

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Potere umano e mondo animale secondo Hobbes

Human Power and Animal World in Hobbes

Luc Foisneau

luc.foisneau@gmail.com

CNRS, CESPRA, Parigi

ABSTRACT

Questo articolo cerca di attirare l'attenzione sull'interesse della riflessione di Hobbes sul posto dell'uomo nel mondo animale. Poiché gli animali non hanno alcun ruolo né nella teoria della rappresentazione né in quella delle passioni, si è dato per scontato che il potere riguardasse solo i rapporti tra gli esseri umani. Si tratterà di correggere questa idea evidenziando come la capacità degli esseri umani di coordinare le loro azioni possa produrre un effetto di potere all'interno del mondo animale.

PAROLE CHIAVE: Potere; Animali; Teleologia; Cooperazione.

This article seeks to draw attention to the relevance of Hobbes' reflection on the place of man in the animal world. Since animals play no role in the theory of representation and no more in the theory of passions, it was concluded that power only concerns the relationships between human beings. This idea will have to be corrected by highlighting how the ability of humans to coordinate their actions is likely to produce a power effect within the animal world.

KEYWORDS: Power; Animals; Teleology; Cooperation.

*La traduzione dal francese di questo saggio è a cura di Mauro Farnesi Camellone.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 79-90

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9614>

ISSN: 1825-9618



Uno dei problemi posti dalla teoria hobbesiana del potere riguarda i limiti del modello costruito nel quadro della teoria delle passioni. Questo quadro è definito da due caratteristiche principali: la prima è il fatto di pensare le passioni in relazione a un denominatore comune, che è il concetto astratto di *power*; la seconda è il limitare la nozione di potere alle relazioni tra gli esseri umani. Negli *Elements of Law*, queste due dimensioni sono ben illustrate dal paragone tra la vita e una corsa:

«Il paragone della vita dell'uomo con una corsa, per quanto non aderente in ogni punto, pure aderisce così bene per questo nostro proposito, che possiamo grazie ad esso sia vedere che ricordare quasi tutte le passioni sopra menzionate. Ma dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti»¹.

Se questo confronto può essere letto all'interno di una prospettiva mnemotecnica², esso ricorda anche, in primo luogo, che le passioni umane formano un sistema fortemente strutturato e che il principio di questa strutturazione è il potere (*power*) e, in secondo luogo, che la corsa immaginata da Hobbes riguarda solo gli esseri umani.

Prima di passare al secondo punto, vale la pena sottolineare il modo in cui Hobbes caratterizza le passioni come passioni di potere: le passioni sono una reazione, fisiologica e psicologica, al grado di potere degli altri³. Fondamentalmente, le passioni testimoniano il modo in cui siamo influenzati dai segni di potere che emanano da altri esseri umani. Questa caratteristica ha portato gli interpreti di Hobbes a identificare, in modo alquanto limitativo, il potere con l'azione di individui impegnati nella corsa al potere politico. Il potere che si ricerca non sarebbe che il potere sugli altri esercitato all'interno delle istituzioni e grazie ad esse:

«These phenomena of power acquisition and maintenance have misled political theorists from Hobbes to Schumpeter to identify power with a potential for successful strategic action. Against this tradition (in which Max Weber also stands) Arendt rightly argues that strategic contests for political power neither call forth nor maintain those institutions in which that power is anchored. Political institutions live not from force but from recognition»⁴.

¹ T. HOBBS, *Elements of Law Natural and Politic* (1640), I, ix, 21; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 75.

² La famosa enumerazione delle passioni a partire dal paragone della vita con una corsa pazzo potrebbe aver trovato il suo posto in *The Art of Memory* (1966): «Lo sforzarsi, è l'appetito. Il mancar d'energia, è la sensualità. Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria. Guardare gli altri che stanno davanti, è umiltà. [...] E abbandonare la corsa, è morire», *Elements of Law*, I, ix, 21; trad. it. cit., pp. 75-76.

³ Per quanto riguarda il significato del concetto di potere cfr. J. DUNN, *The significance of Hobbes's conception of power*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 13, 2-3/2010, pp. 417-433. Per un'analisi semantica del lessico della potenza (*power/potestas/potentia*) in Hobbes, cfr. L. FOISNEAU, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, cap. 3, «L'invention du pouvoir», pp. 68-93.

⁴ J. HABERMAS, *Hannah Arendt's communications concept of power*, «Social Research», 44, 1/1977, p. 18.



Fare di Hobbes un teorico della ragione strategica suppone di interpretare il suo concetto di potere come orientato non verso la costituzione di uno spazio politico, ma verso il dominio sugli altri. Discutendo della teoria arendtiana del potere, Habermas insiste sul fatto che troppo spesso gli interpreti di Hobbes dimenticano che l'essenziale consiste nella creazione delle basi istituzionali del potere stesso, e che queste basi implicano una forma di mutuo riconoscimento tra gli individui. La teoria contrattualista può essere intesa come la versione razionalista di questo processo di riconoscimento politico. Pur non intendendo mettere in discussione questa tesi, cercheremo di dimostrare che, perché un potere possa essere istituito tra gli uomini, è necessario guardare in una direzione diversa da quella generalmente adottata dagli interpreti di Hobbes, inclusa Arendt commentata da Habermas – non nella direzione delle relazioni tra individui umani, ma in quella dei rapporti tra esseri umani e animali selvatici. Hobbes istituisce, di fatto, la separazione tra l'umanità e il resto del mondo animale come prima condizione per la formazione di gruppi umani politicamente costituiti⁵. Se una delle dimensioni della razionalità cooperativa è quella di tessere legami tra individui umani, un'altra dimensione di questa stessa razionalità consiste nell'affermare la superiorità dell'umanità rispetto agli altri animali.

Per dimostrare questa tesi, cercheremo di esporre, in un primo momento, il rifiuto hobbesiano della concezione teleologica della superiorità degli esseri umani, per come essa è presentata da Tommaso d'Aquino; successivamente, ci interesseremo a come Hobbes faccia della cooperazione tra gli esseri umani il risultato di ciò che egli si rifiuta di chiamare il dominio degli uomini sugli animali.

1. *Teleologia del dominio sugli animali*

Hobbes pensa ad una radicalizzazione della differenziazione tra gli esseri umani e gli altri animali. Questa separazione, che non è di per sé una novità, passa in lui attraverso una critica della versione tomista della superiorità umana all'interno del mondo animale, nonché attraverso una critica dell'uso che generalmente si è fatto dell'immagine della grande catena degli esseri⁶.

⁵ Per una descrizione antropologica della rottura moderna, cfr. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

⁶ I principali testi di questa critica furono ispirati a Hobbes dalla lunga controversia sulla libertà e la necessità che ebbe a sostenere con John Bramhall. Per una presentazione di questa controversia, cfr. L. FOISNEAU, "Introduction", in T. HOBBS, *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall 2)*, introduction, notes, glossaires et index par L. Foisneau, traduction par L. Foisneau et F. Perronin, Paris, Vrin, 1999, pp. 7-19.

Per comprendere l'originalità della posizione di Hobbes, è necessario innanzitutto ricordare le caratteristiche della tesi a cui essa si contrappone. La determinazione tomista della natura umana è una concezione finalista che assegna all'uomo in anticipo il suo posto nell'ordine naturale. La superiorità dell'uomo rispetto agli altri animali è spiegata da Tommaso d'Aquino usando i criteri teleologici proposti da Aristotele in un famoso passo de *Le parti degli animali*⁷. Questi criteri sono due: il primo è l'adeguatezza della struttura del corpo umano all'intelligenza umana; il secondo è la gerarchia degli esseri nella natura. Riguardo al primo punto, Tommaso precisa così il legame stabilito da Aristotele tra la dignità dell'anima razionale e l'ordine finalistico della natura:

«Quindi dico che Dio ha stabilito il corpo umano nella disposizione ottimale che una tale forma e tali operazioni [dell'anima razionale] richiedevano. E se sembra esserci qualche difetto (*defectus*) nella disposizione del corpo umano, si deve considerare che questo difetto deriva dalle necessità della materia nelle proprietà che sono richieste in esso per adattarsi esattamente all'anima e alle sue operazioni»⁸.

Si constata l'esistenza di ciò che saremmo tentati di chiamare difetti del corpo umano, ad esempio il fatto che gli umani non hanno né artigli per proteggersi dall'attacco dei predatori, né piume per tenersi al caldo in inverno. Ma questi difetti sono difetti solo per coloro che ignorano il progetto divino per l'umanità. Lungi dal costituire, come nel mito del *Protagora*, un'inferiorità, l'assenza di artigli e piume è spiegata secondo Tommaso dal volere il meglio che caratterizza la volontà di Dio verso l'umanità. La presenza di artigli e piume (o corna, ecc.) nella morfologia umana renderebbe predominante l'elemento terrestre rispetto all'elemento celeste. Queste mancanze sono più delle qualità che dei difetti, in quanto riflettono la convenienza teleologica delle disposizioni del corpo umano e dell'anima razionale. L'uomo, quindi, non è manchevole di nulla per natura poiché, come afferma Tommaso, Dio ha fornito il corpo umano di tutto ciò che l'esercizio della ragione richiede, e in particolare di una mano paragonabile a uno strumento "universale", cioè di uno strumento in grado di svolgere numerosi compiti complessi. Il ruolo eminente della mano spiega così la relazione tra la multifunzionalità di quest'ultima e quella che deve essere chiamata "universalità" della ragione, che serve, come la mano, a risolvere una molteplicità di problemi. Tra lo strumento universale e l'attitudine razionale a pensare secondo i canoni di un *organon* sussiste una relazione di convenienza che il pensiero teleologico non ha difficoltà a discernere. La tesi tomista di un ordine dei fini voluto dal Dio della creazione integra, tramite degli aggiustamenti teorici, l'argomentazione aristotelica secondo cui «non è perché ha le mani che l'uomo è il più intelligenti degli esseri, ma è perché è il più intelligente

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, IV, 10, 686b21-687b27, trad. it. a cura di A.L. Carbone, Milano, Rizzoli, 2008.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, 1a, qu. 91, art. 3.



che ha le mani»⁹. In questa prospettiva teleologica, l'uomo possiede una dignità superiore agli altri animali perché Dio l'ha a lui conferita nel momento della creazione. Ma questa superiorità assiologica non è priva di conseguenze:

«Allo stesso modo, infatti, che nella genesi delle cose si coglie un certo ordine in base al quale si passa dall'imperfetto al perfetto, poiché la materia è per la forma e la forma più imperfetta per quella che è più perfetta, così è anche dell'uso che si fa delle cose della natura, perché gli esseri più imperfetti sono messi a disposizione dei più perfetti; le piante infatti usano la terra per il loro nutrimento, gli animali delle piante e gli uomini di piante e animali. Quindi è per natura che l'uomo esercita il dominio sugli animali»¹⁰.

La prima conseguenza della superiorità assiologica degli esseri umani è un diritto di dominio, il che significa che essi hanno il diritto di usare gli animali e le piante come meglio credono. In funzione della loro eminente dignità, il diritto di dominare degli uomini implica un diritto all'uso degli esseri della natura. La seconda conseguenza di questo approccio teleologico è che il dominio degli esseri umani sugli animali non può essere spiegato in modo meccanicistico, in ragione, ad esempio, di dispositivi cognitivi e pratici che gli esseri umani possederebbero e ai quali gli animali non avrebbero accesso. Il posto degli esseri umani in natura è dovuto all'ordine finalistico voluto da Dio, che assoggetta a loro gli altri animali non in virtù di attitudini che si potrebbero definire tecniche, ma a causa di un'intenzione divina. La terza conseguenza è che l'esistenza del peccato originale non ha messo in discussione il dominio degli esseri umani sugli animali. Sebbene abbia liberato alcuni animali dalla stretta obbedienza all'umanità, alla maniera di un contraccolpo ontologico dovuto alla ribellione dell'uomo contro Dio, il peccato non ha rimesso in discussione l'ordine ontologico stesso, lasciando gli esseri umani liberi di usare il resto della natura nel modo che essi ritengono buono. Senza dubbio la concezione del bene associata all'umanità costituisce un fattore che limita l'influenza umana sulla natura, ma la superiorità nella dignità implica comunque il diritto al dominio sulle altre specie animali.

Se l'impostazione tomista non consente di limitare la volontà di potenza degli uomini nel mondo animale, permette almeno di pensare in un quadro normativo: se ne va della dignità dell'uomo nell'esercitare il suo dominio sugli animali, si può concepire anche riguardi la sua dignità il limitare volontariamente questo dominio a forme accettabili. Vorremmo mostrare ora che questo quadro normativo, che costituisce una limitazione esercitata dalla volontà sul potere umano, è oggetto di una critica radicale da parte di Hobbes.

⁹ ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, IV, 10, 687 a 16.

¹⁰ T. D'AQUINO, *La somma teologica*, 1a, qu. 96, art. 1.

2. *Uscire dal quadro normativo aristotelico-tomista*

Per Hobbes, la superiorità degli esseri umani rispetto agli animali non dipende dall'eminenza assiologica della specie umana, ma dalla capacità di quest'ultima di superare la mancanza di potere che caratterizza gli uomini in natura. Contrariamente alla concezione essenzialista della natura umana, che si accompagna sempre a una rigida gerarchia degli esseri, la concezione di Hobbes della natura umana non è basata su alcuna gerarchia ontologica tra gli esseri ma su una teoria del potere. Non è un caso, dunque, che il filosofo opponga a quello che potrebbe essere chiamato il cripto-tomismo del vescovo Bramhall l'affermazione di Plinio il Vecchio secondo cui «non c'è animale più miserabile e orgoglioso dell'uomo»¹¹. Gli uomini sono ciò che possono fare, miserabili e condannati a scomparire se fanno un cattivo uso della loro ragione, superiori alle altre specie se ne fanno buon uso:

«In modo che non è solo la natura dell'uomo che lo rende più degno di altre creature viventi, ma la conoscenza che acquisisce attraverso la meditazione, e il giusto uso della sua ragione nel produrre buone regole per le sue azioni future»¹².

Alla determinazione essenzialista della ragione come intelletto agente capace di una visione delle essenze, Hobbes risponde con una teoria della ragione intesa come capacità di coordinare un'azione mediante regole seguite dai membri di un gruppo di agenti razionali. Mentre le essenze da conoscere preesistono all'atto di conoscenza, le regole vengono create in base agli obiettivi da raggiungere; esse derivano da una capacità pratica di coordinare l'azione, e non da un dispositivo teorico. Come Protagora, Hobbes rileva l'inadeguatezza del potere naturale degli uomini: «ci sono bestie che vedono meglio, altre che sentono meglio e altre ancora che superano l'umanità rispetto agli altri sensi»¹³. Egli non cerca di dissimulare questi difetti argomentando un ordine del migliore, ma poggia su di essi per dimostrare che la superiorità dell'uomo rispetto agli altri animali dipende dalla sua capacità di agire secondo delle regole. Giustificando la predominanza dell'uomo con una superiorità nell'ordine delle perfezioni, i sostenitori del tomismo aristotelico non danno ragione del paradosso per cui l'essere che è per natura il più indifeso è, allo stesso tempo, il signore e padrone della creazione. Di fatto, assicurare l'uomo del suo statuto ontologico attribuendogli un posto nella gerarchia degli esseri secondo la sua superiorità assiologica tende, paradossalmente, a mascherare la debolezza della sua

¹¹ Cfr. G. PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis historia*, II, V.

¹² T. HOBBS, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury* (1656), in T. HOBBS, *English Works*, a cura di W. Molesworth, London, J. Bohn, 1841, vol. V, XIV, pp. 186-187 [non esistendo una traduzione della *Question XIV*, tutte le citazioni tratte da quest'ultima sono rese in italiano dal traduttore dell'articolo].

¹³ *Ivi*, p. 186.



natura. Lungi dal presupporre questo status, che gli attribuirebbe una dignità superiore, Hobbes lascia aperta la domanda sul perché gli uomini siano arrivati a dominare gli animali. Invece di considerare questa tesi come ovvia, la rende un problema filosofico.

D'altra parte, Bramhall non ignora la debolezza dell'uomo nella natura, ma non dà a questa debolezza la stessa spiegazione che ne fornisce Hobbes. Seguendo Tommaso e altri teologi cristiani, il vescovo inglese considera la debolezza una conseguenza del peccato; fedele a questo riguardo al mito del *Protagora*, Hobbes ritiene che sia la relativa fragilità degli uomini all'interno del regno animale che conferisce loro un supplemento di potenza, e attribuisce alla forma dell'intelligenza umana l'esser causa del rovesciamento della situazione. Presente in entrambe le prospettive, l'esperienza della relativa debolezza degli esseri umani non riveste nei due casi lo stesso significato: in un caso, essa fa pesare sull'attività dell'intelligenza, a causa del peccato, la minaccia di una deviazione dal corso della natura; nell'altro, essa apre la possibilità di una comprensione dell'uso dell'intelligenza umana in vista della potenza. Per Hobbes, che si rifà alla lezione del suo maestro Bacon («*Ipsa scientia potestas est*»), la scienza è potere, e ciò ci permette di spiegare come la natura pratica della ragione umana sia l'origine del dominio degli uomini sugli animali. Ciò non segue da una superiorità assiologica della natura umana, da una superiorità nella dignità, ma dal potere pratico della ragione. Invece di riproporre, come fa Bramhall, lo schema finalista che organizza il pensiero di Aristotele, Hobbes si allontana fortemente da esso, nella misura in cui egli fa della ragione la capacità di inventare i mezzi di dominio nello spazio naturale.

La superiorità conferita all'uomo dalla sua ragione non risiede nella capacità di perseguire fini lontani, ma nella capacità di attuare strategie di dominio sulle specie concorrenti. La ragione teorica funziona per mezzo di regole, e sono queste regole che costituiscono gli strumenti per un successo pratico straordinario: saper seguire le regole assicura agli uomini la loro superiorità all'interno dell'ordine naturale.

Ricordiamo il legame tra ragione e linguaggio, e il fatto che il linguaggio non è concepito da Hobbes indipendentemente da un certo uso della regola: le parole permettono agli uomini di registrare, ci dice Hobbes, «i loro pensieri in modo che non periscano, ma siano preservati e quindi uniti con altri pensieri per produrre regole generali per la direzione delle loro azioni»¹⁴. Il punto saliente di questa teoria della parola è la sua dimensione pragmatica: l'uso delle parole è inseparabile da un aumento della capacità dell'azione umana. Infatti, una denominazione costituisce già di per sé una regola di pensiero, poiché si

¹⁴ *Ibidem*.

deve rispettare la sua univocità se si vuole essere compresi e comprendere se stessi; ma l'associazione di più denominazioni in un unico discorso permette di andare oltre, stabilendo regole per l'azione individuale e collettiva degli uomini o, secondo le stesse parole di Hobbes, «per produrre regole generali per la direzione delle loro azioni»¹⁵. A differenza degli altri animali che possono orientare le loro azioni solo in base all'esperienza, l'uomo è in grado di agire seguendo regole generali, le quali spiegano la sua superiorità nel mondo animale: «l'uomo supera gli animali solo perché si dà delle regole, cioè perché ricorda e ragiona correttamente su ciò che ricorda»¹⁶. Poiché consentono di ricondurre le conseguenze scoperte a regole generali chiamate “teoremi” o “aforismi”, le parole conferiscono agli uomini una superiorità pratica sugli altri animali, vale a dire una superiorità basata sulla capacità di seguire collettivamente delle regole d'azione.

Rispetto a tale facoltà di seguire delle regole in cui consiste la ragione umana, la capacità della mano, sulla cui importanza insisteva Aristotele, non appare più così originale: «questo vantaggio non è una fonte di così grande onore, tanto che un uomo può parlarne con noncuranza senza commettere offesa»¹⁷. La determinazione dell'intelligenza come facoltà delle regole rende irrilevante il rapporto di finalità che Aristotele stabiliva tra il fatto di disporre di mani e il possesso di un'anima razionale; anzi, Hobbes sottolinea che il potere derivante dall'aver delle mani è molto inferiore a quello che deriva dalla capacità di inventare regole per guidare l'azione di un gruppo di individui umani.

Contrariamente alla tesi tomista ripresa da Bramhall, che fonda il dominio degli uomini sugli animali sulla superiorità dell'essenza dell'anima umana, Hobbes sostiene che, proprio perché il dominio sugli animali non deriva da una perfezione ontologica dell'uomo basata sulla sua superiorità assiologica, il peccato non è responsabile per i casi in cui questo dominio viene meno. Bramhall sostiene che:

«Prima che il peccato entrasse nel mondo, o prima che qualsiasi creatura fosse dannosa o nociva per l'uomo, egli aveva il dominio su di loro come loro signore e padrone. E sebbene il possesso di questa sovranità sia in parte perduto, a causa del peccato dell'uomo, che non solo ha prodotto la ribellione delle creature, ma ha fatto anche ribellare le facoltà inferiori contro le superiori, fatto da cui deriva che un uomo sia dannoso per un altro, eppure il dominio [degli uomini sugli animali] rimane ancora»¹⁸.

Una tale concezione essenzialista del mondo animale, che finge di prendere in considerazione l'evento del peccato, conduce, secondo Hobbes, a ovvie assurdità che una concezione in termini di potere pratico, acquisito attraverso

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 187.

¹⁸ *Ivi*, p. 166.



l'azione coordinata da regole, rende possibile evitare. Sono queste assurdità che dobbiamo ora esaminare: la loro esposizione è parte di ciò che deve essere definito una dimostrazione per assurdo.

La prima di queste assurdità è ritenere, come fa Bramhall, che gli animali selvaggi possano trovarsi per natura in uno stato di obbligazione nei confronti degli uomini:

«Vorrei chiedere al vescovo in che cosa consiste il dominio di un uomo su un leone o un orso. Si tratta di un obbligo di promessa o debito? Questo non può essere, perché essi non hanno il senso del debito o del dovere. E non penso che egli sosterrà che essi hanno ricevuto il comando di obbedirgli da una autorità»¹⁹.

In questo testo, Hobbes sottolinea la debolezza di un argomento che pretende di riferire a degli animali, fossero anche animali superiori come il leone, la capacità di concepire l'obbligazione. I leoni non possono né promettere né contrarre debiti, né tra di loro, né tantomeno con altre specie oltre alla loro. Attraverso questa discussione, Hobbes vuole dimostrare che gli uomini non si trovano rispetto agli animali in una relazione politica di dominio. Parlare di un dominio degli esseri umani sugli animali è un'espressione assurda, priva di qualsiasi significato. Ma se non si tratta di dominio, qual è la relazione tra gli uomini e le altre specie?

Ci troviamo con loro, a rigor di termini, in uno stato di natura, ma in uno stato di natura animale, se mi è concessa questa espressione che Hobbes non usa. Ci troviamo, rispetto agli altri animali – specialmente ai nostri predatori – in un rapporto di guerra o, per usare il termine di Hobbes, di «hostility»²⁰. La vittoria degli esseri umani sugli animali selvaggi non procede, quindi, da un obbligo, ma da una superiorità di potenza acquisita tramite l'uso della ragione, che è essenzialmente la capacità di seguire delle regole. La descrizione fatta da Hobbes dello stato di natura animale pone grande enfasi sulla capacità associativa degli esseri umani:

«Sebbene un leone o un orso siano più forti di un uomo, tuttavia la forza, l'arte, e specialmente la capacità di stringere alleanze e società degli uomini, sono un potere più grande della forza senza governo delle bestie prive di regole»²¹.

«The ungoverned strength of unruly beasts»: il testo originale rende perfettamente i due aspetti della tesi di Hobbes circa la superiorità degli uomini nello stato di natura animale. Questa superiorità deriva dal fatto che gli animali selvaggi non sono in grado di seguire le regole – sono ingovernabili, indisciplinati – e, d'altra parte, l'incapacità di seguire delle regole impedisce loro un uso ben “governato” della loro stessa forza – essi dispongono di una «ungoverned

¹⁹ *Ivi*, p. 187.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

strength»²². Si intende perfettamente, in questo testo straordinario per lucidità, come la superiorità degli uomini non risieda nella loro maggior forza, ma nella loro capacità di fare un uso politico della loro capacità di seguire delle regole.

Nessun piano divino può quindi rendere conto del modo in cui l'umanità si è trovata nella condizione di superiorità che le riconosciamo. È sufficiente considerare, anche senza poterlo vedere direttamente, ciò che accade nello stato di natura animale:

«quando un leone affamato incontra un uomo disarmato in un deserto, il leone ha il dominio sull'uomo, sempre che il dominio dell'uomo sui leoni, o sulle pecore o sui buoi possa essere chiamato dominio, cosa che a rigore non è possibile»²³.

La critica è forte: Hobbes rifiuta l'uso del termine «dominio» per designare la superiorità della specie umana rispetto alle altre specie animali perché *dominare suppone di condividere un insieme di pratiche linguistiche che, sole, rendono possibile il riconoscimento da parte degli uni della regola imposta dagli altri*. Infatti, tra esseri umani e leoni, non ci può essere comprensione comune di alcuna regola, dal momento che gli animali, secondo Hobbes, non sono in grado di agire secondo delle regole. Va aggiunto che gli animali domestici non godono, per il loro stato, di alcun privilegio sugli animali selvaggi, visto che gli uomini li proteggono solo per meglio farli lavorare e, alla fine, per ucciderli e divorarli.

Sono ora necessarie alcune conclusioni preliminari. Innanzitutto notiamo che, prima di essere un lupo per l'uomo, l'uomo è un lupo per tutti gli altri animali che lo circondano, essendo lo stato in cui vive in rapporto con le altre specie animali uno stato di natura animale, cioè uno stato di guerra di ogni specie contro tutte le altre specie. Inoltre, la potenza dell'uomo in natura non attinge alla sua forza naturale, ma alla potenza che egli acquisisce tramite la sua capacità di agire in gruppo sotto la direzione di regole. Questo punto può essere così precisato: la potenza artificiale dell'uomo procede più dalla sua capacità di fabbricare macchine sociali che dall'invenzione di macchine tecnologiche. Su questo punto Hobbes si allontana ancora da ciò che si dice in *Le parti degli animali* e anticipa i risultati della paleontologia: Aristotele in effetti, sebbene evochi il bisogno di difendersi imposto agli uomini dalla loro esistenza animale, tende a ridurre la loro superiorità all'organizzazione naturale della mano. Poiché la mano è stata progettata per servire sia come arma che come strumento, la superiorità degli uomini risiederebbe nella naturale costituzione delle loro dita e, più precisamente, nell'autonomia dei loro pollici: «Giacché la mano diventa anche artiglio, chela, corno, lancia, spada e qualsivoglia altra arma o

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.



strumento: potrà essere tutte queste cose, infatti, perché può prendere e tenere ogni cosa»²⁴. Secondo Aristotele, gli strumenti non introducono una rottura dell'ordine finalistico della natura, ma anzi lo estendono. Considerando come secondario il vantaggio conferito agli uomini dall'agilità delle loro mani, Hobbes indica chiaramente il suo desiderio di rompere con una concezione finalistica dell'appartenenza dell'uomo alla natura. Se l'uomo prevale quasi sempre sugli animali, è perché ha la facoltà di creare le condizioni artificiali del superamento della sua condizione naturale. Ora, questa facoltà di andare oltre l'ordine della natura per mezzo di regole, la capacità di inventare nuove regole di azione, è in accordo con le scoperte della paleontologia.

La domanda che ci resta da porre, seppur in via provvisoria, è quella circa il come la concezione hobbesiana, abbozzata nella controversia con Bramhall, possa aprire un nuovo orizzonte per la teoria delle relazioni tra uomini e le altre specie animali.

3. *Di cosa sono fatte le relazioni tra gli esseri umani e gli altri animali?*

Mentre la logica del potere interumano è certamente caratterizzata da una dimensione semiotica, poiché abbiamo potere solo quando i suoi segni sono oggetto di riconoscimento da parte degli altri, e questa semiotica ha certo una funzione strategica – come nel modello della corsa, dove si tratta di imporsi sugli altri – le relazioni di potere sugli animali non procedono da un gioco di segni ma da una pratica cooperativa tra gli esseri umani orientata strategicamente.

Nonostante la forma rudimentale che assume nella controversia con Bramhall, dove non si tratta di specie in senso stretto, ma di animali selvatici considerati individualmente, questa argomentazione ha un interesse teorico nella misura in cui stabilisce che Hobbes rompe con la visione aristotelico-tomista di un ordine essenzializzato delle specie. La capacità degli esseri umani di coordinare le loro azioni per assicurarsi la supremazia sugli altri animali fornisce un argomento pratico contro la visione teleologica dell'ordine naturale. Hobbes propone uno schema di lettura del mondo animale in cui gli umani non sono più considerati come individui intrinsecamente superiori agli animali, ma come un gruppo di animali confrontati con altri animali. In tale visione orizzontale del mondo animale, sorge la questione della capacità della speranza umana di sopravvivere, e la nozione di stato di natura, inventata da Hobbes per descrivere un certo stato delle relazioni giuridiche tra gli esseri umani, conosce

²⁴ ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, IV, 10, 687b2.

un inizio di ridefinizione nel quadro di ciò che sopra abbiamo chiamato uno stato di natura animale.

Ciò che è nuovo nell'approccio di Hobbes è il modo di guardare agli esseri umani sullo stesso piano di altre specie animali, aprendo la possibilità di una riflessione sulla relazione degli uomini, non più solamente con gli altri umani, ma anche con altri animali. Porre fine a quello che potrebbe essere chiamato il solipsismo assiologico della specie umana – pensare agli uomini solo dal punto di vista della loro superiore dignità nel regno naturale – non è un piccolo risultato. Il primo risultato di questo articolo è quindi quello di attirare l'attenzione dei lettori su una visione non idealizzata delle relazioni dei collettivi umani con altri animali.

Il secondo risultato della nostra analisi è l'aver mostrato che la teoria del dominio non può essere applicata correttamente alla relazione tra esseri umani e altre specie naturali: se gli uomini distruggono i predatori che li minacciano, in ciò che abbiamo chiamato lo stato di natura animale, questa distruzione non costituisce un dominio, dal momento che non dominiamo quello che uccidiamo. Hobbes sottolinea la natura violenta di questa opposizione, ma attira la nostra attenzione sui limiti del concetto di "dominio" applicato alla relazione degli esseri umani con gli altri animali. Hobbes non accetterebbe, quindi, l'idea resa popolare da Descartes secondo cui l'uomo può diventare "signore e padrone della natura", se per natura intendiamo la natura costituita da altri animali.