

Hobbes contro Aristotele. Il problema della conoscenza e la dottrina delle categorie di Carlo Altini*

Abstract

Hobbes aimed to replace Aristotelian philosophy: from his first studies at Oxford to the publication of *De corpore*, Hobbes's critical engagement with Aristotle extends widely (from logic to metaphysics, from physics to ontology, from anthropology to politics). This essay does not present the whole spectrum of the contrast between Hobbes and Aristotle: the analysis of this contrast is rather focused on a single issue, the doctrine of categories, which mainly concerns logic but also involves some theoretical questions about natural philosophy. In order to understand the basis, context and reasons for the Hobbesian criticism of the Aristotelian doctrine of categories, it is necessary to clarify the general background of his interpretation of the problem of knowledge. Hobbes bases the rational and demonstrative character of philosophical knowledge – modeled on mathematics and geometry – more on the theory of universals than on the relation between cause and effect, and for this reason he devotes himself to criticizing the Aristotelian doctrine of categories: while for Aristotle the categories are the most universal genres of being, for Hobbes they are only names, or denominations. Moreover, in Hobbesian philosophy the ten Aristotelian categories are reduced to only two: body and accident.

Keywords: Aristotle, Hobbes, categories, knowledge.

1. L'abbandono hobbesiano dell'aristotelismo

Esiste una profonda differenza tra la formazione umanistica e la formazione filosofica di Hobbes. Mentre la sua prima formazione umanistica, tra il 1596 e il 1602, è centrata sugli storici e sui poeti greci e latini (Omero, De-

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia; carlo.altini@unimore.it.

mostene, Euripide, Tucidide, Tito Livio, Cicerone, Seneca, Tacito), la sua formazione filosofica si svolge sotto il segno di Aristotele. Al Magdalen Hall di Oxford, tra il 1603 e il 1607, Hobbes studia la logica e la fisica aristotelica, senza trarne però elementi di sincero interesse¹: non tardano inoltre a manifestarsi i primi segni di insofferenza verso il pensiero aristotelico insegnato a Oxford, che dello Stagirita accentua la dimensione metafisica, presentata attraverso il sistema delle *disputationes* della Scolastica, e ritenuto da Hobbes responsabile della creazione e diffusione di «vuote sottigliezze» e di «insensate escogitazioni» prive di utilità scientifica e civile (cfr. Hobbes, 1839-45a, p. XIII; Blackbourne, 1839-45, pp. XXIV-XXVI). Questi segni di insofferenza verso l'aristotelismo si esprimono inizialmente con il recupero – negli anni Dieci e Venti del Seicento – degli amati studi umanistici² (durante i quali Hobbes utilizza però, a piene mani, anche la *Retorica* di Aristotele) e si sviluppano in modo organico – a partire dalla fine degli anni Venti, in seguito alla sua «scoperta» degli *Elementi* di Euclide – nella progressiva «geometrizzazione» della filosofia naturale, nella quale segue la strada aperta dalla nuova fisica di Galilei³. Il rifiuto hobbesiano dell'aristotelismo non finisce però qui, perché si esprime anche sul piano della «filosofia prima», soprattutto intorno ai problemi di metodo e di logica deduttiva⁴, e assume una manifesta evidenza anche sul piano della filosofia politica, nella quale viene radicalmente contestata l'idea aristotelica dello *zoon politikon* quale fondamento antropologico dell'ordine politico⁵. Il confronto critico di Hobbes con Aristotele si estende dunque ad ampio raggio e coinvolge integralmente, seppure in momenti diversi dello sviluppo del pensiero hobbesiano (cfr. Leijenhorst, 2002; Minerbi Belgrado, 2016), il suo tentativo di costruire un *nuovo* sistema filosofico, dalla logica alla metafisica, dalla fisica all'ontologia, dall'antropologia alla politica. È infatti evidente che il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae*, fin dalle sue iniziali intenzioni che si manifestano con la pubblicazione della terza parte dell'opera – il *De cive* (1642) – ben prima che giungano

¹ Per la biografia di Hobbes cfr. Schuhmann (1998), Martinich (1999), Malcom (2002).

² Cfr. Hobbes (1995). I primi testi hobbesiani che mostrano un chiaro distacco dall'aristotelismo sono l'*Introduzione* alla traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629) e *Short Tract on First Principles* (1631 ca.).

³ Oltre ai classici testi di Pacchi (1965) e Gargani (1971), per i primi riferimenti sulla filosofia naturale hobbesiana cfr. Shapin, Schaffer (1985), Bertman (1991), Giudice (1999), Lupoli (2006), Baldin (2017).

⁴ Sulla «filosofia prima» hobbesiana cfr. Bernhardt (1985-88), Demé (1985), Zarka (1987), Bernhardt (1988; 1993), Esfeld (1995), Gert (2001), Weber (2005), Paganini (2007), Pettit (2008), Paganini (2010).

⁵ Oltre ai classici lavori di Crawford B. Macpherson, Raymond Polin, Carl Schmitt e Leo Strauss, sulla cesura rappresentata dalla filosofia politica hobbesiana nei confronti dell'aristotelismo politico cfr. Lessay (1988), Bobbio (1989), Zarka (1995), Altini (2012).

a realizzazione la prima e la seconda parte – rispettivamente il *De corpore* (1655) e il *De homine* (1658) –, intende presentarsi come un sistema filosofico radicalmente *alternativo* a quello aristotelico⁶. Il progetto hobbesiano degli *Elementa philosophiae* è fondato sull'idea che la scienza delle linee e delle figure, degnamente avviata da Pitagora, Aristarco e Filolao, è stata successivamente «strangolata con lacci verbali», «pietre filosofali» e «codici metafisici» (Hobbes, 1839-45b, pp. 1, 6, trad. it. pp. 61, 67) dai filosofi e teologi di tradizione aristotelica, almeno fino a quando Copernico e, soprattutto, Galilei hanno creato la possibilità di indagare la vera natura dei corpi e del moto, poi ulteriormente studiata da Harvey, Keplero e Gassendi. Aristotele e l'aristotelismo sono dunque ciò che ha impedito la formazione di una filosofia naturale e di una filosofia civile in grado di confrontarsi con la realtà delle cose:

La fisica, dunque, è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me stesso scritto *Sul cittadino* [...]. Si aggirava infatti nell'antica Grecia un fantasma, simile alquanto alla filosofia per una parvenza di gravità (ma dentro era pieno di frode e di sporcizia); e gli uomini incauti ritennero che fosse la filosofia [...]. Nati in quei tempi, i primi dottori della Chiesa, dopo gli apostoli, mentre tentavano di difendere la fede cristiana contro i gentili con la religione naturale, cominciarono a filosofare anch'essi e a mescolare con alcune sentenze tratte dai filosofi pagani le sentenze della Sacra Scrittura. In un primo momento, invero, accettarono da Platone alcune dottrine meno dannose; ma, in seguito, accogliendo molte dottrine stupide e false anche dai libri della *Fisica acroamatica* e della *Metafisica* di Aristotele, tradirono la cittadella della fede cristiana (ivi, pp. 3-4, trad. it. pp. 63-4).

La feroce polemica, quasi lo scherno, che Hobbes riserva alla metafisica e alla filosofia naturale aristotelica (cfr. anche Hobbes, 2012, vol. III, pp. 1056-60, trad. it. pp. 540-2) caratterizza anche il suo discorso filosofico-politico, nel quale Aristotele – più di Platone – è spesso il bersaglio preferito. Già negli *Elements of Law Natural and Politic* (1640) le teorie antropologiche e politiche di Aristotele vengono citate, direttamente o indirettamente, come esempio di errore, in particolare quando Hobbes rifiuta – oltre alla dottrina aristotelica delle virtù in termini di *medietà* – sia la teoria della naturale disuguaglianza tra gli uomini, sia l'esistenza del bene assoluto teorizzata nell'*Etica Nicomachea* (1152b27) in favore di una concezione soggettivistica del bene che giunge all'identificazione tra bene e piacere (cfr. Hobbes, 1994, §§ I.VII.3, I.XIII.3, I.XVII.1, I.XVII.14, I.XIX.5, II.V.1, II.VI.9, II.VIII.3, II.VIII.13). Nel *De cive* (1642) le critiche all'antropologia e alla

⁶ Questa consapevolezza emerge chiaramente fin dall'*Epistola dedicataria*, datata 1° novembre 1641, a William Cavendish, terzo conte di Devonshire, che Hobbes appone alla prima edizione del *De cive*.

filosofia politica di Aristotele si ampliano in numero e profondità, giungendo alla loro formulazione più esplicita e compiuta. All'avvio dell'opera Hobbes non lascia infatti dubbi sull'oggetto principale della sua critica ad Aristotele: la teoria dell'uomo come animale naturalmente sociale. È da questo rifiuto fondamentale che hanno origine le diverse critiche hobbesiane alla politica aristotelica, per esempio intorno alla teoria delle forme di governo e al diritto di resistenza, oltre che alle concezioni della libertà, della legge e dell'*unità* politica (cfr. Hobbes, 1983, §§ 1.2, II.1, III.13, III.32, V.5, X.2, X.5, X.8, XII.3, XIV.2). Le critiche hobbesiane alla filosofia politica di Aristotele non mancano nemmeno nel *Leviathan* (1651), ma non aggiungono temi o argomentazioni sostanzialmente nuove rispetto a quelle già espresse nel *De cive* (cfr. Hobbes, 2012, vol. II, pp. 234, 258, 332-4, 414; vol. III, pp. 1056-60, 1090-6, trad. it. pp. 125, 141, 179-80, 219, 540-2, 550-5).

Com'è ovvio, in questa sede non è possibile affrontare l'intero spettro della contrapposizione tra Hobbes e Aristotele⁷: una specifica analisi di questo contrasto sarà dedicata a un unico tema, *la dottrina delle categorie*, che riguarda soprattutto la «filosofia prima» e che comporta anche alcune ricadute teoriche sul piano della filosofia naturale. Allo scopo però di comprendere il fondamento, il contesto e le ragioni della critica hobbesiana alla dottrina aristotelica delle categorie, è comunque necessario inquadrare, seppur in via preliminare, lo sfondo teorico generale di «filosofia prima» che, intorno al problema della conoscenza, Hobbes elabora esplicitamente contro Aristotele e che attraversa tutte le sue opere teoretiche, dalla prima parte degli *Elements of Law Natural and Politic* (1940) al *De motu, loco et tempore* (1643), da *Of Liberty and Necessity* (1646) alla prima parte del *Leviathan* (1651), dal *De corpore* (1655) al *De homine* (1658).

2. Il problema della conoscenza in Hobbes: tra «filosofia prima» e filosofia naturale

Al netto delle variazioni rintracciabili nelle diverse formulazioni della teoria hobbesiana della conoscenza tra gli *Elements*, il *De motu*, il *Leviathan*, il *De corpore* e il *De homine*, esiste un principio centrale della sua riflessione in merito alla conoscenza: l'essere umano conosce veramente

⁷ È comunque interessante sottolineare che il nome di Aristotele ricorre esplicitamente in diverse occasioni nelle opere di Hobbes, ma meno di quanto ci si possa aspettare: per esempio, in *Short Tract on First Principles*, in *Of Liberty and Necessity* e nel *De homine* è presente un'unica volta e in contesti secondari per l'argomentazione. Hobbes cita invece Aristotele più spesso nel *De cive*, nel *De motu, loco et tempore*, nel *Leviathan* e nel *De corpore*. Ma, ovviamente, non è necessario che Hobbes citi esplicitamente il nome di Aristotele per procedere alla critica delle sue posizioni intorno ai diversi temi di metafisica, logica, ontologia, etica e politica.

ed effettivamente solo quelle cose le cui cause dipendono dalla sua attività (cfr. Hobbes, 1983, *Prefazione ai lettori*, §§ XVII.28, XVIII.4; 1839-45b, § XXV.1; 1839-45c, §§ I.1, X.4-5). L'essere umano ha conoscenza esatta e certa, cioè scientifica, solo di ciò che fa, di ciò che costruisce, di ciò di cui lui è la causa, di ciò la cui costruzione è in suo potere o dipende dalla sua arbitraria volontà. Questa «costruzione» deve ovviamente essere deliberata e consapevole: solo così quel mondo che è una creazione umana – oggi lo definiremmo “il mondo delle istituzioni” – diventa completamente manifesto, proprio perché l'essere umano ne è la sola causa. È evidente che la natura, in sé, non rientra nell'ambito delle cose costruite dall'essere umano e per questo motivo la conoscenza della natura è, e sempre rimarrà, *ipotetica*:

Nessun discorso, di qualunque genere sia, può concludere a una conoscenza assoluta (*absolute knowledge*) di un fatto, passato o futuro, perché la conoscenza di un fatto è originariamente sensazione e da quel momento in poi memoria. Perciò la conoscenza delle conseguenze che si chiama scienza non è assoluta, ma condizionale (Hobbes, 2012, vol. II, p. 98, trad. it. p. 52).

Il carattere condizionale – e non categorico – delle proposizioni scientifiche non dipende solo dall'insufficienza del metodo fondato sulla (memoria della) sensazione. Per Hobbes – che qui si presenta come un Kant *ante litteram* – anche gli stessi fondamenti ontologici della filosofia naturale (il corpo e il movimento) sono *supposti* esistere: la scienza è pertanto la conoscenza delle conseguenze – cioè del rapporto causa/effetto nella forma logica dell'implicazione – e non l'accertamento di verità fattuali, visto che le strutture formali e linguistiche del discorso scientifico non forniscono garanzie sull'assetto ontologico della realtà. Questa concezione hobbesiana della conoscenza scientifica riposa su due distinti orientamenti, *sensismo* e *nominalismo* (e questo secondo orientamento implica a sua volta il *convenzionalismo*). Per quanto reciprocamente connessi, il primo orientamento è legato soprattutto alla filosofia naturale, il secondo alla «filosofia prima»⁸.

L'origine di ogni pensiero è la sensazione, la cui causa risiede nei corpi esterni che generano effetti operanti sulle capacità percettive dell'essere umano: i fenomeni di percezione vengono spiegati in termini quantitativi di addizione o sottrazione delle parti per effetto della trasmissione del moto grazie al contatto diretto tra corpi (cfr. Hobbes, 1994, cap. I.II; 1973, §§ XXX.3-6; 2012, cap. I; 1839-45b, §§ XXV.1-4). La sensazione è «conoscenza di fatto», ma non è scienza perché essa è data immediatamente, senza la mediazione del ragionamento: la sensazione è infatti un tratto caratteri-

⁸ La più compiuta presentazione della «filosofia prima» hobbesiana è contenuta nella parte seconda del *De corpore*.

stico dell'essere umano come dell'animale, mentre il ragionamento (che utilizza concetti e immagini derivanti dalle percezioni sensibili, ma non identificabili con esse) è prerogativa esclusiva dell'essere umano. La percezione prodotta dalla sensazione non può pertanto essere scambiata per la cosa in sé, ma deve essere compresa come una vaga immagine della cosa. Di tutto ciò è prova l'ipotesi *annichilatoria* del mondo, che chiarisce il carattere esclusivamente mentale dei contenuti concettuali della conoscenza:

Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo (*power cognitive*), dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti (*conceptions*) delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato (*annihilated*), egli tuttavia conserverebbe l'immagine (*image*) di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione (*imagination*) stessa. Queste immagini e le rappresentazioni (*representations*) delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà (*faculty*) o potere (*power*) grazie al quale siamo capaci di una tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire (Hobbes, 1994, p. 22, trad. it. pp. 10-1)⁹.

Nella filosofia hobbesiana l'esistenza extramentale dei corpi è una pura supposizione che non può essere giustificata per via empirica, visto che l'oggetto sensibile – all'interno del discorso scientifico – risulta avere una natura «artificiale» costruita con gli strumenti del linguaggio e della logica: nonostante la conoscenza sia resa possibile solo dalla sensazione, per Hobbes i fenomeni non corrispondono necessariamente alla realtà. È dunque evidente che questa concezione *soggettivistica* della sensazione – in quanto primo e necessario, ma *non sufficiente*, passo in direzione della conoscenza scientifica – non sfugge alla più generale concezione «costruttivistica» e «convenzionalistica» della conoscenza elaborata da Hobbes. Per questo motivo, se vuol essere conoscenza scientifica, la filosofia naturale deve essere fondata sulla «filosofia prima».

Accanto a questa particolare interpretazione del sensismo, la concezione hobbesiana della conoscenza trova il proprio fondamento nel nominalismo¹⁰: i nomi delle cose non corrispondono all'essenza o alla natura delle cose, perché essi sono imposti dalla decisione volontaria – e convenziona-

⁹ Sull'ipotesi annichilatoria del mondo cfr. anche Hobbes (1839-45b, § VII.1).

¹⁰ Sulla concezione hobbesiana del nome e del discorso cfr. Hobbes (1994, capp. I.IV-V; 1973, §§ XIV.1; 2012, cap. IV; 1839-45b, capp. II-III; 1839-45c, §§ X.I-2).

le – degli uomini allo scopo di indicare e di contrassegnare i concetti delle cose *pensate* (e non delle cose stesse). Solo l'istituzione dei *nomi* – che si articolano in *discorsi* attraverso la loro reciproca connessione – rende l'essere umano capace di scienza. La verità consiste, dunque, non in una qualche forma di *adequatio* tra *res* e *verba*, ma in una corretta ordinazione e connessione dei nomi all'interno delle proposizioni: la verità non riguarda la cosa – cioè la dimensione ontologica – ma la proposizione – cioè la logica (cfr. Hobbes, 1994, §§ I.V.10, I.VI.2-4; 1973, §§ XXX.15-18; 2012, cap. IV; 1839-45b, §§ III.7-8, III.10, V.1) – ed è resa possibile dalla corretta connessione dei nomi, in merito alla quale, però, Aristotele spesso si inganna (cfr. Hobbes, 1839-45b, §§ V.1-3, V.10-12, VIII.24). Il modo in cui l'essere umano realizza tale connessione è infatti il *calcolo*:

Quando una persona *ragiona*, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'*addizione* di parti o un resto derivante dalla *sottrazione* di una somma da un'altra. Fare la stessa cosa con le parole significa concepire in successione conseguente i nomi di tutte le parti fino al nome dell'intero oppure il nome dell'intero e di una parte fino al nome dell'altra parte [...]. Queste operazioni non riguardano soltanto i numeri, ma ogni specie di oggetti che possano essere addizionati e sottratti gli uni agli altri [...]. La *ragione* non è altro che il *calcolo* (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali che sono stati stabiliti di comune accordo per *notare* e *significare* i nostri pensieri (Hobbes, 2012, vol. II, p. 64, trad. it. pp. 34-5)¹¹.

Ritenendo che il soggetto dei nomi sia tutto ciò che può essere preso in considerazione nel calcolo logico-argomentativo (cioè nell'addizionare e nel sottrarre le definizioni), Hobbes afferma che la verità del discorso consiste nell'ordinare correttamente i nomi all'interno di una proposizione, evitando errori di metodo o di calcolo quali l'imposizione di nomi dei *corpi* agli *accidenti* (e viceversa; cfr. Hobbes, 2012, vol. II, p. 54-8, trad. it. pp. 30-2; 1839-45b, cap. VIII). Questa importanza delle denominazioni e delle definizioni determina in Hobbes la necessità di un confronto con la teoria degli universali (e, implicitamente, con la dottrina aristotelica delle categorie) in grado di fondare il carattere razionale e dimostrativo della conoscenza filosofica sulla centralità della *nomenclatura*: «Il modo in cui il discorso serve a ricordare la consequenzialità delle cause e degli effetti consiste nell'imporre *nomi* e nel *connetterli* fra loro» (Hobbes, 2012, vol. II, p. 52, trad. it. p. 27). I nomi, secondo Hobbes, possono essere propri e singolari, con riferimento a una sola cosa (Giovanni, quest'albero ecc.), oppure comuni a molte cose (uomo, albero ecc.) «ognuno dei quali, anche se è un solo nome, è tuttavia nome di diverse cose particolari e rispetto alla

¹¹ Cfr. anche Hobbes (1839-45b, §§ I.2-3; 1839-45c, § X.3).

loro totalità viene detto un *universale*, poiché nel mondo non esiste nulla di universale a eccezione dei nomi. Le cose nominate, infatti, sono tutte individuali e singolari» (*ibid.*). Solo il nome proprio e singolare determina dunque l'immagine di un'unica cosa, mentre il nome universale ne richiama una qualsiasi presente in un determinato insieme, perché l'universale raggruppa molte cose grazie alla loro somiglianza in qualche accidente particolare¹².

Il carattere ipotetico e congetturale, a livello ontologico, della conoscenza razionale non implica una diminuzione dello statuto della «filosofia prima», al contrario: conoscere con certezza per Hobbes significa conoscere la verità delle proposizioni, senza fare riferimento alla «corrispondenza» tra il sapere teoretico e il sapere fattuale. Visto che l'esperienza non permette di giungere a conclusioni universali sui nessi di causa ed effetto, l'ipotesi annichilatoria del mondo – che rappresenta la *tabula rasa* del mondo dell'esperienza attraverso la sostituzione della realtà con un esperimento mentale in cui essa viene ricreata razionalmente – esplicita il carattere esclusivamente logico dei contenuti concettuali della conoscenza scientifica e istituisce una separazione tra il conoscere e l'essere, tra il linguaggio e le cose, tra la logica e l'ontologia. In Hobbes la nozione di verità non è dunque fondata su un tessuto di rapporti ontologici ma sull'univocità delle funzioni di simbolizzazione logico-formale degli enunciati e delle proposizioni: «vero» e «falso» sono proprietà del discorso, non delle cose, perché essi riguardano la coerenza formale del processo di deduzione degli enunciati, il cui statuto di certezza non è in funzione di un loro controllo fattuale (anche se tale controllo è ovviamente possibile e auspicabile, visto che è comunque necessario procurarsi una rappresentazione scientifica del mondo fisico che, se non «certa», ha almeno carattere di probabilità) ma della loro corretta dipendenza da definizioni convenzionali e calcoli deduttivi. La «filosofia prima» hobbesiana non ha pertanto una connotazione ontologica ma logico-formale, visto che rappresenta la

¹² «L'universalità di un solo nome nei confronti di più cose è stata la causa per cui gli uomini pensano che le cose stesse siano universali. E sostengono seriamente che, oltre a Pietro e Giovanni e tutto il resto degli uomini che esistono, sono esistiti o esisteranno al mondo, vi è pure qualcos'altro che chiamiamo uomo, e cioè l'uomo in generale, ingannando se stessi col prendere l'universale, o appellativo generale, per la cosa che esso significa [...]. È chiaro quindi che non vi è nulla di universale tranne i nomi, i quali sono per questo chiamati anche indefiniti» (Hobbes, 1994, p. 36, trad. it. pp. 35-6). Qui Hobbes sembra avvicinarsi alla struttura argomentativa aristotelica che, nelle *Categorie*, distingue tra sostanza universale e sostanze individuali, attribuendo a queste ultime la priorità logica e ontologica nei confronti della sostanza universale (cfr. Aristotele, *Categorie*, 2a11-2b22): «infatti, se non esistessero le sostanze individuali (Parmenide, Socrate ecc.), allora non esisterebbe nemmeno la sostanza universale».

condizione procedurale per la costruzione di un apparato metodologico artificiale di calcolo e di definizione linguistica orientato alla conoscenza dei corpi in movimento: essa costituisce la cornice strettamente logica, razionale e dimostrativa della conoscenza che crea le condizioni di possibilità per la filosofia naturale (i cui caratteri non sono solo logico-razionali, ma anche empirici, induttivi e sperimentali in quanto relativi alla percezione sensibile) attraverso la configurazione del metodo scientifico nelle due procedure complementari della risoluzione (o analisi) e della composizione (o sintesi)¹³.

Una volta definito dalla «filosofia prima» che la conoscenza scientifica è tale solo se fondata sui processi logico-linguistici della denominazione e della connessione tra i nomi per mezzo del calcolo, la filosofia naturale di Hobbes – il cui impianto è deterministico, in senso meccanicistico e materialistico, ed è modellato sulla nuova scienza di Galilei – si struttura intorno ai concetti di *corpo* e *movimento*, che portano in primo piano il nesso causa/effetto inteso come unica modalità di spiegazione «geometrica» dei fenomeni naturali. Il mondo è costituito solo di corpi cui inerisce necessariamente il movimento, considerato come la causa di tutti i mutamenti e di tutti i fenomeni naturali per la cui spiegazione non ha alcun ruolo un motore immobile: «La causa del movimento può essere unicamente in un corpo contiguo e mosso» (Hobbes, 1839-45b, § IX.7). L'universo hobbesiano è pertanto un universo corporeo, in cui l'*ente* è *materia* e dal quale è esclusa qualsiasi forma di essenza incorporea, visto che anche Dio è *corporeo*¹⁴:

Il primo principio della religione in tutte le nazioni è *che Dio è*, vale a dire che Dio è realmente qualcosa e non una mera fantasia; ma ciò che è realmente qualcosa può essere considerato da solo per se stesso in quanto è *in qualche luogo*. In questo senso un uomo è una cosa reale; infatti, io posso considerare che egli *esiste*

¹³ Per una prima ricostruzione dei riferimenti filosofici – dalla teoria della conoscenza di Roberto Grossatesta al nominalismo di Ockham, dall'aristotelismo averroista di Nifo e Zabarella al meccanicismo di Galilei, Descartes e Harvey – in cui si inserisce il discorso hobbesiano sul metodo risolutivo-compositivo cfr. Gargani (1971, pp. 3 ss., 32 ss.).

¹⁴ In più occasioni Hobbes espone la sua critica dell'identificazione spiritualistica tra ente, sostanza ed essenza elaborata dalla Scolastica. Nell'*Appendix ad Leviathan* del 1668 (ma anche in *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof*, pubblicato postumo nel 1680, e in *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, pubblicato postumo nel 1682), l'argomentazione hobbesiana è fondata su principi deterministici e materialistici: niente esiste se non è un corpo, cioè un ente reale, esteso e collocato nello spazio (indipendentemente dal fatto di essere visibile o invisibile). Per questo motivo, Dio non può essere se non in quanto corpo: di conseguenza, nonostante la sua infinità, Dio è divisibile in parti; cfr. Hobbes (1988c, p. 248): «*Tutto ciò che non è corpo, non è ente*»; Id. (1988b); Id. (1988a, p. 120): «Io affermo che Dio è corporeo e infinito».

senza considerare che *esista* qualche altra cosa oltre a lui. Per la stessa ragione la terra, l'aria, le stelle, il cielo e le loro parti sono tutte cose reali. Inoltre, poiché ogni cosa che è reale qui, là o in qualsiasi luogo, ha dimensioni, cioè grandezza, tutto ciò che ha grandezza, sia visibile che invisibile, finito o infinito, è chiamato *corpo* da ogni persona istruita. Ne segue che tutte le cose reali, in quanto sono *in qualche luogo*, sono corporee (Hobbes, 1988b, p. 192).

Il Dio di Hobbes è la prima causa dell'universo (cfr. Hobbes, 1994, cap. I.XI; 1983, §§ II.2I, XIII.I, XIV.I9; 1973, cap. XII), in quanto – anch'egli – materia in movimento, cioè principio materiale. Il Dio delle cause, corporeo ma non personale, causa efficiente del movimento, struttura garante della scansione meccanica dell'universo materiale e della sua intelligibilità razionale, non è né il Dio biblico né il Dio dell'aristotelismo o della Scolastica¹⁵: la ragione naturale è in grado di riconoscere Dio solo come causa prima, non come ente o sostanza incorporea. Corpo e movimento sono principi necessari e sufficienti a spiegare, secondo Hobbes, tutti i fenomeni naturali. L'universo corporeo hobbesiano trova dunque in se stesso le ragioni per il proprio funzionamento e per la propria conoscibilità procedendo dalle cause agli effetti attraverso nomi, concetti, definizioni, calcoli.

3. La critica di Hobbes alla dottrina aristotelica delle categorie

All'interno di questo quadro generale della teoria della conoscenza di Hobbes, radicalmente antiaristotelica e antiscolastica, svolge un ruolo particolarmente significativo la sua riflessione critica sulla dottrina aristotelica delle categorie, presente soprattutto nel *De motu, loco et tempore*. Allo scopo di sottolineare la differenza tra logica e ontologia (con il primato della logica), Hobbes fonda il carattere razionale e dimostrativo della conoscenza filosofica – modellata sulla matematica e sulla geometria – più sulla *teoria degli universali* che sulla relazione causa/effetto e si dedica alla critica della dottrina aristotelica delle categorie. La posizione di Hobbes sulla teoria degli universali rende esplicito il suo riferimento ad Aristotele fin dall'avvio del *De motu*:

La filosofia è la scienza dei teoremi generali, ovvero di tutti gli universali in qualunque materia, la cui verità può essere dimostrata con la ragione naturale. La sua parte principale e il fondamento di tutte le altre è la scienza in cui si dimostrano i teoremi sugli attributi dell'ente in generale, parte della quale è chiamata filosofia prima. Pertanto in essa si tratta dell'ente, dell'essenza, della materia, della forma, della quantità, del finito, dell'infinito, della qualità, della causa, dell'effetto, del moto, dello spazio, del tempo, del luogo, del vuoto, dell'unità, del numero e di

¹⁵ Sulla teologia hobbesiana cfr. Giancotti (1995); Pacchi (1998); Overhoff (2000); Altini (2009; 2013).

tutte le altre nozioni di cui discute Aristotele in parte negli otto libri della *Fisica*, in parte in altri libri che poi alcuni intitolarono “quelli dopo la fisica”, per cui oggi la filosofia prima ha assunto il nome di *Metafisica* (Hobbes, 1973, § I.1).

Al netto della polemica hobbesiana contro il tentativo di mediazione tra la filosofia aristotelico-scolastica e la nuova cosmologia fisica copernicano-galileiana proposto da Thomas White nel *De mundo dialogi tres* – e, implicitamente, contro le degenerazioni metafisiche di tutte le tradizioni aristotelico-scolastiche che hanno tradito e piegato ad altri scopi le dottrine di Aristotele¹⁶ – che caratterizza il *De motu* nella sua interezza, qui emerge chiaramente che Aristotele è il punto di riferimento per il discorso di Hobbes sugli universali e, di conseguenza, sulle categorie. In primo luogo, è necessario notare la preferenza mostrata da Hobbes per la denominazione di *filosofia prima* rispetto a quella di *metafisica*, allo scopo di evitare il comune fraintendimento della metafisica intesa come la scienza che trascende la natura: visto che in filosofia non si danno saperi di carattere soprannaturale, ogni riferimento a enti metafisici è fuorviante in quanto rischia di ridurre il discorso filosofico a rivelazione e non a dimostrazione scientifica. In secondo luogo, Hobbes intende trattare – proprio come aveva fatto, secondo lui, anche Aristotele – la questione dell’*ente*, intesa come la questione più comune, e più fondamentale, di tutte le altre questioni filosofiche, che riguardano invece gli enti particolari (il cielo, la terra, gli animali ecc.; cfr. Hobbes, 1973, § IX.16). Qui termina però l’accordo di Hobbes con Aristotele e inizia il suo confronto critico con lo Stagirita intorno alla scienza dell’ente e alla dottrina delle categorie¹⁷.

Nonostante in Aristotele le categorie indichino il modo in cui le cose sono, individuando le loro diverse caratteristiche originarie, la distinzione tra la teoria dello Stagirita e quella di Hobbes non può essere rappresentata semplicemente come una differenza tra ontologia e logica, tra *res* e *verba*: le categorie – che nel pensiero aristotelico sono dieci: sostanza/

¹⁶ Nonostante la sua feroce polemica antiaristotelica, Hobbes è ben avvertito della differenza tra il pensiero di Aristotele e le dottrine aristotelico-scolastiche che dominano le università europee tra Cinquecento e Seicento, tanto che in molti passaggi delle sue opere tende a distinguere tra gli insegnamenti di Aristotele e le dottrine scolastiche; cfr. Hobbes (1994, § II.VI.9; 1973, §§ VI.I-4, VI.9; 2012, vol. II, pp. 24, 48-50; vol. III, pp. 956 ss., 1054 ss., trad. it. pp. 12, 26, 491 ss., 540 ss.; 1839-45b, § XI.7).

¹⁷ Il *De motu* è l’opera hobbesiana nella quale il nome di Aristotele ricorre, in modo esplicito, più frequentemente. Oltre che sullo statuto della «filosofia prima» e della dottrina delle categorie, la polemica hobbesiana vi si snoda lungo più direzioni: la metafisica (§§ VII.2-5, IX.16, XXVII.3-6, XXXV.1-9), la fisica (con particolare riguardo al concetto di movimento e al problema del mutamento: §§ V.I, V.3, VI.4-9, XI.7-8, XIV.1-5, XXVII.7-12, XXVII.17-18, XL.2-8), l’astronomia (§§ V.5, VI.1) e la geometria (§§ VI.2-4). Per la critica hobbesiana della dottrina aristotelica delle categorie cfr. anche Hobbes (1839-45b, capp. VII-VIII, XII, XXVII-XXIX).

essenza (*ousia*), quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, stare, avere, agire, patire (cfr. Aristotele, *Categorie*, 1b25 ss.) – hanno infatti valore logico-linguistico anche per Aristotele, in quanto intendono rispondere al problema della corretta predicazione degli enti universali attraverso la definizione del rapporto relativo di genere e specie. L'esclusività della dimensione logico-linguistica, senza riguardo alla dimensione ontologica, è tuttavia caratteristica tipica solo dell'approccio hobbesiano secondo cui tutte le categorie, compresa quella fondamentale di sostanza, non fanno altro che attribuire i nomi alle diverse rappresentazioni degli enti presenti nella mente:

Nel libro che intitolò *Categorie* ovvero *denominazioni*, Aristotele distinse i nomi delle cose, o le denominazioni, in dieci generi; alcuni nomi, infatti, vengono istituiti per le specie o le immagini stesse nella mente, i quali nomi rispondono alla domanda *Che cos'è*, cioè che cos'è quello di cui abbiamo l'immagine. La categoria *ousion*, o delle sostanze, consiste di queste immagini. Altri nomi rispondono alla domanda sulla parte dell'immagine; le parti dell'immagine nella mente sono l'estensione o la quantità, la figura, il colore e qualunque altra qualità sensibile, come la domanda «quanto è grande quello che vediamo o di cui abbiamo l'idea» (Hobbes, 1973, § V.2).

Mentre per Aristotele le categorie sono i generi più universali dell'essere, per Hobbes sono *nomi*, ovvero denominazioni degli enti; inoltre, nella «filosofia prima» hobbesiana le dieci categorie aristoteliche si riducono solo a due, il *corpo* e l'*accidente*. Su questa strada antiaristotelica Hobbes recupera esplicitamente la bipartizione di Platone tra l'*ens* e l'*esse* (senza con ciò aderire al modello delle idee platoniche, ma mantenendo ferma la prospettiva deterministica, materialistica e meccanicistica). Il primo genere indica tutte le cose che esistono, cioè i corpi; il secondo genere indica i modi mediante i quali gli enti sono concepiti, cioè gli accidenti che ineriscono ai corpi (cfr. Hobbes, 1973, p. 314, trad. it. p. 466): «il corpo è ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio» (Hobbes, 1839-45b, § VIII.1), mentre «l'accidente è il modo di concepire il corpo» (ivi, § VIII.2). Non tutto però è opposizione tra Hobbes e Aristotele. Esiste infatti anche una similitudine tra l'approccio hobbesiano e quello aristotelico alle categorie: così come Aristotele non includeva l'*essere* tra le categorie – in quanto l'essere non è un genere, perché non indica qualcosa di determinato –, allo stesso modo si comporta Hobbes, che considera l'essere come un accidente del corpo (Hobbes, 1973, p. 312, trad. it. p. 464). Inoltre Hobbes considera di proprio interesse la definizione aristotelica di accidente presente in *Metafisica*, 1026a34-1026b35, secondo la quale l'accidente è nel corpo non come parte, ma in modo tale che non può separarsi da esso senza la distruzione del corpo (cfr. Hobbes, 1839-45b, § VIII.3).

La prima categoria fondamentale della filosofia hobbesiana è comunque il corpo, inteso come ciò che, non dipendendo dal pensiero umano, coincide con una parte dello spazio. In Hobbes la sostanza non è l'essere nel suo significato primo, come voleva Aristotele (cfr. *Categorie*, 2a10 ss., 2a34 ss., 2b6 ss.), bensì la cosa di cui abbiamo l'immagine nella mente. E lo stesso, nel *De motu*, vale per le altre categorie aristoteliche. Ciò non significa però che l'istanza fondamentale – la determinazione delle differenze tra le cose e della loro varietà – cui Aristotele, secondo Hobbes, aveva cercato di rispondere con la dottrina delle categorie fosse sbagliata o inutile perché, comunque, anche il compito della «filosofia prima» hobbesiana coincide con la definizione di una serie di denominazioni regolate e ordinate. In Hobbes questa definizione avviene, tuttavia, attraverso una *nomenclatura* dei diversi termini, da ente a corpo, da materia a forma, da essenza a accidente (cfr. Hobbes, 1973, §§ II.1-2, II.6, XII.3-4, XXVII.1-3, XXVIII.1-2, XXVIII.4-5), in modo da definire e spiegare i nomi utilizzati nelle argomentazioni affinché il loro significato sia univoco: «La vera filosofia è assolutamente identica a una vera, corretta e accurata nomenclatura delle cose; consiste infatti nella conoscenza delle differenze. Sembra tuttavia che le differenze delle cose siano note unicamente a colui che abbia imparato ad attribuire i giusti appellativi alle singole cose» (ivi, § XIV.1). Seguendo l'ordine delle categorie aristoteliche, che prende avvio con *ousia*, Hobbes inizia la sua opera di nomenclatura da *ente*, il nome più generale, all'interno del quale esistono due specie diverse, l'*ente immaginabile* (uomo, animale, albero ecc.) e l'*ente inimmaginabile* (Dio, gli angeli, gli spettri ecc.). Dalla propria analisi Hobbes esclude però tutti gli enti che appartengono alla seconda specie (le «sostanze incorporee» della filosofia e della teologia scolastica), dei quali non è possibile avere alcuna immagine nella mente, mentre si interessa esplicitamente degli enti di cui possediamo un'immagine, determinata nella mente umana dallo spazio corporeo occupato dall'ente stesso:

È *ente* tutto ciò che occupa uno spazio, ovvero ciò che può essere stimato in lunghezza, larghezza e profondità. Da questa definizione appare chiaro che *ente* e *corpo* sono la stessa cosa; infatti anche la definizione di corpo viene accolta come identica da tutti; pertanto, per intendere l'*ente* del quale parliamo, diremo sempre *corpo*. Ora, poiché il *corpo* è ciò che è fornito di dimensioni, ovvero che occupa uno spazio immaginario, non è importante per la corporeità che il corpo sia tenue o spesso, raro o denso, ma soltanto che occupi dello spazio (ivi, § XXVII.1).

Ente e *corpo* sono dunque nomi della stessa cosa. Ma anche *corpo* e *materia* sono nomi della stessa cosa, con l'unica avvertenza che si distinguono per la loro diversa considerazione della cosa: *corpo* indica la cosa esistente considerata di per sé, *materia* indica la cosa in quanto è suscettibile di una

nuova forma (con l'esclusione di ogni riferimento a sostanze immateriali). L'equivalenza tra ente, corpo e materia permette dunque una nuova e diversa considerazione del concetto aristotelico di *ousia*, dal quale viene espulso qualsiasi riferimento all'idea scolastica di «sostanza incorporea». La seconda – e ultima – categoria fondamentale della «filosofia prima» hobbesiana è l'*accidente* (che designa la rappresentazione del modo in cui il corpo viene concepito dalla mente del soggetto), equivalente sia all'*essere* sia all'*atto* (cfr. ivi, §§ XXVIII.4-5, XXXIV.2, XXXV.1-2). Infatti, nonostante l'*essere* possa essere non solo un verbo, ma anche un nome (come, per esempio, nella proposizione “essere uomo è essere animale” che rende necessario investigare di quale cosa è nome l'essere animale), l'*essere* significa comunque l'accadere qualcosa a un corpo per il fatto che viene concepito in modi differenti nella sua *attualità* (“Socrate è seduto”, “Socrate è in piedi” ecc.) e dunque coincide con l'attribuzione di un *accidente*:

L'*essere* non è altro che un *accidente del corpo*, mediante il quale viene determinato e contraddistinto il modo con il quale lo concepiamo. Perciò *essere mosso, riposa, diventare bianco* e simili li chiamiamo accidenti dei corpi e pensiamo che *si trovino* nei corpi, poiché sono diversi i modi con i quali concepiamo i corpi. Che gli accidenti si trovino e ineriscano nei corpi non deve essere inteso nel modo in cui comprendiamo che un corpo si trova in un corpo come la parte nel tutto, ma nel modo in cui il moto è nel corpo che viene mosso. Dunque, *essere* e *accidente* sono la stessa cosa [...] secondo la stessa opinione di Aristotele, il quale afferma che l'*accidente* è identico all'essere, l'*ente* identico a ciò che è [...]. Tuttavia si deve notare che non sempre i nomi degli accidenti hanno in sé la voce essere; infatti, talvolta essa viene inclusa nel verbo all'infinito (come quando per “essere vivente” si pone “vivere”), talvolta nel nome puro ovvero astratto dal tempo, come “stare bene è vita” per “stare bene è vivere” [...]. Certamente una gran parte del compito della filosofia consiste nel distinguere, dopo aver pronunciato un nome, se esso contenga virtualmente il nome *essere* oppure no; infatti, ciò equivale a discernere se la cosa designata da quel nome sia un corpo o un accidente (ivi, § XXVII.1).

Attribuire una caratteristica a un corpo per mezzo del verbo «essere» equivale ad attribuire un accidente a questo corpo, precisamente nel senso in cui la proprietà attribuita gli «accade». Gli accidenti, o i modi di concepire il corpo, sono però causati dal movimento e pertanto rappresentano il *divenire* che, quasi paradossalmente, coincide con l'*essere*. Nella «filosofia prima» hobbesiana accidente, essere, esistere, atto, «essenza concepibile» indicano la stessa categoria e hanno lo stesso significato (cfr. ivi, §§ XXVIII.4-5); corpo, materia ed ente indicano un'altra categoria e hanno lo stesso significato. Pertanto le categorie, o i generi, delle cose sono solo due: il corpo e l'accidente. Il corpo è una cosa inalterabile che ci appare soltanto sotto diverse specie (e dunque sotto diversi nomi) a causa dell'accadere degli accidenti ed esso non può essere generato né distrutto. L'ac-

cidente è la forma sotto la quale «appare» il corpo e attraverso la quale il corpo viene nominato: l'accidente è dunque generato e può essere distrutto, ma non è una cosa. In un'ideale scala gerarchica l'accidente è secondario rispetto al corpo, in quanto il corpo può essere predicato, ed esistere, di per sé, mentre l'accidente – che comprende in sé tutte le categorie di Aristotele, a eccezione di *ousia* – può essere predicato, ed esistere, solo relativamente al corpo. Nella «filosofia prima» hobbesiana esistono dunque solo il corpo e l'accidente: tutte le categorie (*ousia*, quantità, qualità ecc.) e tutti i termini della metafisica aristotelica (potenza, atto, forma ecc.) rientrano in una delle due categorie hobbesiane, che fondano e rendono possibile la sua filosofia naturale¹⁸. Così trasformata – rispetto alla dottrina aristotelica – in una nomenclatura di ciò che «accade» ai corpi, la nuova dottrina delle categorie di Hobbes costituisce un asse centrale della sua «filosofia prima», compatibile con la nuova fisica galileiana e funzionale a una rigorosa fondazione logico-linguistica dei risultati sperimentali della nuova scienza geometrica e meccanicistica, secondo cui il mondo è solo materia in movimento. La distinzione hobbesiana tra il corpo e l'accidente, o tra l'*ens* e l'*esse*, rappresenta così una sistematizzazione concettuale della fisica galileiana, a cui fornisce l'universale fondamento metodologico e logico che solo la «filosofia prima» – e non la filosofia naturale – può determinare.

Nota bibliografica

- ALTINI C. (2009), «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in “Rivista di filosofia”, 100, pp. 209-36.
- ID. (2012), *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- ID. (2013), «*Kingdom of God*» and «*Potentia Dei*». An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes's Thought, in “Hobbes Studies”, 26, pp. 65-84.
- BALDIN G. (2017), *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Olschki, Firenze.
- BERNHARDT J. (1985-88), *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, in “Archives de philosophie”, 48, pp. 235-49; 51, pp. 579-96.
- ID. (1988), *Essai de commentaire*, in Th. Hobbes, *Court traité des premiers principes*, PUF, Paris, pp. 59-274.
- ID. (1993), *Empirisme rationnel et statut des universalis. Le problème de la théorie de la science chez Hobbes*, in “Revue d'histoire des sciences”, 46, pp. 131-52.

¹⁸ Non può sfuggire, per esempio, che la categoria di accidente è determinazione logica del *movimento* inteso come causa universale in grado di spiegare l'accadere e il mutamento. Allo stesso modo non può sfuggire che la distinzione categoriale di Hobbes tra corpo e accidente rappresenta la declinazione logico-linguistica della distinzione fisica galileiana tra qualità primarie e qualità secondarie.

- BERTMAN A. (1991), *Body and Cause in Hobbes*, Longman Academic, Wakefield.
- BLACKBOURNE R. (1839-45), *Vitae hobbiana auctarium*, autore R. Blackbourne, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini.
- BOBBIO N. (1989), *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.
- DEMÉ N. (1985), *La table des catégories chez Hobbes*, in "Archives de philosophie", 48, pp. 251-75.
- ESFELD M. (1995), *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, Frommann, Stuttgart.
- GARGANI A. G. (1971), *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino.
- GERT B. (2001), *Hobbes on Language, Metaphysics and Epistemology*, in "Hobbes Studies", 14, pp. 40-58.
- GIANCOTTI E. (1995), *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli, pp. 239-58.
- GIUDICE F. (1999), *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Olschki, Firenze.
- HOBBS TH. (1839-45a), *Thomae Hobbes Malmesburiensis vita, authore seipso*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini.
- ID. (1839-45b), *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, ed. G. Molesworth, vol. I, Joannem Bohn, Londini (ed. it. *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972).
- ID. (1839-45c), *Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica*, vol. II, Joannem Bohn, Londini (ed. it. *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972).
- ID. (1973), *Critique du «De mundo» de Thomas White*, éd. J. Jacquot, H. W. Jones, Vrin, Paris (ed. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino 2010).
- ID. (1983), *De cive. The Latin Version*, ed. H. Warrender, Clarendon Press, Oxford (ed. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979).
- ID. (1988a), *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall intitolato "La cattura del Leviatano"*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 97-183.
- ID. (1988b), *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 185-204.
- ID. (1988c), *Appendice al Leviatano*, in Id., *Scritti teologici*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano, pp. 205-55.
- ID. (1994), *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford (ed. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968).
- ID. (1995), *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N. B. Reynolds, A. W. Saxonhouse, University

- of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Tre discorsi*, in D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*, Le Lettere, Firenze 2009).
- ID. (2012), *Leviathan. The English and Latin Texts*, ed. by N. Malcom, 3 voll., Clarendon Press, Oxford (ed. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989).
- LEIJENHORST C. (2002), *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Brill, Leiden.
- LESSAY F. (1988), *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris.
- LUPOLI A. (2006), *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e dio corporeo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- MALCOM N. (2002), *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford.
- MARTINICH A. P. (1999), *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MINERBI BELGRADO A. (2016), *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Carocci, Roma.
- OVERHOFF J. (2000), *The Theology of Thomas Hobbes's «Leviathan»*, in "Journal of Ecclesiastical History", 51, pp. 527-55.
- PACCHI A. (1965), *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1998), *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano.
- PAGANINI G. (2007), *Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources*, in P. Sprinborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 337-57.
- ID. (2010), *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, UTET, Torino, pp. 9-104.
- PETTIT PH. (2008), *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton.
- SCHUHMANN K. (1998), *Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris.
- SHAPIN S., SCHAFFER S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton (II ed. 2011; trad. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze 1994).
- WEBER D. (éd.) (2005), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris.
- ZARKA Y.-CH. (1987), *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris.
- ID. (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris (trad. it. *Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001).

