

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Hobbes, materialismo e libertà

Hobbes, Materialism and Freedom

*Andrea Bardin*

Oxford Brookes University

abardin@brookes.ac.uk

### ABSTRACT

L'antropologia politica di Hobbes è fondata su un processo di elaborazione del concetto di libertà che dipende, a sua volta, dallo sviluppo del progetto di un sistema generale delle scienze volto a rendere compatibili ontologia materialista e fondazione epistemologica. Questo articolo analizza in particolare la problematizzazione del concetto di libertà dopo il *De cive*, fino al collasso delle sue componenti descrittiva e normativa nel *Leviatano*. In questa luce vanno rilette anche alcune innovazioni concettuali del capolavoro hobbesiano, attraverso cui le libertà naturali degli uomini sono integralmente assorbite nel funzionamento artificiale del corpo politico.

PAROLE CHIAVE: Cartesio; Hobbes; Libertà; *Conatus*; *De cive*.

\*\*\*\*\*

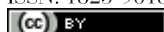
Hobbes's political anthropology is grounded on a concept of liberty whose elaboration was influenced by the development of his project for a materialist philosophical system. Hobbes's attempt to provide a definitive foundation for civil science led him to re-elaborate the concept of liberty after *De cive*, and eventually conflate its descriptive and normative components in *Leviathan*. Some of *Leviathan's* conceptual innovations can thus be related to Hobbes's attempt to absorb the natural liberties of individuals in the body politic's artificial functioning.

KEYWORDS: Descartes; Hobbes; Liberty; *Conatus*; *De cive*.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 51-70

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8393>

ISSN: 1825-9618



Negli *Elementa philosophiae* Hobbes dispiega il suo sistema delle scienze sulla base di un'ontologia materialista<sup>1</sup>. Tale progetto non autorizza una distinzione *ontologica* tra moto dei corpi naturali e moto del corpo politico artificiale, in quanto il differire tra le diverse tipologie di corpo – umano, animale, inanimato o politico – può essere compreso solo nei termini di differenti tipologie di movimento della materia. Ma, d'altra parte, il progetto hobbesiano non autorizza neppure una diretta identificazione *epistemologica* di scienza naturale e scienza politica, poiché la conoscenza dei corpi naturali è limitata dall'inaccessibilità dei loro movimenti interni, mentre la conoscenza dei corpi artificiali è facilitata dal nostro accesso privilegiato agli stessi, in nome del fatto che ne siamo gli artefici. Poiché il corpo politico è un corpo artificiale composto da corpi naturali, il suo studio dovrà tenere insieme un'operazione di tipo descrittivo e una di tipo normativo, che integrino appunto la descrizione dei movimenti caratterizzanti la natura umana e le norme che, a partire da essa, presiedono alla sua costruzione.

Per questa serie di ragioni la complessa antropologia politica di Hobbes è caratterizzata da un'ineliminabile tensione tra le componenti descrittiva (fisica) e normativa (etico-politica) del concetto di libertà. Il termine utilizzato da Hobbes per descrivere il moto dei corpi tanto nell'ambito fisico che etico-politico è quello di *conatus*. Il concetto di *conatus* è perciò un punto d'ingresso privilegiato per affrontare il tema della relazione tra le differenti parti del sistema e il concetto alla luce del quale il problema della libertà può essere adeguatamente compreso senza cancellare le aporie che lo contraddistinguono. A partire dal concetto di *conatus* analizzerò qui la tensione inerente alla relazione tra libertà naturale (ovvero il libero esercizio dei poteri naturali dell'uomo) e libertà politica (ovvero il libero esercizio della volontà del cittadino all'interno dei vincoli giuridici e politici dati). La prima è basata su principi efficaci ma eticamente e politicamente "neutri" – i "diritti naturali", mentre la seconda è basata su principi "giusti" e razionali ma di per sé inefficaci a determinare l'agire degli uomini – le "leggi di natura". Il problema di comprendere e normare la relazione tra questi due modi di intendere la libertà attraversa tutta la teoria politica hobbesiana.

È durante gli anni Quaranta del XVII secolo, in particolare nell'elaborazione del *De cive*, che, in ragione della particolare collocazione dell'opera all'incrocio tra teoria politica e sistema filosofico, Hobbes si pone il problema del rapporto tra la teoria generale dei moti naturali che stava elaborando in particolare nel *De corpore* e la portata normativa della sua *scientia*

<sup>1</sup> Nel 1668 l'opera fu pubblicata per la prima volta integralmente e nel suo ordine sistematico – *De corpore* (1655), *De homine* (1658), *De cive* (1642, 1647) – con il titolo *Elementa philosophiae*, in una raccolta degli scritti latini di Hobbes presso l'editore Blaeu.



*civilis* concernente il moto artificiale del corpo politico. Tutti i principi specifici della nuova scienza civile elaborata nella *sectio tertia* degli *Elementa* – le leggi della natura umana – dovevano essere resi compatibili con una nuova antropologia politica basata, in ultima istanza, sull'assunto materialista alla base dell'intero sistema. Coerentemente, anche il concetto di libertà doveva figurare come *principio*, assunto teorico nella “deduzione” geometrica del corpo politico, ed essere al contempo spiegato come *causa fisica*, moto materiale che appariva alla luce di tale modello sia condizione che vincolo per la costruzione dell'ordine politico. Soltanto all'altezza del *De cive*, ovvero nel ripensare la teoria politica alla luce del progetto di sistema, Hobbes dovette dunque porsi esplicitamente il problema della relazione tra una concezione descrittiva della libertà naturale e una concezione normativa della libertà artificiale, problema che metteva in questione l'intero suo progetto di ricerca<sup>2</sup>.

L'analisi delle variazioni nell'uso del concetto di *conatus* da parte di Hobbes nell'arco temporale segnato dalla sua permanenza in Francia durante la guerra civile, consente di mostrare come il cambiamento nelle definizioni di libertà nei suoi trattati politici coincida con lo sviluppo del concetto di determinismo nella sua filosofia naturale. Si intende così suggerire che proprio l'adozione di un radicale determinismo ontologico permette infine a Hobbes di risolvere il problema della contraddizione tra una libertà concepita come diritto naturale, originario e indipendente da ogni potere, e una libertà che volontariamente si assoggetta all'ordine politico, mostrando come si tratti in realtà del medesimo movimento, le cui dimensioni – descrittiva e normativa – scienza e politica avrebbero appunto il compito di far convergere. Il problema della fondazione, produzione e conservazione dell'ordine scientifico e politico posto dal *De cive* è così risolto da Hobbes nel *Leviathan* attraverso la congiunzione di determinismo ontologico e rappresentazione politica: il determinismo conferisce efficacia politica materiale al sovrano, mentre l'atto rappre-

<sup>2</sup> L'elaborazione della filosofia naturale di Hobbes è un processo lungo e complesso che inizia alla fine degli anni Trenta del XVII secolo e prosegue per almeno un ventennio, ampiamente discusso in letteratura a partire soprattutto dai classici F. BRANDT, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Leven and Munksgard, 1928 e A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965. Per una visione complessiva della discussione relativa al rapporto tra teoria politica e progetto di un sistema delle scienze in Hobbes si veda, N. MALCOLM, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, in N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 146-165. Concordo con R. TUCK, *Hobbes and Descartes*, in G.A.J. ROGERS – A. RYAN (eds) *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 16, sul fatto che non si possa parlare di una vera e propria filosofia naturale di Hobbes prima della serie di dispute epistolari con Descartes (con la mediazione di Mersenne) su questioni di ottica, fisica e metafisica. Di Hobbes si vedano in particolare i contenuti della lettera (in seguito scomparsa) di commento al *Discorso sul metodo* e alla *Diottrica* del 5/15 Novembre 1640 (cfr. K. SCHUMANN, *Hobbes, une cronique*, Parigi, Vrin, 1998, pp. 63-64) e le obiezioni alle *Meditazioni metafisiche*. Cosa importante per il mio argomento è il fatto che il *De cive* sia la prima opera politica scritta da Hobbes nell'ottica di un progetto sistematico di fondazione di tutte le scienze.

sentativo è di fatto inteso come *conatus*, causa prima dell'efficacia ordinativa della persona artificiale attraverso l'immaginazione. In questo modo, però, Hobbes compie un progetto di fondazione sistematica della teoria politica la cui matrice è da ritenersi, come diverrà chiaro in seguito, piuttosto cartesiana che genuinamente materialista.

### 1. *Sviluppo del concetto di libertà*

Nel *De cive* Hobbes necessita di una definizione unitaria di libertà che concili due aspetti decisamente contrastanti: i poteri naturali caratterizzanti i moti del corpo umano in quanto parte della natura (*natural rights*), e i principi razionali da cui si deduce la necessità di costruire un corpo politico artificiale (*laws of nature*). Dovendo in questo senso la libertà essere sia definita che normata, il suo concetto dovrà includere tanto la “cattiva” libertà naturale – quel movimento del corpo umano che tende a distruggere l'unità del corpo politico –, quanto i “buoni” principi scientifici fondanti l'obbligazione – ovvero la libertà politica. I due tipi di libertà stanno in tensione perché, sebbene definiscano oggetti di due campi epistemologici differenti, non possono, nel materialismo hobbesiano, definire due ambiti ontologici differenti. Tale tensione si manifesta in particolare nella teoria politica che su quell'antropologia della libertà è basata. Così, nell'ottica del *De cive*, l'agire umano si trova a dover essere ordinato secondo i suoi principi razionali di libertà *contro* il libero movimento dettato dalle sue stesse passioni naturali. Ed in effetti è nel passaggio al *De cive* che Hobbes si trova per la prima volta a dover propriamente definire il concetto di libertà precedentemente utilizzato negli *Elements of Law*. Sebbene anche nel *De cive* la libertà sia, come negli *Elements of Law*, negativamente «connotata» in quanto caratterizzante lo stato di natura (emblematico il frontespizio, in cui la *libertas* sta sul lato del disordine causato dalla guerra naturale, mentre l'*imperium* sta sul lato dell'ordine determinato dalla pace artificiale), essa deve tuttavia anche necessariamente essere neutralmente «definita» in quanto uno dei concetti fondativi dell'intera teoria politica. Tale tensione determina la *persistenza* nel *De cive* di differenti concezioni della libertà la cui compatibilità non può essere assunta a priori.

Hood è forse il primo a sottolineare esplicitamente che il concetto hobbesiano di libertà intesa come «libertà di agire o di astenersi dall'agire in accordo con l'ultimo appetito» è fondato sulla concezione di un potere fisico l'esercizio del quale può essere soggetto a impedimento<sup>3</sup>. Ciò è quanto permetterebbe infine a Hobbes, nel *Leviathan*, di identificare *tout court* – al livel-

<sup>3</sup> F.C. HOOD, *The Change in Hobbes's Definition of Liberty*, «The Philosophical Quarterly», 67, 17/1967, pp. 159, 156.



lo fisico – libertà naturale e libertà politica in quanto assenza di impedimenti esterni, coerentemente cancellando qualunque distinzione ontologica: «libertà, significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) e può essere riferita non meno a creature irrazionali e inanimate che a creature razionali»<sup>4</sup>. Nel rilevare la coerenza della posizione di Hobbes nel *Leviathan*, Hood non può astenersi però dal notare l'anomalia rappresentata dal testo del *De cive*, in cui la libertà è altresì definita in termini di assenza di impedimenti «*arbitrari*» [*arbitraria*], con l'esplicita menzione della possibilità di una scelta [*electionem nostram*], e l'implicita ammissione di una possibile incidenza del caso [*accidens*]<sup>5</sup>. Hood si limita a registrare l'anomalia e conclude che «il cambiamento nella definizione di libertà nel 1646 consistette semplicemente nella restrizione ad impedimenti *esterni*»<sup>6</sup>. Anche l'analisi di Jackson – sebbene focalizzata esclusivamente sulle vicissitudini politiche in cui Hobbes era coinvolto, con particolare attenzione alle connessioni del concetto di libertà con le diverse venature attraversanti le cause realiste e antirealiste durante gli anni 1640 – non manca di notare la peculiarità della *Praefatio ad lectores* e delle note all'edizione del 1647 del *De cive*, ma si limita a suggerire che queste ultime potrebbero essere lette come risposte di Hobbes agli attacchi di tipo teologico e politico subiti da Bramhall fin dal principio della disputa relativa al concetto di necessità iniziata nel 1645<sup>7</sup>.

Nel complesso argomento sviluppato da Skinner per spiegare la trasformazione del concetto di libertà negli scritti politici di Hobbes, il livello di analisi delle ragioni teoriche che spingono Hobbes a ricercare una definizione coerente di libertà si intreccia a quello delle motivazioni storico politiche che lo spingono ad adottare strategie retoriche di tipo ciceroniano nel *Leviathan*, nel compimento di un percorso che abbandonerebbe infine il sogno di una scienza politica politicamente efficace che ancora ispirava la scrittura degli *Elements of Law* e del *De cive*. Se da un lato Skinner accoglie la tesi di Hood che la definizione presentata da Hobbes in *De cive* non sia nient'altro che un

<sup>4</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, Bari, Laterza, 2010, XIV, p. 175.

<sup>5</sup> Cfr. T. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia, de cive*, in Sir W. MOLESWORTH (ed), *Thomae Hobbes malmesburiensis opera philosophica quae latinae scripsit omnia*, Londra, 1839–45, II, IX.9, p. 258.

<sup>6</sup> F.C. HOOD, *The Change*, p. 155. In effetti «all'inizio del 1646 Hobbes aveva apportato tutti i cambiamenti che aveva ritenuto necessari». N. MALCOLM, *Volume 1. Editorial introduction*, in N. MALCOLM, *Thomas Hobbes, Leviathan*, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 2012, p. 2. Cfr. anche Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 330.

<sup>7</sup> N.D. JACKSON, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 123. Jackson non ritiene però la riduzione della libertà a necessità naturale concettualmente rilevante nell'economia del pensiero hobbesiano.

errore poi corretto nel *Leviathan*<sup>8</sup>, d'altra parte il suo discorso è mirato a rivelare quella che egli definisce l'«agenda politica» che guiderebbe lo sviluppo del pensiero hobbesiano durante tutti gli anni '40, ovvero la ricerca di una strategia adeguata per la difesa dell'assolutismo. Secondo Skinner è all'interno di questa agenda che, per ragioni tanto di coerenza logica quanto di opportunità politica, Hobbes modifica il concetto di libertà nei suoi tre trattati politici: la libertà è inizialmente «descritta» e «circostritta» negli *Elements of Law*, «definita» nel *De cive* e infine «ridefinita» nel *Leviathan*, appunto, come «libertà da impedimenti esterni», in un argomento che, progressivamente affinato, si rivelerà cruciale per la sconfitta delle teorie repubblicane della libertà<sup>9</sup>.

Così la libertà naturale, descritta come l'alternativa indesiderabile all'obbedienza al sovrano, interamente perduta dai sudditi all'interno del corpo politico negli *Elements of Law*, diviene piuttosto nel *De cive* un potere naturale assorbito nella *libertas civilis* del cittadino che, pur affidandosi al potere sovrano, mantiene intatta la possibilità di goderne. Il *De cive* presenterebbe in questo modo una «difesa assai conciliatoria della sovranità assoluta»<sup>10</sup>. Infine, nella riscoperta della retorica umanista nel *Leviathan*, secondo Skinner la libertà viene «ridefinita» da Hobbes in modo da essere al contempo *riconosciuta* come un dato di fatto naturale, e radicalmente *negata* in quanto diritto politico dei sudditi di fronte al potere sovrano<sup>11</sup>.

Pur prendendo nella dovuta considerazione l'anomalia rappresentata dalle contrastanti definizioni di libertà presenti nel *De cive*, queste spiegazioni appaiono insoddisfacenti per almeno due ragioni: prima di tutto non rendono conto del perché Hobbes avrebbe introdotto una definizione di libertà come «assenza di impedimenti *arbitrari*» nel *De cive*; in seconda istanza, non si interrogano sul perché Hobbes non abbia sentito la necessità di introdurre alcuna nota esplicativa relativa al concetto di libertà nella seconda edizione del *De cive*, come aveva fatto in relazione ad altri problemi emersi dalla disputa con Bramhall. In senso più ampio, esse non rendono conto di quanto gli slittamenti in relazione a questo e ad altri temi chiave della filosofia politica hobbesiana dipendessero *anche* da ragioni interne allo sviluppo della sua filosofia naturale e della sua epistemologia. Secondo la mia lettura, invece, poiché nel sistema hobbesiano non vi può essere né diretta identificazione (epistemolo-

<sup>8</sup> F.C. HOOD, *The Change*, p. 159.

<sup>9</sup> Cfr. Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 157.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 54-55, 116, 122-23.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 162-64. In altre parole, a partire dalla genealogia della sovranità presentata negli *Elements of Law* la libertà naturale rimarrà sempre minacciosamente attiva quale fattore di rischio sullo sfondo del patto, fino ad essere neutralizzata in modo irreversibile nel dispositivo di autorizzazione del *Leviathan*. Cfr. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli Editore, 2007, pp. 76-77, 82.



gica) di scienza naturale e politica, né totale disgiunzione (ontologica) dei loro oggetti, il tentativo di Hobbes di costruire un'epistemologia coerente all'altezza del monismo ontologico collassa proprio a causa della problematicità che la sua antropologia materialista immette nel suo intento di fondazione sistematica della teoria politica.

È infatti proprio nel *De cive* che il concetto di libertà, nato nell'antropologia politica degli *Elements of Law* quale concetto funzionale a descrivere rischi e limiti derivanti dai poteri [*powers* o *rights*] che ineriscono alla natura umana, si amplia progressivamente divenendo un concetto più comprensivo, utile a descrivere il movimento dei corpi in generale. Ed è proprio nel momento in cui il problema della libertà si intreccia a questioni che eccedono l'area della teoria politica che il suo concetto si dimostra indissolubilmente legato a quello di *conatus*. Analizzare il concetto di *conatus* (in inglese *endeavour*) è pertanto cruciale proprio in ragione della funzione strategica da esso giocata sul piano sia ontologico che politico nello sviluppo della riflessione filosofica di Hobbes durante gli anni Quaranta<sup>12</sup>. Lo studio dell'evoluzione del suo significato ci fornirà la chiave per comprendere la variazione del concetto hobbesiano di libertà in quel periodo.

## 2. *Conatus e determinismo ontologico*

Il concetto di *conatus* subisce notevoli modifiche negli scritti hobbesiani degli anni '40, all'interno dei quali il suo significato slitta sempre più marcatamente dal piano epistemologico a quello ontologico: se inizialmente il *conatus* è un principio che serve a definire il movimento di un corpo, giunge in seguito a indicare la causa prima materiale di quel movimento stesso. Seguiremo brevemente questo sviluppo, notando, in particolare, come la definizione del *conatus* implichi un riflesso diretto sulla concezione dell'individualità del corpo e quindi del suo agire che porterà Hobbes all'adozione di un'ontologia sempre più rigidamente determinista.

Nel *De motu*, scritto poco dopo la prima edizione del *De cive*, il termine *conatus* è riferito allo stesso tempo al movimento e al concetto che lo spiega: *conatus* è sia il moto [*motus actualis*] che il «principio del movimento [*motus principium*]». Si tratta di moto locale che si può trasferire da un corpo all'altro: «il *conatus* consiste nel fatto che un corpo tendente a muoversi [*conans*] è mosso [*moveatur*]»<sup>13</sup>. Questa catena ininterrotta di moti locali rende difficilmente distinguibili i corpi individuali, e pone un problema relativo alla

<sup>12</sup> Cfr. il recente D. JESSEPH, *Hobbes on 'Conatus': A Study in the Foundations of Hobbesian Philosophy*, «Hobbes Studies», 29, 2016, pp. 66-85.

<sup>13</sup> T. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, Torino, UTET, XIII.2, 118v-119, trad. mod.

*agency* individuale e collettiva. L'omogeneità ontologica dello scorrere dell'acqua, del corpo umano e del corpo politico [*civitas*], è assunta da Hobbes come evidente, dunque ciò che in ogni caso, nonostante il modificarsi della materia che compone i diversi corpi, fa di un corpo «lo stesso» individuo [*ens*] è proprio il «flusso» ininterrotto del suo moto, il suo *conatus*:

«poiché il movimento o flusso è unico e identico, anche il fiume sarà uno e identico. Parimenti [...] a motivo dell'unità del flusso mediante il quale la materia fuoriesce e viene reintegrata, [è chiaro che un uomo] è sempre lo stesso uomo. Si deve dire lo stesso della *civitas*, infatti, una volta che sia morto qualunque cittadino, la materia della *civitas* non è più la stessa, cioè la *civitas* non è lo stesso *Ente*. Tuttavia, finché rimangono gli stessi, l'ininterrotto ordinamento e movimento del governo [*ordo & motus regiminis*], per cui la *civitas* prende il suo nome, fanno sì che la *civitas* sia identica per numero»<sup>14</sup>.

È evidente come qui sia il moto a fornire determinazione alla materia: la materia è in sé omogenea, mentre i differenti tipi di moto identificano i singoli corpi, ovvero gli enti. Ma nel *De motu* non è tuttavia evidente in che modo un determinato moto possa essere separato da altri, isolato in modo chiaro e distinto, e quindi in che modo l'individuo che esso costituisce possa essere identificato. Solo l'idea di uno spazio vuoto tra i corpi avrebbe potuto spiegarne la relativa indipendenza e quindi l'individualità, ma Hobbes rifiutò sempre l'idea di un vuoto macroscopico, fino ad arrivare a negare recisamente l'esistenza del vuoto in generale negli anni 1646-48<sup>15</sup>. In ogni caso, di fatto nel *De motu* il problema di spiegare l'unità di un ente riferendosi alla coerenza del suo moto non è risolto.

Tale problema sarà risolto da Hobbes nel *De corpore* proprio grazie a una modificazione del concetto di *conatus*, come si evince dal passaggio corrispondente a quello citato sopra. Qui Hobbes non si riferisce più al *conatus* come «principio [principium]» del movimento in senso ambiguamente epistemologico e ontologico, ovvero intendendo il *conatus* come il principio che spiega e al contempo fa essere il movimento, ma come «inizio del movimento» inteso in senso prettamente ontologico. Non è dunque più il flusso a determinare l'individualità dell'*ens*, ma il primo movimento da cui un moto coerente è iniziato, sia esso quello di una fontana, della «generazione» o dell'«istituzione» del corpo politico [*civitas*]:

«Se il nome è dato per una forma tale che sia il principio del moto, finché il principio rimarrà lo stesso [*manente eo principio*] l'individuo sarà lo stesso; così, sarà identico l'uomo, tutte le sue azioni e i pensieri del quale derivano da un unico e medesimo principio [*beginning of motion* nella versione inglese] (cioè da quello che fu nella sua generazione); e identico sarà il fiume che scaturisce da un'unica e

<sup>14</sup> T. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, XII.4, 111v, trad. mod.

<sup>15</sup> Sergio colloca la svolta nel periodo febbraio-aprile 1648 (E. SERGIO, *Contro il Leviatano. Hobbes e le controversie scientifiche 1650-1665*, Catanzaro, Rubettino, 2001, pp. 227-43). Secondo Bernhardt la negazione hobbesiana del vuoto fu compiuta soltanto dopo il 1649 per ragioni legate allo sviluppo della teoria ottica (J. BERNHARDT, *La question du vide chez Hobbes*, «Revue d'Histoire des Sciences. Hobbes et la Science de son temps», 46, 1993, p. 225).





medesima fonte, ne scaturisca la stessa acqua o un'altra acqua o altro che acqua; e identica sarà una *civitas* i cui atti procedono continuamente [*continuo derivantur*] da un'unica e medesima istituzione [*institutione*], che gli uomini siano gli stessi oppure no»<sup>16</sup>.

Tale concezione del *conatus* come «principio» in quanto «inizio» del movimento, già parzialmente teorizzata da Hobbes nei suoi lavori di ottica e motivo di aspra disputa con Descartes, assume centralità ontologica nel corso degli anni Quaranta, proprio mentre Hobbes giunge a negare definitivamente l'esistenza del vuoto e ad assumere apertamente il determinismo quale fattore caratterizzante la propria ontologia.

Pochi studiosi rifiuterebbero di applicare a Hobbes l'etichetta di filosofo determinista, pur riconoscendo, ovviamente, che esistono forme non deterministe di meccanicismo e di materialismo, come dimostra in parte la tradizione epicurea. In tal modo rischiano però di prendere come una caratteristica invariante della filosofia hobbesiana ciò che fu piuttosto il risultato di un processo di lungo termine. A un'attenta analisi dello sviluppo del suo pensiero, innumerevoli esitazioni e contraddizioni segnano un esito che appare in questa luce tutt'altro che scontato e difficilmente compatibile con il suo assunto materialista. Come spiega Leijenhorst, Hobbes, da buon meccanicista, è convinto «che la natura segua un corso deterministico. E tuttavia [...] a differenza di Descartes, non può legittimare in modo trascendente e teologico tale necessità»; in tal senso l'ultima parola di Hobbes al riguardo è «la strana combinazione di un modello meccanicista di causalità "materiale" con una definizione "formale", in ultima analisi Scolastica, della necessità»<sup>17</sup>. Di fatto, il tentativo hobbesiano di dare un quadro sistematico al materialismo implicò l'adozione di un'epistemologia fenomenologica che poteva difficilmente stabilire delle verità eterne riguardo il movimento della materia. Da questa prospettiva si può affermare che l'elaborazione teorica di un'ontologia determinista da parte di Hobbes – dopo la scrittura degli *Elements of Law*, attraverso la violenta disputa con Descartes su temi di ottica e metafisica che precedette la sua fuga a Parigi, la scrittura del *De cive* nel 1642 e, infine, la disputa con Bramhall – fa da contrappunto alle riformulazioni successive del rapporto tra libertà e potere nella sua teoria politica.

Nella nota disputa con Bramhall su libertà e necessità il problema per Hobbes non fu tanto di stabilire in che cosa consistesse la *free-agency* immaginata da Bramhall, quanto piuttosto di trovare una definizione del concetto di libertà conforme tanto al suo materialismo quanto alla sua teoria politica,

<sup>16</sup> T. HOBBS, *De corpore*, XI.7, in *Elementi di filosofia – Il corpo, L'uomo*, Torino, UTET, 1972, p. 186, trad. mod.

<sup>17</sup> C. LEIJENHORST, *La causalité chez Hobbes et Descartes*, in D. WEBER (ed), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Parigi, Vrin, 2005, p. 91.

problema che non gli fu possibile risolvere senza fornire fondazione metafisica alla sua concezione del determinismo naturale. Nel monismo hobbesiano non vi può essere differenza alcuna tra la deliberazione di uomini, animali, bambini, e folli<sup>18</sup>: ogni «scelta» o «decisione» è in ogni caso l'effetto del processo necessario di deliberazione in cui si iscrive la questione della libertà umana, ogni «agente volontario» è espressione di una necessità naturale<sup>19</sup>. Tuttavia la questione è molto meno semplice di quanto possa apparire, in quanto l'universo di Hobbes è un intreccio complesso di «una miriade di catene [causali]» che concorrono a formare la «la causa intera [whole cause] di un evento» che però non risulta integralmente accessibile alla conoscenza umana<sup>20</sup>. Un tale assunto sembra implicare una sorta di adozione del determinismo quale ipotesi di lavoro, interpretazione globale che risponde a una strategia di tipo epistemologico la cui realtà ontologica sarebbe però, per definizione, inaccessibile. Tuttavia, se questo può in parte essere vero per la produzione precedente, nel *Treatise* il dado è ormai tratto e i concetti di fortuna e contingenza sono rigettati come segni di una conoscenza inadeguata sulla base di un assunto ontologico non più in questione: «con “contingente” non si indica ciò che non ha causa, ma ciò che non è causato da qualcosa che percepiamo»<sup>21</sup>. Nel determinismo radicale là oramai pienamente adottato da Hobbes la totalità delle catene causali dipende in ultima istanza dal «primo anello Dio Onnipotente» in quanto loro causa prima, cosicché il loro concorrere può essere definito quanto di più vicino a ciò che da tempo Descartes suggeriva di intendere per «legge» della natura: «il decreto di Dio»<sup>22</sup>.

A ben vedere, era stata stabile convinzione di Hobbes fin dagli *Elements of Law* che le questioni relative a contingenza e «libera volontà [free-will]», così a lungo disputate tra Epicureismo e Stoicismo, non dovessero essere «materia di fede, ma di filosofia»<sup>23</sup>. In linea di principio, nessuna soluzione *teologica* a

<sup>18</sup> T. HOBBS, *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, II.8, p. 19.

<sup>19</sup> *Ivi*, II.11, p. 20.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Ciononostante nel *Treatise* Hobbes aderisce esplicitamente a un'epistemologia fondata sulla validità dell'esperienza interna e, di conseguenza, la verità in relazione all'esperienza e alle materie di fatto può solamente essere verificata «attraverso i sensi e la memoria di ciascuno», *ivi*, II.33, p. 39.

<sup>21</sup> *Ivi*, II.16, p. 28. Quella di Bramhall è, secondo Hobbes, una sorta di illusione naturale. Cfr. *ivi*, II.20, p. 32; cfr. anche *ivi*, II.24, p. 35 e II.34, p. 40.

<sup>22</sup> *Ivi*, II.11, p. 20. Cfr. in particolare R. DESCARTES, *Lettera a Mersenne, 15 aprile 1630* in G. BELGIOIOSO (ed), *Tutte le lettere 1619-1650*, Bologna, Bompiani, 2005, p. 146.

<sup>23</sup> T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, II.VI.9, p. 220. Sebbene l'idea di una *necessità* naturale facesse probabilmente parte delle convinzioni hobbesiane fin dall'epoca dello *Short Tract*, certamente una teoria generale del determinismo non è rinvenibile nei testi hobbesiani prima della disputa con Bramhall (maggio-luglio 1645). Per la contestata attribuzione dello *Short Tract* cfr. almeno, N. MALCOLM, *Robert Payne, the Hobbes Manuscripts, and the 'Short Tract'*, in N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, pp. 80-145 e K. SCHUHMAN, *Le Short Tract, première œuvre philosophique de Hobbes*, in P. STEENBAKKERS – C. LEIJENHORST (eds) *Selected papers on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.



tali questioni *filosofiche* poteva essere giustificata all'interno dell'epistemologia hobbesiana, ciò che obbligava Hobbes a rifiutare esplicitamente, anche nello stesso *De cive*, tanto la soluzione stoica di una pervasiva divinità-Ragione, quanto quella epicurea di divinità indifferenti al mondo<sup>24</sup>. E, tuttavia, tali rivendicazioni non esauriscono i presupposti impliciti dell'impresa sistematica che finiscono per rendere il materialismo Hobbesiano una dottrina metafisica tutt'altro che immune da presupposti di tipo teologico. In un certo senso si può affermare che nel costruire il suo sistema Hobbes non sfugga le implicazioni metafisiche dell'epistemologia cartesiana, dando origine a una peculiare forma di «dualismo materialista»<sup>25</sup> nel quale un'ontologia determinista permette di fondare la nuova fisica meccanica su un dio inteso come causa prima e allo stesso tempo mitica origine della materia in movimento<sup>26</sup>. In effetti, nel momento in cui completa il *De corpore*, mentre non cessa di negare esplicitamente che sia possibile trasformare la «credenza filosofica» in Dio come «causa prima» in una vera e propria dimostrazione<sup>27</sup>, Hobbes incorpora definitivamente il determinismo ontologico nel proprio meccanicismo. Il determinismo del moto materiale risulta là sinteticamente dimostrato e ampiamente motivato attraverso l'assunzione sistematica dell'unità della «causa intera» che egli aveva solamente accolto quale ipotesi nel *De motu*<sup>28</sup> e della riduzione della «contingenza» a mero limite della conoscenza attuata nel *Treatise*<sup>29</sup>. I temi del determinismo e della necessità si dimostrano insomma particolarmente rilevanti nell'elaborazione del nesso antropologico tra filosofia naturale e politica durante gli anni 1640, ma sono solo in seguito integrati a pieno titolo in ogni ambito del sistema.

<sup>24</sup> T. HOBBS, *De cive*, XV.14, p. 340.

<sup>25</sup> Lupoli riprende l'espressione dall'attacco di Boyle al «Dio corporeo» di Hobbes nelle *Animadversions* (1674), A. LUPOLI, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006, p. 556. Secondo Lupoli, abbandonare la fondazione teologica e metafisica della sua fisica materialista sarebbe stato svantaggioso per Hobbes sia sul piano ideologico che su quello metodologico, *ivi*, p. 571.

<sup>26</sup> Zarka fa rimontare il debito hobbesiano fino al volontarismo medievale, Y.C. ZARKA, *First Philosophy and the Foundation of Knowledge*, in T. SORELL (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 77-79.

<sup>27</sup> L'argomento dell'esistenza di Dio è utilizzato con finalità retoriche piuttosto che dimostrative in T. HOBBS, *De cive*, II.21, p. 179; XIV.19, p. 326. Ad esempio quando Hobbes afferma che «diritto» ed «esercizio del potere» sovrano sono (e devono essere) separati, si riferisce al modo in cui, «come il re», «Dio, primo motore di ogni cosa, produce effetti naturali per mezzo delle cause secondarie», *ivi*, p. 298. Viene esplicitamente negata la possibilità di fondare su di esso una scienza in T. HOBBS, *De corpore*, XXVI.1, pp. 396-398.

<sup>28</sup> Molti dei concetti provvisoriamente adottati da Hobbes quali ipotesi di lavoro nel *De motu*, non saranno mai accettati come scientificamente fondati. Si vedano, ad esempio, sulla «plausibile ipotesi» dell'astrologia G. PAGANINI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, Torino, UTET, 2010, p. 41, oppure sul «paradosso della causa integrale» L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, pp. 110 e ss.

<sup>29</sup> T. HOBBS, *De corpore*, IX-X, pp. 170-180. Per il *Treatise* cfr. *supra* e, in particolare T. HOBBS, *Hobbes and Bramhall*, II.16, p. 28.

La mia interpretazione si basa sull'assunto teorico che un'ontologia determinista non sia compatibile con il materialismo, poiché il determinismo implica l'assunzione di verità eterne, di leggi del movimento che un materialismo radicale non può coerentemente ammettere, in quanto, se tutto è materia in movimento, la verità stessa in quanto prodotto di movimenti materiali è soggetta a cambiamento. In questa prospettiva la scelta di Hobbes di abbracciare una forma radicale di determinismo non può essere spiegata interamente sulla base di esigenze teoriche interne al suo materialismo, ma va letta invece come il segno della natura politica del suo interesse al concetto di necessità naturale<sup>30</sup>, dettato dalla ricerca di una soluzione definitiva al problema antropologico che riemergerà molto più tardi nella tentata sintesi del *De homine*<sup>31</sup>. Le esigenze di tale agenda "epistemologico-politica" emersero con forza all'interno del progetto sistematico degli *Elementa philosophiae* avviato con la pubblicazione del *De cive* nel 1642. Esse contribuirono a trasformare il determinismo da assunto metodologico più o meno esplicitamente giustificato a snodo cruciale che infine Hobbes dovette esplicitamente acquisire in tutta la sua rilevanza teologica e politica.

Da questa prospettiva la disputa con Bramhall – in cui i temi della necessità *naturale* e della libertà *umana* sono esplicitamente e sistematicamente correlati – fu soltanto il catalizzatore di un cambiamento nella definizione hobbesiana di libertà le cui condizioni di possibilità erano state poste fin dalla scrittura del *De cive*. Se il problema della libertà è particolarmente problematico nel testo originario del *De cive*, esso rimane del tutto irrisolto nella versione ripubblicata nel 1647 con una nuova *Praefatio ad lectores* e alcune note esplicative nessuna delle quali riguarda tale questione. È infatti solo al termine dello sviluppo teorico di cui sono testimonianza le contraddizioni relative al concetto di libertà che attraversano il *De cive* – e solamente quando il moto di un corpo è interamente ridotto a una conseguenza necessaria del suo inizio inteso come sua causa materiale – che il riferimento al *conatus* inteso come primo moto diviene risolutivo. Quando tutte le conseguenze dipendono dal *conatus* che causa e dà inizio al moto di un corpo, il primo moto è in ogni caso sufficiente a definire l'individualità del corpo e della sua *agency*, che si tratti di un corpo naturale o artificiale. Una volta che il determinismo ontologico ha assicurato la continuità della catena causale, ogni anello di essa dipende in

<sup>30</sup> In questo senso la reinterpretazione della prescienza e onnipotenza divina nei termini del determinismo naturale da parte di Hobbes non risponderebbe a un'esigenza di natura teoretica ma piuttosto politica, C. LEIJENHORST, *La causalité chez Hobbes et Descartes*, p. 97.

<sup>31</sup> Secondo Pacchi, Hobbes perseguì il progetto di «dedurre» in maniera rigorosa la scienza civile dalla geometria solamente durante il periodo 1645-1649. A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi*, pp. 169-170. Il *De homine* segnerebbe in questo senso il ripiego di Hobbes sulla mera unificazione metodologica di tutte le scienze a partire dall'unità del darsi fenomenico del loro oggetto. *Ivi*, pp. 216-217.



ultima analisi dal primo moto, dal *conatus* che allo stesso tempo ne è la causa e ne definisce l'identità.

Il problema che questa ontologia pone alla scienza politica può essere allora formulato come segue. Se l'esistenza di un corpo coincide con la persistenza del suo moto, e se «la vita è moto», la vita del corpo politico (artificiale) dipenderà dalla persistenza e coerenza dei diversi moti (naturali) che lo compongono, ovvero quelle volontà che rispondono ognuna ai differenti *conatus* individuali. Il corpo politico, in quanto artificiale, pone dunque il problema specifico della sua mancanza di un *conatus* interno, naturale, e della conseguente necessità di ottenere un adeguato sostituto artificiale. Hobbes credette di aver trovato una soluzione a tale problema congiungendo i concetti di persona e rappresentazione.

### 3. *Persona, rappresentazione e causalità materiale*

Com'è noto, l'uso del tradizionale concetto teologico-giuridico di *persona* al fine di spiegare come «molti uomini sono resi una persona»<sup>32</sup> costituisce il nucleo del capitolo XVI del *Leviathan*. Tuttavia, il concetto di persona risale agli esordi della teoria politica hobbesiana negli *Elements of Law*. Nella seconda parte degli *Elements of Law*, Hobbes aveva già inteso spiegare «in ultima analisi come molte persone naturali vengano unite mediante patti in un'unica persona civile, o corpo politico»<sup>33</sup>. Già allora «una persona civile» poteva essere indifferentemente «un uomo», nel qual caso il sovrano sarebbe stato allo stesso tempo una persona naturale, o un «consiglio», la volontà del quale includesse e implicasse «la volontà di ciascuno»<sup>34</sup>. Fin dal principio è chiaro come sia non la persona in quanto tale, ma l'assoluta *unità* della persona – sia essa naturale o civile – a fare della volontà un effettivo «potere», ovvero un moto coerente che può essere trasferito ad altri corpi<sup>35</sup>. Nel primo trattato di Hobbes è insomma già presente buona parte delle questioni associate al concetto di persona e, in particolare, è posto il nesso tra l'unità della persona e il suo «potere» inteso come moto che dà inizio a ulteriori moti, azioni. Tale nesso, pur descritto sul piano fenomenologico, tuttavia non è pienamente indagato, poiché l'unità fisica delle forze che lo compongono è in un certo senso data per scontata.

<sup>32</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XVI, p. 134, trad. mod.

<sup>33</sup> T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, II.I.1, p. 166, trad. mod.

<sup>34</sup> *Ivi*, II.II.II, p. 183.

<sup>35</sup> *Ivi*, II.I.18, p. 175. «Corpo politico [...] significa non la concordia, ma l'unione di molti uomini». *Ivi*, II.VIII.7, p. 243. Si compari tale affermazione con quella di Grozio, secondo cui «nel corpo morale [...] la medesima Persona può essere la testa [...] di molti corpi differenti», H. GROTIUS, *De Jure belli ac pacis*, I.3.7.

Il *De cive* non fa eccezione in questo quadro, poiché anche lì manca una giustificazione effettiva dell'unità fisica della persona artificiale. Se si esclude un uso più diffuso del concetto, pienamente giustificato dalla struttura di un testo il cui focus è il corpo politico, in *De cive* non mostra alcun cambiamento sostanziale. In questo senso, lo scopo del capitolo V, *Sulle cause e la generazione di una civitas*, è ancora di spiegare con che modalità, «alcune persone naturali, dato il reciproco timore, si siano unite in una persona civile [persona civitatis] a cui hanno dato il nome di *commonwealth*»<sup>36</sup>. Più precisamente, il punto è di mostrare come i poteri naturali degli individui convergano nel potere artificiale di una persona collettiva «la cui *volontà*, stante l'accordo di molti uomini, sia da intendersi come la *volontà* di tutti loro di usare le proprie forze e risorse per la comune difesa della pace»<sup>37</sup>, ma senza addentrarsi nei meccanismi fisici dei poteri naturali e artificiali che producono tale unità. È chiaro che ciò che davvero conta nella struttura geometrico-giuridica del *De cive* sia l'inizio dell'azione e non l'intreccio degli appetiti che la causano. Nonostante Hobbes sembri darla per scontata, una spiegazione *fisica* di come «molteplici volontà sono *contenute* [continetur] nella volontà di uno»<sup>38</sup> è del tutto assente nel *De cive*, opera in cui l'idea di un'unità epistemologica di tutti i campi della scienza da cui nasce il progetto degli *Elementa* è già in crisi, così come è in crisi il progetto di costruire una *scientia civilis* in grado fondare una volta per tutte la razionalità delle leggi di natura e di produrre un attore collettivo capace di implementarle efficacemente nel corpo politico. Solo il *Leviathan* produrrà una risposta appropriata a questa serie di questioni gravitanti attorno al problema della produzione *fisica* dell'unità della persona per mezzo della *agency* del rappresentante, attraverso il concetto di «rappresentazione [representation]»<sup>39</sup>.

Il concetto di atto rappresentativo, infatti, non quello di persona – ovvero il concetto di un *moto* unitario e non di un *corpo* o di un'immagine unitari – ci fornisce la chiave dell'evoluzione del pensiero di Hobbes dal *De cive* al *Leviathan* e, come vedremo, dell'influenza sulla sua teoria politica dell'elaborazione del concetto di *conatus* in relazione al determinismo ontologico. Il concetto di *rappresentazione*, pur associato a quello di autorizzazione, va considerato, in questo senso, la vera novità del *Leviathan*<sup>40</sup>. Questo termi-

<sup>36</sup> T. HOBBS, *De cive*, v.12, p. 215.

<sup>37</sup> *Ivi*, v.9, p. 214.

<sup>38</sup> *Ivi*, x.5, p. 268.

<sup>39</sup> Non giocherò qui sull'ambiguità della traduzione come “rappresentazione” o “rappresentanza” di quello che in inglese è un unico termine, “representation”, che copre, appunto, e non a caso, entrambi gli ambiti semantici.

<sup>40</sup> Secondo l'interpretazione di Skinner sarebbe il concetto di autorizzazione a marcare l'originalità del *Leviathan* rispetto al *De cive* e il contributo originale di Hobbes alla teoria dello stato. Q. SKINNER, *Visions of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 183. Secondo la mia interpretazione, invece, il concetto di autorizzazione dipende da quello di rappresentazione: “autorizzare” non è nient'altro che la traduzio-



ne polisemico (allo stesso tempo ottico, teatrale, epistemologico e giuridico) fu iniettato da Hobbes nel concetto teologico-giuridico di *persona*. Tale innesto del *nuovo* concetto di rappresentazione nel *vecchio* concetto di persona è ciò che ha indotto molti studiosi a sopravvalutare la novità costituita dall'elaborazione del concetto di persona nel *Leviathan*. Ma se è chiaro che, rispetto agli *Elements of Law* e al *De cive*, il *Leviathan* sviluppa il concetto di rappresentazione, non è tuttavia altrettanto evidente che, come invece dato per scontato da buona parte della letteratura, Hobbes vi concepisse in modo diverso anche il concetto di persona<sup>41</sup>. È invece soltanto a partire dal *Leviathan* che rappresentare significa «portare [*bearing*] la persona» di un gruppo di corpi individuali agendo in loro nome. Mentre il corpo naturale è una persona, il corpo artificiale collettivo deve essere «impersonato [*personated*]», fatto persona, affinché esso possa acquisire un moto unitario, ovvero una «volontà» unitaria. Così il corpo politico necessita del potere di un rappresentante sovrano al fine di poter volere e agire coerentemente (ovvero esistere come corpo «individuale»): «un *commonwealth* senza potere sovrano è solo una parola senza sostanza e non può sussistere [*cannot stand*]»<sup>42</sup>, non perché il sovrano sia il *soggetto* dell'agire, ma perché la «*Persona Civitatis*, la persona del *commonwealth*»<sup>43</sup> agisce *attraverso* la persona del sovrano, dando così corpo alla legge naturale, si potrebbe dire, nella legge «civile», ovvero trasformando un principio razionale in una causa effettiva. In altri termini, è solo in ragione dello statuto ontologico materiale dell'atto rappresentativo che un *Commonwealth* (come ogni altra «cosa impersonata [*thing personated*]»<sup>44</sup>) può davvero essere *uno* per tutto il tempo in cui esso agisce *attraverso* un soggetto sovrano, sia questi la persona «naturale» di un re o la persona «artificiale» di un'assemblea che agisce «mediante finzione [*by fiction*]» come una «*persona fittizia* [*feigned*] o *artificiale*»<sup>45</sup>. Nella sistematizzazione finale della sua teoria nel *De homine*, Hobbes non può che ribadire e chiarire che la natura della persona civile non ne influenza in alcun modo la funzione rappresentativa

ne in termini formali, giuridici e dunque antropomorfici dell'unificazione fisica dei differenti poteri naturali degli uomini in un unico *conatus*, ovvero un'unica causa di un moto coerente.

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, p. 223.

<sup>42</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XXXI, p. 289. L'espressione «cannot stand» ricorre nel *Leviathan* in connessione con il problema della divisione. Cfr. T. HOBBS, *Leviathan: or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, in Sir W. MOLESWORTH (ed), *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, Bohn, 1839-45, III, pp. 168, 276, 316, 702.

<sup>43</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XXVI, p. 219.

<sup>44</sup> È il caso di ricordare che nel titolo del capitolo XVI del *Leviathan* compaiono insieme i termini «persone», «autori» e «cose impersonate». Come Hobbes spiegherà nel *De homine*, «anche una cosa inanimata [ovvero un corpo non vivente] può essere una persona [impersonata], cioè può avere proprietà e altri beni e agire in base alla legge [essere autore tramite un attore]», T. HOBBS, *De homine*, xv.4, in T. HOBBS, *Elementi di filosofia*, p. 631, trad. mod. Va notato che ciò vale anche per «templi», «ponti» e per lo stesso *Commonwealth*.

<sup>45</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XVI, p. 131.

proprio perché, che la persona rappresentante sia «naturale [*naturalis*]» o «fittizia [*factitia*]», è sempre alla persona «civile [*civilem*]» che va attribuita l'azione<sup>46</sup>.

Secondo quanto detto, il meccanismo soggiacente all'atto di rappresentazione non può essere spiegato entro i limiti esclusivi della teoria hobbesiana della sovranità, nonostante molti studiosi dello Hobbes politico tendano a glissare sul fatto che egli non abbandona mai il postulato fondamentale del suo materialismo meccanicista, che implica che ogni evento debba poter essere, almeno in linea di principio, spiegato in termini di moto locale. Sebbene il pensiero politico di Hobbes non possa evidentemente essere letto *tout court* come una spiegazione fisica del funzionamento del corpo politico, è anche chiaro che tutti i concetti da Hobbes adottati nella *scientia civilis* in relazione al corpo politico debbano *anche* ritenersi compatibili con il postulato fondamentale della spiegazione materialistica del movimento di *ogni* corpo: l'unità della sua «causa del moto [*motive cause*]». Ecco allora che l'atto di rappresentazione può essere interamente compreso solamente riferendosi al significato fisico di quel «potere di muovere [*motive power*]» che Hobbes chiama immaginazione. L'immaginazione è «senso deteriorato, o indebolito», i cui prodotti – appunto i «fantasmi», chiamati «fantasia [*fancy*] e, latinamente, *imaginatio*» – «non sono [tutti] immagini»<sup>47</sup> in quanto sono la continuazione *fisica* del moto dei sensi. Più precisamente, l'immaginazione è un moto interno ai corpi, un continuo emergere di fantasmi che accomuna l'uomo agli altri viventi e non ha meno «potere di muovere» dei sensi, sebbene sia «comunemente chiamato discorso della mente [*mind*]».<sup>48</sup> In breve, l'immaginazione è parte delle cause *fisiche* da cui risulta infine la volontà, l'ultima deliberazione, ovvero l'ultimo moto interno che è anche l'inizio del movimento esterno del corpo; o, meglio ancora, usando le parole di Hobbes nel *Leviathan*, «l'immaginazione è il primo inizio interno di tutti i moti volontari»<sup>49</sup>.

In questo senso va dunque chiarito che una «persona artificiale» è da intendersi «immaginaria» in un senso molto diverso da quello che comunemente oppone il termine a «reale». La persona è infatti «fittizia [*factitia*]», cioè «immaginaria», nel medesimo senso in cui quelli politici sono «corpi artificiali e fittizi»<sup>50</sup> caratterizzati da un genere di causalità certo peculiare, ma non meno *fisica* delle altre. Di fatto, è proprio perché nella teoria di Hobbes l'immaginazione è «potere di muovere» che l'atto rappresentativo si può dire davvero «concreto» e che l'immaginazione come causa materiale può spiegare

<sup>46</sup> T. HOBBS, *De homine*, xv.1, p. 629, trad. mod.

<sup>47</sup> T. HOBBS, *De corpore*, xxv.7, p. 383.

<sup>48</sup> *Ivi*, xxv.8, p. 385, trad. mod.

<sup>49</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, vi, p. 41, trad. mod.

<sup>50</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, xxii, p. 189.





sia il potere che il corpo politico deriva dalle membra che lo compongono, sia quello che esercita su di esse<sup>51</sup>. Proprio grazie al potere materiale esercitato dall'immaginazione, il concetto hobbesiano di «persona civile» indica infatti un'unità tutt'altro che meramente linguistica, come accade, al contrario, con la parola «anima»<sup>52</sup>. Nelle intenzioni di Hobbes, infatti, l'immaginazione spiega sia il potere fisico che la *persona fictitia* – in quanto rappresentante – deriva *da* i poteri individuali dei cittadini impersonati da essa, sia il potere fisico che la *persona fictitia* – in quanto rappresentazione – esercita *su* i moti interni e dunque sulle azioni dei cittadini. L'atto rappresentativo fa convergere i moti e le volontà (i poteri) individuali in un unico e coerente principio di movimento, riducendo così «tutte le loro volontà [...] a un'unica volontà»<sup>53</sup>.

Come spiegato, è solo sullo sfondo di una concezione materialistica e deterministica del *conatus* come causa prima che determina l'unità del corpo in questione, che Hobbes può estendere la sua teoria meccanicista al corpo politico. Il fatto che, nel sistema hobbesiano, per ogni corpo, sia esso naturale o artificiale, l'unità e coerenza di un moto sia definita necessariamente dal suo *conatus*, implica che il corpo dell'uomo (dunque la libertà e la volontà umane) e il corpo civile (dunque le leggi e le istituzioni) non facciano eccezione. Tuttavia una distinzione rimane cruciale. Come accade per ogni corpo naturale, il *conatus* dell'uomo è soggetto a ciò che noi chiameremmo dei *pattern* in cui differenti moti corporei convergono spontaneamente verso una «ultima deliberazione», ovvero la volontà libera, i cui effetti sono azione e parola, ovvero cause fisiche di ulteriori moti. Nel caso di corpi artificiali come il corpo politico, invece, le cose si complicano notevolmente, poiché un moto artificiale è un assemblaggio di corpi naturali il cui moto collettivo *non* è guidato da alcun *pattern* naturale, non ha insomma un *conatus* proprio. Tuttavia le volontà, i *conatus* naturali individuali, possono divenire parte di un *conatus* artificiale collettivo che, appunto, istituito attraverso la forza immaginativa di un atto rappresentativo, eserciti un potere al quale i *conatus* individuali non soltanto non abbiano la forza di sfuggire, ma trovino addirittura razionale essere sottomessi. È in questo senso che l'atto rappresentativo concretizza la legge di

<sup>51</sup> «La rappresentazione è sempre concreta, anche nel caso di un patto che produce sovranità: si tratta di un trasferimento materiale di potere», É. BALIBAR, *What is "Man" in Seventeenth-Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen*, in J. COLEMAN (ed), *The Individual in Political Theory and Practice*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 224. In altri termini, potremmo azzardare, il concetto intende tenere insieme sia *potentia* che *potestas*.

<sup>52</sup> Cfr. T. HOBBS, *Hobbes and Bramhall*, II.20, p. 32, dove Hobbes oppone l'esistenza effettiva del gruppo (un commonwealth o una famiglia) all'esistenza puramente verbale dell'anima umana.

<sup>53</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XVII; p. 142.

natura nella legge civile, facendo di quest'ultima «la volontà e l'appetito dello stato»<sup>54</sup>.

Così la persona civile, naturale o artificiale che sia, va intesa come un'unità *fisica* di volontà individuali che agiscono come la causa di un moto unitario<sup>55</sup>. Ma poiché, come spiegato, gli umani sono una parte peculiare della materia del corpo politico che deve essere adeguatamente organizzata al fine di essere mantenuta in movimento, è necessario che il potere civile utilizzi degli strumenti artificiali, le leggi civili, quali cause «esterne» ai moti naturali interni ai corpi individuali, in modo da rinforzare le leggi naturali, opponendosi a e/o guidando le volontà naturali degli individui a seconda dei casi: «la funzione delle leggi [...] non è di impedire alle persone [*the people*] ogni azione volontaria, bensì di dirigerle e di mantenerle in un movimento tale da non ledere se stesse a causa dei loro desideri impetuosi [...] come le siepi, poste non per fermare i viaggiatori, ma per tenerli in carreggiata»<sup>56</sup>.

Nonostante questa quadratura teorica del cerchio, Hobbes è ben consapevole che nessuna legge – civile o naturale – potrà mai divenire «la causa intera» di ogni singolo *conatus* componente il corpo collettivo. Da un lato, sebbene «fare una legge è [...] fare una causa di giustizia e necessitare la giustizia»<sup>57</sup>, le leggi civili, in quanto riguardano «la volontà e non le altre cause precedenti l'azione»<sup>58</sup>, potranno divenire una «causa sufficiente e perciò necessaria»<sup>59</sup> bensì della volontà, ma certo non dell'azione. Dall'altro lato le leggi di natura non hanno particolare forza *in quanto causa*, poiché la ragione stessa e le scienze «costituiscono una piccola forma di potere»<sup>60</sup>. Di conseguenza, tanto l'agire politico che la scienza civile possono solo funzionare come *cause parziali* dell'unità del corpo politico e non come causa *intera*. All'altezza del *Leviathan* è ormai chiaro a Hobbes che soltanto il potere dell'immaginazione può vincere la naturale resistenza del *conatus* caratterizzante i corpi individuali. Secondo l'ormai classica critica di Schmitt, il «fallimento» del tentativo hobbesiano di incorporare l'interiorità dell'individuo nel corpo politico rispecchierebbe a livello teorico il fallimento politico del moderno stato liberale. Al contrario, ritengo che Hobbes abbia teorizzato un progetto di riduzione del *conatus* interno dei cittadini al funzionamento del corpo politico molto più vicino al concetto foucaultiano di potere disciplinare. Da questa prospettiva la teoria della rappresentazione sviluppata nel *Leviathan* non solo non può esse-

<sup>54</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XLVI, p. 551.

<sup>55</sup> E *perciò* il cittadino è, in quanto tale, imputabile anche giuridicamente per i suoi atti. La tensione tra la terminologia «fisica (o quasi-fisica)» e l'antropologia «giuridica» presenti nella teoria politica di Hobbes è esplorata da É. BALIBAR, *What is "Man" in Seventeenth-Century*, pp. 223-24.

<sup>56</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, XXX, p. 282, trad. mod.

<sup>57</sup> T. HOBBS, *Hobbes and Bramhall*, I.14, p. 25.

<sup>58</sup> *Ivi*, I.14, p. 24.

<sup>59</sup> *Ivi*, I.16, p. 29.

<sup>60</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, X, p. 70.



re spiegata esaurientemente nei termini delle esigenze retoriche dell'opera, ma ci mostra proprio il ruolo chiave svolto dall'immaginazione nel materialismo di Hobbes. Se è vero, come detto, che l'unità della persona è una «fantasia [*fancy*]», tuttavia le fantasie e i loro effetti sono movimenti naturali. In questo senso si può assumere che l'elaborazione tecnica del concetto hobbesiano di atto rappresentativo abbia contribuito, unitamente all'uso retorico del frontespizio e l'abbondanza di fonti bibliche nelle parti III e IV, a “inventare” il *Leviathan* quale «segno dello stato» capace di dirigere l'azione dell'individuo dal suo interno, ovvero a partire dalla causa interna della sua “volontà”: l'immaginazione<sup>61</sup>.

#### 4. *Conclusion*

Il problema della fondazione, produzione e conservazione dell'unità e dell'ordine politico è risolto dal *Leviathan* nella congiunzione dei concetti di determinismo e rappresentazione, grazie alla funzione mediatrice svolta dall'immaginazione della *persona*. Se il determinismo conferisce consequenzialità all'agire del corpo politico, l'atto rappresentativo ne garantisce l'unità. La *persona* del sovrano incarna così il *conatus* del corpo politico, la causa prima effettiva dell'unificazione delle libertà individuali in un dio immortale. Questa saldatura è resa possibile dal potere dell'immaginazione *nei* sudditi, che sola può produrre materialmente quell'unità che il concetto di *persona* mette in scena pubblicamente.

Da questa prospettiva, il *Leviathan* può essere visto come il tentativo da parte di Hobbes di ri-fondare la nuova scienza civile su un concetto coerentemente descrittivo e normativo di libertà, dopo il parziale fallimento del *De cive*. Lungi dal cancellare ogni forma di *agency* individuale, la saldatura dei concetti di determinismo e di persona rappresentativa permette così all'antropologia materialista di Hobbes di soddisfare un'esigenza fondativa di stampo cartesiano impostasi alla sua ricerca durante gli anni 1640 sia sul piano epistemologico che su quello politico. L'immaginazione del corpo politico svolge infatti una funzione esemplare nel sistema naturale delle cause e degli effetti che dipende dalla peculiare fusione di libertà e necessità caratterizzante la natura umana. Il grande Leviatano funziona allo stesso tempo come effetto e come causa dell'immaginazione in un moto circolare perfetto che va dall'immaginazione collettiva al potere e dal potere all'immaginazione collet-

<sup>61</sup> T. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 502. Come spiega Malcolm, la relazione tra sovrano, stato e individui illustrata nel frontespizio del *Leviathan* è analoga a quella teorizzata da Hobbes per spiegare la prospettiva nel suo *English Optical Treatise* – si veda N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, p. 224-26.

tiva. In questo modo il potere [*potentia*] della libertà naturale non è affatto perduto, ma integralmente convertito nel potere [*potestas*] dell'obbedienza assoluta a cui corrisponde la libertà artificiale del cittadino nel corpo politico.

Così l'esigenza di descrivere e normare la libertà nei termini ontologici, assoluti e universali, imposti dall'immaginazione geometrica, spinse Hobbes a incorporare le libertà degli uomini nella controfigura politica dell'obbedienza assoluta, nel segno di una giustificazione razionale della servitù volontaria. Hobbes ritenne in questo modo di avere risolto il problema del rapporto tra scienza e politica. Ciò gli fu possibile, tuttavia, solamente estendendo alla scienza civile il progetto cartesiano che prescriveva di fondare la meccanica galileiana su principi immutabili e ancorare la realtà a leggi invarianti, piegando così il proprio materialismo a un principio d'ordine idealista e cancellandone la vocazione alla sperimentazione politica<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Si veda a tal proposito A. BARDIN, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*; «Philosophy Today», 60, 1/2016, pp. 25-43.