

Hobbes tra moderno e postmoderno

Cinquant'anni di studi hobbesiani

di Francesco Viola

Chi si aspetta da questo scritto una rassegna degli studi italiani su Hobbes negli ultimi cinquant'anni, resterà ben presto deluso. È difficile smettere i panni dell'interprete di Hobbes per assumere quelli dell'interprete dei suoi interpreti. Allora cercherò di porre rimedio al mio disagio, limitandomi ad affrontare una questione siffatta: quale immagine globale del pensiero di Hobbes si può trarre dagli studi italiani a partire dagli anni trenta del nostro secolo fino ai nostri giorni?

Questo interrogativo richiede alcune precisazioni che ne individuino la praticabilità. È ingenuo pensare che per una sorta di armonia prestabilita o di astuzia della ragione gli interpreti italiani abbiano lavorato ad edificare un'immagine unitaria, e perciò «italiana», del pensiero di Hobbes. D'altronde il periodo considerato è troppo lungo e travagliato sul piano culturale per concedere spazi ad omogeneità interpretative. Come non esiste (o non esiste più) una filosofia italiana, così non è mai esistito un Hobbes italiano. Pertanto, nella ricostruzione delle linee di tendenza dell'ermeneutica hobbesiana bisogna collocarsi ad un elevato livello di generalità, che necessariamente pone tra parentesi variazioni pur significative. Di conseguenza molti scritti, anche se lo meriterebbero, non saranno presi in considerazione.

Che di Hobbes non si possa avere una raffigurazione unitaria, è suggerito anche dalla considerazione, spesso ripetuta persino da interpreti simpatizzanti, che rileva le incoerenze e le contraddizioni presenti nel suo pensiero (Bobbio 1962, 58). In generale si può affermare che il tono della letteratura italiana è molto prudente e circospetto. Non si cerca di rendere coerente il pensiero di Hobbes a tutti i costi, come succede qualche volta nella letteratura anglosassone. È significativo che dal secondo dopoguerra ai nostri giorni non sia apparsa in Italia nessuna opera che abbracci il pensiero di Hobbes in tutti i suoi aspetti. Le analisi regionali abbondano a testimoniare la convinzione che l'importanza di Hobbes è circoscritta a particolari settori del sapere. Ciò significa che Hobbes non è considerato rappresentativo di una corrente di pensiero, ad esempio dell'empirismo, ma solo significativo per un certo tipo di problematica, come, ad esempio, quella politico-giuridica. È più un filosofo *del* (del diritto, della politica, della morale, della scienza, del linguaggio...) che un filosofo *tout court*.

L'atteggiamento prudente degli interpreti italiani è ben espresso da queste due notazioni:

«Hobbes è troppo originale per accettare la trattatistica logica degli aristotelici suoi contemporanei nel suo spirito, che è troppo ra-

zionalista per andare d'accordo con i ramisti, troppo concettualista per essere puro nominalista, troppo nominalista d'altra parte per incontrarsi con gli zelatori della lingua universale e reale, troppo euclideo per essere lulliano, o solo baconiano, troppo materialista o galileiano per essere zabarelliano o cartesiano» (Dal Pra 1962, 432).

«Indubbiamente si soggiace all'immagine che Hobbes ha voluto dare di sé, anche se le metafore, con cui descrive il suo Stato sono solo dei paradossi, dato che il predicato è in aperta contraddizione con il soggetto: infatti lo Stato è un Dio, ma mortale; un uomo, ma artificiale; una macchina, ma che possiede un'anima; un drago marino, che non vomita fuoco, ma esprime la sola razionalità mondana possibile» (Matteucci 1982, 109).

Nell'ultimo decennio l'interesse per il pensiero di Hobbes è enormemente cresciuto sul piano quantitativo (Viola 1988). Tuttavia si approfondisce ulteriormente il processo di destrutturazione dell'unità della concezione hobbesiana. Si privilegiano fronti di ricerca molto trascurati in passato (teologia, estetica, economia, linguistica e, soprattutto, antropologia). Si procede ad un'ulteriore frammentazione. Ad esempio, l'esame della filosofia politica si sgancia da quello della filosofia giuridica, a cui era stato sempre strettamente collegato. All'interno della politica stessa l'interesse si sposta dai meccanismi della grande macchina dello Stato ai suoi fondamenti antropologici e teologici. Queste caratteristiche sono, peraltro, riscontrabili anche nelle letterature degli altri paesi.

Dalla considerazione globale di cinquant'anni di scritti per lo più settoriali e, molto spesso, frammentari emerge chiaramente una vicenda interpretativa che vede dapprima, e per lungo tempo, lo sforzo di ricondurre il pensiero hobbesiano ad alcune categorie concettuali tipiche della modernità e, poi, la progressiva presa di coscienza dell'impossibilità di catturare in tal modo tutta la complessità di questa concezione («Invero, la dottrina di Hobbes non sarebbe viva, non sarebbe studiata seriamente se il progresso della modernità fosse separabile dalla decadenza stessa della modernità» Strauss, 355).

Tutto ciò è ancora molto generico e potrebbe sembrare anche ovvio, perché si sa bene quanti siano i legami di Hobbes con quel mondo che ha preparato la modernità ed è stato a sua volta travolto da essa. Non vorremmo scambiare per postmoderno ciò che è semplicemente premoderno, come spesso capita oggi a causa del furore iconoclasta contro la modernità (Maldonado 1987, 16 e Rossi 1987). Tuttavia, nonostante questo pericolo, si deve riconoscere che emergono aspetti del

pensiero hobbesiano che vanno incontro in modo singolare alla percezione del mondo dell'uomo contemporaneo. Hobbes è oggi più vicino a noi di Bacone e di Cartesio. In breve possiamo per il momento dire che egli non solo ha prefigurato alcune categorie dominanti della modernità, ma ha anche avvertito i limiti e le imperfezioni che le corrodono, le illusioni e le delusioni che esse producono. In più, ed è questo un carattere tipico del postmoderno, Hobbes non solo ha ritenuto impossibile, ma neppure desiderabile cancellare del tutto il mondo naturale del disordine e della contraddizione.

Prima di mostrare il modo in cui si è articolata questa vicenda interpretativa nell'ambito di temi specifici, occorre aggiungere alcune notazioni di carattere un po' esteriore, ma senza dubbio orientative (cfr. Felice 1983).

I decenni a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento registrano la prima grande fioritura di scritti italiani su Hobbes, anche se il loro atteggiamento è in generale sfavorevole. Durante il regime fascista Hobbes è decisamente trascurato. I motivi sono facilmente comprensibili: l'anglofobia, il disprezzo idealista per il rozzo empirismo e utilitarismo, la concezione mistica dello Stato avversaria dello Stato-macchina (Evola 1939). Nel secondo dopoguerra gli studi hobbesiani, abbandonando l'atteggiamento ostile, riprendono vigore con una progressiva accelerazione ed una dapprima timida, ma poi sempre maggiore apertura nei confronti dell'influsso proveniente dalla letteratura anglosassone. La messa a punto di ottime traduzioni delle tre opere politiche di Hobbes (tra cui segnaliamo quella del *De Cive* del 1948, degli *Elementi* del 1968 e del *Leviatano* del 1976) favorisce il proliferare degli studi rivolti a questo settore di ricerca. Tuttavia si tende a considerare la concezione eticopolitica di Hobbes, a differenza della sua filosofia della scienza, come un tutto compatto sostanzialmente rimasto invariato nel tempo, finché nel 1967 Mario Corsi sottolinea le differenze tra il *Leviatano* e i precedenti scritti politici (Corsi 1967). Da quel momento in poi si va a caccia delle variazioni tra gli *Elementi di legge naturale e politica*, il *De Cive* e il *Leviatano* con risultati a volte fruttuosi. Conseguentemente la costruzione politica hobbesiana perde la sua sicurezza teorica ed appare come percorsa da incertezze e travagli. Con ciò si pongono condizioni più favorevoli per l'effettiva comunicazione tra gli studi di filosofia pratica e quelli di filosofia della scienza, comunicazione che l'eccessiva frammentazione delle ricerche ha finora reso assai difficile.

Quest'immagine di Hobbes filosofo della modernità e, insieme, del suo tramonto potrà essere verificata soltanto se le vicende interpretative relative ad alcuni temi fondamentali confluiranno a disegnarla in modo convincente.

1. L'unità della scienza

Uno degli interrogativi caratteristici della letteratura hobbesiana del nostro secolo è quello relativo ai rapporti tra filosofia naturale e filosofia politica: continuità sostanziale o frattura profonda? (Pacchi 1966). Ma questo modo di affrontare il problema non è fruttuoso e mal si adatta alla concezione di Hobbes. In effetti qui gli interpreti sembrano condizionati dalla divisione neokantiana tra natura e cultura, che non è certo una chiave di

lettura adeguata al monismo tendenziale di Hobbes. La stessa filosofia naturale non è affatto intesa come un blocco compatto e unitario, mentre la filosofia morale ora è agganciata alla fisica, ora gravita nell'ambito politico. Non si tratta, dunque, di collegare o opporre l'orientamento scienziato e quello umanistico, ma di osservare nella sua globalità e complessità il concetto hobbesiano di scienza. Il problema dell'unità del sistema filosofico di Hobbes si risolve alla fin dei conti in quello dell'unità del concetto di scienza. Si rispetta in tal modo sicuramente l'intento originario di Hobbes, per cui le singole parti dell'universo scientifico sono concepite come costituenti un disegno armonico in conformità, d'altronde, agli orientamenti sistematici del suo tempo.

Le tesi di Strauss e di Warrender, che sono i due interpreti di Hobbes più noti in Italia, pur essendo accolte con una certa freddezza e non di rado respinte, lasciano l'impressione che Hobbes sia più un teorico della politica che un epistemologo affidabile. Sia i neoempiristi che i filosofi analitici, al di là di riconoscimenti molto circoscritti, preferiscono far ricorso a Bacone, Locke e Hume. Tuttavia le incertezze e le insicurezze epistemologiche di Hobbes sono istruttive e forse non hanno trovato negli orientamenti filosofici del passato una chiave di lettura capace di evidenziarne le potenzialità culturali. Proprio per questo i testi più interessanti sulla filosofia hobbesiana della scienza sono quelli provvisti di un taglio storico, cioè quelli che seguono passo passo gli sviluppi di un pensiero inquieto e contorto. È proprio questo l'orientamento della sparuta schiera degli studiosi italiani che si sono occupati di questo problema.

Dall'esame della letteratura italiana risulta che non esiste soltanto una teoria hobbesiana della scienza, ma che ne esistono tante. Senza dubbio esse sono tra loro collegate da preoccupazioni costanti, mosse dal tentativo di mettere insieme istanze contrapposte e, tuttavia, indicano un continuo mutamento di prospettive che non troverà mai un assetto definitivo.

2.1 Il modello deduttivistico

Innanzitutto dobbiamo prendere le mosse dal più completo affresco del pensiero di Hobbes che la letteratura italiana del nostro secolo fino ad oggi ci offre (Levi 1929).

Hobbes è ricondotto nell'alveo del razionalismo e il suo pensiero è sostenuto dalla metafisica del materialismo-meccanicismo che costituisce l'intuizione ontologica fondante.

Dallo *Short Tract* in poi Hobbes persegue con costanza e senza mutamenti di rilievo un ideale puramente deduttivistico di scienza ispirato al metodo euclideo. Il suo obiettivo è quello di una deduzione unitaria di tutto lo scibile dai concetti di spazio, tempo, corpo e moto. In tal modo le singole scienze vengono omologate all'interno di un'architettura unitaria, che tiene ben poco conto della particolarità dei loro oggetti.

«La filosofia o scienza è una conoscenza razionale dei fenomeni che ricerca verità universali, necessarie, eterne e immutabili; ma essa può raggiungere il suo scopo soltanto se parte da definizioni iniziali che poi collega e sviluppa, formando procedimenti dimostrativi, perché possiedono i caratteri richiesti dal conoscere scientifico (anzi, sono vere nel sen-

so stretto della parola) esclusivamente le proposizioni che hanno un predicato equivalente in tutto o in parte al soggetto» (Levi 1929, 370-371).

Levi esclude in modo deciso che si possa attribuire ad Hobbes una concezione convenzionalistica della scienza. Sarebbe strano accusare la scienza tradizionale di «verbalismo» e poi fondare tutto sul mero convenzionalismo. La scienza deve in qualche modo mordere la realtà, altrimenti come distinguere la dal mondo dei sogni? D'altronde, una scienza operativa deve essere capace di relazioni con la realtà esterna. Per questo bisogna sottolineare l'importanza dell'intuizione metafisica originaria, a cui sono appese le ragioni dei nostri pensieri: il mondo è corporeità e il moto è la causa prima degli universali. Questa precomprensione dell'oggetto è il nocciolo duro del realismo hobbesiano.

L'analisi lavora all'interno di questo magma pre-analitico per raggiungere le cause dei fenomeni, cioè le nozioni universali delle cose.

L'ideale apodittico della scienza riceve, però, un duro colpo dall'ammissione che degli oggetti naturali si può avere conoscenza solo per supposizione e ipotesi. A questo punto non c'è che da registrare il fallimento di un'epistemologia che era partita con l'ambizione di fornire il sistema razionale di tutta la realtà.

L'ammissione del carattere ipotetico della scienza naturale ha effetti dirimpenti che vanno ben al di là della fisica. Bisognerebbe, infatti, sostenere che anche la scienza politica, che si basa sulle tendenze generali della natura umana, ha lo stesso carattere. Di conseguenza fallirebbe l'intento principale di Hobbes, che era quello di comunicare il rigore deduttivo delle matematiche alla scienza dell'uomo e alla politica (Levi 1929, 154 ss.).

Ancor più in profondità, la debolezza del sistema hobbesiano risiede nella contraddizione tra le premesse metafisiche di tipo materialistico-meccanicistico e la concezione razionalistica della scienza. Le prime, infatti, dovrebbero condurre ad una spiegazione radicalmente empiristica della genesi della conoscenza. La contraddizione insanabile è, dunque, tra materialismo e razionalismo (Levi 1929, 403).

La concezione hobbesiana della scienza non è, pertanto, affidabile sia per la sua mancanza di unità, sia per la sua intima contraddittorietà.

2.2 Il modello convenzionalistico

Quest'atteggiamento negativo nei confronti dell'epistemologia hobbesiana trova una conferma negli studi di Mario M. Rossi, che ha scoperto e trascritto un abbozzo del *De corpore*.

Dall'interpretazione meccanicistica della sensibilità non si può trarre alcuna visione generale del reale, neppure lo stesso meccanicismo su cui si fonda (Rossi M. 1942). Ce n'è abbastanza per spiegare il disinteresse che l'empirismo italiano dell'immediato dopoguerra ha nutrito per la filosofia della scienza di Hobbes. Tuttavia sono proprio le indagini sulla formazione del pensiero scientifico hobbesiano a ridestare l'interesse per esso.

La scoperta di una lunga serie di manoscritti, alla cui identificazione hanno contribuito anche studiosi italiani (Pacchi 1965, 15 ss.), ha infatti permesso di seguire in

una certa misura la travagliata elaborazione del concetto di scienza anteriormente alla stesura del *De corpore* pubblicata nel 1655. Inoltre, viene recepito dalla scuola di Marburgo un modo diverso d'intendere il ruolo del materialismo nel pensiero hobbesiano, cioè non più in senso ontologico, ma metodologico (Abbagnano 1966). È questo un cambiamento di rotta molto rilevante, perché viene meno il presupposto metafisico su cui Levi aveva fondato tutta la sua interpretazione.

Il percorso del nuovo modello interpretativo ha inizio con la metafora dello specchio, che si basa sul *De Principiis* (questa metafora scompare nei successivi abbozzi del *De corpore*, anche se nella sostanza si trova ancora nel *Leviatano*). Anche se non la si intende in modo rozzo e ingenuo e si ritiene che essa indichi la necessità di una rielaborazione accurata delle nostre idee, non si potrà mai eliminare da essa una forte carica rappresentativa (Gargani 1986, 15). La metafora speculare è strettamente connessa alla filosofia della mente e alla distinzione fra mente e realtà esterna. Il problema che essa pone è quello del rapporto tra interno e esterno. Hobbes non rinuncerà mai a cercare un qualche legame tra realtà e mente piuttosto che ammettere un radicale divorzio (Pacchi 1965, 60). La difficoltà sta nel fatto che nella *Logica*, che costituirà la prima parte della stesura definitiva del *De corpore*, egli si muove verso una concezione arbitraria totale dei primi principi della scienza.

Il disordine del mondo esterno fa sì che ogni cosa possa essere teoreticamente collegata con innumerevoli altre e, di conseguenza, possa avere innumerevoli nomi a seconda dell'aspetto che si vuole sottolineare e delle altre cose a cui si vuole collegare (Pacchi 1965, 145 ss.). È quindi arbitrario il legame tra i nomi e, subordinatamente, anche quello tra i concetti. I primi principi sono assolutamente indimostrabili, perché sono costituiti unicamente da definizioni e le definizioni prime dipendono unicamente dall'arbitrio dell'uomo.

Il convenzionalismo integrale sembra essere la terza via tra l'evidenza cartesiana e l'induizionismo generalizzante di Bacone. Anche l'applicazione del metodo geometrico viene compiuta in quest'ottica stipulativa. La stipulazione delle definizioni prime è del tutto simile al patto iniziale e alle leggi del sovrano.

Si deve però notare che l'arbitrarismo dei principi è del tutto compatibile con il deduttivismo e non implica affatto la rinuncia al carattere rappresentativo delle idee qualora il mondo esterno venga concepito come aperto ad un'infinità di ordini possibili. La differenza sta nell'introduzione da parte della scienza di vincoli logici. Alla verità come corrispondenza si sostituisce la verità come coerenza interna, per cui, se sono arbitrari i principi, non lo sono le conseguenze.

Abbiamo già visto che il procedimento deduttivistico viene messo in crisi dall'orientamento suppositivo della fisica. Il probabilismo che esso implica piuttosto che una rinuncia a partire dai principi, indica una logica della scoperta che è mossa dal desiderio di un incontro con la realtà esterna, rendendo coerenti le esperienze discordanti e contraddittorie offerteci dai sensi. L'orientamento suppositivo si fonda sull'autocorrezione e richiama alla mente un procedimento di tipo erme-

RAGIONI CRITICHE

tico. Il senso si corregge con il senso (*Elementi* I, II, 9).

La commistione tra orientamento suppositorio e convenzionalismo conduce alla convinzione che i fenomeni naturali si possono spiegare in vari modi e che i paradigmi, le versioni del mondo e gli schemi concettuali possono essere i più diversi, tutti egualmente veri (Gargani 1987; Hobbes considera la stessa teoria copernicana come una pura ipotesi. Cfr. Pacchi 1965, 178). Tuttavia non tutto può avere lo stesso grado di ipoteticità. La fisica può forse fare a meno dell'«ipotesi» dell'esistenza dei corpi in movimento come fondamento e principio della realtà esterna?

Sia l'apodittica aristotelica che l'orientamento suppositorio spingevano, dunque, Hobbes a ritenere che non tutte le associazioni tra le idee (*train of thoughts*) hanno lo stesso grado di scientificità o hanno la stessa importanza per la scienza, ma solo quelle che introducono la nota della necessità. Ed è per questo che la nozione di causa ha il ruolo-fondamentale.

Per sfuggire ai pericoli del mero convenzionalismo non resta che sostenere che i primi principi sono definizioni puramente descrittive di concetti universali autoevidenti (*De corpore*, VI). Di conseguenza il nominalismo dovrà far posto al concettualismo (Dal Pra 1962).

Il modello interpretativo elaborato da Pacchi trova il suo compimento nel VI capitolo del *De corpore*, dove c'è l'estremo tentativo di compattare le scienze in un disegno unitario. Tuttavia già si notano i segni della disgregazione che esplorerà nel *De Homine*. La fisica è separata dalle altre scienze, perché è ipotetica. La politica è deducibile a priori a partire da principi suoi propri, che a loro volta risultano evidenti, perché appartengono all'esperienza individuale di ciascuno di noi. L'ideale scientifico unitario sembra, così, definitivamente tramontato (Pacchi 1965, 217).

2.3 Il modello costruttivistico

L'interpretazione di Pacchi è recepita come canonica dalla filosofia della scienza del tempo (Geymonat 1970). Essa si presta ovviamente alle possibili accentuazioni del versante logico-linguistico dell'epistemologia d'ispirazione analitica (Gargani 1971). Tuttavia già s'introducono aspetti in grado di trasformare dall'interno il modello convenzionalistico nella sua versione puramente razionalista.

Innanzitutto si nota la grande rilevanza che Hobbes dà alle sensazioni, che sono la vera sede dell'universalità, poiché consegnano l'intero non ancora differenziato o articolato dalle procedure logico-linguistiche. La scienza, che va dall'universale al particolare, costruisce l'oggetto sensibile con gli strumenti del linguaggio e della logica. Così l'ipotesi annihilatoria non deve essere interpretata nella direzione del fenomenismo - come vorrebbero Cassirer e Pacchi -, ma è il modo in cui la mente umana estende in una direzione artificiale i processi naturali, realizzando modalità alternative a quelle della natura (Gargani 1971, 145-146).

Ciò che viene messo implicitamente in discussione è proprio il carattere rappresentativo della mente. Questa non è altro che una «funzione del comportamento cinetico della materia» (ib.). La natura artificiale dei procedimenti mentali non si pone di fronte alla

realtà esterna, ma è indistinguibile da essa. Non c'è più differenza tra esterno e interno ed è questo il significato del rigetto della scissione moderna tra *res cogitans* e *res extensa*. Si naviga verso una continuità indifferenziata tra natura e artificio, tra sensazioni e loro articolazioni linguistiche. L'artificio linguistico offre un quadro di possibilità di collegamenti senza indicare un modello privilegiato. La scelta e la decisione cadono fuori della scienza. Il sistema hobbesiano può presentare solo un quadro, di cui può servirsi la decisione e il potere di determinazione.

Come si vede, siamo ancora sostanzialmente nell'ottica arbitraristica (Gargani 1971, 268). Le entità geometriche, gli istituti giuridici e politici e i processi fisici sono il risultato di un processo operativo. È la decisione originaria che dà un volto alla scienza, anche se ciò avviene secondo gradi e modalità differenti. A questo punto il problema epistemologico fondamentale diviene quello di introiettare in qualche modo la decisione, cosicché la scienza ritrovi la sua autonomia e la sua capacità regolativa. Ciò non è possibile per la fisica, in quanto chi decide è l'autore della natura, ma è possibile per la scienza politica.

Finora si è scarsamente valorizzata la scienza politica come modello epistemologico direttivo. Il tendenziale monismo metodico di Hobbes lo spinge a cercare di comunicare a tutte le scienze lo statuto epistemologico della ragion pratica (Hobbes «politizza la geometria»). Cfr. Pacchi 1965, 170-171). A differenza di Vico, che accetta il pluralismo metodico, Hobbes non si rassegna (Focher 1977). Bisogna, pertanto, trarre tutte le conseguenze dall'applicazione del principio *verum-factum*, cioè dall'identificazione tra conoscere e operare.

Il nuovo modello interpretativo è, dunque, il *costruttivismo* (Neri 1984. Qui si dà una versione libera dell'interpretazione di Neri, che appare ancora molto legata ad un costruttivismo di tipo kantiano). È ovvio che c'è del costruttivismo in tutta la storia della scienza moderna. Lo scienziato costruisce modelli che non fanno parte delle cose di cui ha esperienza e che in seguito impone alla natura. Anzi spesso questi modelli sono controfattuali. La scienza è tecnologica già nel suo nascere, cioè nella formazione dei concetti di base. È un progetto umano che non si sottomette alla natura, ma s'impone ad essa con la coercizione e il comando (Barrett 1987, 81-83). Tuttavia quest'atteggiamento è pur sempre in funzione della realtà esterna da ordinare e da governare. Invece il costruttivismo verso cui si muove Hobbes appare più vicino agli sviluppi più recenti e alla sua versione postmoderna (Trigg 1980; e da ultimo Watzlawick 1988), perché è preso non già dalle scienze della natura, ma dalle scienze dell'uomo.

Hobbes insiste che i procedimenti dimostrativi devono avere un carattere genetico, cioè produrre l'oggetto (*Six Lessons*). Ciò significa che non tutti i principi sono accettabili, ma solo quelli che sono capaci di generare un ordine significativo. L'adattamento biologico e cognitivo non deve essere inteso come una progressiva ottimizzazione della corrispondenza con la realtà esterna, ma piuttosto nel senso del ritrovamento di vie agibili che attraversino il caos.

La più chiara professione di costruttivismo si trova nella prefazione del *De corpore*. Qui

Hobbes invita il lettore a considerare il processo conoscitivo come creativo. La ragione umana si libra sui pensieri e sui dati sensibili, come lo spirito di Dio sul caos primordiale (la stessa metafora si trova all'inizio del *Leviatano*). Tuttavia nello stesso tempo Hobbes afferma contraddittoriamente che il metodo scientifico deve corrispondere alla natura delle cose. Ciò che qui Hobbes vuole riaffermare è il valore oggettivo della scienza, la sua portata decisamente realistica (Neri 1984, 27-28).

La contraddizione tra costruttivismo e realismo si può risolvere non solo eliminando del tutto il carattere rappresentativo della nostra conoscenza, ma soprattutto rendendosi conto che ciò presuppone a sua volta un'eliminazione della distinzione tra interno ed esterno. È proprio quel che si verifica in modo emblematico nella filosofia politica hobbesiana, il cui «mondo» è interno e viene sperimentato attraverso la conoscenza che ognuno ha di se stesso (*De corpore* VI, 7). Ciò non deve essere inteso nel senso banale che i fatti della mente sono interni, ma nel senso più profondo che i pensieri sono realtà interne, in cui i fatti si presentano già linguisticamente interpretati e concettualizzati. Allora il mondo in cui si libra la ragione scientifica è già un mondo interpretato, il mondo delle opinioni, delle pratiche sociali e delle stesse pratiche scientifiche (Wittgenstein). È a questo «mondo» già costruito che si rivolge il costruttivismo nella sua opera di purificazione dal verbalismo della scienza scolastica. L'oggetto della scienza non sono i fatti, ma le interpretazioni dei fatti. Non è possibile fare alcuna distinzione tra i fatti e gli schemi di descrizione o di esplicazione, cioè le teorie scientifiche. Questo «realismo interno» (Putnam 1981) si può ben coniugare con il costruttivismo, perché si basa sulla convinzione che la verità oggettiva sia una questione interna ad una teoria scientifica, cioè dipenda dalla coerenza interna e dalla capacità esplicativa di questa.

Bisogna osservare che questa linea interpretativa allontana vieppiù Hobbes da Bacon. L'incrocio tra costruttivismo e realismo interno fa sì che il primo non possa essere interpretato nell'ottica tecnologica del dominio della natura, perché quest'ultima si basa pur sempre sulla distinzione-opposizione tra interno ed esterno. Ora è la stessa pratica scientifica il tessuto del reale e la costruttrice di mondi, ma non già nel senso prometeico o decisionista. La tesi secondo cui la piena scientificità si trova laddove siamo noi a porre le cause non deve essere intesa nel senso decisionista dell'arbitrarismo, ma in senso squisitamente ermeneutico. Abbiamo sempre a che fare con interpretazioni di fatti, cioè con un universo linguistico che nessuno di noi ha posto, ma che è opera dell'uomo.

Che la filosofia comincia dai nomi astratti, vuol dire che rifiuta non solo l'induttivismo, ma anche l'intuizionismo. Tuttavia non cade nelle braccia dell'arbitrarismo, poiché considera la consolidazione delle pratiche sociali e scientifiche come una «tradizione di ricerca», che ha fatto giustizia del decisionismo contenuto nella prima imposizione dei nomi concreti (Neri 1984, 80).

Bisogna riconoscere che questo modello costruttivista si adatta meglio ai problemi e alle esigenze contrapposte dell'epistemologia hobbesiana che alle soluzioni che essa ci offre. La fisica di Hobbes resta refrattaria ad es-

sere internalizzata nell'universo costruttivista (Neri 1984,94; ma v. anche Pacchi 1965,203).

Possiamo, in conclusione, affermare che nella letteratura italiana degli ultimi cinquant'anni si raffigurano tre modelli interpretativi alternativi del concetto hobbesiano di scienza: quello razionalistico con presupposti ontologici, quello convenzionalistico compromesso dall'intuizionismo dei principi, quello costruttivistico collegato al realismo interno. Non v'è chi non veda un movimento che va dalla teoria moderna della scienza verso quella postmoderna.

2. Scienza e etica

Hobbes non riesce a disegnare una visione unitaria del sapere, ma senza dubbio ha trovato il modello ideale nella scienza etico-politica, che è insieme a priori e empirica (Negri 1972, 35). La scienza non è una pratica separata dal mondo della vita, ma appartiene al suo equipaggiamento esistenziale. La scienza serve a porre le condizioni che rendono possibile la vita, che altrimenti sarebbe «solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve» (*Leviatano* I, XIII).

La scienza etico-politica è una navigazione nel mare dei fenomeni umani alla ricerca di quelle connessioni che possano introdurre l'ordine e, in questo senso, è prescrittiva (Magri 1982, 58-59). Si tratta d'individuare e di connettere quei processi razionali che favoriscono la pace e, mediante questa, la conservazione della vita.

Questo difficile e problematico rapporto tra scienza e etica è la ragione di fondo della

ricerca dell'unità tra scienze naturali e scienze umane e del tentativo (fallito) di superare le barriere della divisione del lavoro scientifico per concepire la scienza come una prassi unitaria interna al mondo della vita.

La compenetrazione fra scienza e etica è tanto profonda da non poter essere ridotta né all'ambito puro e semplice degli effetti etici della scienza, né a quello degli effetti scientifici dell'etica. Secondo Hobbes, se vi sono un'infinità di percorsi della ragione, non vi sono doveri, perché nessuna via è «obbligata»; se, invece, v'è un'unica via dotata di necessità razionale, allora vi sono doveri ed è possibile parlare di etica razionale. Se non c'è scienza, non c'è etica. È questo il vero senso dell'*ethica more geometrico demonstrata*.

Per rendercene meglio conto ci soffermeremo sul tema della legge naturale e sul rapporto tra azione e libertà.

2.1 La legge naturale

La riflessione «italiana» sulla legge naturale ha seguito binari propri nella sostanza indipendenti da quelli delle letterature straniere e solo di recente sembra ricongiungersi con queste.

Quando nel 1957 è stata pubblicata la nota opera di Warrender (cit.), che ha suscitato un ampio dibattito internazionale, l'approccio critico al concetto hobbesiano di legge naturale aveva già compiuto i suoi primi passi decisivi.

L'opera di Warrender ha avuto sicuramente l'effetto di attirare sul problema dell'obbligazione le attenzioni della letteratura critica. In Italia, invece, forse anche per il forte influsso

degli studi di Polin (1953), il tema dell'obbligo non è stato ritenuto centrale nel pensiero di Hobbes (Pacchi 1966, 324). La tendenza generale, con qualche eccezione, è stata quella di considerare le leggi naturali hobbesiane come conclusioni prudenziali della ragione che non possono generare alcuna obbligazione in senso kantiano o, comunque, nel senso stretto del termine.

C'è ancora da aggiungere che nel secondo dopoguerra in Italia sono stati prevalentemente i filosofi del diritto ad occuparsi di questo tema con il risultato di considerarlo prevalentemente nell'ottica della problematica giuridica.

Infatti la preoccupazione maggiore sembra essere stata quella di stabilire se Hobbes fosse un giusnaturalista o un giuspositivista. Questo problema rifletteva il dibattito in corso nella filosofia giuridica del tempo, che vedeva, da una parte, il ritorno del diritto naturale e, dall'altra, la ricostruzione teorica del positivismo giuridico alla ricerca di antenati illustri.

Nel rapporto tra legge naturale e legge positiva si può dare la prevalenza alla seconda (ed è questa l'interpretazione positivistica di Bobbio) oppure alla prima (ed è questa l'interpretazione giusnaturalistica di Warrender [seguito in parte da Corsi 1967]), oppure si può tentare di rendere l'una in una certa misura indipendente dall'altra (ed è questa l'interpretazione separatista di Cattaneo). Nel primo caso il diritto assorbe la morale, nel secondo la morale assorbe il diritto, nel terzo di diritto e morale sono separati (Chioldi 1970, 18 ss.). Tuttavia nessuna delle tre vie conduce ad una risposta netta. Tutti riconoscono che, se da certi punti di vista Hobbes può essere senza dubbio considerato giuspositivista, da altri è altrettanto senza dubbio giusnaturalista. La disputa può riguardare quali punti di vista debbano ritenersi più rilevanti («Credo che il modo più saggio di rispondere alla domanda se quel certo autore sia un giusnaturalista o un positivista sia di mettere le mani avanti dicendo 'dipende'»). Bobbio 1977, 146).

2.1.1 La legge naturale come fondamento

Per Bobbio il punto di vista più rilevante è quello della funzione della legge naturale. Quest'ottica s'impone in quanto l'etica hobbesiana riguarda i mezzi e non il fine, cioè i comportamenti che l'uomo deve tenere una volta dato un certo fine come fine supremo. Questo fine è la pace ed essa si raggiunge lasciandosi governare dalle leggi positive. «La legge naturale è quel dettame della nostra ragione che suggerisce all'uomo, se vuole ottenere la pace, di obbedire in tutto e per tutto soltanto alle leggi positive» (Bobbio 1954, 19-20). La funzione della legge naturale sembra così essere quella di giustificare la nascita dello Stato e l'obbedienza alle sue leggi, il suo scopo è quello di fornire un fondamento di legittimità al potere politico (Kelsen). Una volta nato lo Stato la legge naturale ha esaurito il suo compito e non le resta che scomparire. Non si può dire neppure che obblighi, poiché l'obbligo esiste nella sua pienezza solo con le leggi positive, cioè quando si pongono le condizioni di possibilità della sua efficacia.

In conclusione Hobbes è sostanzialmente un giuspositivista, ma è giusnaturalista per quanto riguarda il fondamento della legge

RAGIONI CRITICHE

positiva. Proprio per questo può considerarsi ben più di Grozio l'iniziatore del giusnaturalismo moderno (Bobbio 1962).

Quest'interpretazione della legge naturale richiederebbe il suo carattere normativo, poiché lo esige il suo ruolo di fondamento di legittimità. Tuttavia secondo Bobbio Hobbes considera le leggi naturali come teoremi e non norme, come principi scientifici che appartengono alla sfera dell'essere e non del dover essere [il problema della fallacia naturalistica è un'altra categoria della modernità proiettata nel pensiero hobbesiano. Cfr. Viola 1982], fatta eccezione di quella che prescrive di mantenere i patti e di quella che fonda lo Stato sul contratto a favore di terzi (Bobbio 1954, 45-46). Ma questa disparità di considerazione delle leggi naturali non è in alcun modo autorizzata dai testi hobbesiani. Perché mai solo alcune leggi naturali dovrebbero avere lo status normativo e non tutte?

Un altro rilievo può essere avanzato a proposito del modo di considerare l'etica hobbesiana. Bobbio è mosso dalla convinzione che il fine cada fuori delle possibilità cognitive dell'etica, poiché secondo il neopositivismo non può darsi alcuna conoscenza oggettiva dei valori. Tuttavia non c'è dubbio che Hobbes pone a fondamento della sua morale un valore oggettivo supremo, cioè la conservazione della vita, che ha tutta l'aria di essere considerato un principio evidente. Anche quando vede la pace come fine supremo, la pone come prima legge di natura, cioè come pienamente dimostrabile per via razionale, e non già come presupposto indimostrabile a cui appendere la catena delle deduzioni etico-giuridiche. Allora non si può affermare che l'etica hobbesiana riguardi soltanto i mezzi. Le leggi naturali sono da Hobbes concepite come norme finali-tecniche, cioè prescrivono sia il fine da perseguire che i mezzi più adatti per raggiungerlo (Scarpelli 1981, 27).

Un ultimo rilievo concerne il formalismo etico. Secondo Bobbio il contenuto delle leggi naturali ha ben scarsa rilevanza, tant'è vero che esso non vincola quello della legge positiva (Bianca 1946, 88-90). Hobbes è un sostenitore della teoria formale della giustizia per cui la giustizia di un'azione sta nella mera conformità ad una norma e non già nel suo contenuto («Non si può far torto, se non a quello con cui s'è stretto un qualche patto»). Tuttavia non c'è dubbio che molte leggi di natura indicano valori oggettivi «sostanziali» (Cattaneo 1962, 66). D'altronde l'utilitarismo è una filosofia etica oggettiva, che ha la pretesa d'individuare il contenuto delle azioni che debbono essere compiute in relazione ad un certo fine. Che poi le leggi naturali in mancanza dello stato civile obblighino solo in coscienza, non significa affatto che il loro contenuto sia irrilevante. Al contrario ciò è una conferma del loro valore etico, che però sul piano dell'efficacia ha bisogno del sostegno del potere statale.

In realtà tutta l'interpretazione di Bobbio sembra condizionata dalla presupposizione che il modello moderno di giusnaturalismo sia caratterizzato dal tentativo di erigere un ordinamento giuridico naturale che si sovrappone a quello positivo ed ha validità indipendentemente da esso. Poiché Hobbes non si conforma a questo modello, Bobbio conclude che è un giuspositivista o almeno un giusnaturalista debole, che limita la funzione della legge naturale a quella fondativa.

Il giusnaturalismo è una categoria tipica della modernità. Bisogna, però, tener conto della più volte constatata abilità di Hobbes nel piegare la terminologia consolidata dalla tradizione a nuovi obiettivi (Bobbio 1954, 21. Ciò è ben diverso dal mero rendere «omaggio alla tradizione». Bobbio 1980, 292-293).

Come non è mai esistito uno stato naturale puro, bensì uno stato naturale frammisto alla società civile secondo le indicazioni di Pufendorf, così la legge naturale ha bisogno per evolversi della presenza della legge positiva, di cui e in qualche modo sostegno. Legge naturale e legge positiva, dovere e obbligo, appartengono allo stesso movimento d'introduzione dell'ordine nella natura umana disordinata e contraddittoria. Legge naturale e legge positiva s'integrano vicendevolmente non solo nel senso che la seconda porta la prima alla pienezza dell'obbligatorietà ma anche nel senso che la prima costituisce la possibilità sempre aperta che impedisce una ricaduta irreversibile nello stato di natura. L'esigenza fondativa e legittimante è senz'altro presente in Hobbes, ma non già come un punto di partenza che si lascia dietro le spalle al modo della catena normativa. Al contrario si tratta di un sostegno continuo che lo stato civile riceve dall'esercizio della ragione.

Hobbes, dunque, non intende la legge naturale come un ordinamento naturale preesistente, ma neppure come un presupposto meramente formale dell'ordinamento positivo.

2.1.2 La legge naturale come etica civile

La considerazione della legge naturale hobbesiana cambia non appena si dà maggior rilievo al *Leviatano* rispetto al *De Cive*. Ora sembra che l'importanza della legge naturale ne esca rafforzata e che il formalismo e il legalismo giuridico debbano essere ridimensionati notevolmente (Cattaneo 1962, 81-106). La legge naturale perde la sua valenza giuridica, ma salva la sua autonomia morale.

Cattaneo vede in Hobbes un precursore della separazione del diritto dalla morale, che è tesi tipica del giuspositivismo inglese di Bentham e Austin. In realtà è presente nel pensiero di Hobbes una pluralità di criteri di valutazione della condotta umana, tant'è che si parla d'ingiustizia nel caso della violazione della legge positiva e d'iniustizia nel caso di violazione della legge della ragione. Non si può, quindi, identificare giustizia con bontà. Se una legge è per definizione giusta, tuttavia può essere cattiva, non utile alle finalità dello stato civile. Di conseguenza il sovrano, che è l'unica fonte del diritto, non lo è della morale. Anzi Hobbes afferma chiaramente che lo stesso sovrano è sottomesso alle leggi naturali. Legge positiva e legge naturale si collocano su due piani distinti, ma non sono più due ordinamenti giuridici concorrenti, perché la legge naturale appartiene al piano morale, non già a quello giuridico.

L'interpretazione di Cattaneo, nonostante il riconoscimento dell'utilitarismo hobbesiano, si muove chiaramente nell'ottica kantiana della distinzione fra morale e diritto. Da una parte, all'interno del diritto comincia a farsi strada l'esigenza di precise garanzie, quali la supremazia della legge scritta sulla consuetudine e sul diritto giudiziale, la sottoposizione del giudice alla legge, la certezza del diritto, una teoria della pena in senso utilitaristico, il principio *nullum crimen e nulla poena sine lege*; dall'altra, si pongono limiti all'obbe-

dienza al sovrano per proteggere in una certa misura la libertà del cittadino. Quest'ultima, poi, è la vera sede della vita morale, che ha il suo centro nella coscienza (Viola 1982).

In effetti il pensiero hobbesiano costruisce un sistema di separazioni e di differenze, mentre quello classico e medioevale era il sistema delle analogie (Ilting 1964). Il primato della filosofia pratica è già una rottura nei confronti della filosofia teoretica. All'interno della filosofia pratica c'è, poi, il distacco dell'etica dalla politica. Il carattere formale della legge naturale conduce alla separazione fra interno ed esterno, fra privato e pubblico. Lo Stato è il regno dell'esteriorità, ma il suddito resta il sovrano dell'interiorità. Tutto ciò potrebbe sembrare una conferma della linea interpretativa di Cattaneo. Tuttavia le separazioni che Hobbes sottolinea non devono essere intese come distinzioni di piani differenti, che possono tendenzialmente comporsi in unità. Si tratta al contrario di vere e proprie scissioni interne alla medesima sfera esistenziale. Queste divisioni scardinano, infatti, l'unità stessa dell'etica, che si evidenzia come l'ambito problematico più significativo del pensiero hobbesiano.

La prima scissione è prodotta all'interno stesso dell'azione umana tra una morale dell'intenzione e una morale pubblica, tra il foro interno e il foro esterno dell'azione. La vita morale è, da una parte, pura e semplice disposizione a seguire le leggi morali e, dall'altra, è prassi sociale, opinione comune, diritto positivo; da una parte è vita privata, dall'altra è vita pubblica.

La seconda scissione è quella tra l'etica del diritto naturale e l'etica della legge naturale. L'una è fondata sulla prudenza, l'altra sulla scienza. L'etica del dovere tende a costituire l'etica del diritto ed è l'espressione di una matura conoscenza dei pericoli dello stato di natura e della necessità di trasformarlo in stato civile. Di fatto l'etica del diritto naturale, cioè quella della ragione privata, non può mai essere abbandonata dall'individuo hobbesiano ed è sempre pronta a risorgere in tutta la sua forza distruttiva.

La terza scissione è quella tra l'etica del suddito e l'etica del sovrano. È vero che il suddito ha rinunciato al proprio giudizio privato ed ha assunto come propria la ragione pubblica. Tuttavia di fatto il suo comportamento concreto sarà il risultato di una combinazione, o meglio di un calcolo, tra la necessità di contribuire al mantenimento dello Stato e l'esigenza di proteggere la propria vita anche contro lo Stato.

La separazione tra morale e diritto, così com'è intesa da Hobbes, è in realtà una scissione interna all'etica, una separazione tra il *bonum sibi* e il giusto legale. L'obbligo si separa dal dovere, il consenso dall'utile, la morale teleologica dalla morale deontologica (Viola 1979, 257 ss.).

In questo contesto è ovvio che la funzione della legge naturale sia quella di ricucire il conflitto e di far confluire l'individuo associabile nel grembo dello Stato. Tuttavia il suo formalismo non è in grado di contrastare la forza elementare della coscienza privata se non suggerendo la piena sottomissione al sovrano, che ha il monopolio della ragione pubblica (Pasquino 1981).

La radicale conflittualità etica presente nella concezione di Hobbes sta a dimostrare che il tessuto vitale persistente resta la ragione pri-

vata o il diritto naturale, luogo d'instabilità e di insicurezza, e che le costruzioni della scienza sono provvisorie, seppur necessarie, mai risolutive, seppur progressivamente espansive. Si comprende così perché abbia senso parlare di «pessimismo» di Hobbes (Costa 1974, 142), che si rende conto, meglio dei suoi seguaci settecenteschi, che il suo progetto politico non è vincente in assoluto, ma è solo un rimedio precario, per quanto l'unico possibile.

Il tentativo d'inquadrare il pensiero di Hobbes nell'ottica della disputa tra giusnaturalismo e giuspositivismo o in quella della separazione tra diritto e morale si serve palesemente di categorie della modernità, che non si adattano pienamente al pensatore inglese. Non voglio evidentemente dire che non abbiano una certa capacità di penetrazione interpretativa, ma solo che non permettono di raggiungere il nucleo più profondo. La legge naturale hobbesiana ha una pluralità di volti e una configurazione poliedrica, che impediscono una concezione unitaria di essa. Ciò significa che essa mantiene ancora stretti i suoi legami con il pensiero premoderno ben lontano dalla rigorizzazione razionalistica, ma significa anche che l'obiettivo principale di Hobbes è quello di dare ad essa efficacia. Come puro esercizio della ragione la legge naturale è inefficace e, perciò, insoddisfacente, ma, se essa opera in condizioni favorevoli di sicurezza, contribuisce a consolidarle e a dare ad essa continuità e stabilità. Per quanto possa apparire paradossale, Hobbes è convinto che la pace possa essere costruttivamente cercata solo quando già esistono in una certa mi-

sura le condizioni della pace. La legge naturale serve a rassodare un ordine entro cui già ci muoviamo, anche se scompostamente. La legge naturale è il comportamento «normale» e lo Stato è il regno della ragione, ma nella guerra civile nessun uomo può comportarsi normalmente.

2.1.3 I tre volti della legge naturale

Le definizioni hobbesiane della legge naturale possono suddividersi in tre categorie: quella volontaristica dei comandi divini, quella razionalistica dei teoremi della ragione e quella psicologica delle inclinazioni all'obbedienza e alla pace.

Ognuno di questi tre ambiti conosce oggi un nuovo impulso interpretativo e anche nuovi orientamenti di ricerca.

Bisogna riconoscere che la considerazione della legge naturale come comando divino non ha mai attecchito nella letteratura hobbesiana italiana. Da questo punto di vista dobbiamo registrare, e non solo in Italia, il tramonto di questa prospettiva ermeneutica. Si pensa che si tratti soltanto di un riferimento obbligato, ma irrilevante o semplicemente accattivante, ad una tradizione di pensiero. Tuttavia l'esigenza, che è nascosta nell'appello alla volontà di Dio, si ripropone con vigore tramite la teologia politica, che è l'erede del giusnaturalismo volontaristico medioevale.

L'appello al cielo indica la necessità dell'apertura alla trascendenza per fondare l'ordine dello Stato (Schmitt 1938). Il «cristallo di Hobbes» è aperto verso l'alto e chiuso verso il basso. L'immanentismo dello Stato non può

essere totale, perché altrimenti non vi sarebbe bisogno di fondamenti. Ma di questi lo Stato ha bisogno data la permanente minaccia dell'anarchia. La legge naturale in quanto legge divina rappresenta all'interno dello Stato il richiamo alla trascendenza come fondamento della politica.

Abbiamo già visto che questa funzione di fondamento di legittimità è stata già sottolineata da Bobbio. Tuttavia essa non può essere assolta da un principio scientifico per la sua carenza di normatività. Non può neppure essere assolta da una norma fondamentale in senso kelseniano per la sua sostanziale immanenza al diritto positivo. Solo l'appello alla trascendenza, e ad una verità trascendente, può giustificare il potere (Bertozi 1983). Probabilmente il ricorso alla verità di fede nella terza parte del Leviatano deve essere inteso come l'adattamento della problematica fondativa della legge naturale ad uno Stato cristiano.

La legittimazione teologica del potere statale non è soltanto la via per attribuire allo Stato la «potestas spiritualis» propria della Chiesa, caricando l'obbedienza del cittadino di una valenza etico-religiosa, ma anche la spiegazione della sua instabilità, della provvisorietà del suo «cristallizzarsi», indicando così le contraddizioni della modernità (Galli 1986, 25). C'è, comunque, qui un abbandono delle astratte geometrie giusnaturalistiche per pensare lo Stato nei suoi referenti storici e culturali.

In collegamento con questo processo di vanificazione della dimensione fondativa, in senso razionale, della legge naturale se ne pone un altro che reinterpreta i teoremi della ragione nel senso di massime prudenziali, consigli, imperativi ipotetici. Non si può negare che Hobbes considerava le leggi naturali come ben più forti delle regole prudenziali, che non assicurano ancora al rigore della scienza. Tuttavia la necessità razionale, che esse contengono in astratto, deve fare i conti con le situazioni concrete, che non sempre offrono garanzie sufficienti per la pace. Ciò fa concludere che la necessità razionale non è di per sé obbligatoria e che ogni obbligo viene introdotto da promesse o patti (Magri 1982, 144). In tal modo si rovescia l'interpretazione usuale per cui è la legge naturale a fondare l'obbligatorietà del patto.

In quest'ottica la legge naturale non è altro che la razionalizzazione della vita politica. Essa opera all'interno della decisione per sottrarla al mero arbitrarismo e dare ad essa consistenza razionale. Questa razionalità non è certamente la conformità ad un ordine significativo, ma una guida nella scelta morale al fine di massimizzare le opportunità di conservazione della vita attraverso la cooperazione sociale. La retta ragione spinge l'uomo ad abbandonare i comportamenti asociali dello stato di natura e ad accettare il principio di reciprocità. Siamo di fronte, dunque, ad una teoria della decisione razionale rivolta sia all'azione individuale che a quella collettiva. Sulla base di questa reciprocità è possibile esercitare il calcolo come guida della decisione e applicare la teoria dei giochi. L'obiettivo di Hobbes è quello di riportare i vari giochi linguistici ad una logica profonda che serva a correggerne gli equivoci e le storture, il «secondo» Wittgenstein, al contrario, cercherà questa cura o terapia nella contrapposizione

ai giochi linguistici effettivi giocati da una società di altri giochi (o di altre forme di vita).

L'interdipendenza strategica, che è prodotta dalla condivisione della preferenza per la vita e dall'eguale vulnerabilità degli uomini, si fa forte della considerazione che la pace deve essere cercata e che le leggi naturali sono le connessioni causali fra certe forme di comportamento cooperativo, la pace e la conservazione di sé (Magri 1987 su Hampton).

L'applicazione di questa forma della razionalità pratica collegata alla decisione conduce a prospettive d'indagine fruttuose e ricche di sviluppi, che non mancheranno d'evidenziarsi anche nella letteratura italiana. Ma il problema più spinoso è per Hobbes la difficile utilizzazione della retta ragione nello stato di anarchia, proprio perché in questo essa non può più presupporre le condizioni del suo esercizio, cioè l'orientamento cooperativo degli uomini. Perciò Hobbes non può rinunciare a inoculare nella legge naturale valenze normative, e persino teologiche, al fine di vincere la posizione di stallo, in cui si trova la ragione, e mettere in moto quel processo in cui può esercitarsi con efficacia la scelta razionale. Così si spiega anche la considerazione psicologica della legge naturale, prospettiva che in verità è stata finora la più trascurata dagli interpreti italiani (ma v. Viola 1979, 40-44).

La legge naturale è anche definita da Hobbes come una qualità che dispone gli uomini all'obbedienza e alla pace ed è, quindi, una virtù morale. La distinzione tra ragione e passioni è molto meno netta e profonda di quanto si possa pensare. D'altronde Hobbes combatteva il separatismo cartesiano e - come ha ben mostrato Watkins - vedeva nel movimento non già un fatto puramente fisico. V'è qualcosa di psichico in tutti i movimenti dei corpi. Il disordine che regna nella «natura» umana non è derivato dalla mancanza delle inclinazioni più adeguate alla sua conservazione, ma dalla presenza anche delle inclinazioni ad esse contrarie. Nella natura umana vi sono passioni che ben possiamo considerare «legali», perché favoriscono la pace. Tra queste debbono annoverarsi la giustizia, la gratitudine, la modestia, l'equità, cioè tutte quelle corrispondenti ai contenuti della legge naturale. D'altronde, se questa fosse soltanto un fatto della ragione, non avrebbe nessuna possibilità di guidare i comportamenti umani. Per Hobbes le passioni si vincono con le passioni. Non esiste un appetito razionale in senso aristotelico, ma esistono passioni che fanno il gioco della ragione. La legge naturale in tal modo scaturisce dal movimento vitale che anima i corpi. Essa è l'espressione della passione della vita. Questo moto profondo che leggiamo in noi stessi diviene imperativo d'azione e fonte di regole. Siamo di fronte al valore primario e tipico dell'uomo moderno, la passione per il suo stesso individuale esserci (Scarpelli 1981, 37-39).

Le passioni legali sono il segno della trasformazione morale dell'uomo che si appresta a diventare cittadino, dando ordine alla propria vita emotiva. La legge naturale è, così, l'etica del buon cittadino, che è latente nello stato di natura e che viene resa possibile ed efficace dai meccanismi dello Stato.

Questi tre volti della legge naturale hobbesiana, l'appello alla trascendenza, la teoria della decisione razionale e quella delle passioni legali non possono essere ricondotti ad

un'immagine unitaria. D'altronde, se ciò fosse possibile, Hobbes smentirebbe se stesso, in quanto la natura umana non sarebbe più quel mondo del disordine e della contraddizione che egli si raffigura. Il filo sottile, che lega tra loro queste esplorazioni diverse, è l'esigenza d'individuare tutte quelle connessioni che aiutino a rendere possibile un modello etico unitario, sulla cui solidità e stabilità Hobbes non si fa illusioni, ma che rappresenta tuttavia l'unica carta di navigazione nel mondo dei fenomeni umani in grado di ritardare il più possibile il naufragio.

3. Libertà, soggettività e azione

La frammentazione del pensiero hobbesiano si manifesta in tutta la sua evidenza nel tema della libertà umana. Questa problematica è strettamente connessa con quella della legge naturale e dello stato di natura, perché il passaggio allo stato civile implica necessariamente l'introduzione di vincoli e di limiti alla libertà umana.

Per Hobbes il determinismo della volontà è fuori discussione (Landucci 1978) e non occorre nemmeno affannarsi a difenderlo. Bisogna, invece, mostrare in che senso è possibile continuare a parlare di libertà umana in un contesto deterministico e, soprattutto, com'è possibile che quell'opera dell'uomo, qual è lo Stato, fallisca i suoi obiettivi.

Gli studiosi hanno ormai riconosciuto che il concetto hobbesiano di libertà non è unitario, tanto da generare una vera e propria «confusione». Ritengo che il contributo degli interpreti italiani in questo campo sia stato duplice. Sul piano dello sviluppo del pensiero si è messo in luce che il confronto tra le tre opere politiche aiuta a comprendere l'evoluzione del concetto hobbesiano di libertà (Scribano 1980). Sul piano contenutistico si è cercato di precisare che al posto di un unico concetto di libertà è bene porre varie *situazioni* di libertà, che si susseguono e si articolano, seguendo il processo dell'azione (libertà antecedente o libertà di scelta, libertà da costrizione o libertà dell'azione, libertà conseguente o libertà di esecuzione, libertà attuale e libertà potenziale. Cfr. Viola 1979, 63 ss.). La libertà è solo un punto di vista in cui considerare l'azione, perché altrimenti bisognerebbe rinunciare al determinismo.

Anche quando la libertà è intesa in termini fattuali, si vede chiaramente che l'intento di Hobbes è quello di chiarire il tipo di vincolo imposto agli uomini dal patto e dalle leggi. Ma i tentativi di una o più definizioni descrittive della libertà non aiutano ad afferrare il senso profondo della libertà civile e politica. Così nel *Leviatano* si trova il riconoscimento dell'irriducibilità della libertà in senso morale al concetto «proprio» di libertà intesa come assenza d'impedimenti esterni, quindi Hobbes non solo deve moltiplicare le definizioni descrittive di libertà, ma anche riconoscere la differenza tra libertà in senso fattuale e libertà in senso normativo. Quest'ultima si trova tutta concentrata nel diritto di natura, che è inteso come libertà d'usare il proprio potere come si vuole al fine di preservare la propria vita. L'uso normativo del concetto di libertà è espresso attraverso il termine 'diritto'.

Quello che sconcerta è il disinvoltato passaggio dal senso fattuale al senso normativo di libertà senza che apparentemente si avverta l'e-

terogeneità dei piani. Rinunciare all'uso del proprio diritto viene inteso come un aumento della libertà degli altri, perché diminuiscono gli impedimenti esterni all'uso dei loro diritti. Una rinuncia alla libertà in senso normativo produce per gli altri un aumento di libertà in senso fattuale.

Il mondo dell'uomo è il mondo del disordine. Se c'è disordine, c'è libertà. L'azione umana non è un processo unitario; la deliberazione, la decisione e l'esecuzione sono segmenti causali privi di un senso globale. Un'azione è puramente e semplicemente la somma di processi causali. In più si esclude la possibilità di unificare le varie parti dell'azione con il riferimento ad una soggettività permanente. L'io hobbesiano non ha alcuna consistenza ontologica e si risolve tutto nei suoi atti. La polverizzazione della soggettività, unita ad una grande attenzione per la vita interna della coscienza, è una delle caratteristiche postmoderne del pensiero di Hobbes. Non c'è al principio un *dominus sui* o *suorum actuum*, inteso come forza espansiva e dominativa di un mondo di cose, cioè di meri strumenti. Al contrario il mondo delle cose e delle azioni, che sono equiparate alle prime, si presenta come entità autonoma e in qualche modo condizionante il mondo del soggetto (Viola 1982a, 72). Alla sequenza «soggetto-diritto-azione» Hobbes sostituisce la sequenza «azione-soggetto-diritto». L'io hobbesiano può essere espropriato e sostituito, in quanto non ha alcuna solidità. La volontà del suddito può essere soppiantata da quella del sovrano e la ragione privata dalla ragione pubblica, proprio perché Hobbes ha reso la soggettività una funzione indipendente dall'individuo concreto. Ciò è dimostrato, tra l'altro, dal criterio usato per operare l'imputazione delle azioni.

Un'azione appartiene ad una persona non tanto quando è da questa compiuta, ma soprattutto quando torna a suo vantaggio. Così si rende possibile il compiere azioni di altri, azioni che sono imputate ad altri, che *appartengono* ad altri (*actions owned*). Tuttavia anche il riferimento alle azioni non è sufficiente a dare continuità all'io, proprio perché - come abbiamo visto - il mondo dell'azione è frammentato.

Hobbes si trova così di fronte a quell'aspetto del problema della libertà che più lo interessa. Come è possibile costruire un ordine, facendo leva sul mondo disarticolato dell'uomo? Se non c'è continuità dell'io, verrà meno anche la fiducia e l'affidamento al futuro, che sorregge la pratica delle promesse e dei patti. Nessun vincolo può valere per il futuro se l'io non sarà più lo stesso. Ancora una volta Hobbes si trova impegnato nell'arduo compito di tenere insieme istanze contraddittorie. Così, dapprima si sforza d'equiparare le promesse agli atti di volontà *in articulo mortis*, atti che è impossibile cambiare per ovvie ragioni. Poi dà a questa assimilazione una pretestuosa giustificazione logica, per cui l'azione di stringere un patto e quella di adempierlo sono una sola azione perpetuata nel tempo e, di conseguenza, cambiare volontà significherebbe contraddirsi, volere e non volere allo stesso tempo (Scribano 1980, 35). Il passo ulteriore è quello di creare una macchina della paura, che assicura, facendo leva sul timore delle sanzioni, la costanza del volere, donde la distinzione tra «obbligarsi» e «essere tenuti

ad un obbligo». Ma l'esperienza insegna che non sempre la paura è la passione vincente. Per essere infallibile deve essere «paura della morte», ma non tutte le leggi civili possono prevedere il patibolo, né sempre gli uomini sanno far bene i calcoli dei rischi che corrono.

In fondo tutti questi tentativi di soluzione sono diretti a riparare gli effetti socialmente e politicamente dannosi dall'assenza di soggettività. Hobbes ben presto si convince che la scienza politica non potrà mai approdare ad alcun risultato se non costruisce essa stessa una soggettività artificiale, una soggettività etico-politica che riproponga a suo modo l'ordine aristotelico perduto.

Ancora una volta il futuro è esorcizzato mediante la creazione di un'eternità artificiale, che sostituisce ai tempi dell'uomo naturale quelli dell'uomo finto. In assenza di quest'eternità, che dà continuità al mondo contraddittorio delle passioni, non possono esistere né leggi, né obbedienza alle leggi, né è possibile alcuna protezione, né si giustifica la stessa obbligazione interiore (Borrelli 1982, 504).

L'artificio per accrescere la sua efficacia si spinge fino ad una ricostruzione della natura umana con il risultato che la problematica della libertà ne esce ulteriormente ridimensionata. Non si tratta più di fare l'inventario degli interstizi di libertà non ancora toccati dai processi deterministici, ma soltanto di esplorare gli spazi di libertà lasciati dall'assenza delle leggi o dal loro silenzio. Questi spazi sono mobili e definiti per via negativa dalle decisioni del sovrano, che non può prevedere tutto, né regolare tutto. Ma con ciò siamo fuori dal concetto «proprio» di libertà, cioè dalla libertà naturale, dalla libertà come non impedimento, ed entriamo più esattamente in quello di 'diritto'.

Da quanto s'è detto possiamo tentare di trarre alcune considerazioni conclusive sui rapporti tra scienza e etica nel pensiero di Hobbes.

Nel mondo dell'equivocità e del disordine l'etica nel senso dell'uniformità dei criteri di condotta umana non può sussistere. La scienza deve, dunque, porre le condizioni teoriche dell'univocità, traendole dallo stesso determinismo universale. In questo senso la scienza stessa con la sua attività costruttiva e inventi-

va è il portato ultimo della logica deterministica, il modo in cui il moto vitale protegge se stesso dal nulla della quiete. D'altra parte, il carattere prescrittivo della scienza presuppone un'istanza etica, che appartiene allo stesso dinamismo della natura e che chiama in causa la decisione esistenziale dell'individuo.

Non siamo, dunque, nell'ottica del «nuovo illuminismo», che sostituisce alla razionalità del soggetto la razionalità del sistema (Luhmann). Per Hobbes la razionalità del sistema del determinismo universale richiede la costituzione di una nuova soggettività, quella dello Stato.

Su un punto il determinismo hobbesiano sicuramente fallisce. L'individuo non è determinato ad affidare la sua libertà allo Stato. Se così fosse, la scienza politica hobbesiana nella sua novità d'impostazione sarebbe inutile. Per l'individuo resta una scelta mai assolutamente prevedibile e di per sé altamente instabile, cioè la propria adesione al contratto originario e, soprattutto, la fedeltà ad esso. Sul piano dell'adesione la stessa scienza può fare ben poco, può soltanto massimizzare i canali di persuasione. Ma, per quanto riguarda il mantenimento del patto costitutivo, la scienza può fare molto fino al punto di produrre una nuova etica.

3. Diritto e Stato

È diffusa convinzione che la letteratura italiana abbia di gran lunga privilegiato il pensiero politico-giuridico di Hobbes. Si deve però constatare sia che non tutti i temi giuridici importanti sono stati adeguatamente trattati, sia che nell'ultimo decennio si è verificato un mutamento di questa tendenza nel senso di separare il piano giuridico, che viene ora trascurato, da quello politico, che conosce invece nuovo impulso.

Uno dei temi che a mio giudizio sono stati nella sostanza molto trascurati è quello dello stesso concetto hobbesiano di diritto. Molto ci si è occupati dello Stato e della sua struttura giuridica, ma ben poco del diritto come forma in certo qual modo precedente allo Stato e in una certa misura non assorbita da esso. L'immagine di Hobbes precursore del giuspositivismo statalistico, per cui la legge giuridica

non è che comando del sovrano, ha contribuito a spostare su quest'ultimo tutta la sua attenzione. Ma bisogna riconoscere che in realtà il linguaggio giuridico non aspetta il sorgere dello Stato per entrare in campo. Già nello stato di natura ci sono le promesse, i patti, le donazioni e, soprattutto, c'è il diritto naturale.

Proprio a proposito del diritto naturale si può registrare - a mio avviso - una delle più gravi lacune degli studi italiani. Se ne è sottovalutata l'importanza giuridica non solo da parte di coloro che l'hanno erroneamente identificato con la forza o il mero potere (Biral 1987), ma anche da parte di coloro che hanno difeso il suo carattere normativo (Bobbio).

La contrapposizione troppo rigida tra natura e artificio (ma v. Corsi) ha spinto a considerare lo stato di natura e il diritto che lo abita come un capitolo che Hobbes desiderava chiudere definitivamente con l'avvento dello stato civile, anche se ne riconosceva con terrore le possibilità di risurrezione. In più, la convinzione che il nucleo centrale della teoria hobbesiana permanga sostanzialmente inalterato dagli *Elementi* al *Leviatano* (Bobbio 1980, 280) non ha certamente aiutato a cogliere i mutamenti intervenuti nell'uso del diritto e della teoria giuridica. Se tutto è movimento, non si vede perché la stessa dottrina hobbesiana possa sottrarsi a questa legge universale. Ed in effetti gli aggiustamenti continui che Hobbes apporta alla sua teoria politico-giuridica non sono accessori e vanno nella direzione di un progressivo affrancamento dell'artificio politico dai modelli naturali. Per la realizzazione di questa tendenza la teoria giuridica ha un ruolo decisivo. Per rendersene conto bisogna partire dal diritto naturale e non già dalla legge naturale o da quella civile.

3.1 Il trasferimento del diritto naturale

Anche il diritto come la libertà dipende dalla situazione in cui si esercita. Nello stato di natura la sua caratteristica fondamentale è l'assolutezza, che è illimitatezza, quanto all'estensione, e incondizionatezza, quanto ai criteri d'uso (Viola 1979, 96-97). Il suo esercizio è regolato dal giudizio della coscienza privata: è questo nello stato di natura il tribunale ultimo della decisione relativa all'adeguatezza dei mezzi al fine dell'autoconservazione. È un caposaldo della modernità di Hobbes l'affermazione che «la misura del diritto è l'utilità» (*De Cive* I,10). Siamo di fronte ad un concetto etico di 'diritto'. Ciò significa che abbiamo diritto a tutto ciò che torna a nostro vantaggio, a tutto ciò che favorisce la nostra conservazione, la nostra realizzazione e il nostro benessere. In questo Hobbes è estremamente conseguente tanto da essere un sostenitore del diritto degli animali, in un modo che certo non sarebbe gradito ai difensori delle bestie (*De Cive* VIII, 10).

Si può criticare questa nozione di 'diritto' dal punto di vista strettamente giuridico, contestarne l'assenza della reciprocità, la non corrispondenza di doveri, ma si deve riconoscere che questo è il primo concetto «giuridico» che incontriamo nell'opera di Hobbes, quello che egli, nonostante le apparenze, è restio ad abbandonare del tutto, tant'è che i suoi tentativi sono volti a trasformare dall'interno il diritto naturale, a sottoporlo ad un vero processo di «metamorfosi» (Viola

RAGIONI CRITICHE

1979, cap. III. Qui sono costretto a riferire alcune mie riflessioni interpretative, che mi sembrano ancora valide).

Questo è possibile perché il carattere assoluto del diritto lo renderebbe per definizione alienabile. Un diritto inalienabile è un diritto di cui non siamo veramente padroni, che non è assolutamente disponibile. Certamente l'autocostruzione non è rinunciabile, ma il diritto riguarda più propriamente i mezzi che non il fine.

Orbene, anche l'alienazione del diritto naturale avviene secondo forme giuridiche, cioè mediante patti, poiché, in base al principio dell'utilità, nessuno si spoglia di qualcosa se non in vista di qualcos'altro. Voglio dire che il diritto si corregge con il diritto, come il barone di Münchhausen si tira per il codino per non affondare nella palude.

La via giuridica esplorata è quella del *trasferimento dei diritti*. Ma anche all'interno di questo orientamento si può notare un'evoluzione, che è ben spiegabile dal fatto che l'intento di Hobbes è quello di produrre qualcosa di giuridicamente nuovo mediante l'uso del diritto naturale. «Una creazione dal nulla ad opera dell'ingegno umano» (*Elementi* II, I, 1). Si tratta, però, di un'evoluzione che procede per cerchi concentrici, in cui ciò che è superato viene conservato e ricompreso secondo il tipico procedimento di Hobbes, che più che correggersi preferisce moltiplicare i percorsi teorici.

I due modelli del trasferimento dei diritti sono riconducibili ai due elementi del diritto naturale, cioè quello materiale dei poteri (*power and strength*) e quello formale del giudizio privato, che è il cuore del diritto naturale.

La rinuncia ai poteri configura il trasferimento dei diritti secondo il modello della non resistenza. È questo il modello dominante negli *Elementi*. Il sovrano è l'unico a restare nello stato di natura e, quindi, con l'assolutezza dei suoi diritti. I sudditi rinunciano a resistergli, permettendo così la costituzione di un potere comune, che è in grado di costringerli all'obbedienza. Questa è una teoria psicologica dell'unione.

La caratteristica fondamentale del diritto è, allora, la coercibilità, la forza à il suo attributo necessario. Senza una norma coattiva imposta da un potere organizzato la vita sociale non sarebbe possibile (Bianca 1946). Le sanzioni giuridiche sono esclusivamente repressive (ma v. Armellini 1976).

Questa via d'uscita dallo stato di natura è insoddisfacente, perché lascia intatta l'autonomia di giudizio, che è l'anima dell'anarchia. Il suddito resta giudice dell'utilità.

La soluzione dettata dalla non resistenza apre spazi nuovi al potere naturale del sovrano, ma non crea in senso proprio nulla di nuovo. La teoria giuridica resta fondata sul diritto naturale, mentre lo Stato non è altro che una elevata concentrazione di potere. Il passo successivo, cioè il secondo modello del trasferimento di diritti, è quello fondato sulla *sottomissione della volontà* e sviluppato dal *De Cive*.

Hobbes diviene consapevole che vi deve essere una differenza qualitativa tra i patti stretti nello stato di natura e quelli costitutivi della sovranità. Non basta impegnarsi a non resistere al sovrano, bisogna anche «non rifiutare l'uso delle proprie forze e dei propri averi contro chiunque altro» (*De Cive* V,7). Si

tratta di assumere un obbligo positivo di assistenza in aggiunta a quello negativo di non resistenza. Ora soltanto e veramente è stato trasferito qualcosa al sovrano, mentre prima ci si impegnava solo a rendere più efficace il suo potere naturale, liberandolo dagli eventuali ostacoli.

Ora il sovrano *governa* le azioni del suddito, gli impone, ad esempio, il servizio militare e le tasse, cioè giudica al posto del suddito della utilità delle sue azioni. La teoria dell'obbedienza politica è tracciata con piena consapevolezza nel *De Cive*.

Il sovrano aggiunge al proprio diritto naturale quello che ogni suddito ha nello stato di natura e questa è una novità decisiva. Infatti non abbiamo più la convergenza delle volontà individuali verso un obiettivo comune, ma l'unione delle volontà in una. L'unione delle volontà nell'ambito di una concezione individualistica, qual è quella di Hobbes, non può che risolversi nella soppressione di tutte le volontà tranne una. Appaiono così per la prima volta espressioni d'importanza storica che indicano lo Stato come «persona unica» o «persona civile». Siamo di fronte alla prima teoria moderna dello Stato moderno inteso come unitario centro decisionale della vita pubblica.

Questi aspetti della teoria hobbesiana dello Stato sono stati egregiamente sviluppati da Norberto Bobbio, che non a caso ha centrato sul *De Cive* le sue analisi interpretative. Hobbes appare, così, il precursore di quella teoria dello Stato che troverà nella famosa definizione weberiana, per cui esso è il monopolio della forza legittima, una compiuta espressione. Per Hobbes lo Stato è «il detentore esclusivo del potere coattivo» (Bobbio 1981, 220), perché si può giovare dall'assistenza dei sudditi nell'esercitare coazione e nel costringere all'obbedienza. Certamente questa definizione dello Stato non prescinde, come quella weberiana, assolutamente dal fine, che per Hobbes è pur sempre quello di proteggere la vita degli individui che si sono ad esso affidati. Tuttavia si tratta senz'altro di una definizione formale dello Stato e come tale di una definizione «giuridica», in cui l'elemento determinante è la sovranità, che è irrevocabilità, assolutezza e indivisibilità del potere (Bobbio 1980, 296 ss.).

3.2 L'autorizzazione

L'interpretazione del concetto hobbesiano di Stato alla luce della teoria del monopolio della forza si muove ancora nell'ottica baconiana e galileiana dell'intervento sulla natura. Il modello è uno strumento per agire sulla natura e per trasformare lo stato naturale in stati civili. Nel primo ci sono soltanto individui isolati, dispersi, che agiscono in base a istinti o interessi, ma non secondo ragione. Nel secondo c'è un'unica volontà, in cui è concentrato il potere comune, che costringe ad una vita secondo ragione. È questo ciò che Bobbio chiama il «modello hobbesiano» di carattere giusnaturalistico (Bobbio 1979, 38). Ma il costruttivismo hobbesiano esige per i suoi modelli maggiore autonomia. Non si tratta più di elaborare strumenti per aggiustare la natura, ma di inventare nuovi mondi che si sostituiscano pienamente alla natura e impediscano il ritorno nel caos. Il «realismo» del modello non può essere confinato - come ritiene Bobbio - alla sua dimensione descrittiva,

ovvero alla cruda immagine dello stato di natura. L'istanza realista penetra anche nella fase costruttiva della teoria hobbesiana. Allora la dottrina del *De Cive* deve subire aggiustamenti non insignificanti e, questo, infatti, avviene nel *Leviatano* con il concetto di autorizzazione (Viola 1979, Magri 1982, Neri 1984). «Grazie all'idea del 'farsi autore' la definizione dell'oggetto fondamentale della politica diventa infatti genericamente costruttiva, in quanto esibisce la causa o generazione del definito» (Neri 1984, 121).

«Il consenso di un suddito al potere sovrano è contenuto in queste parole: *io autorizzo, o prendo su di me tutte le sue azioni*» (*Leviatano* II, XXI).

Prendere su di sé le azioni altrui significa assumerne le responsabilità. Tutte le azioni del sovrano sono considerate come *proprie* azioni. Prima si davano al sovrano le proprie azioni, ora si assumono come proprie le azioni del sovrano. In tal modo il suddito continua ad essere guidato dalle proprie azioni, di cui ha però perso completamente il controllo (teoria della rappresentanza politica). A causa dell'autorizzazione il sovrano è *alter ego* del suddito, mentre a causa della sottomissione è il suo *dominus*. Scindendo il diritto dall'azione è, così, possibile trasferire diritti, restando titolari di azioni.

Sia il trasferimento dei diritti che l'autorizzazione costituiscono pur sempre il contenuto del patto sociale e ricevono da esso la loro forza obbligatoria. Ma da questo contenuto scaturisce un vincolo unilaterale, che sfugge alla normativa contrattuale, poiché i contraenti hanno perso il controllo delle proprie azioni. Ed è questo il secondo motivo che ha spinto Hobbes verso l'introduzione dell'autorizzazione, cioè inserire nel patto sociale qualcosa che scardini la sua logica giuridica.

Poiché il sovrano non è parte del patto sociale, non si spiega come i sudditi possano avere un obbligo diretto nei suoi confronti, un obbligo che non può sciogliersi senza il suo consenso. Dovrebbe bastare il solo consenso dei contraenti. Ma, ora, dal momento che un'autorizzazione illimitata, permanente e irrevocabile è divenuta contenuto del patto sociale, il suddito viene posto in relazione diretta con il sovrano senza la mediazione del popolo.

Da una parte l'autorizzazione è il residuo ultimo del diritto naturale, che è definito in termini di «autorità», e vuole rendere ragione della sua radicale insopprimibilità; dall'altra è utilizzata per rafforzare ancor più la sovranità dello Stato in modo da alzare nuovi ostacoli alla possibilità sempre presente del riflusso nell'anarchia. La persona artificiale dello Stato raccoglie, dunque, in sé non solo il potere dei sudditi, ma anche i loro diritti e le loro azioni. La sostituzione dell'artificio alla natura è ormai completa e totale.

In ogni caso è evidente che l'autorizzazione, che pure ha origini chiaramente giuridiche, è nella sostanza un concetto politico. Essa trasforma in politico l'obbligo contrattuale originario. Ancor più esattamente ne vanifica il carattere giuridico, perché ora il patto sociale diviene soltanto una coordinazione essenziale al successo della procedura di autorizzazione; non istituisce alcuna assemblea costituyente di carattere democratico, ma solo permette agli individui di autorizzare tutte le azioni del sovrano (Magri 1982, 188).

Dopo di che non è più possibile, né giuridicamente né politicamente, tornare indietro. Non resta più che il ricorso alle armi. L'unica cosa che la teoria di Hobbes - come ogni altra - non riuscirà mai ad impedire.

È sintomatico che il rilievo dato all'autorizzazione conduca al declino dell'interesse per il pensiero giuridico di Hobbes e all'incremento dell'attenzione per il suo pensiero politico, aspetti che per l'innanzi erano sempre stati strettamente collegati.

Si deve, dunque, concludere, che Hobbes, partito dal concetto etico di diritto naturale, l'ha sottoposto ad un trattamento giuridico con il risultato della nascita dell'idea dello Stato come volontà unica e potere comune, ma ora è necessario tagliare i ponti che hanno consentito di guardare il fiume per evitare di tornare indietro. Ciò significa che bisogna eliminare il giuridico pre-statuale, quello che aveva consentito di costruire la grande macchina e che potrebbe ora disfarla. Ma per tagliare definitivamente i ponti con la natura bisogna che qualcosa di essa sopravviva all'interno della costruzione politica. Quest'opera-

zione è affidata al concetto etico-politico di autorizzazione, che è il riflesso del diritto naturale all'interno dello Stato. Con ciò si è consumata la piena metamorfosi del diritto naturale, che si manifesta ora nelle vesti di «diritto soggettivo», creazione della legge civile.

3.3 Il diritto come progetto e come ideologia

La considerazione esclusivamente strumentale del diritto, che è indubbiamente presente nell'opera di Hobbes, è alla base di due interpretazioni ben diverse fra loro, ma entrambe collegate agli studi di Macpherson. Se il diritto è uno strumento, ci si chiede quale sia la base antropologica al cui servizio opera. Secondo Costa quest'ambito è la sfera dell'economico, dell'uomo ridotto integralmente a soggetto-di-bisogni. Secondo Tronti quest'ambito è, invece, la sfera dell'ideologico, delle sovrastrutture, cioè il diritto è a servizio della teoria politica.

Il pensiero di Hobbes s'inscrive nell'ambito delle tendenze presenti nell'Inghilterra seicentesca volte a costruire progetti di società

attraverso un determinato uso del diritto. Giustamente si nota che Hobbes stabilisce una connessione tematica fra bisogno e diritto, radicando quest'ultimo nella sua antropologia utilitaristica, in cui la sfera economica s'intreccia con quella pulsionale (ma ciò dovrebbe portare a valorizzare di più il desiderio nei confronti del bisogno). «Il diritto è funzione del bisogno, è coerentemente funzione della distruttività che caratterizza la soddisfazione del bisogno: 'diritto' viene così ad esprimere tutto l'arco della teoria sociale hobbesiana, dal soggetto come ente-di-bisogno alla introduzione spostata della intersoggettività conflittuale. 'Diritto' è così al centro della rappresentazione che Hobbes dà dell'oggetto 'società'» (Costa 1974, 118-119).

Questo è ovviamente il diritto naturale. Ma, quando si parla di progetto giuridico, ci si riferisce anche ad una dimensione proiettiva che è volta ad eliminare la conflittualità distruttiva generata dal diritto naturale. Per questo ci si deve appellare al 'giuridico', cioè ad un insieme di forme di rapporti sociali (quale, ad esempio, il contratto), che, seppur vengono adattate alla nuova base antropologica, tuttavia non scaturiscono da essa, né ancora dipendono dallo Stato. Queste forme dei rapporti sociali sono da Hobbes ritenute le più adatte in linea di principio a creare uno spazio sociale ordinato, anche se mancano di efficacia. Mi sembra, pertanto, che vi sia eterogeneità tra il 'diritto' e il 'giuridico' e che si possa parlare di progetto giuridico solo se si vuol dire che il tentativo di Hobbes è quello di far prevalere il secondo sul primo. Come abbiamo visto, il diritto naturale si prende la rivincita, trasformando il 'giuridico' nel 'politico', cioè nella zona della sovranità e della legge come espressione della volontà sovrana (Costa 1974, 246-248).

Per questo nella sostanza il progetto di Hobbes non è giuridico, ma politico. D'altronde la società secondo Hobbes non è capace di auto-ordinarsi, come richiederebbe il liberalismo economico, in vista del quale si muove l'epoca della transizione che il filosofo inglese viveva. È l'esistenza di un potere comune a costituire l'ordine sociale. Non c'è società senza Stato. L'ordine è solo pensabile, è un prodotto non già della teoria sociale, ma di quella politica. Quanto più questa teoria tende ad allontanarsi dalla natura, tanto più tende a sostituirla. Paradossalmente avviene che l'espansione dell'artificio fa crescere il realismo interno della teoria.

Lo slittamento dell'attenzione della società allo Stato induce a prendere in considerazione l'interpretazione di Mario Tronti. Ora non più il diritto, ma lo Stato borghese moderno viene considerato come un elemento del processo interno d'instaurazione del capitalismo e in quanto tale motore della transizione e della rivoluzione. Questa deve intendersi più esattamente come rivolta delle sovrastrutture, per cui la teoria politica è mezzo di azione politica (Tronti 1977, 186-187). Entro questo contesto ermeneutico si riproducono nelle loro linee essenziali le tesi interpretative di Bobbio. Certamente il nuovo orizzonte interpretativo fa sì che il segno di queste tesi venga mutato. La novità, però, sta tutta nell'atteggiamento dell'interprete piuttosto che nella scoperta di nuove dimensioni del pensiero hobbesiano. Il formalismo giuridico non indica più una neutralizzazione dei valori, ma

RAGIONI CRITICHE

diventa il cavallo di Troia dell'ideologia, di cui è produttore lo Stato.

È vero che Hobbes è interessato molto più al potere ideologico che al potere economico (Bobbio 1980, Bertozzi 1982). Tronti distingue tra uso teorico e uso pratico dell'ideologia, tra Hobbes e Cromwell. Hobbes non esita ad usare le dottrine giuridiche e politiche del tempo per asservirle ai suoi scopi teorici. Ma queste dottrine, a cominciare dal giusnaturalismo, sono da Hobbes dismesse proprio di quella carica rivoluzionaria o «borghese» che alcune di esse possedevano. Hobbes è un conservatore e un controrivoluzionario, ha a cuore soltanto una cosa: la sicurezza, la liberazione dalla paura e, solo in seconda istanza, anche la prosperità e il benessere. A questi fini subordina tutto, anche il potere ideologico, cioè quello della Chiesa e dell'Università. Per questo egli assegna alla teoria politica un'azione di consolidazione piuttosto che di scivolamento.

Hobbes non è mai stato un uomo d'azione, proprio perché riteneva che questo non fosse il compito della teoria, che assolve il suo ruolo solo quando sgombra la strada dalle false opinioni e della vuota retorica, di cui si nutrono le guerre civili.

3.4 Lo Stato secondo ragione

L'interpretazione «ideologica» (nel doppio senso di quest'espressione) non coglie nel segno (ma è merito di Tronti avere rilanciato le tesi di Schmitt sulla teologia politica secolarizzata di Hobbes. Cfr. Tronti 1977, 288 ss.). Hobbes è più vicino a Weber che a Marx. La sua razionalizzazione strumentale dello Stato presuppone la pluralità contraddittoria del reale, l'antagonismo e l'angoscia come condizione perenne dell'umanità (Illuminati 1978, 157). L'utilizzazione abile delle teorie consolidate e dell'interpretazione della Bibbia presuppone la non univocità dei percorsi della ragione, la loro multilateralità e la loro elasticità. Le intellaiature della ragione devono sapersi adattare alle esigenze della vita e devono lasciarsi correggere dallo stato delle circostanze in cui si muovono.

Diventa, così, sempre più evidente il reale significato dell'aspirazione hobbesiana verso uno Stato costruito secondo ragione. Vedere in ciò del puro e semplice logicismo è un errore, quanto vedervi del dottrinarismo utopico. Non siamo davanti né alla Città del Sole, né ad uno Stato dimostrato come la conclusione di un sillogismo. Siamo di fronte ad uno Stato inventato, cioè costruito dalla mente come un modello galileiano in cui dati di fatto e elementi controfattuali sono fusi e confusi. Questa realtà «inventata» è una risposta attiva ai vincoli posti dall'ambiente alla ricerca di una via d'uscita che sia praticabile. Per questo lo Stato hobbesiano non si pone in alternativa ad una fantomatica realtà esterna, è piuttosto il tentativo di una lettura interpretativa nuova del mondo della nostra esperienza. Certamente si tratta di una lettura «guidata» dall'imperativo categorico dell'autoconservazione, ma non per questo essa è riduttiva. Al contrario l'invenzione accresce le potenzialità interpretative dell'esperienza, le moltiplica e le massimizza.

A conferma di tutto ciò si può indicare il modo stesso in cui Hobbes accoglie tutte le dottrine politiche del passato e del suo presente. Rari sono i rigetti, più frequenti le rein-

terpretazioni. È errato anche vedere nel teorico dello Stato secondo ragione un rifiuto della tradizione in quanto tale. Anzi la lettura del *Leviatano* mostra una progressiva attenzione per le basi culturali e religiose dello Stato. Hobbes vuole reinventare l'esistente. Lo Stato secondo ragione non vuole affatto cancellare l'esistente qualunque esso sia, ma solo renderlo univoco per evitare che la pluralità di percorsi favorisca l'anarchia.

Non bisogna lasciarsi ingannare dalle violente invettive che nella quarta parte del *Leviatano* Hobbes lancia contro le dottrine sovversive di matrice religiosa, che abusano della Scrittura, sostenendo che il regno di Dio è la Chiesa del tempo. Si tratta dell'ideologia delle tenebre, cioè dell'ideologia papale, che si serve della demonologia pagana per atterrire i suoi sudditi. Questi abusi presuppongono pur sempre la convinzione del carattere naturale della religione e del suo stretto collegamento con tutto ciò che è peculiare dell'uomo, cioè il desiderio di ricerca delle cause e la paura. Hobbes ha decisamente rifiutato la tesi della religione come impostura politica, tesi tipicamente razionalista (Landucci 1972, 190 ss. e Nicolini 1950, 64). Gli elementi naturali della religione sono stati poi coltivati dai saggi legislatori della storia profana. Infatti la religione ha di per sé una portata sociale, essendo potente fattore di unità fra individui dispersi e isolati. Ogni religione si fonda «sulla fede che una moltitudine ha in qualche persona che essa crede non solo sia saggio e che si affatichi per procurare la sua felicità, ma anche che sia un santo a cui Dio stesso si degni di dichiarare la sua volontà in modo soprannaturale» (*Leviatano* I, XII). Per quanto ogni religione abbia pretese universalistiche, tuttavia, quando si istituzionalizza, non può che esprimersi in forme sociali particolari, cosicché la Chiesa è una «società (*company*) di uomini che professano la religione cristiana, uniti nella persona di un sovrano unico» (*Leviatano* III, XXXIX). Il carattere rigorosamente etnocentrico dello Stato e del diritto si comunica alla religione. La Chiesa non può che essere Chiesa nazionale, perché la comunità degli individui è pur sempre la stessa («... *far both state and church are the same men*»).

Il carattere sociale della religione e la sua dinamica interna la rendono un'esatta duplicazione dello stato civile e, quindi, una minaccia all'unicità del potere. Lo sforzo di Hobbes è quello di ricondurre ad unità ciò che nella storia tende a separarsi, moltiplicando le fonti di conflitto.

Quel che qui importa notare non è tanto la logica rigorosa con cui Hobbes persegue la tesi dell'unicità del potere civile, quanto il riconoscimento della religione come elemento indispensabile per la costituzione della socialità umana. È questo un insegnamento che trae dalla storia della cristianità, oltre che dalla natura degli uomini. Il suo sforzo è quello d'inserirsi in questa storia e ancora una volta di reinterpretarla. In questo il suo atteggiamento non è affatto illuministico. Egli accetta il carattere soprannaturale della religione cristiana. La sua unica preoccupazione assillante è quella di evitare la frammentazione del potere, perché i suoi effetti si estenderebbero «fin nel cuore di ogni cristiano», dividerebbero il cristiano dall'uomo (*Leviatano* III, XXXIX).

Lo Stato cristiano (Corsi 1967) viene, dunque, assunto come una realtà storica inequivocabile, che la grande invenzione del *Leviatano* accoglie in sé.

Nello Stato cristiano i sovrani nell'attesa della resurrezione occupano lo stesso posto di Cristo e agiscono come «duogotenenti di Dio». Viene, così, recuperata anche la dottrina del diritto divino, una delle poche che Hobbes non aveva ancora utilizzato nella sua costruzione. Alla giustizia e alla pace si aggiunge come fine dello Stato la «vera religione» (*Leviatano* III, XXXII). Questo conduce ad un ulteriore rafforzamento del potere sovrano, a cui non s'era dato finora soltanto il nostro intelletto. Imprigionare il nostro intelletto significa «fiducia e fede riposta in colui che parla, anche se la nostra mente è incapace di trarre affatto qualche nozione delle parole dette» (*Leviatano* III, XXXII). Lo Stato cristiano realizza così una reale e compiuta assolutezza, avendo eliminato anche l'ultima mediazione, cioè l'interpretazione soggettiva delle leggi divine da parte del credente. Le leggi divine sono le leggi che il sovrano considera tali.

Lo Stato cristiano non deve essere considerato come una mera applicazione contingente della macchina costruita dalla ragione artificiale. Appare sempre più evidente all'analisi critica che esso è presente in tutta quanta la riflessione politica di Hobbes. D'altronde il *Leviatano* è una figura biblica (Bertozzi 1983) e i problemi che suscita sono tutti problemi che hanno un ben preciso riscontro nella Scrittura.

Una politica puramente razionale avrebbe potuto accontentarsi della legalità come fondamento dello Stato, ma una politica che tien conto della storia deve distinguere legittimità da legalità. La legittimità è ora agganciata ad una situazione non disponibile da parte dell'uomo, una situazione in cui l'uomo si trova che deve ben interpretare. È il regno di Dio che costituisce il criterio di legittimazione ultimo del potere del sovrano cristiano. Questo regno è insieme qualcosa di trascendente, di «celesti», quanto alla provenienza, ma anche qualcosa di esclusivamente temporale, quanto alla realizzazione. È terreno il regno di Israele, è terreno lo Stato cristiano ed è terreno persino il regno futuro. Questo è visto come una restaurazione della condizione umana anteriore alla caduta. È un regno terreno, perché Adamo viveva nella terra, ma a questa mondanità collega la vita eterna, cioè vivere sulla terra senza soggiacere alla morte. «Questo regno dei cieli hobbesiano è cioè un perfetto *Leviatano*, che il *Leviatano* si costruisce proprio per liberare l'uomo dalla paura della morte, dalla guerra e della miseria» (Corsi 1967, 222).

Il principio fondamentale che guida Hobbes è quello della radicale finitezza e terrestrià dell'esistenza umana. Per questo la morte è il Signore assoluto della storia. Hobbes, non meno profondamente di Pascal, ha compreso che la distruzione dell'ordine temporale teleologico ha come conseguenza che la vita umana ha perso il suo posto nell'universo. Ma, a differenza di Pascal, non pensa che questo luogo si trovi nell'al di là della fede e cerca di trovarlo nel paradiso terrestre dello Stato.

Un accenno conclusivo è doveroso fare alla questione dell'orientamento politico del pen-

siero hobbesiano. Si è molto (Fassò 1962, 824) insistito sul rapporto tra Hobbes e il liberalismo (Cattaneo 1962, 119). Non è mancato chi vi ha scorto anche elementi di totalitarismo (Viola 1979). Si è arrivati al punto di considerare Hobbes un socialdemocratico (Bianca 1979).

Tutte queste interminabili discussioni servono forse a conoscere meglio il liberalismo e il totalitarismo piuttosto che il pensiero di Hobbes. Esse, infatti, sono costrette a smembrare l'unità di una dottrina, andando a caccia di quelle parti che confermano la tesi di partenza (Matteucci 1982). Se poi servono anche ad accreditare o a screditare una teoria politica, non raggiungono certo il loro scopo. Il liberalismo non ha nulla da guadagnare dall'essere difeso da Hobbes, così come il totalitarismo non ha nulla da perdere.

4. Questioni di antropologia

Il trasferimento dell'attenzione ermeneutica dai temi giuridico-politici ai temi etici e la constatazione del pessimismo hobbesiano nei confronti dei risultati finali di ogni progettualità, il tramonto dell'interpretazione «illuministica», spingono ad interessarsi più ai pro-

blemi sollevati da Hobbes che alle soluzioni offerte, più alle antinomie evidenziate che ai tentativi del loro superamento, più alla descrizione degli aspetti più sconvolgenti dell'umana esistenza che alla capacità di dominarli, riconducendoli all'ordine e alla pace. A valle e a monte della politica gli studiosi italiani di oggi cercano i nodi problematici più significativi del pensiero hobbesiano. Ho l'impressione che questa tendenza sia peraltro in qualche misura riscontrabile in altre aree linguistiche e che, quindi, le sue cause vadano ricercate in fattori culturali non specificatamente italiani (Schino 1987). Si può prevedere un aumento degli studi italiani sull'antropologia hobbesiana (Cfr. da ultimo Napoli 1987).

4.1 La secolarizzazione della psicologia

Il *De Homine* è la meno unitaria delle opere di Hobbes. L'incontro tra i due tronconi principali della filosofia, quella naturale e quella civile, è nella sostanza una giustapposizione. L'antropologia è la prova lampante della incomunicabilità tra fisica e politica e, tuttavia, è anche la manifestazione degli sforzi di Hobbes di tenerle unite all'interno di un unico oggetto scientifico. L'uomo è questo mondo di-

viso in se stesso, essendo insieme parte del corpo naturale e parte del corpo politico (Alessio 1962, 398 ss.). È l'estremo tentativo di evitare la filosofia cartesiana della mente separata, ma a prezzo della difficile convivenza fra le ragnatele della logica e il disordine delle passioni.

Le origini dell'antropologia hobbesiana si fanno opportunamente risalire ai suoi contatti con lo scetticismo e il libertinismo francese (Castrucci 1981). L'ambiente in cui Hobbes si formò nel corso dei suoi primi viaggi in Francia era saturo della critica di Montaigne e di Charron nei confronti dei costumi, delle tradizioni e delle consuetudini. Questi intellettuali «dissociati», per quanto volutamente estranei alla vita politica, con le loro sottili analisi dei processi mentali e passionali dell'uomo hanno fornito strumenti nuovi alla scienza politica. Quella di Hobbes risulta, quindi, essere un'antropologia barocca (Chioldi 1970).

La sua caratteristica principale sembra essere quella di una strana commistione tra il disordine, l'incertezza, l'instabilità e una potente nostalgia di ordine, che genera paura del vuoto e della morte (Calabrese 1987).

Il mondo interiore dell'uomo è sottoposto ad un'analisi accurata e ossessiva senza, peraltro, che si riesca a trovare la via d'uscita dal labirinto delle passioni. C'è il gusto tipicamente manieristico della ricerca del microcosmo nella convinzione che l'intero non sia altro che la somma di parti eguali, come nella figura del sovrano nel frontespizio del *Leviatano* (Bertozzi 1983). Ma anche nella piccola dimensione, nel dettaglio o nel frammento, regna il disordine. L'interesse per l'analisi della vita emotiva è ben comprensibile, ove si pensi che essa appare essere il punto di contatto tra corpo e anima e, quindi, luogo privilegiato dell'unità dell'uomo.

Lo studio attento della *Retorica* di Aristotele (Viano 1962), a cui Hobbes si accostò tra il 1631 e il 1638, manifesta quanto fosse interessato alla problematica delle passioni. Ma la via seguita da Hobbes non è né quella di Aristotele, né quella del libertinismo francese del Seicento.

Anche a proposito della trattazione delle passioni si sono notate differenze più o meno significative tra le tre opere politiche di Hobbes.

Negli *Elementi* e nel *De Cive* la teoria delle passioni è fortemente valutativa e basata sull'egoismo, nel *Leviatano* si fa più neutrale e avalutativa. Negli *Elementi* la passione originaria e fondamentale è il piacere (o dolore), nel *Leviatano* si dà maggiore rilevanza al desiderio (o appetito) e così via. In sintesi si può dire che la trattazione degli *Elementi* è più influenzata da quella aristotelica e perviene alla raffigurazione di un tipo di umanità che è il risultato dell'unione della magnanimità aristocratica con la borghese sete di potere. Nel *Leviatano*, invece, Hobbes intende prescrivere una moralità sociale e deve, dunque, procedere ad una classificazione asettica delle passioni su cui fondare una tecnica delle emozioni (Viola 1979, 44-53).

Certamente non bisogna trascurare l'etica baconiana se si vuol intendere la posizione di Hobbes. Secondo Bacone l'etica deve spostare il suo asse dal bene privato al bene pubblico, che però di fatto non è desiderato dagli uomini. Anche Hobbes è convinto che gli uo-

mini non desiderano la felicità della vita contemplativa, ma che essi cercano di fatto i beni esterni, che sono pur sempre privati. Da Aristotele Hobbes prende il primato del bene privato, da Bacone quello del bene esterno. Tuttavia rifiuta il carattere contemplativo del bene privato e il carattere esclusivamente pubblico del bene esterno. Manca, così, in Hobbes quell'atteggiamento deontologico che è proprio di Bacone (Viano 1962, 372). Quest'atteggiamento conduce inevitabilmente a dare alla ragione il ruolo di governo delle passioni secondo il modello aristotelico. Ma il mondo delle emozioni non è assoggettabile ad un ordine esterno precostituito, né esistono secondo Hobbes emozioni puramente spirituali, cioè emozioni della ragione da imporre a tutte le altre. I piaceri dello spirito sono quelli stessi del senso, ma proiettati o differiti nel tempo. Questa dimensione temporale della vita emotiva è senza dubbio - come ha notato Viano - il fulcro della teoria hobbesiana delle emozioni.

La proiezione dei piaceri verso il futuro consente, infatti, di fondare il concetto di potere. «... noi pensiamo che qualche cosa accadrà solo nella misura in cui sappiamo che c'è nel presente qualcosa che ha il potere di produrla...» (*Elementi* I, VIII, 3). La dimensione spirituale dell'uomo risulta, pertanto, tutta concentrata in questa facoltà del corpo e dello spirito, che è il potere. In tutto ciò ancora la ragione non è direttamente coinvolta se non nella misura in cui la previsione richiede la capacità di calcolo.

Il potere è il bene più desiderato dagli uomini, poiché si tratta di una chiave che apre tutte le porte, è il mezzo che dà accesso a tutti i fini. Così gli uomini sono valutati in base al potere che hanno, alle potenzialità che posseggono, piuttosto che al modo in cui le usano. Per questo la passione fondamentale è l'onore, cioè il «riconoscimento del potere».

Si può, allora, affermare che Hobbes è il vero fondatore della filosofia politica studiata in stretta connessione con la ricerca psicologica, il vero fondatore della «psicologia politica» (Battista 1982, 14 ss.). Egli ha recepito dalla cultura francese del tempo l'indagine psicologica, ma ha elaborato con questo strumento una teoria politica. La «rivoluzione» hobbesiana non è consistita soltanto nell'abbandono dell'etica del fine per l'etica dei mezzi, ma anche nello spostare l'asse della politica dallo studio delle strategie dell'azione di governo e della logica del governante all'escogitazione di una forma di potere adeguata alla struttura psicologica dell'uomo. In questa prospettiva la passione della vanità (Vincieri 1984, 50 ss.) assume un'importanza decisiva, peraltro già sottolineata da Strauss, la cui interpretazione ritorna così d'attualità (Galli 1988).

«L'uomo descritto da Hobbes, in effetti, non corrisponde affatto allo stereotipo cui è affidata la discussa fama del filosofo inglese: non l'essere brutale e aggressivo, dominato da una grezza volontà di possesso, da istinti primordiali di sopraffazione. Hobbes traccia invece l'immagine di una sorta di Narciso, innamorato di se stesso, che entra in conflitto con l'altro, perché l'altro, identico a lui nella vanagloria, non accetta di riconoscergli qualità e pregi superiori» (Battista 1982, 17). Il concetto hobbesiano di amor proprio avrà a sua volta attraverso Sorbière grande risonanza nella

cultura francese, sia presso i libertini che presso i giansenisti. In effetti la sua matrice originaria è la tesi agostiniana dei due amori. Ma né Agostino, né i giansenisti, né persino i libertini avevano pensato possibile costruire una città ordinata e pacifica senza estirpare violentemente e dall'esterno l'amor proprio dal cuore degli uomini. Già il giansenista Nicole aveva recepito in pieno l'insegnamento di Hobbes quando affermava che il timore della morte è il primo vincolo sociale e il primo freno all'amor proprio, ma dietro di esso vi vedeva ancora il timore di Dio (Battista 1982, 35, n. 37).

La psicologia politica è possibile proprio perché non c'è nell'uomo una sola passione dominante, alla vanagloria si oppone violentemente la paura della morte. Anche questo è un tema che ha origini religiose. Ma ora non si tratta più della paura della terribile giustizia divina, ma della paura degli altri uomini. Questo timore è sociale sotto tutti i rispetti. È una «paura reciproca», che spinge gli uomini a diffidare l'uno dell'altro, ma anche a trovare alleati e ad associarsi per proteggersi vicendevolmente. Si trasforma, così, in una «paura comune» nei confronti del sovrano (Pasini 1977).

La psicologia politica appartiene, pertanto, a quel processo di secolarizzazione (Camponico 1982) che è rappresentato dalla stessa teologia politica. Anzi la secolarizzazione dei concetti teologici e la loro trasformazione in principi della scienza politica non sarebbe possibile se alla base non vi fosse anche una secolarizzazione dell'introspezione religiosa.

4.2 Ragione e passioni

A questo punto il problema decisivo dell'antropologia hobbesiana è quello del rapporto tra la ragione e le passioni. Abbiamo visto che Hobbes esclude decisamente la soluzione aristotelica. Il suo modello di razionalità è quello razionalistico e deduttivo, rappresentato dalla geometria euclidea. Come tale esso appartiene ad una linea di pensiero ben diversa da cui Hobbes prende l'analisi delle passioni.

Il carattere distintivo del sapere matematico è l'oggettività intesa come uniformità. Si tratta d'individuare quei percorsi della ragione che conducono ad ottenere ciò che tutti desiderano, cioè il loro bene, sfruttando l'uniformità di comportamento delle cose e degli uomini. Questi percorsi sono scientificamente obbligati e sono dotati di una necessità razionale. Questo modello univoco e assiomatico di ordine mal si adatta al disordine delle passioni. Conseguentemente, la ragione nella sua veste scientifica viene proiettata fuori della natura umana e diviene il luogo dell'artificio. Darà vita soltanto ad una tecnica dei mezzi di per sé inefficace, perché posseduta soltanto da quei pochi in grado di sviluppare la propria ragione in senso scientifico (Viano 1962, 388-389). Così la ragione e la scienza perdono ogni rapporto esistenziale con la natura umana.

L'interpretazione di Hobbes proveniente dalle categorie della modernità e, in particolare, dal modello di razionalità proprio della modernità ha condotto ad enfatizzare la frattura fra ragione e passioni. In effetti nell'evoluzione del pensiero hobbesiano si può notare un progressivo distacco dell'artificio dalla natura. Questa è il luogo delle libere associazio-

ni d'idee, dei collegamenti più arbitrari. L'artificio, invece, pur essendo inventato, fissa percorsi obbligati e univoci. Quanto più Hobbes è impegnato a mettere a punto la sua filosofia della scienza, tanto più s'allontana dalla dimensione esistenziale della natura. Abbiamo, infatti, già constatato come egli abbia dovuto ripiegare dall'arbitrarismo verso una parziale accettazione dell'evidenza dei primi principi. Le dure leggi della ragione scientifica s'impongono drasticamente ed eclissano la ragione naturale, che aveva trovato ampio spazio negli *Elementi*. Ma Hobbes si sforza sino alla fine di salvare il ruolo e l'autonomia della ragione naturale.

Si può, dunque, parlare di due livelli di razionalità, di due sfere di attività autonoma e indipendente l'una dall'altra, le quali possono agire ed operare in modo parallelo, ma non necessariamente connesso. La razionalità scientifica non è uno sviluppo di quella naturale, ma una conquista faticosa e intermittente, che non soppianta mai del tutto la semplice ragione naturale e istintuale (Fedeli De Cecco 1985, 8-10). Quest'ultima appartiene alla natura dell'uomo non meno che le passioni (*Elementi* I, XV, 1). Non è una facoltà, ma una funzione operativa interna alla dinamica stessa delle passioni, che non domina, né controlla. La ragione naturale si muove nel mondo dell'esperienza sensibile, del collegamento delle immagini, dei sogni, della memoria, della prudenza. Le sue ragnatele sono provvisorie ed evanescenti, non forniscono alcun stabile orientamento nel mondo, si proiettano timidamente verso il futuro mediante congetture e aspettative. La fragilità della ragione naturale non dà alcun affidamento. Eppure essa non è soltanto una ragione tecnologica o poetica, com'è quella scientifica, ma anche una ragione pratica in senso prammatico, una ragione dell'agire e non solo del fare (Matteucci 1982, 119). Per questo è più adatta a spiegare la prassi politica ed etica, ma, essendo coinvolta nelle passioni, è facile preda della retorica e del sapere dogmatico. Finisce, pertanto, per essere travolta dal rigetto della retorica antica. La ragione poetica, che costruisce la grande macchina dello Stato, deve eliminare il linguaggio dell'equivocità e sostituirvi attraverso il giudizio l'uso univoco dei termini per assicurare l'intersoggettività della conoscenza. La socialità esige il sacrificio della multivocità e ciò non è affatto postmoderno. È per questo che la ragione naturale deve essere progressivamente abbandonata, ma ciò non significa che la scienza sia soltanto una tecnica esteriore.

L'intento di Hobbes è senza dubbio quello di mostrare che la scienza ha il suo fondamento nella stessa natura umana non solo perché è a servizio dell'autoconservazione, ma anche perché opera sullo stesso materiale di esperienza, non essendo altro che organizzazione del mondo sensibile. La scienza viene, così, fondata sull'immaginazione e per ciò stesso paragonata all'arte.

Il carattere pratico della scienza la pone in ovvia relazione con l'arte, cioè con quell'uso della ragione naturale consistente nel trovare le connessioni più imprevedibili tra oggetti diversi e nell'associare liberamente le idee. D'altronde la scienza deriva dall'immaginazione, da cui si sviluppa anche la fantasia (*fancy*).

S'è già riconosciuto nella trattazione hobbesiana un capitolo fondamentale dell'esteti-

ca empirista (Anceschi 1958). La fantasia viene trattata nei termini di una coscienza empirica, che ha le sue regole e le sue strutture. La creazione artistica non è all'insegna dell'assoluta gratuità, essa appartiene alle avventure della mente e come tale ha la sua autonomia e la sua portata cognitiva. Allora è interessante osservare i rapporti tra la fantasia e la scienza, tra la sfera prerazionale o extrarazionale della mente e quella strettamente razionale.

Ho detto che la fantasia ha le sue regole. La discrezione (*discretion*) (Gracián) è per Hobbes la capacità di distinguere nell'ordine della fantasia, capacità di scegliere, di organizzare, di ordinare le libere associazioni secondo un'intenzione ideale definita o secondo un proposito unitario. C'è quindi un intervento del giudizio nella fantasia e ciò s'avvicina molto alla scienza. Il collegamento avviene attraverso il giudizio. «... giudicare non è altro che distinguere o discernere, e sia la fantasia che il giudizio sono comunemente compresi sotto il nome di ingegno (*wit*)...» (*Elementi* I, X, 4. Cfr. Anceschi 1972).

Vorrei sottolineare l'importanza di questa tematica dell'ingegno, «che si acquista soltanto con l'uso e l'esperienza senza metodo,

cultura o istruzione» (*Leviatano* I, VIII, e Corsi 1967, 31 e ss.), perché essa ha una lunga tradizione, che risale ad Aristotele. Nell'età barocca si registra un progressivo autonomizzarsi di questa facoltà dell'ingegno, che è insieme una virtù. È l'estremo tentativo di tenere insieme le varie funzioni della mente e con ciò stesso l'unità del sapere. Si cerca così di gettare un ponte «tra le rive, che vanno ormai vertiginosamente allontanandosi, del conoscere da un parte, e dell'agire secondo prudenza dall'altra; tra atteggiamento logico-scientifico e atteggiamento pratico, tra il diletto della contemplazione disinteressata e il profilo dell'insegnamento edificante» (Barilli 1969, 163-164).

La nostalgia della sapienza, cioè di una cultura integrata e non frantumata, produce lo sforzo estremo di tenere uniti ragione pura e ragione pratica che la modernità renderà incommunicabili.

Come ben noto, la tematica dell'ingegno si ritrova in G.B. Vico, che ne ricerca la struttura gnoseologica e ne fa la base della prima operazione della mente, quella più legata alla natura (Botturi 1988). Siamo di fronte alla capacità prerazionale di cogliere le proporzioni e

di commisurare le relazioni tra le cose o le azioni, rapportandole ad una misura ideale che l'uomo non trae dall'esperienza, ma che è intrinseca alla mente stessa. Questa misura non disponibile da parte dell'uomo è, tuttavia, percepita attraverso la sua soggettività, attraverso la risonanza effettiva che l'impatto con il mondo dell'esperienza produce nell'animo umano. Qui sta certamente una delle differenze tra la concezione vichiana e quella hobbesiana dell'ingegno (confronto Hobbes-Vico). La misura che ha in mente Hobbes è senza dubbio «ideale», cioè legata al proposito e al disegno del poeta. Il giudizio, infatti, opera selezionando tra le associazioni d'idee quelle più adatte ai propositi estetici o etici. Appare, dunque, evidente che per Hobbes, a differenza di Vico, la fantasia non ha di per se stessa alcuna portata conoscitiva. Solo la discrezione, che proviene dall'esterno, ridimensiona l'arbitrio gnoseologico.

Al di là di questa e di altre differenze, sta di fatto che Hobbes vede nell'ingegno una sorta di punto d'incontro prerazionale tra fantasia e giudizio. Così c'è già un'opera nascosta della ragione prima dell'ingresso nella scienza. Questa aggiungerà all'uso e all'esperienza il metodo, che seleziona in modo rigoroso i percorsi univoci e obbligati della ragione. Con ciò si evidenzia sia che la scienza si definisce in rapporto alla fantasia, in quanto porta ordine all'interno del suo mondo, sia il carattere pratico dell'origine della conoscenza.

Nel *Leviatano* si noterà un intervento sempre più determinante e attivo del giudizio sulla fantasia, che risulterà ancor più frenata nel suo arbitrio creativo. Solo con Locke la discrezione diventerà un movimento interno della stessa fantasia e non più un intervento esterno. In tal modo sarà assicurata l'autonomia gnoseologica della fantasia rispetto alla scienza (Anceschi 1972).

Da quanto detto possiamo dedurre che per Hobbes non solo la conoscenza ha un'origine pratica, ma anche che ha una natura pratica, perché la sua opera è mettere ordine nell'universo disordinato delle associazioni d'idee. Quest'operazione della scienza si esercita all'interno della mente. La poiesis della conoscenza non è rivolta al mondo esterno, ma al nostro mondo interiore. E ciò è in linea con il costruttivismo di cui abbiamo già parlato. A differenza di Bacone la scienza non è rivolta a dominare la natura esterna, ma la stessa natura umana, il mondo interno dell'uomo.

Hobbes si trova, pertanto, tra due mondi, quello dell'infinita possibilità di associazioni, che riflette il disordine delle passioni, e quello della catena rigorosa dei collegamenti scientifici, che non ammettono alternative e contraddizioni. A quest'ultimo affida le nostre possibilità di sopravvivenza nel mondo del disordine. Nella scienza la ragione poetica si sposa alla perfezione con il razionalismo e rende l'invenzione tecnologica del *Leviatano* una necessità razionale. Ma in ogni caso siamo sempre nell'ambito delle invenzioni, quelle libere della fantasia e quella rigorosa della scienza. Tuttavia, se i risultati della scienza sono invenzioni della mente, non potranno mai precludere altre costruzioni alternative. Nel mondo dell'invenzione non vale il principio di non contraddizione.

Hobbes non è insensibile alle suggestioni della fantasia e alla sua incessante attività di costruzione di mondi effimeri, ma sa bene

che su questi non può edificarsi alcuna scienza. Quale criterio di controllo è possibile di fronte alla multivocità dei mondi? Per questo Hobbes abbraccia la ragione moderna, che è il prodotto della metafisica della sicurezza e della paura. Tuttavia questa ragione inventiva e proiettiva galleggia sull'instabilità della natura umana, che è anche un immenso serbatoio di potenzialità creative e di possibilità alternative. Queste non possono essere annullate neppure dalla macchina più perfetta e sono pronte a farsi valere non appena la mortificante costrizione della catena dei concetti della ragione moderna si allenta o, addirittura, si spezza.

In conclusione, sarebbe molto superficiale vedere in Hobbes un filosofo postmoderno, poiché molte considerazioni lo vietano. Tuttavia nel suo pensiero sono presenti due fattori, che - a mio parere - caratterizzano l'epoca postmoderna, cioè la coesistenza contraddittoria del ritorno della paura, che impone il sacrificio, e della percezione dell'infinita multilateralità dell'esperienza, che postula il rifiuto della rinuncia.

Bibliografia

Abbagnano N. (1966), *Storia della filosofia*, voi. II, Utet, Torino 1966', pp. 217-219.
 Alessio F. (1962), «DeHomine» e «A Minute or First Draught of the Optiques» di Thomas Hobbes, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1962 (17), pp. 392-410.
 Anceschi L. (1958), *L'estetica dell'empirismo inglese, I: Da Bacon e Shaftesbury*, Alfa, Bologna 1958, pp. 29-48.
 Anceschi L. (1961), *Hobbes, Locke e la «discretion» della poesia, ora in Da Bacon a Kant. Saggi di estetica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 69-90.
 Armellini S. (1976), *Preludi alla configurazione premiale del diritto nell'età moderna: Hobbes e Spinoza*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1976 (53), pp. 343-371.
 Barilli R. (1969), *Poetica e retorica*, Mursia, Milano 1969.
 Barrett W. (1987), *La morte dell'anima. Da Cartesio al computer*, trad. di R. Rini, Laterza, Bari 1987.
 Battista A.M. (1982), *Nascita della psicologia politica*, Ecig, Genova 1982.
 Bertozzi M. (1983), *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Bovolenta, Ferrara 1983.
 Bianca G. (1946), *Diritto e Stato nel pensiero di T. Hobbes*, Casa ed. libraria Humus, Napoli 1946.
 Bianca M. (1979), *Dalla natura alla società. Saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes*, Marsilio, Venezia 1979.
 Biral A. (1987), *Hobbes: la società senza governo, in Il contratto sociale nella filosofia politica moderna, a cura di G. Duso*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 51-108.
 Bobbio N. (1954), *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, ora in *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1965, pp. 11-49.
 Bobbio N. (1962), *Hobbes e il giusnaturalismo, ora in Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1965, pp. 51-74.
 Bobbio N. (1977), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Ed. di Comunità, Milano 1977, III ed.
 Bobbio N. (1979), *Il modello giusnaturalistico*, in N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 17-109.

Bobbio N. (1980), *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV/I, Utet, Torino 1980, pp. 278-313.
 Bobbio N. (1981), *La teoria dello stato e del potere, in Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1981, pp. 215-246.
 Borelli G. (1982), *Semantica del tempo e teoria politica in Hobbes*, in «Il pensiero politico», 1982 (15), pp. 491-513.
 Botturi F. (1988), *Ingegno verità storia. Filosofia dell'immaginario vichiano, in Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1988.
 Calabrese O. (1987), *L'età neobarocca*, Laterza, Bari 1987.
 Campodonico A. (1982), *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res editrice, Milano 1982.
 Castrucci E. (1981), *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*, Giuffrè, Milano 1981.
 Cattaneo M.A. (1962), *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffrè, Milano 1962, pp. 45-121.
 Chiodi G.M. (1970), *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1970.
 Corsi M. (1967), *Introduzione al Leviatano*, Morano, Napoli 1967.
 Costa P. (1974), *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. I: Da Hobbes a Bentham*, Giuffrè, Milano 1974.
 Dal Pra M. (1962), *Note sulla logica di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1962 (17), pp. 411-433.
 Evola J. (1939), *Modernità di Hobbes?* in «Lo Stato», 1939, pp. 24-33.
 Fassò G. (1962), *Il giusnaturalismo e la teoria moderna del diritto e dello Stato*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1962, pp. 813-875.
 Fedeli De Cecco M. (1985), *Ragione e ordine. La funzione politica della ragione nel pensiero di Hobbes*, Cappelli, Bologna 1985.
 Felice D. (1983), *Thomas Hobbes in Italia: bibliografia (1880-1981)*, in «Rivista di filosofia», 1983 (73), pp. 440-470.
 Foche F. (1977), *Vico e Hobbes*, Giannini, Napoli 1977.
 Galli C. (1986), *Introduzione*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.
 Galli C. (1988), *Strauss, Vögelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Angeli, Milano 1988, pp. 25-52.
 Gargani A.G. (1971), *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.
 Gargani A.G. (1986), *Il passaggio dalla verità al senso della verità, in Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, a cura di G. Barbieri e P. Vidali, Laterza, Bari 1986, pp. 13-34.
 Gargani A.G. (1987), *Scene di verità, in Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, a cura di G. Mari, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 109-116.
 Geymonat L. (1970), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, Garzanti, Milano 1970, pp. 301-303, 311-323.
 Hobbes T. (1948), *Elementi filosofici sul cittadino, in Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948.
 Hobbes T. (1968), *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
 Hobbes T. (1976), *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976.
 Illuminati A. (1978), *Da Hobbes a Tronti*, in «Aut-aut», 1978, pp. 152-157.

Ilting K.-H. (1964), *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», 1964 (72), pp. 84-102.
 Landucci S. (1972), *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari 1972.
 Landucci S. (1978), *La teodicea di Hobbes nella discussione col Bramhall*, in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'». Vol. XLIII, n.s., XXIX, 1978, pp. 109-136.
 Levi Adolfo (1929), *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Soc. ed. Dante Alighieri, Milano 1929.
 Magri T. (1982), *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982.
 Magri T. (1987), *Razionalità politica e morale in Hobbes*, in «Politeia», 1987, n. 8 (3), pp. 35-41.
 Maldonado T. (1987), *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987.
 Matteucci N. (1982), *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna 1982.
 Napoli A. (1987), *La valutazione morale dell'emotività in Hobbes*, in «Rivista di storia della filosofia», 1987 (4), pp. 629-647.
 Negri A. (1972), *Introduzione*, in T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, pp. 9-38.
 Neri D. (1984), *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984.
 Nicolini F. (1950), *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e l'Hobbes con qualche riferimento al Machiavelli, in English Miscellany. A Symposium of History Literature and the Arts*, a cura di M. Praz, 1950, I, pp. 43-70.
 Pacchi A. (1965), *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
 Pacchi A. (1966), *Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in «Rivista di filosofia», 1966 (57), pp. 306-335.
 Pasini D. (1977), *Problemi di filosofia politica*, Jovene, Napoli 1977, pp. 155-212.
 Polin R. (1953), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., Paris 1953.
 Putnam H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1981.
 Rossi M.M. (1942), *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1942, pp. 103-194.
 Rossi Paolo (1987), *Idola della modernità, ora in Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, a cura di G. Mari, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 14-31.
 Scarpelli U. (1981), *Thomas Hobbes. Linguaggio e leggi naturali - Il tempo e la pena*, Giuffrè, Milano 1981.
 Schmitt C. (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlag, Hamburg 1938.
 Schino A.L. (1987), *Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1987 (17), pp. 159-198.
 Scribano M.E. (1980), *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*, in «Rivista di filosofia», 1980 (70), pp. 30-66.
 Strauss L. (1977), *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977.
 Trigg R. (1980), *Reality at Risk*, Harvester Press, Brighton 1980.
 Tronti M. (1977), *Hobbes e Cromwell, in Stato e rivoluzione in Inghilterra*, a cura di M. Tronti, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 183-317.
 Viano C.A. (1962), *Analisi della vita emotiva e tecnica della politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1962 (17), pp. 355-392.
 Vincieri P. (1984), *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984, pp. 47-88.

RAGIONI CRITICHE

Viola F. (1979), *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.

Viola F. (1982), *Hobbes filosofo moderno?*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto». 1982 (59), pp. 103-113.

Viola F. (1982a), *Riflessioni sulla metamorfosi del concetto di autorità nel pensiero di Hobbes*, in «Revue européenne des sciences sociales», 1982 (20), pp. 63-68.

Viola F. (1988), *Hobbes en Italie (1976-1987)*, in «Archives de Philosophie», 1988 (51), pp. 254-264.

Warrender H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957.

Watzlawick P. (a cura) (1988), *La realtà inventata*, ed. it. a cura di A. Ancora e A. Fischietti, Feltrinelli, Milano 1988.