parel radicalizza questa osservazione, riconducendo ad essa la «premodernità» di Machiavelli, senza però definire a quale paradigma della modernità si riferisca, o ciò che intende per «moderno». Sul dibattito storiografico del rapporto tra scienza e magia e, più in generale, sulle loro interconnessioni, cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 251-327.

<sup>3</sup> A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, cit., p. 161.

<sup>4</sup> Cfr. S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, cit., p. 114.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, p. 131.

<sup>6</sup> Cfr. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1980<sup>2</sup>. Dello stesso avviso anche F. Gilbert, *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XII (1949), pp. 101-131, trad. it. in *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1964, p. 10.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>8</sup> Cfr. I. Berlin, *The Originality of Machiavelli*, cit., pp. 149-206.

<sup>9</sup> Cfr. D.C., pp. 398-408 (O.L., I, pp. 339-348).

<sup>10</sup> Cfr. P. Rossi, *Fortune e sfortune della magia*, in «La Rivista dei libri», giugno 1991, pp. 34-36, p. 36. Sul rapporto magia-scienza e sul modello evolutivo di Frazer, cfr. anche I.C. Jarvie e J. Agassi, *The Problem of the Rationality of Magic*, in J. Agassi e I.C. Jarvie (a cura di), *Rationality: The Critical View*, cit., pp. 363-383, p. 369.

<sup>11</sup> Cfr. A.J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, cit., p. 40.

<sup>12</sup> Riguardo alla condizione di angoscia in cui si trovano gli uomini, soprattutto se prudenti, quando pensano al loro futuro, Hobbes scrisse nel *Lev.*, p. 103 (*E.W.*, III, p. 60): «[...] tutti gli uomini, specialmente quelli che sono troppo previdenti, sono in uno stato simile a quello di Prometeo, poiché come Prometeo (che, interpretato, vale *uomo prudente*) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato, divorandone di giorno quanto ne ricresceva di notte, così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda troppo lungi davanti a sé, ha il cuore roso, per tutto il giorno, dal timore della morte, della povertà o di altra calamità, e non trova riposo né pausa alla sua ansietà, se non nel sonno».

<sup>13</sup> Su ciò concordano anche due studiosi diversi come Leo Strauss e Luigi Firpo. Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958, trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 14 e L. Firpo, *Nel V centenario di Machiavelli*, in AA.VV., *Il pensiero politico di Machiavelli*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970, pp. 1-20, p. 4, dove afferma che il fiorentino «ha il piglio del tecnico che rivendica una propria spe-

cifica competenza: e se qualcuno l'avesse trattato da filosofo, certo l'avrebbe uccellato con chissà quali motti beffardi».

<sup>14</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Rizzoli, 1984, p. 467.

<sup>15</sup> Cfr. F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1912, II, p. 71.

<sup>16</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1981<sup>12</sup>, p. 85.

<sup>17</sup> Cfr. I. Berlin, *The Originality of Machiavelli*, cit., p. 168.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*, p. 174.

<sup>19</sup> B. Croce, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici* (1912), *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1955<sup>3</sup>, pp. 182-190, p. 184.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>21</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Roma-Bari, Laterza, 1978<sup>4</sup>, p. 151.

<sup>22</sup> M. Weber, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1971, pp. 505-560, trad. it. *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 47-121, p. 117.

<sup>23</sup> Cfr. I. Berlin, *The Originality of Machiavelli*, cit., p. 179.

<sup>24</sup> M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926, p. 530.

<sup>25</sup> Cfr. F. Gilbert, *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XX (1957), pp. 187-214, trad. it. in *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, cit., pp. 59-106.

<sup>26</sup> «L'uomo, che difende lo Stato del quale è cittadino e la patria di cui è figlio – scrisse Croce nel *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti*, Bari, Laterza, 1913, p. 161 – ha, per l'appunto, questo dovere morale, che è determinato, come tutti i suoi doveri, dalla situazione storica nella quale si trova; e tutto ciò che egli fa nell'opera di quella difesa, necessario a quella difesa, *dura lex* di quella difesa, non è né superiore né inferiore alla morale, perché coincide con la morale concreta: per lo Stato si potrà sacrificare (come dicevano i nostri politici della Rinascenza, e il Machiavelli ripeteva con intimo assenso) perfino la salute dell'anima propria, ma non mai la moralità, per la contraddizione che non lo consente. Parimenti la razionalità del reale si può e si deve connettere con la più rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero». Croce, come è noto, si oppose, durante la prima guerra mondiale, a qualsiasi uso nazionalistico della cultura, così come, più tardi, si oppose al «manifesto degli intellettuali fascisti».

<sup>27</sup> Sulla posizione di Weber rispetto al rapporto tra agire umano e valori, cfr. P. Rossi, *Max Weber, Dilthey e le «Logische Untersuchungen» di Husserl*, in «Rivista di Filosofia», LXXXIV (1993), pp. 201-230.

- <sup>28</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 151.
- <sup>29</sup> *Lev.*, p. 317 (E.W., III, p. 310).
- <sup>30</sup> *Ibidem*.
- <sup>31</sup> *Lev.*, p. 327 (E.W., III, p. 321).
- <sup>32</sup> *Lev.*, p. 333 (E.W., III, p. 326).
- <sup>33</sup> *Ibidem* (E.W., III, pp. 326-327).
- <sup>34</sup> Sulla fortuna in Machiavelli cfr. il già citato *The Machiavellian Cosmos* di Parel, che, pur con molti limiti, discute la vasta produzione in proposito. Cfr. anche H. Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thoughts of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1984.
- <sup>35</sup> *Lev.*, p. 360 (E.W., III, pp. 356-357).
- <sup>36</sup> *Ibidem*.
- <sup>37</sup> *Lev.*, p. 70 (E.W., III, p. 60).
- <sup>38</sup> *Ibidem*.
- <sup>39</sup> Cfr. H. Caton, *Toward a Diagnosis of Progress*, in «The Independent Journal of Philosophy», 4 (1983), pp. 1-14, p. 7.
- <sup>40</sup> *Lev.*, p. 117 (E.W., III, p. 110).
- <sup>41</sup> *Ibidem*.
- <sup>42</sup> *Ibidem*.
- <sup>43</sup> *Lev.*, p. 57 (E.W., III, p. 47).
- <sup>44</sup> *Ibidem*.
- <sup>45</sup> *Lev.*, p. 361 (E.W., III, p. 368). Sulla necessità della responsabilizzazione della sovranità nella teoria dello stato hobbesiana, cfr. Y.C. Zarka, *Droit de résistance et droit pénal chez Hobbes*, cit., pp. 177-196, p. 195.
- <sup>46</sup> Cfr. L. Strauss, *Commentaire de la notion de Politique de Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss e la notion de politique*, cit., pp. 129-160, p. 147.
- <sup>47</sup> Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932<sup>3</sup>, trad. it. in *Le categorie del «politico»*, cit., pp. 101-165, p. 150.
- <sup>48</sup> Cfr. *ibidem*, p. 152.
- <sup>49</sup> *Ibidem*, p. 183.
- <sup>50</sup> Cfr. anche H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, cit., p. 117.
- <sup>51</sup> B. Croce, *Contro l'astrattismo e il materialismo politici*, cit., p. 183.
- <sup>52</sup> B. Croce, *Lo stato come potenza* (1915), in *Pagine sparse. Pagine sulla guerra*, Napoli, Ricciardi, 1919, p. 79.
- <sup>53</sup> C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., pp. 29-86, p. 75.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, p. 117.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>57</sup> M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., p. 26.

<sup>58</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., p. 61.

<sup>59</sup> Cfr. la lettera di L. Strauss del 15 agosto 1946 a K. Löwith, in *Correspondence concerning Modernity: Karl Löwith and Leo Strauss*, cit., p. 106.



## INDICE DEI NOMI



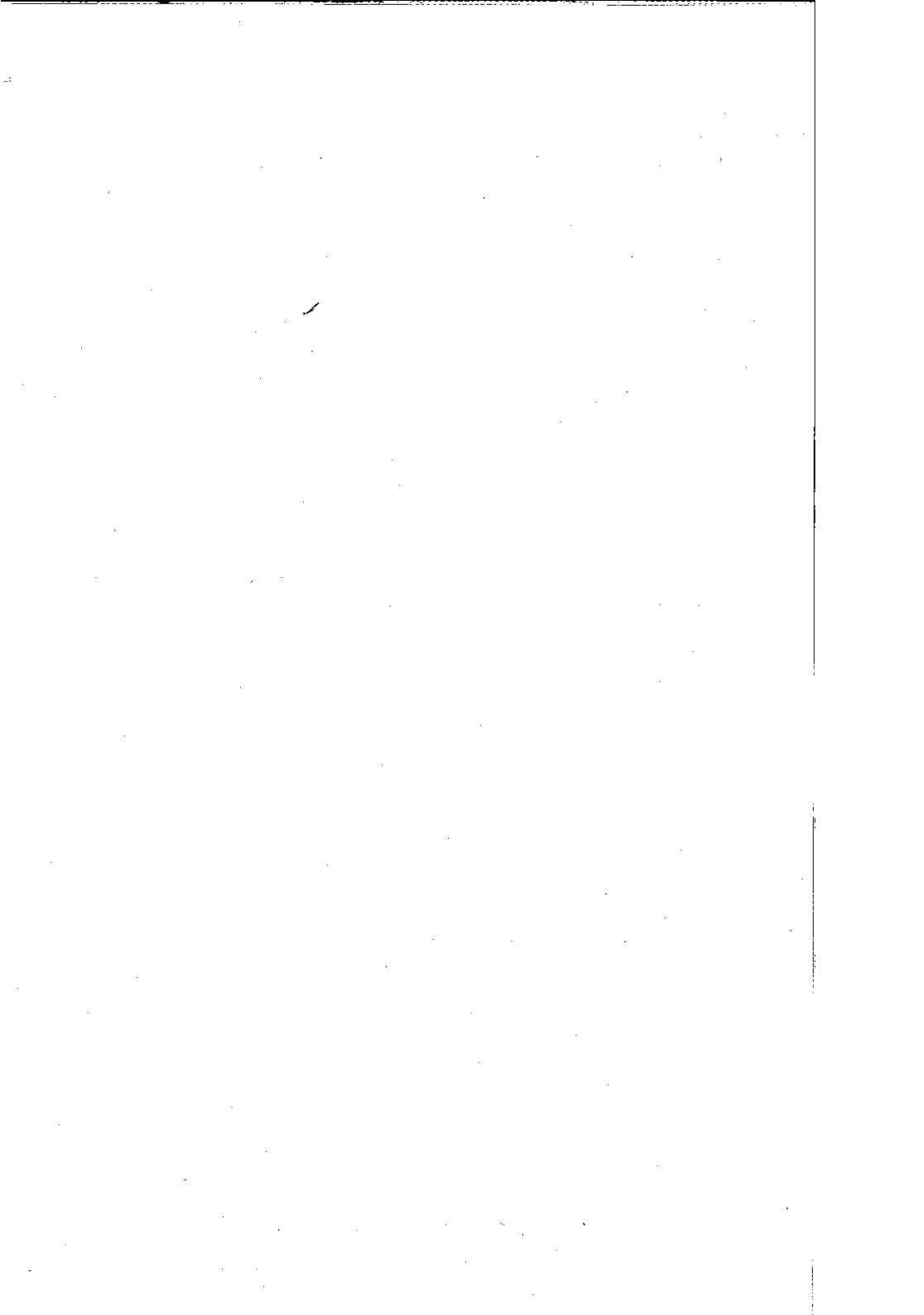
## INDICE DEI NOMI

- Adam, C., 97  
 Agassi, J., 26-30, 149  
 Agostino, 36, 37  
 Albert, H., 28  
 Ankersmit, F.R., 59  
 Arendt, H., 8, 22, 31, 35, 60, 117, 130  
 Aristotele, 10, 18, 27, 28, 35, 37, 40, 46, 51, 53, 62, 65, 80, 123, 135  
 Aron, R., 31  
 Ascraft, R., 127  
 Aubrey, J., 39, 40, 95  
 Auffret, D., 31  
 Austin, J.L., 34, 59  
  
 Bacon, F., 11, 30, 33, 39, 40  
 Barnow, J., 65  
 Baron, H., 7, 25  
 Barry, B., 32, 60  
 Battista, A.M., 125  
 Belgioioso, G., 26  
 Bell, D., 26  
 Bellarmino, R., 39  
 Bendersky, J., 60  
 Berengo, M., 129  
 Bergstraesser, A., 7, 26  
 Berlin, I., 123, 132, 135, 138, 143, 149, 150  
 Bernhardt, J., 27, 28, 39, 40, 63, 64, 74, 97, 98  
 Bernstein, R., 28  
 Bertelli, S., 125  
 Bertmann, M., 29, 131  
 Birch, T., 75  
 Bobbio, N., 26  
 Bodei, F., 69  
 Botero, G., 21  
 Bourdieu, P., 25  
  
 Boyle, R., 38  
 Bramhall, vescovo, 46, 66, 124  
 Brandt, F., 35, 74  
 Brown, K.C., 61, 131  
 Brown, S.M. jr., 61  
 Brunswick, L., 27  
  
 Canetti, E., 7, 8, 16, 26, 28, 29  
 Canfora, L., 58  
 Canziani, G., 26, 96  
 Cappelletti, V., 88, 100  
 Cardano, G., 69, 84, 139  
 Casati, E., 26  
 Cassirer, E., 126  
 Castelli, B., 74, 75  
 Caton, H., 151  
 Cavallé, J.P., 30  
 Cavalli, L., 25  
 Cavendish, C., 38, 39, 74-76  
 Cavendish, W., 39, 72-74  
 Chanteur, J., 126  
 Chomsky, N., 99  
 Cimino, G., 26, 29, 98  
 Clark, W.N., 96  
 Colli, G., 59  
 Comanducci, P., 61  
 Comte, A., 21, 33  
 Condorcet, J.-A.-N. Caritat, marchese di, 21  
 Conway, J., 97  
 Copernico, N., 40, 73  
 Costabel, P., 26  
 Cranston, M., 125, 126, 128, 130  
 Croce, B., 21, 135-139, 146, 150, 151  
 Cropsey, J., 31  
 Curtius, E.R., 32  
  
 Davies, P., 27  
 Derathé, R., 95, 128

- De Sanctis, F., 135, 150  
 Dick, O.L., 63, 95  
 Diderot, D., 127  
 Digby, K., 74, 76, 96  
 Dilthey, W., 21, 31  
 Donoso Cortés, J., 53, 146  
 Dreyfus, H.L., 26  
 Drury, S.B., 31, 149  
 Duprat, G., 56, 69, 126  
  
 Eccles, J., 97  
 Elisabetta di Boemia, principessa,  
     87, 88  
 Engels, F., 115  
 Ennio, 105  
 Epicuro, 18, 104  
  
 Fabritius, J. L., 56  
 Fellow, O.E., 127  
 Fenichel Pitkin, H., 151  
 Ficino, M., 66  
 Firpo, L., 149  
 Fischer, K., 35  
 Frazer, J.G., 149  
  
 Gagnebin, B., 126  
 Galilei, G., 33, 39, 40, 71-75, 77  
 Galli, G., 29  
 Garcia, A., 59  
 Garin, E., 29, 66, 97, 133, 149  
 Garin, M., 29, 66, 126  
 Gassendi, P., 38, 72  
 Gauthier, D.P., 37, 62  
 Gentile, G., 114  
 Gert, B., 61  
 Geymonat, L., 9, 26  
 Gilbert, F., 149, 150  
 Gilbert, N.W., 26  
 Gliozzi, G., 62  
 Glover, W.B., 62  
 Gödel, K., 27  
 Goldsmith, M.M., 26, 33, 34, 59  
 Gouhier, H., 30  
 Goyard-Fabre, S., 127  
 Gramsci, A., 136  
 Grant, E., 27  
 Gray, J., 131  
 Guicciardini, F., 138  
  
 Hampton, J., 43, 61, 65  
 Harvey, W., 17, 40, 73  
  
 Hattanghiadi, J.N., 30  
 Hegel, G.W.F., 17, 24, 33, 148  
 Heidegger, M., 22  
 Hennis, W., 25  
 Hindess, B., 25  
 Hinnant, C.H., 59  
 Hooker, R., 33  
 Horkheimer, M., 124, 132  
 Husserl, E., 8, 9, 26, 73, 136  
 Huygens, C., 76, 95  
  
 Ingegno, A., 99  
 Isnardi Parente, M., 30  
 Israel, G., 98  
  
 Jacquot, J., 10, 38, 63, 75, 96  
 Jardine, L., 27  
 Jarvie, I.C., 26-30, 149  
 Johnston, D., 30  
  
 Kant, I., 12, 15, 24, 32, 36, 61, 105  
 Kargon, R.H., 38, 63  
 Kafka, G.S., 36, 61  
 Kelsen, H., 34  
 Keplero, J., 40  
 Kojève, A., 20, 31  
 Koselleck, R., 60, 62, 67, 117, 130  
 Koyré, A., 27  
 Kraynak, R., 28  
 Kristeller, P.O., 25  
  
 Landucci, S., 66, 126, 128  
 Laporte, J., 125, 126  
 Lash, S., 25  
 Lawrence, P., 26  
 Leibniz, G.W., 77, 134  
 Levy, A., 125  
 Liebersohn, H., 58  
 Littré, E., 47  
 Lott, T.L., 132  
 Löwith, K., 20, 31, 152  
 Lukes, S., 14, 25, 29  
 Lupoli, A., 66  
 Lyotard, J.-F., 28  
  
 MacIntyre, A., 31  
 Mach, E., 27  
 Machiavelli, N., 19, 21, 69, 122,  
     123, 133-146, 149-151  
 Magri, T., 61  
 Maistre, F. de, 53

- Mandeville, B. de, 113, 123, 132  
 Marion, J.-L., 96  
 Martel, T., 95  
 Marx, K., 17, 33, 115, 146  
 Matteucci, N., 62  
 Meier, H., 31, 151  
 Melzer, A.M., 128  
 Mersenne, M., 71, 72, 76, 77, 88, 95, 97  
 Meyer, E., 33  
 Micanzio, F., 40  
 Micheli, G., 66, 98  
 Mintz, S., 63  
 Mommsen, W., 25  
 Montaigne, M.E., 104  
 Montesquieu, C.-L. de Secondat, barone di, 127  
 Moravia, S., 125  
 Morgan, C.L., 33  
  
 Napoli, A., 26  
 Nietzsche, F., 17, 31, 34, 118, 142  
  
 Oakeshott, M., 60, 62  
 Ockham, G., 41, 64  
 Olafson, F.A., 61  
 Omero, 18  
  
 Pacchi, A., 10, 38, 62, 63, 66, 67, 74, 96, 99  
 Paganini, G., 100  
 Parel, A.J., 133, 149, 151  
 Pareto, V., 23, 32  
 Parigi, S., 125  
 Parmenide, 27  
 Pasquali, G., 26  
 Pateman, C., 120, 131  
 Paulsen, F., 33  
 Payne, R., 74, 75, 96  
 Pécharman, M., 101  
 Pelczinski, Z., 131  
 Peters, R.S., 125  
 Petersson, R.T., 96  
 Philonenko, A., 32, 109, 128, 130  
 Pierce, T., 34  
 Plamenatz, J., 61, 65, 131  
 Platone, 9, 65, 80  
 Pocock, J.G.A., 30  
 Polin, R., 59  
 Popper, K., 78, 97  
 Prins, J., 28, 63  
  
 Procacci, G., 69  
 Pulcini, E., 130  
  
 Raleigh, W., 128  
 Raphael, D.D., 131  
 Raymond, M., 126  
 Rawls, J., 35, 36, 61  
 Reith, H.R., 30  
 Restaino, F., 29  
 Righi, R., 60  
 Robertson, G.C., 33, 59  
 Rodis-Lewis, G., 32, 98  
 Rogers, G.A.J., 64  
 Rorty, R., 12, 14, 28, 29, 99  
 Rossi, P., 25, 29, 96-98, 134, 149, 150  
 Roth, G., 25, 31  
 Ryan, A., 64  
  
 Sacksteder, W., 59  
 Santucci, A., 29  
 Sarpi, P., 40  
 Scarpelli, U., 59, 124, 132  
 Scaulon, T.M., 60  
 Schaffer, S., 38, 63  
 Schmitt, C., 8, 19, 20, 31, 34, 35, 53, 60, 68, 144-148, 151, 152  
 Schmitt, C.B., 27, 99  
 Scook, M., 96  
 Scribano, M.E., 132  
 Sen, A., 60  
 Shapin, S., 38, 63  
 Shapiro, G., 30, 60  
 Skinner, Q., 34, 59, 60, 96  
 Socrate, 22  
 Solari, G., 61  
 Sorbière, S., 72, 95  
 Spengler, O., 145  
 Spinoza, B., 33, 69  
 Spragens, T.A., 40, 63  
 Starobinsky, J., 23, 32, 129, 130  
 Strauss, L., 8, 19-24, 28-31, 52, 59, 67, 133, 144, 145, 148, 149, 151, 152  
 Stroud, E.C., 28  
  
 Tannery, P., 97  
 Taylor, A.E., 36, 59, 61, 131  
 Terenzio, 105  
 Tinland, F., 126  
 Tommaso d'Aquino, 34

- Tönnies, F., 33, 58, 74  
 Torrey, N.L., 127  
 Troeltsch, E., 145  
 Tucidide, 39  
 Tuck, R., 64, 74, 76, 78, 96, 97  
 Tully, J., 59  
  
 Urbinati, N., 29  
  
 Valentini, F., 68  
 Van der Bend, 59  
 Vasoli, C., 27, 30, 64  
 Verbeek, T., 96  
 Vialautoux, J., 35  
 Viano, C.A., 28, 30, 60, 61, 65, 96  
 Viola, F., 26, 132  
 Viroli, M., 127  
 Voltaire, F.-M. Arouet, *detto*, 60  
  
 Walker, D.P., 66  
 Wallis, J., 38  
  
 Ward, S., 38  
 Warens, M.me de, 110, 120  
 Warner, W., 96  
 Warrender, H., 61, 131  
 Watkins, J.W.N., 97  
 Weber, M., 7, 8, 12, 14, 20, 22, 26, 31, 33, 137-139, 145, 147, 148, 150, 152  
 Whimster, S., 25  
 Whitmore, H., 96  
 Wiener, P.P., 25  
 Williams, B., 60  
 Willms, B., 26, 59  
 Wilson, B.R., 25  
 Wittgenstein, L.J., 17  
 Wolin, S.S., 65  
  
 Zabarella, G., 41  
 Zagorin, P., 96  
 Zambelli, P., 149  
 Zarka, Y.C., 26, 28, 100, 132, 151



Composizione e impaginazione a cura dell'Editore  
Finito di stampare nell'ottobre 1994  
presso le Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

Questo volume è stampato su carta ecologica Bioprima Book  
prodotta dalle Cartiere Miliani Fabriano.



## IL MULINO

### RICERCA

#### STORIA

- Aurelio Alaimo, *L'organizzazione della città. Amministrazione e politica urbana a Bologna dopo l'Unità (1859-1889)*
- Manuela Albertone, *Moneta e politica in Francia. Dalla Cassa di sconto agli assegnati (1776-1792)*
- Mario Ascheri, *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all'età moderna*
- Eugenio F. Biagini, *Il liberalismo popolare. Radicali, movimento operaio e politica nazionale in Gran Bretagna (1860-1880)*
- Fulvio Cammarano, *Il progresso moderato. Un'opposizione liberale nella svolta dell'Italia crispina*
- Marta Cavazza, *Settecento inquieto. Alle origini dell'Istituto delle Scienze di Bologna*
- Giuseppe Civile, *Il comune rustico. Storia sociale di un paese del Mezzogiorno nell'800*
- Loreto Di Nucci, *Fascismo e spazio urbano. Le città storiche dell'Umbria*
- Ferdinando Fasce, *Una famiglia a stelle e strisce. Grande guerra e cultura d'impresa in America*
- Massimo Firpo, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*
- Vittorio Frajese, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*
- Vito Fumagalli, *Uomini e paesaggi medievali*
- Volker Hunecke, *I trovatelli di Milano. Bambini esposti e famiglie espositrici dal XVII al XIX secolo*
- Maria Elvira Lanciotti, *La riforma impossibile. Idee, discussioni e progetti sulla modifica del Senato regio e vitalizio (1848-1922)*
- Ettore Lepore, *Origini e strutture della Campania antica. Saggi di storia etno-sociale*
- Fabio Levi, *Un mondo a parte. Cecità e conoscenza in un istituto di educazione (1940-1975)*
- Paolo Malanima, *Il lusso dei contadini. Consumi e industria nelle campagne toscane del Sei e Settecento*
- Raul Merzario, *Il capitalismo nelle montagne. Strategie famigliari nella prima fase di industrializzazione nel Comasco*
- Diego Moreno, *Dal documento al terreno. Storia e archeologia dei sistemi agro-silvo-pastorali*

- Roberto Morozzo della Rocca, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*
- Luigi Musella, *Individui, amici, clienti. Relazioni personali e circuiti politici in Italia meridionale fra Otto e Novecento*
- Paolo Piasenza, *Polizia e città. Strategie d'ordine, conflitti e rivolte a Parigi tra Sei e Settecento*
- Raffaele Romanelli, *Sulle carte interminate. Un ceto di impiegati tra pubblico e privato: i segretari comunali in Italia, 1860-1915*
- Arnaldo Testi, *La politica dell'esclusione. Riforma municipale e declino della partecipazione elettorale negli Stati Uniti del primo Novecento*
- Francesco Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*
- Giovanni Vigo, *Da banca a impresa. Fiatimpresit 1929-1989*

#### FILOSOFIA

- Valeria Paola Babini, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*
- Massimo Bonanni, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*
- Pier Cesare Bori, *La Madonna di San Sisto di Raffello. Studi sulla cultura russa*
- Pier Cesare Bori, *L'estasi del profeta ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*
- Gianfranco Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*
- Riccardo Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*
- Claudio Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*
- Daniela Coli, *La modernità di Thomas Hobbes*
- Paola Dessi, *L'ordine e il caso. Discussioni epistemologiche e logiche sulla probabilità da Laplace a Peirce*
- Guglielmo Forni, *L'«essenza del cristianesimo». Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*
- Giulio A. Lucchetta, *Scienza e retorica in Aristotele. Sulle radici omeriche delle metafore aristoteliche*
- Nicola Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*
- Enzo Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*
- Gianluca Mori, *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*
- Carlo Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*
- Fiammetta Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*
- Mario Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*

- Eva Picardi, *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia: dal 1879 al 1927*
- Gennaro Sasso, *L'essere e le differenze. Sul «sofista» di Platone*
- Marina Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione. Per una teoria pragmatica degli atti linguistici*
- Marco Segala, *La favola della terra mobile. La controversia sulla teoria della deriva dei continenti*
- Carlo Sini, *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*
- Mariafranca Spallanzani, *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*
- Fulvio Tessitore, *Storiografia e storia della cultura*
- Valerio Verra, *Letture hegeliane. Idea, natura e storia*
- Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*
- Gianfrancesco Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*

#### LINGUISTICA E CRITICA LETTERARIA

- Stefano Agosti, *Enunciazione e racconto. Per una semiologia della voce narrativa*
- Laura Barile, *Adorate mie larve. Montale e la poesia anglosassone*
- Bruno Basile, *L'elivio effimero. Scrittori in giardino*
- Andrea Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*
- Paola Benincà, *La variazione sintattica. Studi di dialettologia romanza*
- Giuliano Bernini - Paolo Ramat, *La frase negativa nelle lingue d'Europa*
- Piero Boitani, *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*
- Umberto Bottazzini, *Va' pensiero. Immagini della matematica nell'Italia dell'Ottocento*
- Giovanni Cacciavillani, *I segni dell'incanto. Prospettiva psicoanalitica sui linguaggi creativi*
- Stefano Calabrese, *Una giornata alfieriana. Caricature della Rivoluzione francese*
- Anna Cardinaletti, *La sintassi dei pronomi. Uno studio comparativo delle lingue germaniche e romanze*
- Giuliana Carugati, *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della «Commedia» di Dante*
- Alberto Casadei, *Il percorso del «Furioso». Ricerche intorno alle redazioni del 1516 e del 1521*
- Guglielmo Cinque, *Teoria linguistica e sintassi italiana*
- Fausto Curi, *Struttura del risveglio. Sade, Sanguineti, la modernità letteraria*
- Carlo Delcorno, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*
- Daniela Delcorno Branca, *Boccaccio e le storie di re Artù*
- Paolo Ferratini, *I fiori sulle rovine. Pascoli e l'arte del commento*

- Andrea Gareffi, *La scrittura e la festa. Teatro, festa e letteratura nella Firenze del Rinascimento*
- Vanna Gentili, *La Roma antica degli elisabettiani*
- Guglielmo Gorni, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*
- Giorgio Graffi, *La sintassi tra Ottocento e Novecento*
- Guido Guglielmi, *Interpretazione di Ungaretti*
- Gilberto Lonardi, *Ermengarda e il pirata. Manzoni, dramma epico, melodramma*
- Maria Giuseppa Lo Duca, *Creatività e regole. Studio sull'acquisizione della morfologia derivativa dell'italiano*
- Guido Lucchini, *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia italiana (1866-1883)*
- Romano Luperini, *Simbolo e costruzione allegorica in Verga*
- Mario Mancini, *Metafora feudale. Per una storia dei trovatori*
- Anna Maranini, *Filologia fantastica. Manlio e i suoi «Astronomica»*
- Vincenzina Mazzarino, *Le parole dell'ambiguità. Poetiche dell'omonimia*
- Emilio Pasquini, *Le botteghe della poesia. Studi sul Tre-Quattrocento italiano*
- Armando Petrucci - Carlo Romeo, *«Scriptores in urbibus». Alfabetismo e cultura scritta nell'Italia altomedievale*
- Arnaldo Pizzorusso, *Letture di romanzi. Saggi sul romanzo francese del Settecento*
- Arnaldo Pizzorusso, *Quel piccolo cerchio di parole. Elementi di una poetica letteraria nel Seicento francese*
- Valentina Poggi Ghigi, *Voci da un paese lontano. Il romanzo scozzese del Novecento*
- Giuseppina Restivo, *Le soglie del postmoderno. «Finale di partita»*
- Mario Richter, *Apollinaire. Il rinnovamento della scrittura poetica all'inizio del Novecento*
- Vittorio Roda, *Homo duplex. Scomposizioni dell'io nella letteratura italiana moderna*
- Gilberto Sacerdoti, *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*
- Eduardo Saccone, *Le buone e le cattive maniere. Letteratura e galateo nel Cinquecento*
- Paolo Trovato, *Con ogni diligenza corretto. La stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470-1570)*
- Alberto Varvaro, *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folcloriche e letteratura nel medioevo: Walter Map*
- Miriam Voghera, *Sintassi e intonazione nell'italiano parlato*

#### MUSICA E SPETTACOLO

- Paolo Fabbri, *Il secolo cantante. Per una storia del libretto d'opera nel Seicento*

Adriana Guarnieri Corazzol, *Sensualità senza carne. La musica nella vita e nell'opera di D'Annunzio*  
Costantino Maeder, *Metastasio, l'«Olimpiade» e l'opera del Settecento*

#### PSICOLOGIA

P. Amerio - P. Poggi Cavallo - A. Palmonari - M.L. Pombeni, *Gruppi di adolescenti e processi di socializzazione*  
Marco Walter Battacchi - Olga Codispoti, *La vergogna. Saggio di psicologia dinamica e clinica*  
Anna Silvia Bombi - Giuliana Pinto, *I colori dell'amicizia. Studi sulle rappresentazioni pittoriche dell'amicizia tra bambini*  
Paolo Bozzi, *Fenomenologia sperimentale*  
Marco Danesi, *Freud e l'enigma del piacere*  
Gaetano Kanizsa, *Vedere e pensare*  
Paolo Legrenzi - Riccardo Luccio, *Immagini della psicologia*  
Giuseppe Mosconi, *Discorso e pensiero*  
Tullia Musatti, *La giornata del mio bambino. Madri, lavoro e cura dei più piccoli nella vita quotidiana*  
Patrizia Romito, *La depressione dopo il parto. Nascita di un figlio e disagio delle madri*  
G. Sarchielli - M. Depolo - F. Fraccaroli - M. Colasanto, *Senza lavoro. Vincoli, strategie e risorse per la costruzione sociale della occupabilità*

#### SOCIOLOGIA

Antonio M. Chiesi, *Sincronismi sociali. L'organizzazione temporale della società come problema sistemico e negoziale*  
Franco Crespi, *Azione sociale e potere*  
Franco Crespi, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*  
Renato Fontana, *Vivere controtempo. Conseguenze sociali del lavoro a turno*  
Diego Gambetta, *Per amore o per forza? Le decisioni scolastiche individuali*  
Silvia Gherardi, *Le micro-decisioni nelle organizzazioni*  
Giovan Francesco Lanzara, *Capacità negativa. Competenza progettuale e modelli di intervento nelle organizzazioni*  
Antonio Mutti, *Il buon vicino. Rapporti di vicinato nella metropoli*  
Paolo Perulli, *Atlante metropolitano. Il mutamento sociale nelle grandi città*  
Paolo Perulli, *Società e innovazione. Teorie, attori e politiche in Italia e negli Stati Uniti*  
Costanzo Ranci - Ugo De Ambrogio - Sergio Pasquinelli, *Identità e servizio. Il volontariato nella crisi del welfare*  
Ida Regalia, *Al posto del conflitto. Le relazioni di lavoro nel terziario*

- Marino Regini, *Confini mobili. La costruzione dell'economia fra politica e società*
- Sergio Scamuzzi, *Modelli di equità. Tra individui, classi, generazioni*
- Loredana Sciolla - Luca Ricolfi, *Vent'anni dopo. Saggio su una generazione senza ricordi*
- Antonio Tosi, *Abitanti. Le nuove strategie dell'azione abitativa*

#### ANTROPOLOGIA CULTURALE

- Paolo Apolito, *«Dice che hanno visto la Madonna». Un caso di apparizioni in Campania*
- Paolo Apolito, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*
- Adriana Destro, *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotab*
- David I. Kertzer - Dennis P. Hogan - Massimo Marcolin, *Famiglia, economia e società. Cambiamenti demografici e trasformazioni della vita a Casalecchio di Reno (1861-1921)*
- Francesco Remotti - Pietro Scarduelli - Ugo Fabietti, *Centri, ritualità e potere. Significati antropologici dello spazio*
- Pier Paolo Viazzo, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*

#### SCIENZA POLITICA

- Alessandro Balducci, *Disegnare il futuro. Il problema dell'efficacia nella pianificazione urbanistica*
- Raffaella Baritono, *Oltre la politica. La crisi politico-istituzionale negli Stati Uniti fra Otto e Novecento*
- Sergio Bartole, *Riforme costituzionali nell'Europa centro-orientale. Da satelliti comunisti a democrazie sovrane*
- Mauro Calise, *Governo di partito. Antecedenti e conseguenze in America*
- Roberto Cartocci, *Elettori in Italia. Riflessioni sulle vicende elettorali degli anni Ottanta*
- Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*
- Marco Cesa, *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*
- Domenico Fisichella, *Dilemmi della modernità nel pensiero sociale*
- Marco Maraffi, *Politica ed economia in Italia. La vicenda dell'impresa pubblica dagli anni Trenta agli anni Cinquanta*
- Liborio Mattina, *Gli industriali e la democrazia. La Confindustria nella formazione dell'Italia repubblicana*
- Riccardo Motta, *Partiti e coalizioni. Teoria e problemi di ricerca*
- Gaspere Nevola, *Conflitto e coercizione. Modello di analisi e studio dei casi*

Marco Tarchi, *La «rivoluzione legale». Identità collettive e crollo della democrazia in Italia e Germania*  
Salvatore Vassallo, *Il governo di partito in Italia (1943-1993)*

#### ECONOMIA

- Valeriano Balloni, *Strutture di mercato e comportamento strategico delle imprese. Il caso dell'industria americana degli elettrodomestici*  
Giovanni Barbieri - Giuseppe Rosa, *Terziario avanzato e sviluppo innovativo*  
Graziella Bertocchi, *Strutture finanziarie dinamiche*  
Massimo Bordignon, *Beni pubblici e scelte private. Un'analisi senza l'Homo oeconomicus*  
Paolo Bosi - Roberto Golinelli - Anna Stagni, *Un modello a medio termine dell'economia italiana. HERMES - Italia*  
Onorato Castellino - Elsa Fornero, *Economia del risparmio e della ricchezza. Comportamenti privati e indebitamento pubblico*  
Margherita Chang-Ting-Fa, *L'agroindustriale. Verso una revisione dei sistemi-guida di contabilità nazionale*  
Bruno Contini - Riccardo Revelli, *Imprese occupazione e retribuzioni al microscopio. Studi sull'economia italiana alla luce delle fonti statistiche INPS*  
Massimo De Felice - Franco Moriconi, *La teoria dell'immunizzazione finanziaria. Modelli e strategie*  
Flavio Delbono, *Attività innovativa e mercati oligopolistici. Una prospettiva di organizzazione industriale*  
Vincenzo Denicolò, *Scelta collettiva e rivelazione delle preferenze. L'approccio ad agenda fissa*  
Marco Fortis, *Competizione tecnologica e sviluppo industriale. Fasi dell'economia mondiale dal 1850 al 1990*  
Marco Fortis, *Dinamiche settoriali e indicatori di sviluppo. L'economia italiana dal 1950 al 1990*  
Silvia Giannini, *Imposte e mercato internazionale dei capitali*  
Paolo Guerrieri - Carlo Milana, *L'Italia e il commercio mondiale. Mutamenti e tendenze nella divisione internazionale del lavoro*  
Davide La Valle, *Denaro, prestigio e regolazione sociale. Mercato senza capitalismo*  
Alessandro Lomi, *Reti organizzative. Teoria, tecnica e applicazioni*  
Pier Carlo Nicola, *Equilibrio generale imperfetto. Il sistema economico come processo evolutivo individualistico, discreto, deterministico*  
Sergio Paba, *Reputazione ed efficienza. Crescita e concentrazione nell'industria degli elettrodomestici bianchi*  
Luigi Pasinetti, *Dinamica economica strutturale. Un'indagine teorica sulle conseguenze economiche dell'apprendimento umano*  
Vincenzo Patrizii - Nicola Rossi, *Preferenze, prezzi relativi e redistribuzione*

Paolo Pini, *Progresso tecnico e occupazione. Analisi economica degli effetti di compensazione agli inizi dell'Ottocento*

Maurizio Pugno, Roy F. Harrod. *Dall'equilibrio dinamico alla instabilità ciclica*

Piercarlo Ravazzi, *Produzione e finanza nell'impresa manageriale*

#### DIRITTO

Umberto Fantigrossi, *Automazione e pubblica amministrazione. Profili giuridici*

Fabio Merusi, *Servizi pubblici instabili*

Filippo Sgubbi, *Il reato come rischio sociale. Ricerche sulle scelte di allocazione dell'illegalità penale*

Michele Taruffo, *Il vertice ambiguo. Saggi sulla cassazione civile*

Giancarlo Vilella, *Situazione legittimante e organizzazione degli interessi*