

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Hobbes e il potere. Dalla fisica alla teologia, dalla teoria delle passioni alla politica

Hobbes and Power.  
From Physics to Theology, From Theory of Passions to Politics

*Dimitri D'Andrea – Guido Frilli –  
Francesco Toto*

dimitri.dandrea@unifi.it

guido.frilli@unifi.it

francesco.toto@uniroma3.it

### A B S T R A C T

Oltre a indicare i temi fondamentali dei diversi contributi che confluiscono in questa sezione monografica, lo scopo di questa introduzione è di richiamare le caratteristiche principali del concetto hobbesiano di potere, muovendo dalla convinzione che quella di Hobbes è soprattutto una filosofia del potere. Fondata su una radicale ontologia materialistica, la semantica hobbesiana del potere assume declinazioni differenti nei particolari ambiti discorsivi che attraversa e che a loro volta ne influenzano in maniera significativa il movimento. La doppia dipendenza dall'autorità del rappresentante sovrano e dall'opinione del popolo evidenzia in definitiva il carattere aporetico della nozione hobbesiana di potere.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Potere; *Potentia*; Passioni; Opinione.

\*\*\*\*\*

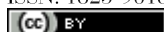
Besides indicating the fundamental themes of the various contributions that come together in this monographic section, the purpose of this introduction is to recall the main features of the Hobbesian concept of power, starting from the belief that Hobbes' philosophy is above all a philosophy of power. Based on a radical materialistic ontology, the Hobbesian semantics of power takes on different variations in the particular discursive fields it crosses, which in turn significantly influence its movement. The double dependence on the authority of the sovereign and on the opinion of the people ultimately highlights the aporetic character of the Hobbesian notion of power.

KEYWORDS: Hobbes; Power; *Potentia*; Passions; Opinion.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 5-18

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9625>

ISSN: 1825-9618



Il tema del potere attraversa tutti i diversi ambiti della riflessione hobbesiana, e costituisce al tempo stesso il luogo privilegiato del loro raccordo e della loro reciproca connessione. Pur declinandosi in modi diversi sul piano fisico, antropologico, politico e teologico, e conseguentemente arricchendosi di significati specifici in relazione ai differenti contesti teorici, la costellazione concettuale del potere costituisce uno dei più importanti e persistenti vettori di unità interna e di omogeneità del pensiero di Hobbes.

Quella hobbesiana è, innanzitutto, una filosofia del potere. Se ci si chiede in che cosa consista essenzialmente il potere nel quadro hobbesiano, tuttavia, ci si accorge di trovarsi di fronte ad un oggetto polisemico, difficile da cogliere e traslare in una prospettiva generale. Questa difficoltà è ben testimoniata dalla varietà del lessico latino impiegato da Hobbes: *power* è *potentia*, ma anche *potestas* e *imperium*. In effetti, uno sguardo anche solo superficiale alla letteratura secondaria conferma la natura elusiva del concetto: se certamente non mancano contributi dedicati ad aspetti circoscritti, si fatica tuttavia a trovare studi che affrontino il tema del potere con uno sguardo sinottico, capace di approfondirne i diversi lati pur mantenendo una presa sul senso unitario e trasversale della nozione.

Questa sezione monografica di «Scienza e Politica» si propone di muovere un passo in questa direzione: interrogando la concezione hobbesiana del potere nelle sue molteplici accezioni, saggiandone le articolazioni in ambiti diversi, così come le evoluzioni lungo tutto l'arco della produzione filosofica di Hobbes; ma cercando al contempo, di rimando, di offrire soluzioni interpretative che tocchino, pur da punti di vista differenti, il significato complessivo del concetto tanto per il pensiero hobbesiano, quanto per la cultura filosofica e politica della modernità. I contributori, che hanno avuto modo di discutere le proprie tesi in due distinti incontri seminariali presso l'Università di Firenze, concordano nel ritenere che pochi altri temi offrano possibilità di interpretazione così comprensive e ricche di sviluppi; e al tempo stesso, riconoscono che sono ancora relativamente pochi, nel quadro degli studi hobbesiani, i tentativi di cimentarsi in considerazioni globali del concetto.

Che cos'è, dunque, il potere? Si può provare, in via preliminare, a richiamare alcuni aspetti salienti, distinguendone tanto i principali strati di significato, quanto le tensioni problematiche che li attraversano.

Il primo e basilare livello di senso della nozione, quello di *potentia*, è sviluppato da Hobbes innanzitutto sul piano della filosofia naturale – e si tratta del livello più onnicomprensivo, in cui sono tracciate le linee di una radicale ontologia materialistica entro la quale tutti i corpi, naturali o artificiali che siano, trovano le condizioni generali della propria genesi e sussistenza. L'idea di potenza, in questo contesto, giunge a collimare pressoché integralmente con il



principio di causalità esterna tra corpi, del quale fornisce le coordinate fondamentali di intelligibilità. La tripartizione della *potentia* in potenza *attiva*, propria di un corpo agente, potenza *passiva*, inerente al paziente, e potenza *plenaria* – che designa l'insieme degli accidenti dati i quali una causa necessariamente si esercita, vale a dire è mandata a effetto tanto nell'agente quanto nel paziente – disegna il profilo di una teoria rigidamente deterministica dell'accadere quale struttura essenziale di comprensibilità di tutti i processi naturali. Tale triplice distinzione porta in evidenza nel modo più diretto il progetto hobbesiano di meccanizzazione della filosofia naturale aristotelica, poiché la potenza dell'agente ricopre il ruolo che, nella fisica classica, spettava alla causa efficiente, la potenza del paziente corrisponde alla causa materiale, e la potenza plenaria, equivalente alla causa integrale, esprime la fondamentale identificazione hobbesiana tra l'*atto* e l'*effetto*, tra l'esercizio della potenza e la produzione materiale di effetti in sé e in altro<sup>1</sup>.

A risaltare, in questo quadro, non sono soltanto la negazione di ogni realtà e capacità esplicativa proprie delle cause finali, o l'identificazione della causa formale con l'insieme di accidenti o effetti che risultano dall'interazione causale tra corpi reciprocamente esterni. Più radicalmente, la programmatica riduzione hobbesiana della natura a movimenti, corpi e accidenti di corpi prodotti deterministicamente per causalità esterna – riduzione che, ben presente nelle intenzioni di Hobbes fin dallo *Short Tract* degli anni '30, trova la propria sistematizzazione teorica nel *De motu, loco et tempore*, ed è coronata dalla pubblicazione del *De corpore* nel 1655 – imprime un sostanziale mutamento di senso alla dualità classica tra *potentia/dynamis* e atto. L'accezione aristotelica di *potentia* rimandava alle idee di facoltà e possibilità, ed era in generale correlata a un'interpretazione del mondo fisico (sublunare) nel quale vi sono latenze, o virtualità intrinsecamente proprie delle cose, la cui espressione in atto o piena realizzazione dipende dal darsi di condizioni contingenti; nel linguaggio hobbesiano, la *potentia* non è altro che la causa efficiente stessa, e l'unica differenza consiste nella considerazione della distinzione temporale: la causa è relativa ad accidenti già prodotti, la potenza indica la *produzione di effetti futuri*. Ma si tratta di una differenza puramente nominale, che non intacca il decorso rigorosamente deterministico degli eventi naturali, e non fa spazio alcuno alla contingenza: «come, dunque, nello stesso istante in cui la causa è intera, è prodotto un effetto, così anche, nello stesso istante in cui la potenza è *plenaria*, è prodotto

<sup>1</sup> Cfr. M.A. BERTMAN, *Body and Cause in Hobbes*, Wakefield, Longman, 1991; Y.-C. ZARKA, *Liberté, nécessité, hasard: la théorie générale de l'événement chez Hobbes*, in L. FOISNEAU – G. WRIGHT (eds), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes nel 350° anniversario della pubblicazione*, Milano, Angeli, 2004, pp. 249-262; C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012.

anche l'atto che da essa poteva essere prodotto. E come non può nascere alcun effetto che non sia prodotto da una causa sufficiente e necessaria, così non si produce alcun atto che non sia prodotto da una potenza sufficiente e dalla quale non poteva non essere prodotto»<sup>2</sup>.

A partire da qui, si aprono naturalmente molte questioni storiche e teoriche. Ci si può chiedere, ad esempio, quanto l'equivalenza posta da Hobbes tra causalità efficiente e *potentia/power*, così decisiva per l'eclissi (o quantomeno la completa trasformazione) dei concetti classici di *dunamis* e di *energheia* nel pensiero moderno, si collochi in continuità con le letture deterministiche della *Fisica* aristotelica già diffuse nel tardo Rinascimento<sup>3</sup>; quale sia il peso che vi gioca la ricezione delle nozioni galileiane di *impetus* e di *momentus*<sup>4</sup>, e in che modo tale ricezione interagisca, per un verso, con il precedente naturalismo baconiano degli impulsi materiali<sup>5</sup>, e per altro verso con i paralleli progetti cartesiano e gassendiano di meccanizzazione dei moti corporei<sup>6</sup>. Sul piano teorico – come ben testimoniato dalla lunga polemica di Hobbes con Bramhall – a dover esser precisati all'interno dell'orizzonte deterministico hobbesiano sono, in primo luogo, il problematico ruolo delle nozioni di possibilità e contingenza, e in secondo luogo l'intreccio tra causalità necessaria, deliberazione e orientamento temporale proprio dei movimenti volontari.

Quest'ultimo nodo teorico, in particolare, conduce alla ridefinizione del tema del potere sul diverso piano dell'antropologia. L'agire umano non esorbita dal livello fondamentale di causalità che regge i moti naturali: le passioni, in particolare, sono descritte da Hobbes, almeno a un primo livello, come movimenti locali privi di direzione finalistica, continuamente rinnovati in relazione al variare della nostra costituzione fisica e degli oggetti che ci attraggono. Conseguentemente, non si dà per Hobbes alcun sommo bene, alcuna *visio beatifica* nella quale trovi piena realizzazione una presunta vocazione latente alla natura umana; il potere dell'individuo non è altro che la disposizione neutrale di mezzi per ottenere fini futuri. Ma se l'impianto anti-finalistico e deterministico della sua filosofia naturale consente a Hobbes di trasporre il concetto causalistico di

<sup>2</sup> T. HOBBS, *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Opera Philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, a cura di G. Molesworth, London, Bohn, 1839-45, vol. I, X, § 2 (tr. it. A. Negri, *Il corpo - L'uomo*, Torino, Utet, 1972, p. 177).

<sup>3</sup> C. LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002.

<sup>4</sup> D.M. JESSEPH, *Galileo, Hobbes and the Book of Nature*, «Perspectives on Science», 12, 2/2004, pp. 191-211; G. BALDIN, *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Firenze, Olschki, 2016.

<sup>5</sup> R. BUNCE, *Thomas Hobbes' relationship with Francis Bacon - an introduction*, «Hobbes Studies», 16/2003, pp. 41-83; J. TERREL ET AL., *Bacon and Hobbes: le sens d'un silence*, «Philosophical Inquiries: Revue des Philosophies Anglophones. Special Issue», June 2015.

<sup>6</sup> G. PAGANINI, *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in B. WILMS ET AL. (eds), *Hobbes oggi*, Milano, Angeli, 1990, pp. 351-445; D. WEBER (ed), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005; D.M. JESSEPH, *Hobbesian Mechanics*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», 3/2006, pp. 119-152; D. GARBER - S. ROUX (eds), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2016.



*potentia* nell'ambito dell'antropologia e dell'etica<sup>7</sup>, vi è tuttavia una specificità umana del potere, introdotta dalla percezione temporale del rapporto tra il potere presente dell'individuo e il futuro incognito in cui tale potere deve esercitarsi. La *potentia*, per l'uomo, acquisisce una dimensione virtuale e valutativa, nella quale – in una trama complessa in cui è difficile districare l'elemento fisico da quello cognitivo – una persistente auto-interpretazione teleologica convive con una profondità temporale sconosciuta al mondo animale. Ciò implica, in primo luogo, che l'agire umano, a differenza degli altri processi naturali, non sia soltanto esercizio diretto di una potenza materiale, ma si specifichi soprattutto come un desiderio inesausto di potere in vista di un futuro sconosciuto<sup>8</sup>; e in secondo luogo, che tale desiderio acquisisca una componente opinativa, simbolica, e in ultima analisi *progettuale*, che rende possibili le più grandi conquiste della potenza umana: l'artificio linguistico e l'ingegno acquisito della scienza.

Inoltre, se per un verso la valutazione del proprio potere in rapporto al futuro è la fonte di forti passioni mentali, altrettanto essa sancisce il carattere tendenzialmente *sociale* delle passioni della mente. L'opinione sul proprio valore, nella descrizione che Hobbes ne offre, è perlopiù riflessa socialmente, e dipende dalla percezione che abbiamo dei giudizi e delle aspettative altrui. Il potere, di conseguenza, si trova catturato nel gioco reciproco delle apparenze sociali, tanto da divenire pressoché indistinguibile dal *riconoscimento* di potere<sup>9</sup>. La dimensione intersoggettiva dei rapporti di riconoscimento legati alla gloria e all'onore vincola il potere alla circolazione dei segni di stima sociale; e tale circolazione, a sua volta, alimenta forme più mediate di competizione antagonistica così come, in modo ambivalente, possibili modi di composizione dei poteri individuali in forze collettive. La trasformazione del potere in un possesso simbolico, legato alla valutazione soggettiva di altri individui, appare come uno degli aspetti più interessanti e densi di sviluppi del pensiero di Hobbes; se infatti tale trasformazione sembra preludere, da un lato, a tipologie di

<sup>7</sup> J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994; P. HOFFMAN, *The Quest for Power. Hobbes, Descartes and the Emergence of Modernity*, New Jersey, Humanities Press, 1996; A. LUPOLI, *Power (Conatus-Endeavour) in the "Kinetic Actualism" and in the "Inertial" Psychology of Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies», 14/2001, pp. 83-103; S. FROST, *Hobbes and the Matter of Self-Consciousness*, «Political Theory», 33/2005, pp. 495-217; S.J. FINN, *Thomas Hobbes and the Politics of Natural Philosophy*, London, Continuum, 2006.

<sup>8</sup> S.A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes' «Leviathan»*. *The Power of Mind over Matter*, Cambridge, Cambridge UP, 1992; D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, Nuova Italia, 1997; A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2001; G. FIASCHI, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

<sup>9</sup> B. CARNEVALI, *Potere e riconoscimento. Il modello hobbesiano*, «Iride», 18, 46/2005, 515-540; G. SLOMP, *Hobbes on Glory and Civil Strife*, in P. SPRINGBORG (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 181-98; S. FROST, *Lessons from a Materialist Thinker*, Stanford, Stanford UP, 2008; F. TOTO, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio Rerum», 1/2016, pp. 9-32.

relazione ancora più antagonistiche di quelle governate dalla ricerca di mezzi materiali, essa, dall'altro lato, smentisce – o quantomeno complica – l'usuale immagine individualistica dell'antropologia hobbesiana. Il nesso tra potere e riconoscimento acquisisce perciò una particolare importanza per l'interpretazione del rapporto, sfaccettato e ricco di tensioni, tra l'antropologia e la politica.

È sul terreno politico, in effetti, che molte delle tensioni fin qui accennate – inerenti alla natura composita del desiderio umano di potere, diviso tra il decorso delle passioni del senso e la virtualità eccedente dei piaceri mentali, tra individualismo e riconoscimento sociale – trovano piena espressione. Tali tensioni, inoltre, si caricano delle difficoltà ulteriori legate all'ambigua interconnessione tra il piano fattuale del potere e il linguaggio normativo del diritto. Nell'ambito politico, la *potentia* naturale deve infatti articolarsi in *potestas* legittima e in *imperium* statale; ma il potere dello Stato, per quanto ritrascritto nei termini giuridici di un comando legittimato dall'autorizzazione di tutti i singoli, non sembra poter trascendere la dimensione fattuale del potere naturale e dei rapporti di riconoscimento che lo attraversano.

Alcuni degli snodi essenziali della riflessione hobbesiana nel campo della teoria politica sono appunto rappresentati dal rapporto complesso, aporetico, tra un diritto naturale coincidente con il potere, e il diritto civile fissato dallo Stato. L'istituzione contrattuale dello Stato è sancita dalla cessione di un potere o diritto naturale che, laddove non venisse trasferito da tutti gli individui ad un potere sovrano unico, ma fosse esercitato allo stato di natura, resterebbe del tutto ineffettuale; ma d'altra parte, l'indivisibilità e irresistibilità del potere istituito mediante il patto (come anche ereditato o acquisito per conquista) appare continuamente sfidata dalla resistenza dei vari contro-poteri che ne erodono l'autorità. Nello scenario hobbesiano, la composizione dei poteri individuali in poteri collettivi non mediati dal meccanismo giuridico della rappresentanza viene sì destituita di legittimità – per l'erosione del monopolio statale del potere che essa provoca – ma non può non essere ammessa come possibilità di fatto. Ma se il diritto, pur affermato nella sua eccedenza, non può non dipendere dal potere, come negare diritto di resistenza a chi ha di fatto potere di resistere? La politica hobbesiana appare, nel suo complesso, muoversi sul filo paradossale di un potere/diritto naturale che *deve* essere ceduto, e che al contempo *non può* esserlo; si potrebbe suggerire che l'unificazione dei poteri individuali nel potere di un'unica persona artificiale deve essere *messa in scena* – il sovrano è un attore, una maschera fittizia delle volontà del popolo – proprio perché, in fondo, non avviene davvero. Il potere non può in definitiva essere mai sottratto all'*opinione del popolo*, non può essere disconnesso dalla moltitudine che dovrebbe alienarlo: il problema del potere del popolo, se diviene pienamente esplicito nella narrazione hobbesiana delle guerre civili inglesi compiuta nel *Behemoth*,



costituisce tuttavia una costante sfida interna del pensiero politico hobbesiano, fin dagli *Elements* e dal *De cive*<sup>10</sup>.

Da ultimo, la questione del potere è chiamata in causa a più livelli anche nell'ambito teologico. Nonostante siano ormai molti gli studi sugli aspetti religiosi e teologico-politici del pensiero hobbesiano, il rapporto tra potere e religione non è stato ancora investigato nelle sue numerose e problematiche diramazioni. La fondazione del regno naturale di Dio nell'onnipotenza divina, come anche la teodicea che a tale onnipotenza si richiama, appaiono svolgere una funzione etica e politica di primaria importanza, benché vengano spesso messe in secondo piano rispetto al tema del regno profetico di Dio; una discussione più ampia di tali questioni consentirebbe invece non soltanto di collocare con più precisione la riflessione hobbesiana nel contesto delle teorie seicentesche della religione naturale, ma anche di cogliere da un'ulteriore prospettiva teorica lo stretto legame tra diritto e potere. Altrettanto, l'idea del culto religioso come riconoscimento di potere stabilisce un nesso tra antropologia, religione e politica – si pensi soltanto, a titolo indicativo, all'idea di una coltivazione dei semi naturali della religiosità – la cui adeguata messa in luce potrebbe fornire apporti rilevanti al dibattito sulle nozioni di natura umana, di artificio politico, di cultura e di educazione civile. Infine, anche la riduzione hobbesiana del potere spirituale al potere civile, così come la configurazione tutta terrena del regno di Dio che sarà instaurato alla seconda venuta del Cristo, arricchiscono il concetto di potere di significati ulteriori, tanto storici quanto teorici – significati certamente controversi e di difficile interpretazione, ma la cui importanza per il progetto hobbesiano non può venire sottostimata<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Sul concetto di *power* nella filosofia politica hobbesiana, per alcuni degli aspetti accennati, si veda tra la letteratura recente A.I. COHEN, *Retained Liberties and Absolute Hobbesian Authorization*, «Hobbes Studies», XI/1998, pp. 33-45; D. DYZENHAUS, *Hobbes and the Legitimacy of Law*, «Law and Philosophy», 20, 5/2001, pp. 461-498; C. LAZZERI, *Politics of Reason or Politics of Passions? Hobbes and Spinoza Revisited*, «Philosophy and Social Criticism», 27/2002, pp. 661-686; R.E. FLATHMAN, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Lenham, Rowman & Littlefield, 2002; S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*, Cambridge, Cambridge UP, 2010; A. DI BELLO, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Th. Hobbes*, Napoli, IISF, 2010; S. FIELD, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», 52/2014, pp. 61-85; M.J. GREEN, *Authorization and Political Authority in Hobbes*, «Journal of the History of Philosophy», 53/2015, pp. 25-47; F. TOTO, *Fazioni e sedizioni. Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, «Studi Filosofici», 41/2018, pp. 49-70.

<sup>11</sup> Sul potere nella teologia di Hobbes, tra gli altri, cfr. L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Puf, 2000; G. HULL, «Against this Empusa»: *Hobbes's Leviathan and the Book of Job*, «British Journal for the History of Philosophy», 10/2002, pp. 3-29; L. NAUTA, *Hobbes on Religion and the Church between "The Elements of Law" and "Leviathan"*, «Journal of the History of Ideas», 63/2002, pp. 577-598; K. HOEKSTRA, *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, in L. FOISNEAU – G. WRIGHT, *Nuove prospettive critiche sul "Leviatano"*, pp. 97-153; A. HERLA, *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le "Leviathan"*, Paris, Kimé, 2006; G. WRIGHT, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006; C. ALTINI, *Tra teologia e filosofia politica. Il "regno di Dio" nel pensiero di Hobbes*, «Intersezioni», 29/2009, pp. 197-214; L. VAN APELDOORN – R. DOUGLASS (eds), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford UP, 2018.

Questa breve panoramica sugli sviluppi della nozione del potere nel pensiero di Hobbes non ha inteso anticipare le tesi dei singoli contributi del numero monografico, ma ha tentato di tracciare a grandi linee il quadro tematico in cui tali contributi hanno preso corpo, e di restituire lo spirito di ricerca con cui essi sono stati discussi collegialmente dagli autori. A conclusione di questa premessa, è tuttavia utile prospettare per brevi cenni il contenuto dei saggi che seguono.

Carlo Altini, nel saggio “*Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica*”, si sofferma sull’intricato rapporto tra la filosofia naturale di Hobbes, di impianto anti-aristotelico e meccanicistico, e la teoria della sovranità, nella quale quell’impianto coesiste – in modo non sempre pacifico ma estremamente fecondo per il pensiero politico moderno – con un approccio decisionistico e personalistico. La diversa articolazione del concetto di potere è decisiva, secondo Altini, per cogliere lo scarto tra filosofia naturale e teoria politica. Sul piano della filosofia naturale, Hobbes – da seguace e prosecutore del meccanicismo galileiano – opera una radicale trasformazione del concetto aristotelico di *potentia* in quello di *potestas*. La nozione di *potestas*, nel suo intreccio e nella sua convergenza con quella di *potentia*, secondo Altini finisce per perdere la propria separazione dall’idea di una produzione necessaria di effetti. In questo modo, la *potestas* si iscrive nella cornice di un’onnicomprendente teoria deterministica dell’accadere, e si afferma come il principio di un inedito *meccanicismo politico*: lo Stato-macchina del *Leviathan* è un prodotto *tecnico-meccanico*, nel duplice senso per cui è un costruito artificiale ed esercita una *potentia ordinata*, articolata in leggi. La *potentia ordinata* del sovrano, tuttavia, coesiste ambiguamente con la sua *potentia assoluta*, che esprime l’essenza personalistica della sovranità come decisione: questa dualità, conclude Altini, stabilisce il carattere distintivo della filosofia politica, nella quale *potentia* e *potestas* non coincidono immediatamente, benché debbano necessariamente convergere nell’atto dell’*imperium* statale. Il comando dello Stato è l’*atto*, ovvero l’effetto necessario, tanto della capacità o potenza di comandare, quanto – inseparabilmente – della legittimità o *potestas* a farlo. A eclissarsi, in questo orizzonte, è il *contenuto* dell’atto del comando: il fine dell’esercizio dello Stato come massima potenza umana diviene indifferente, perché coincide, circolarmente, con il valore formale della realizzazione della *potentia* come *potestas* legittima.

Il contributo di Dimitri D’Andrea, “*Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*”, prende in esame la riflessione hobbesiana sul potere come fenomeno emotivo di natura relazionale e sociale, e ne rileva le conseguenze sul piano dell’antropologia politica. L’asse tematico principale del contributo consiste nella messa in rilievo del sostanziale





mutamento di paradigma che, secondo D'Andrea, si produce tra il *Leviathan* e i precedenti scritti politici di Hobbes: laddove negli *Elements* e nel *De cive* Hobbes vincola la ricerca di potere allo specifico piacere psicologico apportato dal senso di superiorità sugli altri, nel *Leviathan* gli uomini desiderano il potere come mezzo neutrale, slegato da soddisfazioni psicologiche specifiche, utile per acquisire ulteriore potere. Passando da un modello *ricognoscitivo* di sociologia del potere, che vede gli individui lottare per soddisfare il bisogno di gloria e per confermare la buona opinione di sé, a un modello *mercantile*, indifferente alle tipologie soggettive di piaceri e di fini perseguiti, Hobbes opera un cruciale spostamento analitico: neutralizza le distinzioni tipologiche di piaceri soggettivi, con il loro conseguente portato etico, individuando piuttosto nel desiderio illimitato, indifferenziato di potere la struttura emotiva fondamentale di tutti gli individui, a prescindere dalla loro specifica psicologia. Per quanto tale neutralizzazione del significato psicologico del potere, argomenta D'Andrea, trovi il proprio limite in forme di desiderio (l'aspirazione a beni ultraterreni) e di credenza religiosa (il primo cristianesimo) capaci di produrre soggettività estranee alla logica competitivo-mercantile dell'acquisizione di potere sociale sugli altri, il *Leviathan* contiene tuttavia gli elementi di una innovativa sociologia delle dinamiche di potere: nel merito, concepisce il potere come una dotazione sociale che consente di controllare le azioni altrui. Benché leghi ancora il possesso di potere a una qualche oggettiva superiorità quantitativa di forze, Hobbes lo rende inseparabile dalla *domanda soggettiva* di chi ne subisce gli effetti; è in questa prospettiva "mercantile" che il potere si rivela come il possesso di un capitale intercambiabile e cumulabile, privo di ogni qualità intrinseca.

Il saggio di Mauro Farnesi Camellone, "*Il potere della visione. Il De homine di Hobbes tra ottica e scienza politica*", prende a oggetto il tardo e solitamente trascurato libro di Hobbes sull'uomo, interpretandone la struttura eterogenea – in particolare la lunga sezione sulla visione – come chiave di lettura della teoria politica della rappresentazione. Ricollegandosi al florido dibattito sul rapporto tra teoria del potere rappresentativo, finzione visuale e strategie iconografiche hobbesiane, Farnesi Camellone argomenta come l'ottica soggettiva di Hobbes predisponga le basi gnoseologiche ed epistemiche della scienza civile. Il *De homine* stabilisce una continuità categoriale, più nascosta negli scritti precedenti eppure decisiva per la fondazione della politica hobbesiana, tra l'ottica come scienza del prodursi fisico delle *fancies* visive e la teoria dell'"uomo finto" quale dispositivo della rappresentazione politica: il soggettivismo gnoseologico della prima fa da base al costruttivismo della seconda. Il *De homine*, nel piano sistematico del tardo Hobbes, è concepito precisamente come luogo di distinzione, e al tempo stesso di giuntura, tra le due parti eterogenee della

fisica e della politica, che, nella lettura di Farnesi Camellone, assumono rispettivamente le forme specifiche di una fisica delle immagini visive e di una psicologia della vita associata. È la teoria della rappresentazione prospettica a poter essere pensata come il campo concettuale unitario che congiunge queste due dimensioni, nella misura in cui rende concepibile una *produzione di finzioni attributive* sganciata da ogni base realistica, così come il sovrano è maschera fittizia di un autore – il popolo rappresentato – al quale non ha più bisogno di riferirsi per avere significato. A venire in chiaro, in tal modo, è la natura finzionale non soltanto della rappresentazione politica, ma anche della stessa unità teorica del sistema hobbesiano.

Luc Foisneau, in “*Potere umano e mondo animale secondo Hobbes*”, porta l’attenzione su un aspetto ancora poco indagato della riflessione di Hobbes, vale a dire il rapporto tra umanità e animalità, affrontandolo dall’ottica specifica degli *effetti di potere* che la ragione umana introduce nel mondo animale. Il nesso strettissimo tra semiotica del potere, passioni riconoscitive e conflitto valutativo, messo in evidenza dalla teoria antropologica di Hobbes, sta per Foisneau alla base di una concezione cooperativa, quasi-comunicativa di razionalità assiologica, di cui il contratto politico fornisce la formalizzazione razionalistica; ma per intendere correttamente tale nozione occorre collocarla sullo sfondo del rapporto tra ragione umana e animalità. Per Hobbes, la ragione segna un profondo discrimine tra uomo e mondo animale, ma non nel senso classico, essenzialistico-teleologico, proprio di Aristotele, di Tommaso o del vescovo Bramhall, per i quali la superiorità assiologica della ragione umana stabilisce, ad un tempo, il diritto di dominazione sugli animali e i limiti di tale diritto; nel quadro anti-essenzialistico hobbesiano, la superiorità dell’uomo è invece sancita dalla capacità di compensare con l’istituzione di regole la debolezza dei poteri naturali. Come per Protagora e Bacone, anche per Hobbes la scienza è una *potentia* che colma una lacuna naturale; ma il supplemento di potere stabilito dalla ragione umana consiste nella capacità di cooperare seguendo norme universali. Ciò comporta che non vi possa essere tra uomo e animali alcun rapporto di *dominio*, che dipende dall’obbligazione e quindi dalla capacità, propria solo all’uomo, di seguire delle regole e delle convenzioni linguistiche – bensì soltanto un rapporto di *ostilità*, proprio di una sorta di stato di natura animale. Allargata in questo senso, la nozione di stato di natura permette di concepire una relazione di tipo orizzontale, egualitario e non essenzialistico, tra uomo e animali, nella quale l’eventuale ostilità non può legittimare alcuna asimmetria: l’uomo di Hobbes non può essere insignito del titolo cartesiano di signore e padrone della natura.

Il contributo di Guido Frilli, “*Il potere della persuasione. Retorica, giudizio comune e machiavellismo in Hobbes*”, interviene su un terreno ormai classico



degli studi hobbesiani – il rapporto tra oratoria e scienza civile – sviluppandone alcune conseguenze politiche finora rimaste in secondo piano. Secondo Frilli è presente in Hobbes, accanto alla condanna dell'arte oratoria come fonte di sedizione, anche un'opposta, più ambivalente valutazione della persuasione come strumento di pacificazione sociale: Frilli prende in esame, in particolare, l'esempio della fondazione profetica degli Stati, nella quale si dà a vedere un impiego della persuasione religiosa che rende più coesa e pacifica l'esistenza sociale. Nella descrizione hobbesiana della coltura dei semi della religione operata dai fondatori di Stati, la retorica appare capace di interagire virtuosamente con il giudizio comune e l'ingegno naturale, disponendo gli uomini alla pace senza bisogno della scienza civile. Questa linea di ragionamento, quasi un controcanto interno della teoria hobbesiana, conduce Frilli a rilevare un importante aspetto di "machiavellismo" persistente nella riflessione politica hobbesiana: anche in Hobbes il potere politico, nella misura in cui non può sganciarsi completamente dalla dinamica naturale, non scientifica, della persuasione e della fiducia, si mostra dipendente dal giudizio comune, che permane dunque – anche laddove venga ingannato – come una fattuale e ineludibile forza istitutiva alla base del legame politico.

Agostino Lupoli, nel suo *"Thomas Hobbes, potere e teologia"*, si propone di offrire una valutazione complessiva della teologia hobbesiana come complemento necessario – senza che si diano rotture drammatiche tra *Elements, De cive* e *Leviathan* – della fisica e della filosofia civile. La religione è per Hobbes al contempo intrinsecamente dogmatica – è un'opinione non riconducibile ai protocolli dimostrativi convenzionali della scienza – e ineliminabile dalla natura umana. Il programma teologico di Hobbes si propone allora di renderla compatibile con la ragione e l'obbedienza allo Stato agendo sulle sue due cause principali: l'errore di ragionamento che porta alla supposizione di poteri invisibili e la fiducia accordata ai privati che si propongono come intermediari di tali poteri. Quanto al primo aspetto, Hobbes propone la nozione razionalistica di un Dio "First Mover" la quale, oltre a non contraddire i principi scientifici di un meccanicismo fisico di tipo adinamicistico o fluidistico, è anche capace – laddove il *First Mover* sia concepito come il titolare onnipotente di un regno naturale e destinatario di un culto razionalizzato – di fornire agli uomini l'apagamento emotivo che li distoglie dall'oggettivare le proprie paure in poteri invisibili. La conciliazione hobbesiana tra il Dio della fede e il Dio della fisica, portata a compimento nella teoria del regno naturale fondato sull'onnipotenza (o spontaneità causale) di Dio, toglie inoltre ogni fondamento conoscitivo alla fiducia nei profeti, razionalizzando in tal modo anche la seconda causa fondamentale della credenza religiosa e neutralizzando il suo impatto politico.

Indicando nella ragione, ovvero nell'obbedienza al sovrano legittimo, la fonte di legittimità della profezia, e non viceversa nella profezia la legittimazione di ragione e obbedienza, Hobbes toglie ogni autorità politica a un clero separato dal potere civile, e soprattutto sdrammatizza in modo radicale il problema della fede, riducendola a un'opinione privata su cui non abbiamo controllo: una soluzione tipicamente moderna, che, per quanto tecnicamente non sia atea (perché ammette la validità di una Causa prima separata dal mondo), certamente ridimensiona in modo drastico il valore pubblico della teologia.

Nel suo saggio "*The Appearance of Power in Hobbes's Leviathan*", Meghan Robison interpreta l'idea hobbesiana di potere come manifestazione esteriore della spinta vitale, interna a ciascun individuo, a cercare mezzi per soddisfare i propri desideri. Agli occhi di Robison tale approccio è in grado di soddisfare e sintetizzare le esigenze messe in luce da due distinte e ben consolidate tipologie di interpretazione della nozione hobbesiana di *power* sul piano antropologico: le letture *individualistiche*, e quelle *relazionalistiche*. Laddove le prime sostengono, pur in modi differenziati, che il desiderio di potere si origina dal singolo individuo, inteso come base e principio della filosofia politica di Hobbes, e sia l'elemento che dissocia gli uomini e impedisce una pace naturale, le seconde rilevano come il desiderio di potere sia un fenomeno tipico della relazione interindividuale, collegato a dinamiche comparative e riconoscitivo-simboliche. In accordo con la prima linea interpretativa, Robison tiene fermo che il potere *inizia* dall'individuo, nella misura in cui esprime lo sforzo vitale-volontario originariamente aderente alle sue facoltà corporee e mentali; ma, coerentemente con alcuni aspetti della seconda linea, Robison ritiene che la forma di apparenza e visibilità di tale sforzo implichi sempre una relazionalità. Nel merito, il *desiderio* è l'apparenza che connette lo sforzo interno all'azione visibile, e lo pone in relazione con i desideri altrui. Questa struttura teorica consente di intendere in maniera nuova il passaggio dalla condizione di natura allo Stato, perché spiega il modo in cui, pur restando fermo l'inizio individualistico, la relazione sociale pacifica scaturisce non come negazione, ma come forma naturale di manifestazione e di sviluppo di tale inizio.

Infine Francesco Toto, nel suo saggio "*Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest. Potere e diritto, democrazia e anarchia nel De Cive di Hobbes*", affronta alcune tensioni significative che attraversano la concezione del potere nella teoria politica del *De cive*. Toto mostra, innanzitutto, che la democrazia, presentata nel Capitolo VII come forma di governo specifica in opposizione all'anarchia e alternativa a monarchia e aristocrazia, esibisce ben presto, nella trattazione hobbesiana, un significato più comprensivo e problematico: quello di fonte originaria e difficilmente espropriabile di ogni potere politico. Benché Hobbes, almeno a un primo livello del proprio discorso, si sforzi



di estinguere tale fonte una volta che essa ha ceduto mediante patto il potere al sovrano, vi sono molti passi che segnalano – e questo è il secondo, più nascosto livello del discorso hobbesiano – come popolo costituito per contratto e moltitudine costituente siano due lati della stessa realtà, mai realmente separabili. L'analisi di Toto, che scava a fondo nelle ambiguità che attraversano le versioni latina e inglese del *De cive*, intende portare alla luce la sostanziale coincidenza di potere e diritto che emerge dal secondo registro argomentativo appena richiamato. La difficoltà radicale che inficia il primo e più esplicito livello teorico consiste nel fatto che la forza, nel quadro hobbesiano, non può davvero essere trasferita, quali che siano le forme, naturali o non naturali, in cui Hobbes tenta di concettualizzare questo trasferimento. In primo luogo, *potentia* e *potestas*, efficacia e legittimità del potere sovrano paiono dipendere dall'orientamento morale dei singoli verso una *giusta ubbidienza*: ma in tal modo, la somma potestà risulta sottomessa a quel consenso dei molti al quale dovrebbe invece essere tolta la forza costituente. In secondo luogo, il medesimo problema si ripresenta a proposito del tema della ribellione efficace, che se da un lato non può legittimamente privare il sovrano dello *jus imperandi*, dall'altro lo priva del potere di punire, e dunque dell'*imperium* stesso. Se – come Toto sostiene richiamandosi alla teoria hobbesiana della deliberazione – lo *ius in omnia* non è mai davvero alienabile, non è a conti fatti possibile evitare la conclusione che diritto e potenza sono indissociabili, e che quindi non si esce mai davvero dal diritto naturale di guerra. Toto sostanzia infine questa tesi attraverso un breve confronto con Spinoza e Rousseau: benché tutto un lato di Hobbes resista all'identificazione del potere del popolo con l'orizzonte ultimo di ogni politica, agisce in Hobbes stesso un paradigma più originario, non pattizio – paradigma visibile, sul piano teologico, nel nesso tra onnipotenza divina, riconoscimento e obbligazione – per il quale il potere è inseparabile dal riconoscimento, il diritto dalla potenza, e la politica in quanto tale dalla democrazia.

Colto in questo ampio spettro di ramificazioni, il tema del potere si rivela centrale, per concludere, per almeno tre motivi. Innanzitutto, è un rilevatore importante delle significative tensioni che percorrono il pensiero hobbesiano – tensioni che la complessa semantica della nozione di *power* consente di portare alla luce in modo perspicuo e istruttivo. In secondo luogo, proprio per la sua natura trasversale e multiforme, il concetto apre un fecondo campo di interpretazione, poiché sollecita a indagare l'unità interna del sistema filosofico di Hobbes e la coerenza dei rapporti tra le sue varie parti. Da ultimo – e si tratta di un terreno su cui si spingono, in modo più o meno esplicito, molti dei contributi qui presentati – la questione del potere interroga a fondo il rapporto di Hobbes con il pensiero moderno. Lo spostamento di significato che Hobbes imprime a

concetti classici come quelli di *potentia*, *potestas* e *imperium* incide solchi profondi nel lessico della modernità scientifica e politica, contribuendo a tracciarne alcuni dei profili più persistenti e pervasivi. Tornare a esplorare Hobbes in questa prospettiva non è un'esigenza esaurita da interpretazioni classiche come quelle di Leo Strauss e Carl Schmitt: l'inizio hobbesiano offre ancora uno spaccato privilegiato, per quanto certamente non esaustivo, sulla consistenza del moderno concetto di potere – sulle sue difficoltà intrinseche, così come sulle sue possibilità ancora irrealizzate.