

# MOSTRUOSITÀ DELLA MATERIA IN MOVIMENTO: GALILEO, DESCARTES E L'EPISTEMOLOGIA POLITICA DI HOBBS

ANDREA BARDIN\*

La trasformazione da una concezione dinamica a una concezione statica della materia fu profonda quanto la trasformazione da un'astronomia eliocentrica a una geocentrica, e i suoi effetti furono altrettanto profondi. Tale passaggio non avrebbe mai potuto aver luogo in ragione di soli principi logici o dell'evidenza sperimentale.

Stephen Toulmin, *The Architecture of Matter*

## 1. Introduzione

Il diciassettesimo secolo, il secolo della rivoluzione scientifica, fu popolato di mostri che la nuova scienza meccanica sfidò e altri che essa contribuì a generare. I sistemi filosofici di Descartes e Hobbes giocarono un ruolo decisivo nel tentare di produrre una fondazione metafisica per la nuova scienza del movimento, sia nell'ambito della filosofia naturale che della filosofia politica. Attraverso uno studio del concetto di «materia in movimento», intendo suggerire che le loro imprese filosofiche, sebbene in apparenza contrastanti, condivisero la medesima reazione ideologica alla mostruosa contingenza della materia messa in evidenza dalle pratiche sperimentali condotte, durante la prima parte del diciassettesimo secolo, nella nuova scienza della natura e nella guerra civile inglese.

Mentre l'immagine aristotelica del mondo collassava, i concetti di materia e movimento furono sottoposti ad un processo di riduzione alla descrizione matematica e alla spiegazione fisica da cui nacque in seguito la meccanica classica newtoniana. In questo processo l'espressione «materia in movimento» assunse un significato ambivalente: da un lato definiva *estensione* e *corpo*, ovvero l'oggetto astratto della nuova filosofia naturale, dall'altro definiva ciò che resisteva, a differenti livelli e in differenti ambiti, a quello stesso processo di riduzione teorica.

Nella filosofia naturale di Descartes l'istituzione della Ragione come soggetto privo di corpo dominò l'intero processo. Nella teoria politica fu Hobbes ad opporre l'unità artificiale del corpo politico, rappresentata dal sovrano, alla molteplicità materiale della moltitudine nello stato di natura. Connettendo le imprese di Descartes e Hobbes sarà possibile spiegare come la battaglia condotta dalla filosofia meccanicistica moderna

---

\* Brunel University London.

contro la materia in movimento abbia generato delle mostruosità epistemologiche sia nell'ambito della scienza naturale che della scienza civile.

Galileo, Descartes e Hobbes sono i personaggi concettuali che nella presente narrazione interpretano i seguenti ruoli: 1) Galileo pone i problemi dello statuto ontologico della materia e della relatività del movimento; 2) Descartes risolve entrambi i problemi con una singola mossa metafisica; 3) Hobbes trasferisce sia i problemi di Galileo che la soluzione di Descartes nel dominio della filosofia politica<sup>1</sup>. Questo percorso intende illustrare come la peculiare forma di materialismo elaborata da Hobbes fu in realtà una riduzione del materialismo alla sua controparte ideologica: il dualismo cartesiano. Se il suo progetto politico sviluppò una riduzione disciplinare della materia umana al funzionamento artificiale di un corpo politico ordinato, ciò non fu specifico al progetto hobbesiano: piuttosto, è la stessa filosofia meccanicistica nella sua forma moderna a implicare un tale obiettivo pedagogico-politico.

## 2. Galileo: problema epistemologico

Per iniziare, ci si concentrerà su due aspetti dello stesso problema emergenti dalla ricerca scientifica di Galileo, uno più strettamente ontologico, l'altro epistemologico. I due aspetti si riferiscono rispettivamente all'oggetto e al soggetto della nuova scienza. Si assume comunemente che il proposito di Galileo fosse – così come da lui esplicitato nel noto passaggio de *Il saggittore* – di leggere il «grandissimo libro» dell'universo, scritto «in lingua matematica»<sup>2</sup>. Il principio appare piuttosto chiaro: la matematica è il codice che permette di comprendere la natura perché la natura stessa è stata creata secondo un ordine geometrico. Tuttavia il progetto così esposto rimase nel lavoro di Galileo poco più che una metafora: nonostante si trattasse di una specie di postulato, o perlomeno della definizione dell'orizzonte della sua ricerca, esso non ne rappresenta certamente il compimento<sup>3</sup>. Al contrario, esso pone un insieme di questioni che contribuirono a dettare l'agenda fisica e filosofica del diciassettesimo secolo, come si intende qui dimostrare attraverso la breve analisi di due problemi che sono cruciali per l'argomento che verrà sviluppato in seguito: a) la contingenza della materia in movimento, e b) la relatività della sua conoscenza.

a) Galileo divenne ben presto consapevole della spaventosa mostruosità della materia. In una lettera del 1602 a Guidobaldo Del Monte poneva il problema, come al solito in modo molto pratico, quale un problema di misura:

1 Le citazioni da Galileo, Descartes e Hobbes si riferiscono alle edizioni delle opere complete secondo le seguenti abbreviazioni: *Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale*, ed. A. Favaro, 20 voll., Firenze, Barbera, 1964-68 [GG]; *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam e P. Tannery, 12 voll., Paris, 1897-1913 [AT]; *English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, ed. Sir W. Molesworth, 11 voll., London, 1839-45 [EW]; *Thomae Hobbes malmesburiensis opera philosophica quae latinae scripsit omnia*, ed. Sir W. Molesworth, 5 voll., London, 1839-45 [OL].

2 GG VI, p. 232.

3 L'immagine del libro della natura non fu affatto invenzione galileiana, si trattava piuttosto di un diffuso *topos* della polemica umanistica contro la scolastica. Per diverse ragioni il lavoro di Galileo manca di qualunque sistematizzazione metafisica dei suoi risultati e tuttavia, attraverso la mediazione di Mersenne (e, in seguito, naturalmente, di Descartes), la sua ricerca divenne la base della filosofia meccanicistica, ovvero dell'analisi sistematica delle implicazioni metafisiche, epistemologiche, ontologiche e, come si vuole qui suggerire, politiche, della nuova immagine del mondo.

Quando cominciamo a concernere la materia, per la sua contingenza si cominciano ad alterare le proposizioni in astratto dal geometra considerate; delle quali così perturbate siccome non si può assegnare certa scienza, così dalla loro speculazione è assoluto il matematico<sup>4</sup>.

Secondo Galileo la natura propria della materia in movimento resiste alla misura, non è facilmente riducibile alla sua rappresentazione geometrica, ovvero alla scienza.

b) Tale problema era ulteriormente complicato da una questione emergente dalle scoperte astronomiche di Copernico, il problema della relatività del punto di vista, che può essere formulato come segue: come si può misurare il movimento mentre ci si muove? Di fatto l'attacco alla visione geocentrica del mondo aristotelico-tolemaico non sembra essere stata la novità più destabilizzante introdotta dalla rivoluzione copernicana. Tale attacco per sé non ridava vita allo spettro della relatività che era stato esorcizzato per secoli dalla filosofia cristiana: la rivoluzione copernicana certamente privava gli uomini del loro primato narcisistico al centro dell'universo, ma ancora permetteva a un sole divino di fungere da centro sufficientemente glorioso. In modo più determinante, fu il nuovo concetto galileiano della relatività del movimento a distruggere la chiave di volta dell'intera architettura della fisica aristotelica, dove un alto e un basso assoluti costituivano i luoghi naturali cui tendevano i quattro elementi<sup>5</sup>. Per la fisica galileiana l'assunto fondamentale era piuttosto che ogni cosa fosse in movimento, e su questo instabile terreno stava crescendo una nuova concezione della relatività del movimento che avrebbe infine privato l'universo di un sistema di riferimento stabile.

Da un punto di vista *matematico* il problema della misurazione del movimento relativo può essere risolto attraverso una semplice trasformazione chiamata, sebbene non sia stata un'invenzione di Galileo, «trasformazione galileiana»<sup>6</sup>. Ma se consideriamo le sue implicazioni *fisiche*, questa soluzione invalidava completamente la concezione aristotelica di un cosmo qualitativo e gerarchizzato. In breve, in quanto descrizione puramente matematica, il resoconto cinematico di Galileo riguardo la relatività del moto locale stava contribuendo a far collassare la precedente immagine del mondo senza fornirne una di alternativa. Questo processo era sul punto di far emergere una nuova immagine dell'universo come del tutto mancante di un centro (un'immagine piuttosto pericolosa,

4 GG X, p. 100.

5 Aristotele aveva vinto per secoli la battaglia contro il relativismo fisico degli atomisti grazie ad argomenti di tipo fisico, ancorando le coordinate spaziali a un punto di vista assoluto e cancellando la contingenza dal movimento: «Queste direzioni – alto, basso, destra, sinistra – [...] non sono solo relative a noi uomini [...], ma in natura ciascuno di questi orientamenti ha una sua collocazione separata e ben distinta. Pertanto, non ad ogni cosa capita di essere in alto, ma qui si eleva il fuoco e il leggero. Allo stesso modo, non qualsiasi cosa va in basso, perché il basso è il luogo delle cose pesanti e fatte di terra» Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2011, IV.1, 208b14-21, pp. 313-315.

6 Il concetto scientifico di relatività galileiana non corrisponde alla concezione della relatività del movimento elaborata da Galileo, che non può essere considerata un principio della sua fisica, di fatto ancora centrata sulla terra e vincolata ad una concezione quasi aristotelica della caduta dei corpi e della natura dei corpi pesanti (cfr. A. Chalmers, *Galilean Relativity and Galileo's Relativity*, in *Correspondence, Invariance and Heuristics. Essays in Honour of Heinz Post*, ed. S. French e H. Kamminga, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 200-201. Oggi, il termine «relatività galileiana» o «invarianza», detta anche «relatività newtoniana», si riferisce ad un sistema di coordinate cartesiane tridimensionale (che neppure è invenzione di Descartes) che rende possibile calcolare la velocità in relazione al sistema di riferimento scelto.

come Bruno aveva personalmente esperito soltanto pochi anni prima). Di fatto la mancanza di una spiegazione *fisica* delle cause del movimento suscitò un notevole sforzo *filosofico* che preparò il terreno per una nuova concezione della materia in movimento e, sul lungo termine, per una nuova immagine del mondo. Ma per molte ragioni Galileo non intese produrre un tale sforzo. E tuttavia, questo obiettivo metafisico fu assunto da tutti coloro che intendevano costruire un sistema filosofico a partire dalla nuova scienza galileiana, in particolare, ciò che più interessa sottolineare in questo saggio, da coloro che appartenevano al circolo di Mersenne, inclusi Descartes e Hobbes.

### 3. Descartes: soluzione metafisica

La soluzione di Descartes giunse dopo molti anni di lavoro sull'ottica, la geometria e vari tipi di fenomeni fisici e fisiologici, per non menzionare tutto il ruminare sulla legittimazione di questo lavoro attraverso ciò che oggi è più noto come *la filosofia* di Descartes<sup>7</sup>. La soluzione di Descartes al problema posto da Galileo fu piuttosto semplice, egli fondò la nuova scienza della materia in movimento sul dualismo metafisico: da un lato la *res extensa*, cioè corpi in movimento con qualità primarie misurabili, dall'altro la *res cogitans*, cioè una ragione eterna e immutabile connessa a idee che corrispondono alle qualità primarie dei corpi. La seconda fondava la conoscenza della prima. In questo senso il dualismo metafisico di Descartes non era soltanto teologicamente corretto, ma era anche primariamente parte di un progetto di chiarificazione progressiva dei concetti centrali della meccanica. Esso implicava una ridefinizione dello statuto epistemologico sia dello sguardo neutro del *soggetto* della scienza, la ragione divina dell'uomo, che del suo *oggetto*, la materia in movimento.

Dopo che il quadro concettuale inerziale di Galileo ebbe introdotto una fondamentale distinzione tra quiete e movimento, fu aperta la strada verso l'identificazione newtoniana della «forza innata della materia» con la natura essenzialmente passiva di questa. La *vis inertiae* fu alla fine ridotta da Newton alla «forza di inattività» di una materia la cui caratteristica primaria era «l'inattività della massa»<sup>8</sup>. A partire dal «principio di perseveranza» di Beckham, Descartes giocò un ruolo cruciale nel processo di riduzione della materia a una funzione di supporto passivo, trasformandola in un'unica «liquida» sostanza passiva indipendente dal movimento e priva di qualunque traccia di vuoto: la materia divenne «corpo» o «estensione», ovvero l'oggetto metafisico della meccanica. D'altra parte il movimento completamente purificato dalla materia fu ridotto a «nient'altro che un modo

7 La maggior parte di ciò che Descartes concepiva come la sua vera e propria impresa filosofica, la sua filosofia naturale, può apparire oggi come della vecchia scienza, mentre la sua riflessione sui fondamenti della propria ricerca, cioè di fatto la sola introduzione al *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche*, è comunemente considerata l'apice della sua filosofia. Questo è un effetto ideologico che Descartes stesso ha contribuito a generare: la divisione di scienza e filosofia, che ha reso entrambe ambiti di ricerca autoreferenziale sulla base della separazione metafisica dei domini del pensiero umano e della materia, di libertà e necessità, o di uno qualunque dei dualismi fondati sulla credenza che l'ambito di ciò che è umano costituisca un'eccezione all'interno del dominio della natura, nelle parole di Spinoza un «*imperium in imperio*».

8 I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, London, Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater, 1687, pp. 2-3. Si veda W. Hooper, *Inertial Problems in Galileo's Preinertial Framework*, in *The Cambridge Companion to Galileo*, ed. P. Machamer, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 170-171.

della materia che è mossa»<sup>9</sup>. Poiché si trattava di una nozione basilare della meccanica, il movimento doveva obbedire a leggi invarianti, in modo da superare la mancanza di fondazione delle ricerche di Galileo che «sans avoir considéré les premières causes de la nature, il à seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi [qu'] il à bâti sans fondement»<sup>10</sup>. A questo fine Descartes eliminò ogni «arbitrarietà nella distinzione tra quiete e movimento»<sup>11</sup> introducendo la possibilità di una misurazione assoluta di quest'ultimo a partire da un punto di vista esterno e immobile, la *res cogitans*, sostanziale alla causa generale del movimento. In quanto generale e perpetua causa del movimento, l'immaterialità eterna di Dio coincideva così con il soggetto della conoscenza di un universo meccanico privato di qualunque qualità e perciò perfettamente adatto ad una descrizione geometrica, alla quale soltanto la ragione umana poteva partecipare.

In breve, fu solo dopo aver identificato la materia con l'estensione, cioè l'*oggetto* metafisico della meccanica, che Descartes poté affidare il movimento, interamente purificato dalla materia, al potere legislatore di Dio, cioè al *soggetto* metafisico della meccanica. In effetti fu molto prima di scrivere il suo *Discorso sul metodo* che, in una famosa lettera a Mersenne del 1630, Descartes volle esplicitamente identificare le «verità matematiche» di Dio con le leggi di natura:

Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieux et en dépendent entièrement, aussi que tout le reste des créatures [...] Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume<sup>12</sup>.

L'analogia non fu un'invenzione di Descartes *ex nihilo*. Qualche anno prima Francis Bacon, di cui Hobbes fu per lungo tempo il segretario, scriveva, riferendosi a in particolare a Giacomo I:

I re governavano attraverso le loro leggi come Dio attraverso le leggi di natura, utilizzando la loro prerogativa suprema tanto raramente quanto Dio utilizza il proprio potere di effettuare miracoli<sup>13</sup>.

Questo passaggio è piuttosto emblematico del fatto che «le leggi di natura» furono inizialmente generate come concetto teologico-giuridico, solo più tardi applicato alla filosofia naturale attraverso la mediazione dell'assunzione teologica di Dio quale sovrano dell'universo<sup>14</sup>. E soprattutto, ciò che è più rilevante per questa trattazione, attraverso le

9 AT VIII, p. 61.

10 AT II, p. 380. Inoltre: «Tout ce qu'il dit de la vitesse des corps qui descendent dans le vide etc., est bâti sans fondement» (AT II, p. 385).

11 D. Garber, *Descartes's Physics*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 307.

12 AT I, p. 145.

13 F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding et al., London, 1879, vol. I, p. 175.

14 L'opposizione comunemente accettata di *nomos* e *physis* e l'idea stessa di una legge (*nomos*) che governa la natura (*physis*) era del tutto priva di senso per i greci e durò almeno quanto la visione del mondo aristotelica, con l'eccezione del riferimento a una legge morale della natura umana che, al contrario, risaliva agli stoici e fu ampiamente rielaborata da Tommaso d'Aquino. In generale, sebbene durante la prima parte del secolo XVII l'uso del termine «legge» in riferimento alle regolarità naturali fosse ancora piuttosto raro, «l'idea di una natura governata da leggi era

leggi di natura e l'assunzione dello sguardo disincarnato di una ragione fatta a immagine e somiglianza di Dio, la filosofia naturale di Descartes fu in grado di spiegare il moto della materia indipendentemente da ogni punto di vista. La perfetta corrispondenza tra i principi della geometria e le leggi di natura doveva essere chiara e distinta per la facoltà intuitiva di un soggetto della scienza trasparente a se stesso, così come il movimento meccanico della materia ridotta a corpo o estensione poteva essere interamente spiegato per mezzo del linguaggio formalizzato della geometria analitica.

#### 4. Hobbes: un'epistemologia politica

Come tutti i filosofi connessi a Mersenne, Hobbes fu profondamente coinvolto nel tentativo di fondare la nuova filosofia meccanicista, ma fin dall'inizio egli intese «decifrare i segreti della materia in movimento» senza riferirsi ad alcun principio trascendente e opponendosi radicalmente al dualismo di Descartes. È interessante notare che la narrazione del suo viaggio in Europa con il giovane sir Cavendish nel suo *Grand tour* del 1634 inizia prendendo l'immagine galileiana del libro precisamente per ciò che è, ovvero una metafora («Ma non spendemmo tutto questo tempo sui libri, a meno che non si possa affermare che il mondo stesso è come un libro»), e rimarcando che in natura non vi è «nient'altro che movimento»<sup>15</sup>. Nell'acceso dibattito metafisico tra Hobbes e Descartes, condotto attraverso dispute riguardanti in particolare l'ottica e la geometria, emergeva un problema epistemologico riguardante la stabilità della scienza. Da una prospettiva materialista tale problema non poteva essere risolto con un semplice riferimento alla trascendenza della ragione<sup>16</sup>.

---

divenuta ampiamente accetta» J.R. Milton, *Natural Law*, in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. D. Garber e M. Ayers, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 684. Ancora in Francis Bacon il significato fisico emergente del concetto di legge risultava più o meno coerentemente sovrapposto al concetto di forma o «causa formale», fortemente permeato di aristotelismo (Milton, «Natural Law», cit, pp. 680-81, 685-86); anche Galileo e Mersenne non parlavano di leggi nel riferirsi alle regolarità naturali da loro scoperte. Fu solamente Descartes ad ufficializzare l'utilizzo «tecnico» del termine riferendosi nei *Principia Philosophiae* (1644) ai principii fondamentali del movimento come «regole, ovvero leggi di natura», la conoscenza dei quali era fondata sull'immutabilità divina (AT VIII, p. 62). Si veda S. Roux, *Les lois de la nature au XVII<sup>ème</sup> siècle: le problème terminologique*, «Revue de Synthèse» 122 (2009), p. 55 e sgg.

15 OL I, pp. lxxxix-xc.

16 Hobbes fuggì a Parigi alla fine del 1640, dove rimase in esilio volontario fino al 1651. Il dibattito sull'influenza di Descartes sulla filosofia di Hobbes risale almeno al libro di G. Croom Robertson, *Hobbes*, London, 1886, e fu inizialmente sviluppato da F. Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Leven and Munksgard, 1928. Sebbene successivamente sviluppato, questo campo di ricerca tende a rimanere confinato all'analisi della filosofia naturale di Hobbes contro la tesi di un'influenza baconiana sul suo pensiero, secondo l'opposizione schematica tra razionalismo ed empirismo. In realtà questa alternativa apparente giunge al cuore della relazione tra la filosofia naturale e civile di Hobbes. Più di recente altri percorsi di ricerca hanno approfondito le influenze dei classici latini e di Aristotele (si vedano rispettivamente Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, e C. Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden, Brill, 2002. Qui si ritiene che ciò che Sorell definì «la vecchia questione chiamata il sistema di Hobbes» non implichi questa alternativa, quanto piuttosto incoraggi l'esplorazione dell'originalità del suo pensiero tanto nell'ambito della scienza naturale che della scienza civile. Si veda T. Sorell, *Hobbes's Scheme of the Sciences*, in

La struttura del problema era piuttosto semplice: senza *res cogitans* il soggetto della scienza è per definizione in movimento e perciò nessun punto di vista assoluto sul movimento della materia può essere assunto. Inoltre, all'interno di un quadro materialista il problema della resistenza della materia ad una rappresentazione geometrica non può essere facilmente risolto attraverso un riferimento diretto ad una qualche legislazione divina. Per di più, Hobbes era determinato ad estendere il meccanicismo all'ambito politico, dove, quanto nell'ambito morale, la metafisica di Descartes negava esplicitamente qualunque applicazione della meccanica poiché la *res cogitans* introduceva un imprevedibile fattore di libertà nel movimento corporeo caratterizzante il funzionamento fisiologico-meccanico delle passioni umane. La ricerca hobbesiana di una soluzione a questo insieme di problemi toccava naturalmente sia il soggetto che l'oggetto della sua versione materialista della filosofia meccanicista<sup>17</sup>. E ciò anche nell'ambito della scienza civile dove egli perseguiva due scopi connessi: costruire un punto di vista interno alla materia, ma, per quanto possibile, immune dal movimento; fornire una spiegazione del moto locale che riducesse all'ordine geometrico la mostruosa contingenza (e dunque la spaventosa imprevedibilità) del movimento della materia.

### 5. Il soggetto della scienza civile

L'epistemologia di Hobbes fu continuamente rielaborata nel corso del relativamente rapido sviluppo del suo pensiero politico durante gli anni '40 del Seicento. In particolare questo lavoro implicò la riformulazione del problema del soggetto della scienza ad ogni passo della sua elaborazione di una *scientia civilis*. Le tappe principali furono *The Elements of Law Natural and Politic* (compiuto nel 1640), le due edizioni del *De cive* (1641-42 e 1647) e il *Leviathan* (1651). Più tardi, nel 1668, egli pubblicò la versione latina del *Leviathan* e scrisse *Behemoth*, un resoconto della guerra civile inglese che non era precisamente un trattato politico, ma di storia, lo status scientifico della quale fu sempre problematico per Hobbes. Al fine di illustrare sinteticamente questo passaggio, si fornirà qui un'immagine sincronica del problema strutturale che Hobbes dovette affrontare quando assunse la geometria quale modello e punto di partenza della sua ricerca dichiarando nella lettera dedicatoria del *De cive* che avrebbe fondato l'ambito della filosofia morale con successo pari a quello dimostrato «dai Geometri» nella loro «provincia»<sup>18</sup>.

Hobbes elaborò una concezione costruttivista e materialista della geometria che postulava la continuità tra i nomi e i principi della geometria e gli elementi e le cause fisiche del movimento. Nella particolare geometria di Hobbes punti, linee e superfici erano entità fisiche così come l'immaginazione, la parola e tutti i «fantasmi della mente» erano effetti fisici del moto corporeo (di luce e suono). In breve gli oggetti della geometria erano tanto materiali quanto qualunque altro fenomeno con la differenza che si trovavano interamente sotto il controllo della ragione umana<sup>19</sup>. È precisamente a partire

---

*The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Id. (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), p. 45. A questo scopo si svilupperà qui un tema connesso con l'influenza galileiana e cartesiana nel tentativo di dimostrare che essa riguarda *tutti* gli ambiti della ricerca di Hobbes.

17 Per un tentativo sintetico di fornire un'immagine coerente del materialismo hobbesiano si veda P. Machamer, *Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies» 27 (2014), 1, pp. 1-12.

18 OL II, p. 137.

19 Sulla geometria di Hobbes si veda D. Jesseph, *Squaring the Circle. The War between Hobbes and*

dall'assunto che la possibilità di costruire un oggetto implica la possibilità di conoscerlo e controllarlo (e sia le figure geometriche che il corpo politico sono prodotti umani), che l'innovazione epistemologica di Hobbes nella scienza civile emerse e fu più tardi consolidata:

La geometria è perciò dimostrabile in quanto le linee e le figure a partire dalle quali noi ragioniamo sono disegnate e descritte da noi stessi; e la scienza civile è dimostrabile perché noi stessi costruiamo il Commonwealth<sup>20</sup>.

Perciò la scienza civile, in quanto geometrica, non poteva essere considerata meramente descrittiva, ma piuttosto fortemente prescrittiva e di fatto, almeno in principio, produttiva del suo stesso oggetto. E qui insorge il vero problema, perché sia scienza geometrica che scienza civile necessitano che i principi, le definizioni e i nomi su cui sono basate siano stabili e in un certo senso immuni dal movimento, mentre in Hobbes non vi è un aggancio metafisico che possa assolvere a tale funzione. Di fatto, questo punto di vista, che la scienza civile poteva produrre in teoria, poteva essere posto in essere e fatto durare solamente dal potere sovrano. Come apprendiamo da Hobbes, non c'è nella sua filosofia un corpo artificiale più stabile di un ben costruito e ben ordinato *commonwealth*. In effetti, la scienza per esistere aveva bisogno di un particolare supporto da parte dello stato: una politica della scienza era necessaria<sup>21</sup>. Dunque, per ragioni sia epistemologiche che politiche, Hobbes pianificò la produzione di un corpo artificiale, una grande macchina vivente che, sebbene non eterna, poiché il *Leviathan* è pur sempre un «dio mortale», fosse in grado di produrre degli effetti di eternità e in particolare la fondazione della scienza per mezzo di un'anima artificiale, il sovrano, che assicurando l'esistenza del *commonwealth* fornisse stabilità politica a quei principi e nomi sui quali la pace e la scienza (ovvero la filosofia) sono in ultima analisi fondate. In una cornice materialista soltanto il funzionamento di una tale macchina poteva far esistere, dandogli corpo, il soggetto metafisico della scienza cartesiano, realizzando così il fine di fondare la ricerca scientifica<sup>22</sup>.

Così Hobbes concepì sempre più la relazione tra scienza civile e potere come una relazione circolare nella quale la politica aveva la priorità. E la priorità della politica fu presto estesa a tutti gli ambiti della filosofia, poiché era la politica a fornire le condizioni

---

Wallis, Chicago, Chicago University Press, 1999, e Id., *Galileo, Hobbes, and the Book of Nature*, «Perspectives on Science» 12 (2004), 2, pp. 191-211.

20 EW VII, p. 184.

21 Una prospettiva epistemologico-politica è chiaramente assunta da S. Shapin e S. Shaffer nel loro controverso e originale *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, NJ, Princeton University, 1985. Un'altra linea di ricerca, di cui emblematico è Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999, sottolinea il ruolo chiave giocato sul piano epistemologico dalla teoria politica nel sistema di Hobbes. In realtà Hobbes non produsse mai una soluzione definitiva al problema della relazione tra epistemologia e politica. Mantenere le due assieme non fu soltanto il maggior problema del suo «materialismo critico» – si veda A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965 –, o il segno della sua «ossessione per una teoria unificata della scienza» – si veda N. Malcolm, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, in Id., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 146-155 – fu anche un fattore cruciale della tormentata gestazione della sua *scientia civilis* tra il 1640 e il 1650.

22 Inoltre poteva fondare la prassi etica senza ricorrere alle performance acrobatiche della morale provvisoria di Descartes.

materiali di possibilità della scienza stessa<sup>23</sup>. Coerentemente con questo obiettivo epistemologico, la ricerca di Hobbes generò infine un soggetto della scienza interamente dipendente dal potere che ne poteva garantire l'esistenza. Secondo la genealogia presentata nel *Leviathan*,

La *disponibilità di tempo libero* origina la *filosofia* e il *Commonwealth* origina la *pace* e la *disponibilità di tempo libero*: dove sorsero le prime grandi e fiorenti città, lì ebbe inizio lo studio della *filosofia*<sup>24</sup>.

Tale funzione strategica, giocata dai soggetti della scienza e del potere, è in realtà parte di una storia che va ben oltre i confini dell'impresa hobbesiana: una storia che sarà qui schematicamente abbozzata attraverso le permutazioni di una medesima struttura topologica ricorrente nei lavori Machiavelli, Descartes e Hobbes. Schematizzare questi spostamenti consentirà di focalizzare meglio il contributo epistemologico di Hobbes alla mutante relazione tra i soggetti della scienza e del potere nella scienza civile.

Quando nel 1513 Machiavelli dedicò *Il Principe*, la summa della sua scienza politica, a de' Medici, stava in un certo senso anticipando la relatività galileiana nel collocare il soggetto della scienza nell'interazione dei poteri espressi dai differenti punti di vista:

Perché, così come coloro che disegnano e paesi, si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti e, per considerare quella de' luoghi bassi, si pongono alto sopra' monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe et, a conoscere bene quella de' principi, conviene essere popolare<sup>25</sup>.

Al tempo di Descartes e Hobbes, questa moltiplicazione dei punti di vista non era un valore condiviso nella filosofia naturale, né tantomeno avrebbe potuto esserlo nella filosofia politica. Come già spiegato, con questa mossa metafisica – la separazione della *res cogitans* e della *res extensa* – Descartes aveva salvato il soggetto della scienza dal movimento. Aveva separato il neutrale, esterno e universale punto di vista del soggetto della scienza naturale, dal funzionamento automatico dell'universo, la grande macchina creata da Dio. Il prezzo da pagare per questa soluzione fu una frattura ontologica tra il funzionamento deterministico della natura e la libertà metafisica caratterizzante l'agire umano, una frattura che di fatto contaminò la stessa scienza civile. Da un lato la ragione era lo sguardo disincarnato chiaro e distinto del soggetto della scienza sul movimento *naturale*, dall'altro lato la ragione era – con le passioni – parte delle cause di un movimento *umano* parzialmente autonomo. Ma nel secondo caso la ragione era solo parzialmente accessibile dal punto di vista contingente che Descartes aveva assegnato, nel suo *Discours*, alla morale provvisoria. Più precisamente, nessuna scienza geometrica della morale era possibile per Descartes, proprio perché, per definizione, della ragione non si

23 Invero, secondo la dottrina di Hobbes, anche la geometria, regina delle scienze era da considerarsi in pericolo, esposta com'era a qualunque genere di potere arbitrario aderisse all'abitudine piuttosto che alla ragione: «Non dubito che, se l'affermazione *i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti* fosse stata contraria al diritto di dominio di qualcuno, o all'interesse di persone che detengono il dominio, tale dottrina sarebbe stata, non solo messa in discussione, ma addirittura eliminata col rogo di tutti i libri di geometria, per quanto ne fosse stato capace colui al quale la cosa interessava» (EW III, p. 91).

24 EW III, p. 666.

25 N. Machiavelli, *Il principe* (Torino, Einaudi, 1955), «Lettera dedicatoria».

potrebbe rendere conto scientificamente, ossia in termini di movimento meccanico. Così Descartes aveva nettamente separato non solo gli oggetti ma anche i soggetti della filosofia naturale e umana, facendo così della filosofia morale e politica, necessariamente in relazione anche con la libertà trascendente della *res res cogitans*, forme di conoscenza non geometriche.

Questa mancanza di un posto universale per il soggetto della scienza civile è evidenziato dal modo in cui Descartes modifica lo schema di Machiavelli. Tale permutazione compare nel suggerimento da lui offerto nel 1646 a Elisabetta di Boemia riguardo la «préface» [sic] a *Il Principe*. In questa lettera Descartes dichiara di non condividere la teoria di Machiavelli ed in particolare il modo in cui la conoscenza politica viene da essa «disegnata»:

Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin; mais les principaux motifs des actions des Princes sont souvent des circonstances si particulières, que, si ce n'est qu'on soit Prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer<sup>26</sup>.

Tale affermazione equivaleva a sostenere che la conoscenza politica non dovesse essere considerata una scienza, proprio perché il suo supposto soggetto non poteva essere situato al di fuori di circostanze politiche determinate, al fine di vederle «da lontano». In questo modo Descartes aveva separato il punto di vista universale ed esterno del soggetto neutrale della scienza naturale, dal punto di vista interno e contingente del soggetto politicamente efficace della conoscenza politica. È chiaro che dalla prospettiva di Descartes scienza e potere non possono risiedere nello stesso soggetto. Ciò permette di definire il problema come segue: fintantoché è in movimento, come in Machiavelli, il soggetto della scienza non è assoluto né stabile, ma è in grado di produrre effetti politici nella congiuntura; quando invece il soggetto della scienza è radicato in un punto di vista mobile ed esterno all'azione, come nella filosofia naturale di Descartes, la conoscenza scientifica è assoluta e sicura ma anche neutralizzata e politicamente inefficace.

A partire da quanto detto è possibile misurare il significato della permutazione offerta da Hobbes del medesimo schema. La ritroviamo in apertura del *Behemoth*, dove lo sguardo ciclopico del soggetto sovrano della scienza meccanica si affaccia sia sopra il dominio della Storia (tempo) che della Natura (luogo), come per raccogliarli nell'orizzonte unificato dell'oggettività:

A. Se per per il tempo, così come per lo spazio, si dessero diversi gradi di altezza e bassezza, credo davvero che il più alto dei tempi sarebbe da ritenersi quello compreso tra il 1640 e il 1660. Colui che allora, come dalla Montagna del Diavolo, avesse guardato al mondo osservandovi le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe avuto uno sguardo d'insieme su ogni possibile ingiustizia<sup>27</sup>.

Sebbene il momento storico possa essere passato, la storia, intesa come la «relazione» di azioni, cause ecc., funge qui da leva per sollevare artificialmente il soggetto all'altezza di una scienza della congiuntura passata permettendo una visione sufficientemente distaccata e per così dire panoramica delle azioni umane:

26 AT IV, p. 492.

27 EW VI, p. 165.

B. Sarei lieto di poter assumere quello sguardo [...]. Vi prego di porre me pure, che non potevo allora vedere con altrettanta chiarezza, sulla medesima montagna, attraverso il resoconto delle azioni che allora osservaste, così come delle cause, dei pretesti, della giustizia, dell'ordine, degli stratagemmi e degli effetti ad esse connessi<sup>28</sup>.

Per riuscire a pensare all'altezza del dualismo metafisico di Descartes, Hobbes non solo stava tradendo il principio galileiano della relatività del movimento *naturale*, stava anche contrastando radicalmente l'«epistemologia politica» machiavelliana del movimento umano, ovvero la storia. Attraverso un patto demoniaco Hobbes aveva infine scambiato l'efficacia locale di un soggetto della scienza in movimento nella storia con l'universalità di un soggetto della conoscenza piuttosto stabile e per quanto possibile ai margini del movimento storico e naturale, sulla montagna del diavolo. Ma per questo patto vi era naturalmente un prezzo da pagare. Lungo le linee di questa battaglia epistemologica contro il dualismo metafisico di Descartes, la ricerca di Hobbes finì per generare un soggetto della scienza interamente dipendente dal potere che ne poteva garantire l'esistenza, preservandola dalla mostruosa contingenza della materia in movimento. In effetti, il suo progetto implicava l'evocazione, nel campo politico, di un mostro molto più potente di quello che si trattava di combattere, il mostro chiamato da Hobbes *Leviathan*, alla costruzione e conservazione del quale tutte le scienze dovevano contribuire per proteggere la propria esistenza dal potere distruttivo della moltitudine, ovvero della materia umana di cui si sarebbe dovuta occupare la scienza civile.

## 6. L'oggetto della scienza civile

Hobbes aveva sempre cercato un'alternativa materialista al modello aristotelico del corpo politico, ma non fu mai capace di dedurre coerentemente la scienza civile dai principi della sua fisica senza incorrere nei problemi impliciti nell'agenda epistemologica di Descartes. Di fatto, sebbene la scienza meccanica rimanesse sempre orizzonte invariato della teoria politica di Hobbes, essa non determinò la sua forma. Per questa ragione il *Leviathan*, compimento della sua *scientia civilis*, nacque come un mostro epistemologico.

Fiumi di inchiostro sono stati consacrati alla suggestiva figura rappresentata nel frontespizio del *Leviathan* e più seriamente allo studio del suo significato teorico, delle sue fonti storiche e della sua valenza all'interno della teoria politica hobbesiana. Più recentemente la discussione è stata estesa a tutta la serie di frontespizi delle opere di Hobbes, attraendo un rinnovato interesse verso gli strumenti retorici attraverso cui egli intendeva implementare la sua teoria politica<sup>29</sup>. È stato notato che non vi è compatibilità tra il tradizionale *topos* del corpo politico a cui Hobbes si riferisce metaforicamente e l'immagine allegorica rappresentata nel frontespizio del *Leviathan*. Il corpo politico tradizionale

28 *Ibidem*.

29 L'importanza dell'uso dei frontespizi da parte di Hobbes è stata esaminata in particolare da H. Bredekamp, *Thomas Hobbes' visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, Akademie Verlag, 1999, e da Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Entrambi gli studiosi dimostrano l'efficacia strategica dell'accurato lavoro iconografico condotto da Hobbes attraverso lo studio delle fonti e degli scopi delle sue «strategie visuali». Sull'innovativa scelta iconografia di Hobbes nel *Leviathan* si veda anche N. Malcolm, «The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective», in Id., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

implica la differenziazione delle funzioni delle sue differenti parti, mentre l'immagine (in particolare quella nella copia dedicata a Carlo II) rappresenta individui indistinti che formano una persona. Tuttavia è stato raramente notato, e meno ancora esplicitamente tematizzato, che il riferimento programmatico ad un automa fornito da Hobbes nell'introduzione – dove egli descrive un uomo artificiale fatto di molla, ruote e corde – è chiaramente incoerente con le metafore teologiche e biologiche sparse lungo l'arco dell'intero libro e rappresentate nel frontespizio.

È evidente che Hobbes stesse cercando un modello alternativo al corpo politico 'organico' di matrice aristotelica ed è piuttosto chiaro che il suo *Leviathan* punta al modello meccanico di un potente automa che egli ricavò dall'immaginario della sua epoca, dotato di un movimento continuo e uniforme, capace di sconfiggere l'ingovernabile molteplicità dei corpi naturali della moltitudine. In questo senso lo sviluppo della scienza civile hobbesiana sembra anche puntare alla progressiva integrazione del tradizionale modello organico del corpo politico al nuovo modello meccanico. Da questa prospettiva la contraddizione tra assunzione programmatica di un modello meccanico e uso costante di metafore organiche non sembra poter essere interamente spiegata nei termini degli scopi retorici del *Leviathan*; essa insinua piuttosto dubbi sulla consistenza dell'intera impresa meccanicista.

Di fatto il *Leviathan* non è un testo di meccanica, eppure una concezione meccanicista vi è postulata, ed è la giustificazione ultima dell'intera trattazione: i singoli corpi degli uomini naturali non sono adatti alla vita collettiva, crescono disordinatamente, e perciò il corpo collettivo deve essere artificiale e il suo movimento meccanico funzionare secondo le leggi della natura (umana). L'orrore di Hobbes per la crescita organica risulta piuttosto evidente quando attribuisce al Leviatano, il mostro biblico che egli ricava dal libro di Giobbe, l'epica missione di combattere il mostro dalle molte teste in cui si incarna la *hybris* dei «figli dell'orgoglio»<sup>30</sup>:

Non so a quale malattia del corpo naturale dell'uomo si possa esattamente assimilare questa anomalia dello stato. Ho visto però un uomo che aveva un altro uomo che gli spuntava da un fianco con testa, braccia, petto e stomaco propri. Se avesse avuto un altro uomo ancora che cresceva sull'altro fianco, il paragone sarebbe potuto essere perfetto [...] Si tratta di una contesa contro l'ambizione, simile a quella di Ercole contro il mostro Idra dalle molte teste, vinta ognuna delle quali ne crescevano alte tre<sup>31</sup>.

Nuove teste dell'Idra crescono continuamente e «naturalmente» nel corpo politico dall'imitazione pericolosa degli esempi di alcuni grandi uomini che devono essere contrastati fin dal principio dal sovrano, quando sono ancora relativamente innocui. Era fin dagli *Elements of Law* che Hobbes indicava ogni corpo crescente internamente come potenzialmente cancerogeno, capace di divenire «un corpo di ribellione»<sup>32</sup>. Più tardi, nella lettera dedicatoria del *De cive*, egli sottolineava che un *commonwealth* geometricamente organizzato potesse sempre assicurare la pace, eccezion fatta per l'eventualità di conflitti «riguardanti lo spazio, causati dalla crescita della moltitudine [ *crescente hominum multitudine*]<sup>33</sup>. In breve, qualunque crescita impedisca il funzionamento unitario

30 Il Leviatano è «il re di tutti i figli dell'orgoglio» in Giobbe 41:26.

31 EW III, pp. 318-19; 338.

32 EW IV, p. 209.

33 OL II, pp. 137-38.

del corpo politico diviene una specie di nemico interno, un rischio per lo scopo supremo del mostruoso automa: la sua continuazione ad ogni costo al fine di garantire «pace e disponibilità di tempo libero» e, ultimo ma non meno importante, un terreno stabile per la ricerca scientifica.

Hobbes sta ancora alludendo al libro di Giobbe quando costruisce la famosa antitesi Leviathan/Behemoth al fine di rappresentare miticamente la lotta nel campo politico tra il movimento ordinato della macchina e la crescita disordinata della materia che costituisce la moltitudine<sup>34</sup>. Nel *Behemoth* Hobbes concepisce la moltitudine come *ontologicamente* caratterizzata da un tipo di movimento che non è indifferente alle «regole del giusto e dell'ingiusto». In effetti, la moltitudine tende naturalmente – per così dire – a contrastare il «giusto» movimento artificiale del corpo politico. Indipendentemente dalla sua composizione, la moltitudine tende a *dimenticare* tutto ciò che ha imparato: «La gente comune è sempre stata, e sempre sarà, ignorante del proprio dovere verso la collettività [...]. Per quanto si possa ritenere che le miserie più recenti l'abbiano resa più saggia, ciò sarà presto dimenticato, e noi non saremmo certo più saggi di prima»<sup>35</sup>. E tale tendenza è proprio ciò che la espone ad ogni genere di propaganda dalla quale corpi intermedi (cioè «ingiusti») possono emergere e crescere<sup>36</sup>.

Il rimedio predisposto da Hobbes per questa malattia cancerogena fu un vero e proprio *pharmakon*, un anti-mostro artificiale caratterizzato da un movimento meccanicamente regolato, capace di sfidare il movimento disordinato caratterizzante la crescita organica. L'arma principale di questo progetto fu una pedagogia politica basata sull'assunto che «è impossibile che la moltitudine possa mai apprendere il proprio dovere se non dal pulpito e nei giorni di festa»<sup>37</sup>. È su questa base che Hobbes credette di abbozzare un progetto di riforma delle università in grado di educare gli educatori alla nuova scienza. Un tale progetto richiedeva una presa di posizione congiuntamente epistemologica e politica sulla mostruosità della materia e della moltitudine. Più precisamente, la medesima decisione epistemologica avrebbe consentito sia di definire che di dominare la mostruosità politica della stessa natura umana, re-iscrivendola nell'ordine geometrico stabilito:

Si supponga che una donna partorisca una creatura deforme e che la legge proibisca di uccidere un uomo, sorge la questione se il neonato sia un uomo. La questione allora sarà: che cos'è un uomo? Nessuno può dubitare che spetterà al commonwealth [*Civitas*] giudicare, senza tener conto della definizione aristotelica secondo cui l'uomo è un animale razionale [...] in questo genere di controversie [relative a «*ius, politia, et scientiae naturales*»] i singoli cittadini dovranno obbedire alle leggi e decisioni del loro commonwealth<sup>38</sup>.

34 Questa è l'antitesi che Hobbes stesso formula quando, rivolgendosi a Bramhall, ironicamente suggerisce, per coloro che stanno preparando una confutazione del suo *Leviathan*, «un Titolo adatto al loro Libro, *Behemoth* contro *Leviathan*» (EW V, p. 27).

35 EW VI, p. 212, sott. ns.

36 È facile immaginare «che razza di uomini una tale moltitudine di gente ignorante fosse in grado di eleggere quali suoi rappresentanti di borgo e contea» (EW VI, p. 212).

37 EW VI, p. 213. Qui Hobbes sta sfidando in particolare i Presbiteriani e la Chiesa cattolica. Di fatto, il (contro)modello di Hobbes era la Chiesa cattolica, capace di occupare le università e formare studiosi e insegnanti in grado di diffondere una potente mistura di aristotelismo e cristianesimo: «Dalle Università vennero tutti quei predicatori che insegnavano il contrario [della scienza]. Le Università sono state per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i Troiani» (EW VI, p. 213).

38 OL II, p. 389.

La natura umana poteva così essere ridotta alle leggi di natura, ovvero – in ultima istanza, nella prospettiva hobbesiana – ad un ordine artificiale fondato sul (se non anche stabilito dal) potere politico<sup>39</sup>. La mossa epistemologica di Hobbes fu in verità una mossa ideologica con la quale egli di fatto seguiva un indiretto suggerimento di Descartes di estendere l'approccio meccanicista alla nuova scienza civile. Tale suggerimento può essere ricavato proseguendo la lettura della lettera a Mersenne sopra citata, in cui, subito dopo aver affermato che «c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume», Descartes sembra emblematicamente sintetizzare il desiderio implicito nell'intera impresa meccanicista:

Elles [lois de la nature] sont toutes *mentibus nostris ingenitae* ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir<sup>40</sup>.

Sotto questa luce, non è soltanto il progetto politico di Hobbes a necessitare una produzione «disciplinare»<sup>41</sup> dei soggetti della sovranità, ma è la stessa fondazione metafisica cartesiana dell'epistemologia meccanicista a implicare un'intera pedagogia politica.

### 7. Conclusione: la pedagogia politica del meccanicismo

Nel diciassettesimo secolo la teoria della materia in movimento fu un campo di battaglia ideologico, nel quale un mostruoso ordine meccanicistico fu generato quale antidoto alla mostruosa contingenza della materia, sia nel campo della filosofia naturale che in quello della filosofia politica. In un certo senso, la stessa filosofia di Hobbes era un campo di battaglia ideologico in cui la tradizione materialista lottava contro le implicazioni etiche e politiche della metafisica e dell'epistemologia dualiste di Descartes. La concezione passiva di una materia interamente sottomessa alle leggi della natura implicava il riferimento a un legislatore supremo e a una scienza deduttiva del nuovo cosmo meccanicistico. Al contrario, una concezione della materia come essenzialmente in movimento avrebbe potuto essere compatibile con un'ontologia sperimentale genuinamente materialista in cui non fossero presupposti né un cosmo ordinato né un divino legislatore. Tuttavia la concezione geometrica della materia in movimento elaborata dalla nuova

39 Vale la pena notare che Hobbes concepì sempre il sovrano come un «*arbiter*», e non «*creator*», della verità. Attraverso questa distinzione concettuale Popkin può sostenere che – sebbene Hobbes non fosse uno scettico – nel «fare del sovrano l'arbitro politico della verità» egli ponesse «le basi per uno scetticismo molto più pericoloso», quello caratterizzante «il nuovo stato Orwelliano», basato su tecnologie capaci di spostare il potere statale dalla «decisione» sulla verità alla «creazione» della stessa. R. Popkin, *Hobbes and Scepticism*, in *History of Philosophy in the Making*, ed. L. J. Thro, Washington DC, University Press of America, 1982, p. 145.

40 AT I, p. 145.

41 Hobbes è prevalentemente dipinto da Foucault come il teorico della sovranità territoriale. Sebbene la costante preoccupazione di Hobbes riguardo il movimento richieda certamente un'interpretazione dinamica del rapporto tra stato e società, tuttavia ritengo che la sua opposizione meccanicista ai processi di crescita organica renda impossibile rinvenire una questione genuinamente biopolitica nel «movimento (ri)produttivo» di cui si occupa la sua teoria politica, come pure acutamente suggerito da L.A. De Vries and J. Spieker, *Hobbes, War, Movement*, «Global Society» 23 (2009), 4, pp. 470-74. Piuttosto – assumendo lo schema tripartito fornito in M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004, pp. 12-13, 24 – a Hobbes si potrebbe attribuire lo sviluppo di una teoria del potere *disciplinare*.

meccanica non era adatta al materialismo: era essenzialmente dualista, ciò che implicava notevoli conseguenze anche per la teoria politica.

In effetti, la separazione metafisica del soggetto della scienza dalla materia aveva reso la politica classica, fondata sull'iniziativa individuale e la saggezza personale, impossibile. Così come l'universale soggetto della scienza doveva abdicare ad ogni potere sulla realtà, allo stesso modo qualunque saggezza politica aristocratica era in balia della cieca tendenza all'autoconservazione caratterizzante la moltitudine. La funzione protettiva del potere politico, basata sia sull'uso della forza che su un intero insieme di strumenti pedagogici, si presentò così come imprescindibile<sup>42</sup>. La mostruosa immagine del sovrano disegnata nel frontespizio del *Leviathan* – la quale include la moltitudine nell'unità piuttosto che rappresentarla come una – funzionava come una profezia che si autoavvera: la persona immaginata funzionava sia come l'*effetto ideologico* di un *commonwealth* ben organizzato sia come la *causa effettiva* del suo buon funzionamento. Questo circolo virtuoso segna la nascita dell'ideologia della tecnocrazia in quanto forma di governo capace di garantire al soggetto della scienza un potere sulla realtà che lo status ipotetico della scienza galileiana non era in grado di garantire di per sé.

Da questa prospettiva, piuttosto che il fallimento di un mito politico<sup>43</sup>, il *Leviathan* rappresenta il successo di un mito filosofico: il mito moderno di un ordine meccanicistico della natura che il mostruoso automaton debba automaticamente riprodurre nel campo politico, dove essa si impone come l'unica possibile alternativa chiara e distinta alla lotta perpetua tra le differenti parti del corpo politico. Questo mito filosofico rese possibile mantenere insieme in un unico doppio mostro una concezione legalista e determinista del movimento della materia iscritto nelle leggi di natura e la presunta indipendenza e neutralità del soggetto sovrano della scienza geometrica. In questo senso l'analisi fin qui condotta suggerisce che nella filosofia di Hobbes la scienza civile, una branca della filosofia naturale così come fu immaginata dalla filosofia meccanicistica del diciassettesimo secolo, nacque pronta a divenire uno strumento tecnico per il potere statale (quando lo stato moderno, vale la pena aggiungere, non esisteva ancora). Un'analisi congiunta del programma epistemologico e politico di Hobbes contribuirebbe così a spiegare la filosofia meccanicistica della prima modernità come una risposta ideologica alla mostruosa, non geometrica contingenza della materia evidenziata dalle spaventose pratiche sperimentali messe in atto durante la prima parte del diciassettesimo secolo, sia nella scienza galileiana della natura che nella guerra civile inglese. Da questa prospettiva, sebbene partendo da premesse metafisiche opposte, Descartes e Hobbes misero in atto la stessa mossa ideologica: essi esclusero la imprevedibilità sperimentale e la relatività epistemologica che abitavano la nuova scienza fin dai suoi albori.

Nell'accusare la filosofia meccanicistica di riduzionismo non si è inteso affermare che il materialismo sia in sé riduzionista. Al contrario, la forma specifica assunta dal mec-

---

42 A proposito dell'interesse fondamentale politico di Hobbes per l'educazione, si veda G.M. Vaughan, *Behemoth Teaches Leviathan*, Oxford, Lexington Books, 2002.

43 Secondo Schmitt, il «mito politico» di Hobbes fallisce in quanto accetta la discrepanza tra la credenza «interna» ed «esterna» dei cittadini: una separazione che implica una sorta di neutralità del potere dello stato moderno nei confronti dei valori degli individui, fonte di possibile sovversione politica. In breve, il razionalismo hobbesiano non sarebbe in grado di fondare lo stato sulle radici storico-culturali di un popolo: strutturale impotenza chiaramente dimostrata, ai suoi occhi, dal fallimento delle democrazie liberali. Cfr. C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

canicismo in Hobbes è stata letta come una riduzione implicita del materialismo al suo apparente nemico: il dualismo metafisico sistematizzato da Descartes<sup>44</sup>. Di fatto Hobbes non riferì mai l'espressione «leggi della natura» alle regolarità naturali<sup>45</sup>, tuttavia, durante gli anni quaranta, la sua teoria politica si radicò sempre più su di una concezione della natura umana in quanto sottomessa al determinismo naturale. Di conseguenza la sola possibile alternativa al determinismo divenne il riferimento alla libertà trascendente teorizzata da Descartes. Sottostare a questa alternativa significa ancora oggi accettare il dualismo metafisico oppure, seguendo Hobbes, ridurre uno dei due termini all'altro. Di fatto, né l'idealismo della libera volontà né il materialismo determinista possono sfuggire tale alternativa e le sue conseguenze ideologiche. È in questo senso che la filosofia di Hobbes può dirsi riprodurre il dualismo cartesiano all'interno della tradizione materialista, cancellando dalla materia umana quella contingenza che intaccherebbe il rigore di un'immaginazione geometrica coerente con le esigenze della rappresentanza politica.

In realtà, il materialismo di Hobbes fu un'impostura precisamente perché, sulla scorta della metafisica cartesiana, prendeva per verità metafisica ciò che la scienza postulava sulla base delle sue esigenze epistemologiche, ovvero il determinismo ontologico e la garanzia, almeno in principio, della possibilità di una conoscenza assoluta di tipo geometrico. La scienza contemporanea può offrire molto di più, anche nel campo politico, ad una filosofia materialista. Tuttavia, per trarre anche una piccola parte delle dovute conseguenze teoriche dalla complessità caratterizzante la «materia in movimento», la filosofia deve rinunciare al punto di vista interamente ideologico stabilito dal meccanicismo della prima modernità e dalla sua metafisica: un punto di vista costituito a suo tempo attraverso la neutralizzazione di ciò che nella materia resisteva e ancora resiste le forme teologiche della sua rappresentazione sognate dai filosofi meccanicisti. Questa immagine del mondo influenzò lo sviluppo di teorie e pratiche politiche nei secoli seguenti e – come qui si è voluto suggerire – sebbene le sue caratteristiche fondamentali siano state attaccate e distrutte a livello delle scienze naturali, essa ancora informa il nostro approccio alla teoria e alla scienza politica.

44 Un'apertura nella direzione di questo percorso di ricerca si può trovare nell'ammirevole sintesi di C. Leijenhorst, *La causalité chez Hobbes et Descartes*, in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, ed. D. Weber, Paris, Vrin, 2005, pp. 117-19.

45 Con la considerevole eccezione di un rapido riferimento alle «leggi della rifrazione» negli *Elements of Law* (EW IV, p. 6).