

ROSSO
R
1986

ISTITUTO UNIVERSITARIO EUROPEO

Gigliola Rossini

NATURA E ARTIFICIO

NEL PENSIERO FILOSOFICO E POLITICO

DI THOMAS HOBBS

Tesi presentata per il conseguimento del dottorato
di ricerca in Scienze Politiche e Sociali, presso
l'Istituto Universitario Europeo.

Commissione esaminatrice:

Prof. Werner Maihofer, Supervisore

Prof. Maurice Cranston

Prof. Athanasios Moulakis

Prof. Paolo Rossi Monti

Prof. Quentin Skinner

Firenze, gennaio 1986

LIB
192
-HOB
ROS

LIB
192-HOB
ROS



18
R
Vol I



ISTITUTO UNIVERSITARIO EUROPEO

Gigliola Rossini

NATURA E ARTIFICIO
NEL PENSIERO FILOSOFICO E POLITICO
DI THOMAS HOBBS

Tesi presentata per il conseguimento del dottorato
di ricerca in Scienze Politiche e Sociali, presso
l'Istituto Universitario Europeo.

Commissione esaminatrice:

Prof. Werner Maihofer, Supervisore
Prof. Maurice Cranston
Prof. Athanasios Moulakis
Prof. Paolo Rossi Monti
Prof. Quentin Skinner

Firenze, gennaio 1986

192HOB

INDICE

INTRODUZIONE p. 9

PARTE PRIMA - IL LINGUAGGIO DELLA SCIENZA

I.

Introduzione dei termini "natura" e "artificio"
in Hobbes. La mente corporea e il rifiuto dell'on-
tologismo logico..... " 25

"Homo homini lupus" e "homo homini deus".....
Il sistema hobbesiano e le "Obiezioni" alle
"Meditazioni" cartesiane.....
Le "idee" della mente secondo Hobbes e secondo
Descartes.....
La mente corporea.....
Hobbes e Descartes: le nozioni di "sostanza"
e di "Dio".....

II.

I presupposti ontologici del sistema. Materialismo
"fenomenismo" e ipotesi annichilatoria..... " 59

Il cosiddetto "fenomenismo hobbesiano".....
La definizione hobbesiana di "corpo".....
Il materialismo e il problema del metodo della
conoscenza.....
Definizione di "causa integra" o corpo.....
La distinzione di due moduli conoscitivi e
l'"ipotesi annichilatoria".....
Qualità "primarie" e qualità "secondarie".....
I problemi otticali e la teoria delle "specie"
sensibili.....
La ipoteticità delle cause.....
x Una differenza tra "immagini" e "concetti"
in Hobbes.....
Spazio "reale" e spazio "immaginario".....
Conclusioni.....

III.

L'artificio del linguaggio e la convenzionalità delle denominazioni. Il nominalismo di Hobbes: antiessenzialismo e critica degli universali..... p. 131

"La ragione non nasce con noi, non è data dal senso, né si acquisisce tramite la prudenza".....
Hobbes e la critica dell'innatismo linguistico....
Definizione del "nome" in Hobbes.....
Significazione e comunicazione.....
I segni naturali. Inferenza e significazione.....
Interpretazione del referente nella teoria linguistica di Hobbes.....
Logica e semiotica in Hobbes: i "denotata" come entità semiotiche.....
La convenzionalità delle denominazioni e un duplice rapporto di significazione all'interno del materialismo hobbesiano.....
Funzione cognitiva dei "fantasmi" in Hobbes e Locke.....
Il riconoscimento delle sensazioni nella percezione e le capacità selettive del senso in Hobbes....
Premesse ad una teoria degli universali in Hobbes.....
Gli universali "nomi di nomi" nel Leviathan.....
Hobbes di fronte alla tradizione nominalistica....
I concetti universali in Hobbes.....
Estensione e "forza" degli universali hobbesiani..
Conclusioni: la scienza del reale.....

IV.

Il problema della verità e il metodo scientifico.. " 213

Le proposizioni universali.....
La dottrina dell'errore e della falsità.....
Il metodo della scienza in generale.....
Le definizioni.....
La dimostrazione scientifica.....
Hobbes e la tematica della "lingua universale"....
Il metodo ipotetico.....

V.

La critica della storiografia retorica e l'ideale del metodo scientifico. Il rapporto storia-natura e quello storia - scienza in Hobbes..... p. 255

Hobbes e Tucidide.....
Tucidide come modello di una storiografia scientifica.....
L'ideale del metodo scientifico nelle prime opere filosofiche di Hobbes.....
Conoscenza dogmatica e matematica in "The Elements of Law Natural and Politic".....
La evoluzione del modello epistemologico hobbesiano: la nozione di storia come "prudenza" e la sua esclusione dall'ambito della filosofia...
Hobbes e Descartes nella valutazione della storia.

VI.

La nozione di prudenza e la scienza psicologica in Hobbes..... " 301

La rilevanza della nozione di "prudenza" dal punto di vista della morale e della politica.....
La prudenza nella morale aristotelica.....
La definizione di "prudenza" in Hobbes.....
I processi affettivo-volitivi nella psicologia di Hobbes.....
Il relativismo della nozione di bene.....
Lo studio delle passioni.....
Potere e onore.....
Amore di sé e istinto di autoconservazione.....
Il contrasto tra ragione e passioni. Dimensione psicologica e dimensione etico-sociale del "bene" in Hobbes.....
Libertà e necessità.....
Verso la scienza politica.....
La struttura dimostrativa della scienza politica in Hobbes.....
Le leggi naturali come dettami della "retta ragione".....

VII.

Il metodo della scienza nella costruzione della scienza politica in Hobbes..... " 349

Hobbes e la nuova scienza della morale e della politica.....

| Le condizioni che portano alla istituzione della società civile e la legittimazione dello Stato.....
Necessità razionale e obbligo morale.....
La teoria del contratto sociale in Hobbes rispetto alle teorie precedenti sull'origine dello Stato...
Caratteri della teoria contrattualistica in Hobbes.....
Consenso e unione.....
Il significato delle leggi civili.....
I caratteri del giusnaturalismo hobbesiano.....
I fini per cui è istituito lo Stato. Il rispetto delle libertà innocue dei cittadini.....

VIII.

La vita dello Stato e la sua dissoluzione..... p. 435
Hobbes teorico dell'assolutismo o precursore del liberalismo?.....
Il despota e il "buon sovrano".....
Le diverse forme di governo.....
Discussione sulla concezione dello Stato assoluto e sugli elementi liberali presenti nel pensiero di Hobbes.....
Il diritto penale.....
Le cause che possono portare alla dissoluzione dello Stato.....
Conclusioni.....

NOTE p. 483

BIBLIOGRAFIA p. 601

ERRATA CORRIGE

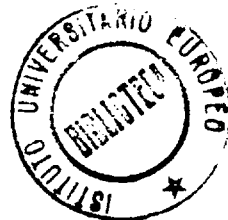
Introduzione

pag. 15, riga 17 : "iscritta" invece di iscritto

capitolo I

pag. 34, riga 27 : ~~delle~~

pag. 55, riga 19 : "simle" invece di simile



capitolo II

pag. 63, riga 17 : "delal" invece di della

pag. 66, riga 7 : "il" invece di di

pag. 76, riga 20 : "si" invece di di

pag. 90, riga 10 : "idde" invece di idee

pag. 92, riga 10 : "ad" invece di ed

pag. 122, riga 8 : "un' unico" invece di un unico

capitolo III

pag. 156, riga 14 : "concet-" invece di concetti

pag. 163, riga 2 : "una" invece di un

pag. 176, riga 16 : "riperquote" invece di ribercuote

pag. 210, riga 15 : "materialistica" invece di materialistico

capitolo IV

pag. 234, riga 15 : "possa" invece di passa

pag. 235, riga 7 : "segna" invece di segua

pag. 246, ultima riga : "cospevolezza" invece di consapevolezza

pag. 247, riga 18 : "sottoposto" invece di sottonoste

II

Capitolo V

pag. 278, riga 7 : "e" invece di è

pag. 294, quartultima riga : "del" invece di dal

capitolo VI

pag. 302, riga 8 : "caratterere" invece di carattere

pag. 313, riga 1 : "dedettivisticamente" invece di deduttivisticame

" " riga 6 : "scentifico" invece di scientifico

pag. 316, riga 28 : "quasto" invece di questo

pag. 320, riga 18 : "ricodotte" invece di ricondotte

pag. 327, riga 17 : "esso" invece di essa

pag. 334, riga 8 : "relativiamo" invece di relativismo

pag. 341, riga 10 : "individuazione" invece di individuazione

capitolo VII

pag. 350, riga 1 : "l'università" invece di l'universalità

pag. 357, riga 14 : Scolastici e di Grozio i quali si riferivano a

pag. 358, riga 11 : "problema" invece di problemi

" " riga 12 : "deteminare" invece di determinare

pag. 362, riga 1 : "dell'uguale" invece di dall'uguale

pag. 366, riga 6 : "una" invece di un

" " riga 17 : "deteminano" invece di determinano

pag. 376, riga 21 : "Tali" invece di Tale

pag. 377, riga 2 del titolo: "ragione" invece di origine

" " , riga 15 : "ciò" invece di su tutto ciò

pag. 391, riga 24 : "soffemarmi" invece di soffermarmi

pag. 410, riga 1 : "autonamo" invece di autonomo

pag. 413, riga 10 : discutere considerando

I N T R O D U Z I O N E

La tentazione della ricostruzione sistematica e globale si offre, nel caso di Hobbes, sempre con particolare intensità, poichè è l'autore stesso che in modo esplicito richiama il ruolo di ogni sua opera come tappa nello svolgimento di un sistema che procede dalla filosofia della natura, all'antropologia, alla scienza politica (1).

Per questa ragione, molti degli studi ormai classici su Hobbes, offerti dalla letteratura critica, sono ricostruzioni del pensiero dell'autore secondo la strutturazione sistematica che egli stesso offre dei temi (2).

(1) Si può fare riferimento, per una sintesi di tale programma, a quanto Hobbes scrive nella "Prefazione ai lettori" premessa alla seconda edizione del De Cive del 1647; ivi egli afferma di aver ordinato gli elementi della filosofia in tre sezioni riguardanti: 1) il corpo e le sue proprietà, 2) l'uomo e le sue facoltà e affezioni, 3) il governo civile ed i doveri dei sudditi. (Cfr; Opera Latina, ed. Molesworth, vol.II,p.150).

(2) Mi riferisco, in particolare, ai lavori fondamentali di : G. CROOM ROBERTSON, Hobbes, Edinburgh and London, 1885; G. LYON, La philosophie de Hobbes, Paris, 1893; L. STEPHEN, Hobbes, London, 1904; A.E. TAYLOR, Hobbes London 1908; F. TONNIES, Th. Hobbes. Leben und Lehre, Stuttgart, 1925³; A. LEVI, La filosofia di Tommaso Hobbes, Milano, 1929; J. LAIRD, Hobbes, London, 1934; R. PETERS, Hobbes, London, 1956. Più strettamente rivolti ai problemi politici gli studi di: L. STRAUSS,

Il presente lavoro non sfugge a quelle richieste di sistematicità e di totalità che la lettura di Hobbes pone. Ma nella scelta e nella saldatura di temi filosofici e politici si è cercato di offrire un contributo nuovo.

Gli studi, anche i più recenti, che si sono rivolti alla interpretazione delle concezioni politiche di Hobbes non trascurandone le premesse filosofiche hanno, di tali premesse, evidenziato soprattutto un impianto metodologico della conoscenza che poteva essere esteso anche alla politica. Si è così posto l'accento sui caratteri peculiari del metodo scientifico proposto da Hobbes, che è metodo analitico-risolutivo e sintetico-compositivo, per evidenziare come, in virtù di tali caratteri, si ponga l'unificazione della conoscenza che include anche la scienza politica. In particolare, gli interessanti lavori di J.W.N. Watkins, Hobbes's System of Ideas, (London 1966), e di M.M. Goldsmith, Hobbes's Science of Politics, (New York 1967) pongono il metodo scientifico, come ricostruzione di ogni aspetto della

segue nota 2) The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis, Oxford, 1936; Chicago 1952²; R. POLIN, Politique et philosophie chez Th. Hobbes, Paris, 1953.

realtà a partire da "principi primi" ritrovati nell'esperienza, alla base del sistema hobbesiano nel quale la scienza politica deve essere, per la sua struttura metodologica, coerentemente inserita.

Un recente studio di T. Magri, Saggio su Thomas Hobbes, (Milano 1982), offre della politica hobbesiana una prospettiva nella quale i collegamenti con le premesse filosofiche sono non solo di carattere metodologico, ma anche contenutistico. Lo spazio riservato in tale studio ai temi epistemologici e metafisici, intesi dall'autore come "strumenti" per la politica, è peraltro assai limitato rispetto allo svolgimento di concetti strettamente politici.

Nel presente lavoro si vuole esprimere la fondamentale convinzione che una comprensione della politica di Hobbes non possa prescindere dal chiarimento dei temi epistemologici e metafisici posti nella filosofia della natura, nella concezione del metodo e del linguaggio scientifico, nelle riflessioni antropologiche ed etiche. In questo senso il pensiero filosofico di Hobbes non offre alla scienza politica solamente uno strumento metodologico di indagine sulla realtà, ma pone, per la politica stessa, dei contenuti specifici.

Nella letteratura critica che pure non si è rivolta esclusivamente alla parte politica, in senso stretto, del pensiero di Hobbes, si è invece

generalmente evidenziata la strumentalità delle premesse filosofiche ai fini della politica. Si è così posta tra filosofia e politica, in Hobbes, una saldatura esclusivamente metodologica: si è posto l'accento sulla possibilità di estendere il metodo scientifico alla scienza politica, (come nei lavori già menzionati di Watkins e Goldmish), o sull'impianto aprioristico del modello geometrico applicato ad una concezione deduttivistica della giustizia (3), oppure si sono evidenziati i caratteri che, sempre da un punto di vista metodologico, scienza politica e fisica presentano in comune (4), o infine si è studiato lo schema del meccanicismo applicato

(3) Così nella valutazione che della scienza politica hobbesiana offrono M. FRISCHEISEN-KÖHLER, "Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes" in Festschrift für Alois Riehl, Halle, 1914, p. 266; A. PACCHI, Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes, Firenze, 1965, p. 230; M. RIEDEL, Metaphysik und Metapolitik, Frankfurt a M., 1975, p. 174.

(4) Cfr. R. PETERS, op.cit., pp. 71-3; GOLDSMITH, op.cit., pp. 11-4; F. S. MC NEILLY, The anatomy of Leviathan, London, 1968; H. FIEBIG, Erkenntnis und technische Erzeugung, Mesenheim a. Glam, 1973, p. 56; D.D. RAPHAEL, Hobbes, London 1977, p. 18.

all'egoismo umano (5), ma i concetti dell'antropologia hobbesiana o non sono stati sviluppati negli esiti politici o sono stati comunemente identificati con una visione pessimistica dell'uomo e posti a giustificare la necessità dello Stato assoluto.

Non è stata invece percorsa la via di una saldatura fra premesse filosofiche ed esiti politici per quei contenuti politici che, nel presente lavoro, si individuano e propongono come i più originali e attuali nel pensiero di Hobbes. Mi riferisco al carattere di conclusione razionale e di scelta individualistica e convenzionalistica del patto attraverso il quale si dà origine allo Stato civile, al permanere di tale carattere una volta istituito lo Stato e quindi al mantenimento di una fondamentale eterogeneità tra individui e società pur nel riconoscimento che la vita nello Stato è condizione indispensabile alla condotta di un'esistenza razionale, alla concezione, da Hobbes formulata, dello "stato

(5) Sull'egoismo psicologico in Hobbes si vedano gli articoli di B. GERT, Hobbes, Mechanism, and Egoism in "Philosophical Quarterly", 15 (August), 1965, pp. 341-49; ID, Hobbes and Psychological Egoism in "Journal of the History of Ideas", 28 (October-December), 1967, pp. 503-20; F.S. MC NEILLY, Egoism in Hobbes, in "Philosophical Quarterly" 16 (July), 1966, pp. 193-206.

di diritto" la cui funzione è il coordinamento della libertà individuali attraverso l'assicurazione dell'osservanza del diritto, al principio che il diritto dell'autoconservazione è inalienabile per cui uno Stato che non sia più in grado di assolvere a tale suo fine razionale non può più richiedere l'obbedienza dei cittadini (6).

Tali esiti politici non solo si offrono come campo di indagine sull'applicazione del metodo della scienza, ma derivano direttamente dai principi epistemologici e metafisici che Hobbes pone nel suo sistema filosofico: è questa la tesi sviluppata nel presente lavoro e attraverso la quale si intende offrire un contributo alla comprensione del pensiero filosofico e politico hobbesiano.

I temi filosofici dei quali si dovrà dimostrare la saldatura con i contenuti politici che ho enunciato sono essenzialmente: il rifiuto di una concezione essenzialistica della natura umana e la spiegazione della realtà umana in termini rigorosamente materialistici e sensistici, l'identificazione della natura umana con lo svolgimento delle passioni e con l'istinto all'autoconservazione, la negazione della coesistenzialità naturale della ragione all'essere dell'uomo e l'affermazione che al possesso e all'uso della ragione l'uomo perviene solo allorché egli costruisca

(6) La Tesi di un Hobbes "liberale" il cui pensiero politico è fondato sul diritto di natura e non sulle leggi naturali è stata formulata da L. STRAUSS, op. cit.

un ordine artificiale del mondo, ordine conseguibile, in primo luogo, attraverso l'impiego del linguaggio fondato su definizioni "nominali" e non "essenziali" delle cose.

La saldatura di temi filosofici e politici viene, nel presente lavoro, proposta attraverso la scelta della coppia "natura" - "artificio" come chiave di lettura dell'opera di Hobbes.

Tale scelta è dovuta al fatto che il modello politico-giuridico hobbesiano è modello essenzialmente dicotomico poiché in esso l'antitesi tra stato di natura e società civile è espressione di quella tra passioni e ragione ed entrambe le antitesi sono leggibili secondo la contrapposizione naturalità-artificialità.

La natura umana consiste nel senso e non è iscritta in essa, come dato originario, un innato istinto sociale bensì solo un impulso egoistico alla conservazione di sé. Pertanto gli uomini non danno origine alla società civile, progredendo da forme associative più elementari ad altre sempre più complesse, perché tale sviluppo è necessario in quanto iscritto nella essenza "sociale" della natura umana, come è nella tesi aristotelica.

L'atto istitutivo della società non è per Hobbes necessario ma contingente: esso consiste

in un patto, insieme associativo e di soggezione, attraverso il quale gli individui, che non sono atti per nascita alla società, compiono una scelta razionale che è quella di legarsi reciprocamente sottomettendosi ad un potere sovrano che non è vincolato al patto, ma è garante del rispetto di esso.

Il principio filosofico-antropologico che l'uomo non è atto per natura alla società è quindi, in Hobbes, alla base di una prospettiva individualistica nella concezione dello Stato. Lo stesso principio è anche garanzia del fatto che tale prospettiva individualistica venga mantenuta una volta che si sia data origine allo Stato. Infatti la natura umana, in quanto tale, non può essere modificata ma solo posta sotto controllo. In tale nozione trova fondamento, accanto al versante individualistico del modello politico-giuridico hobbesiano, anche un altro versante, razionalistico e statalistico. Ma, proprio in virtù delle premesse filosofiche e antropologiche che sono state poste, è il versante individualistico quello che non va mai perduto: è vero infatti che la nascita della ragione e la condotta di un'esistenza razionale, nella quale l'espressione delle libertà individuali non generi l'esplosione di conflitti e la conseguente negazione del supremo fine razionale che è quello di conservare

la vita , sono possibilità legate al sorgere della società civile; tuttavia, nell'ambito della vita dello Stato, proprio per il fatto che la natura umana non viene annullata ma solo posta sotto controllo attraverso il coordinamento delle volontà singole, viene sempre riconosciuta alle scelte individuali una priorità rispetto a quelle collettive.

Si pone in tal modo il significato di una concezione della libertà civile intesa come " silenzio della legge" nonché quello di un modello liberale dello "Stato di diritto" nel quale è rispetto alle leggi che si definisce la libertà dei singoli (7).

Ho articolato questo studio in due parti di cui l'una dedicata al linguaggio della scienza poiché è nella teoria linguistica che Hobbes riassume, a mio avviso, le conclusioni dei problemi metafisici e gnoseologici che affronta.

(7) In Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, (1793), Kant attacca Hobbes criticandone il concetto autoritario della sovranità, l'applicazione alle vicende umane del metodo geometrico, la posizione di presupposti psicologici a spiegare l'origine della società, ma condivide la concezione hobbesiana dello Stato come condizione di pace e di ordine e quella della certezza del diritto e della sua osservanza come garanzie delle libertà individuali.

Nella seconda parte, che alla prima è saldata per le ragioni fin qui esposte, si svolgono le connessioni tra pensiero filosofico, storico e politico in Hobbes.

Si pongono, nel primo capitolo, le premesse per la fondazione di una conoscenza razionale e scientifica in assenza di quelle idee intellettuali pure che, nella concezione cartesiana, erano intese come rappresentazioni di essenze o nature semplici nella mente.

Nel secondo capitolo si svolgono i temi fondamentali della metafisica materialistica dimostrando che il rapporto di causazione non si limita ad essere, nel modello epistemologico hobbesiano, una relazione logica propria del discorso scientifico, ma indica rapporti meccanici tra sostanze materiali che regolano tanto la realtà mentale quanto quella extra-mentale. Tale valutazione del materialismo consente di definire il tipo di "conformità" che Hobbes stabilisce tra mente e mondo a garanzia del valore conoscitivo della scienza. Laddove infatti si desse del materialismo hobbesiano un'interpretazione in chiave esclusivamente metodologica e si riducesse la gnoseologia ad assoluto "fenomenismo", si priverebbe di significato ogni indagine conoscitiva sulla realtà ed ogni conseguente potere operativo su di essa.

Nel capitolo terzo si definisce il ruolo centrale

attribuito da Hobbes al linguaggio. E' attraverso il linguaggio, come concatenazione di definizioni nominali, che Hobbes pone la possibilità della conoscenza razionale in assenza del presupposto di idee intellettuali che indichino l'essenza delle cose. In tale capitolo viene pertanto svolto, nei suoi problematici sviluppi soprattutto quanto ad una teoria degli universali, il tema della concomitanza tra nomi e concetti che Hobbes non nega ma pone secondo una soluzione nominalistica nella quale i concetti sono non idee intellettuali, ma "fantasmi" mentali delle cose singole.

Il capitolo quarto è dedicato all'impostazione del metodo della scienza in generale ed, in particolare, alla dottrina hobbesiana della falsità e dell'errore nella quale è rilevante l'impostazione convenzionalistica e rigorosamente linguistica del problema della verità.

Passando alla seconda parte, nel quinto capitolo si pone in evidenza come l'esigenza di scientificità e di individuazione di leggi universali a partire dalle quali costruire un ordine, innanzi tutto conoscitivo, nella realtà, sia formulato già nella prima opera di Hobbes, la traduzione della Storia della Guerra del Peloponneso di Tucidide. Si nega pertanto l'interpretazione che contrappone un Hobbes "giovanile" e "umanistico" all'Hobbes "maturo" e "scientifico";

si afferma che l'esigenza di elaborazione di un metodo scientifico è presente già nella prima produzione hobbesiana e che, a partire da essa, si porranno le basi per l'applicazione della conoscenza scientifica al mondo degli eventi umani.

Nel sesto capitolo viene discussa la nozione hobbesiana di "prudenza" non più intesa come virtù, secondo la tradizione classica e aristotelica in particolare, ma come espressione del "retto ragionare". Sono retti ragionamenti le indicazioni o conclusioni offerte dalle leggi di natura che, in quanto teoremi ricavati dallo studio della natura umana, indicano la via della pace e del suo mantenimento come l'unica scelta razionale per gli uomini.

Il capitolo settimo è centrale per lo svolgimento di quei temi politici, ai quali ho già fatto riferimento in questa introduzione, che derivano dalle premesse epistemologiche e metafisiche hobbesiane.

Nel capitolo ottavo, infine, si analizzano le cause che possono portare alla dissoluzione dello Stato e si riconferma una lettura in senso liberale ed individualistico dal modello politico-giuridico hobbesiano attraverso gli argomenti dell'assenza di riferimento ad un ordine etico già costituito, della negazione di una natura razionale dell'uomo presupposta come "dato originario", della formulazione di un compito da realizzare, quello della "costruzione" di un ordine morale e politico.

P A R T E P R I M A

IL LINGUAGGIO DELLA SCIENZA

C A P I T O L O I

INTRODUZIONE DEI TERMINI "NATURA" E "ARTIFICIO" IN
HOBBS. LA MENTE CORPOREA E IL RIFIUTO DELL'ONTOLO-
GISMO LOGICO

Capitolo I

Introduzione dei termini "natura" e "artificio" in Hobbes. La mente corporea e il rifiuto dell'ontologismo logico

"Homo homini lupus" e "homo homini deus"

Se il motto "homo homini lupus", di derivazione plautina e per l'analisi delle cui fonti rimando agli studi del Tricaud (1), è stato comunemente utilizzato per designare la concezione aspra e spregiudicata della natura umana che fu propria di Hobbes, minor rilievo è stato attribuito alla duplice interezza della formula: "... vere dictum est, homo homini deus et homo homini lupus", quale si ritrova nella "Epistola dedicatoria" a William Cavendish, terzo conte di Devonshire, che è premessa al De Cive, pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1642 (2).

Afferma Hobbes che l'uomo è, per altro uomo, al tempo stesso "dio" e "lupo". L'accostamento dei due motti potrebbe essere interpretato come un modo per evidenziare una natura umana essenzialmente duplice e divisa, nell'intimo del proprio essere, tra "divinità" e "bestialità" (3).

Ma la natura umana non è, secondo Hobbes,

duplice. Se è vero infatti che in tutta la sua opera Hobbes ha espresso, con particolare intensità, il contrasto tra ragione e passioni nella condizione dell'uomo disancorato da Dio e da valori morali assoluti, è necessario tener presente che, nello stato naturale dell'umanità, solo alle passioni egli attribuisce la "forza" di determinare i comportamenti umani.

Lo stato di natura, dominato dalle passioni, è stato di uguaglianza, indifferente ai valori morali o alla esaltazione umanistica della dignitas hominis (4); gli uomini sono uguali per il semplice motivo che corrono lo stesso rischio di essere uccisi poichè anche il più debole ha sempre la possibilità di sopprimere il più forte. L'uguaglianza è uguale rischio di morte e lo stato di uguaglianza è stato di guerra (5).

Si legge nel Leviathan (1^a ed. Londra, 1651):

"Nature hath made men so equal , in the faculties of the body, and mind; as that though there found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same

danger with himself . (...) From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends ; (...) So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory. The first, maketh man invade for gain ; the second, for safety; and the third for reputation" (6).

Proprio quelle "abilità" che rendono gli uomini uguali per natura, li oppongono reciprocamente ed innescano meccanismi di confronto che alimentano il desiderio di supremazia. Più che dualismo di natura umana, "bestiale" e "divina", vi è incompletezza di tale natura nello stato naturale dell'umanità. La natura umana consiste di senso e si esprime nelle passioni dell'animo.

Così si legge nella "Prefazione al lettore" del De Cive (2^a ed. Amsterdam, 1647):

"Ita ut vir malus idem fere est, quod puer robustus, vel vir animo puerili, et malitia idem quod defectus rationis ea aetate, qua per naturam, disciplina atque damnorum experientia gubernatam, accidere hominibus solet" (7).

Gli uomini, allorché acquistino consapevolezza dello stato miserabile in cui vivono nella condizione di natura che altro non è se non guerra di tutti contro tutti, devono trovare il modo di uscirne e questo per necessità della loro stessa natura che tende all'autoconservazione. Tale necessità

coincide con il compito della natura umana di non auto-negarsi distruggendosi e può realizzarsi solo nella costruzione di mezzi artificiali in grado di dare "forza" alla ragione.

"Natura" è quanto a ciascun uomo è dato fin dalla nascita, ciò che è acquisito in modo irriflesso e per cui gli uomini differiscono ben poco l'uno dall'altro; essa è poi l'"ingegno naturale" (natural wit) che si acquista con l'esperienza, senza bisogno di metodo e cultura, e che si esprime, al suo più alto grado, nella prudenza (8).

Hobbes confuta la dottrina di quanti, come Aristotele (Politica, I. 2), affermano che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società (ζῶον πολιτικόν).

Si legge nel De Cive:

"Causas....quibus homines congregantur et societate mutua gaudent, penitus inspectantibus facile constabit, non ideo id fieri, quod aliter fieri natura non possit, sed ex accidente" (9).

Se infatti l'uomo amasse naturalmente l'altro uomo, ciascuno dovrebbe amare in ugual modo tutti gli altri per la comune natura di uomini; accade invece che si sceglie di frequentare coloro dai quali maggiormente possono derivarci onore e utile (10).

In una annotazione, presente nella seconda edizione del De Cive (1647), in cui chiarisce l'affermazione secondo la quale "l'uomo non è atto per nascita alla società", Hobbes riconosce che gli uomini evitano istintivamente di vivere in solitudine (11). La critica alla dottrina aristotelica dello ζῶον πολιτικόν si deve allora chiarire alla luce della differenza tra la società civile, fondata su patti e impegni reciproci, ed il semplice riunirsi degli uomini allo scopo di trarre dai rapporti interpersonali onore e vantaggi.

Le riunioni spontanee degli uomini sono ispirate, afferma Hobbes, dal reciproco bisogno o dal desiderio di gloria; nei commerci, così come nei rapporti pubblici, gli uomini cercano di trarre, dal contatto con gli altri, vantaggi, stima, sempre maggiore potere (12). Il riunirsi degli uomini, per una condizione di reciproca dipendenza, non costituisce una società civile; l'intrecciarsi di rapporti fra gli individui è ispirato dal desiderio egoistico di soddisfare passioni fondamentali e appetiti naturali quali il desiderio di gloria, di potere, di supremazia.

Le riunioni spontanee non sono espressione di una comune natura sociale degli uomini in quanto esse non sono finalisticamente necessarie al perfezionamento di una natura umana positiva, ma accidental-

mente strumentali al conseguimento di beni particolari e contingenti.

Naturalmente gli uomini tendono quindi, afferma Hobbes, a non vivere in solitudine ma neppure "in società". Spontaneamente essi ricercano la superiorità e il dominio sugli altri e soltanto per la paura dei rischi non desiderati che questo atteggiamento comporta, di nuovo quindi per una ragione accidentale e non per la aspirazione a realizzare una propria natura sociale ed etica, si orientano verso la costruzione di una società ordinata.

E' solo l'egoismo, che trova espressione nella ricerca individuale del piacere, a definire in generale la natura umana; in essa non si ritrovano peraltro fini universali e comuni che possono legare gli individui tra di loro. L'ingresso in società non avviene perché si realizzi una necessità finalistica della natura umana, ma per l'azione contingente della più forte delle passioni umane: la paura della morte.


La diversità tra associazioni spontanee degli uomini e società civile, alla luce della non naturalità di quest'ultima è così espressa nel De Cive:

"Gloriae autem studio nulla iniri neque multorum hominum, neque multi temporis, societas potest; propterea quod gloratio, sicut et honor, si omnibus adsit, nulli adest; quippe quae comparatione et

praecellentia constant: neque ut quis causam gloriandi in se habeat, adjumentum ullum accedit ex aliorum societate. Tanti enim quisque est, quantum sine aliorum ope ipse potest. Quanquam autem commoda hujus vitae auguri mutua ope possunt, cum tamen id fieri multo magis dominio possit quam societate aliorum, nemini dubium esse debet, quin avidius ferrentur homines natura sua, si metus abesset, ad dominationem quam ad societatem. Statuendum igitur est, originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia sed a mutuo metu exstitisse" (13).

Una volta introdotta la concezione che Hobbes ha della natura umana, si deve chiarire il significato dell'"artificio". Analizzerò nei capitoli successivi il modo in cui Hobbes riferisce l'"artificio" al metodo della scienza e alla costruzione della scienza politica; perché la razionalità umana si manifesti è infatti indispensabile, come condizione preliminare, che vi sia un potere politico in grado di esercitare un controllo sulla irrazionalità delle passioni umane. La ragione umana, scrive Hobbes nel Leviathan, non è nata con noi, così come invece il senso, né è acquisita con l'esperienza (14).

Se la condizione naturale dell'umanità coincide con uno stato di guerra e, in tale condizione, la natura umana non rivela alcuna autosufficienza né forza razionale, tanto che l'uomo mette a repentaglio la propria stessa sopravvivenza, che senso ha parlare di "uomo, dio per l'uomo"? Si deve comple-



tare la lettura dell'" Epistola Dedicatoria" del De Cive:

"Profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus et homo homini lupus. Illud si concives inter se; hoc, si civitates comparemus. Illic justitia et charitate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur; hic propter malorum pavitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes bellicas vim et dolum, id est, ad feriram rapacitatem" (15).

E' nella società civile che l'uomo "assomiglia" a Dio in quanto esercita la giustizia e le virtù della pace, mentre, nelle relazioni tra Stati, torna a vigere quell'individualismo assoluto fatto solo di competizione e violenza.

Sono nuclei del pensiero filosofico-politico di Hobbes il dualismo tra ragione e passioni, il problema della definizione della morale nello stato civile, il carattere prudenziale attribuito alle "leggi naturali" come norme razionali e quello di obbligatorietà delle "leggi civili". Ogni tensione speculativa si può riassumere nei termini di natura e artificio: la natura umana va ricostruita artificialmente, avendo in se stessa la tendenza a realizzare la propria autoconservazione, ma non la forza necessaria a tale scopo.

Analizzare in che cosa consista l'"artificio",

quali ne siano gli eventuali fondamenti ontologici e i presupposti metafisici, deve costituire il punto di partenza nel riflettere sul pensiero di Hobbes. "Artificiale" è, innanzi tutto, il metodo della scienza che utilizza il calcolo dei nomi secondo una logica combinatoria.

Il sistema hobbesiano e le "Obiezioni" alle "Meditazioni" cartesiane

E' noto che Hobbes intese costruire un sistema unitario che, dallo studio della natura o filosofia naturale, procedesse a quello natura umana o antropologia e pervenisse, infine, alla filosofia politica avente come oggetti di indagine il cittadino e lo Stato. L'unificazione dei tre momenti, alla luce dello "spirito del sistema", doveva attuarsi sulla base di un principio unico, la teoria meccanica della sensazione, e quindi anche di una medesima spiegazione, in termini di meccanismo di causa-effetto, dei fenomeni del mondo naturale e psicologico (16). Proprio sull'ipotesi meccanicistica Hobbes fonda un ideale universale-deduttivo di scienza il cui metodo comporta l'utilizzazione di una logica nominalistica. In tale prospettiva l'elaborazione di una teoria politica non può essere considerata

prodotto della filosofia politica come disciplina a sé stante. In Hobbes la preoccupazione politica, in quanto riferita al "rigore costruttivo" nel "sistema", non è riducibile alle parti strettamente politiche del sistema stesso.

L'interesse di Hobbes non è tanto quello di rendere le discipline autonome, il che non potrebbe avvenire se non ammettendo una differenziazione e specificità dei metodi; esso è, al contrario, quello di creare continuità fra le discipline, rendendo universale il metodo (17). Tale disegno è in accordo con il suo rifiuto delle concezioni metafisiche presupponenti un mondo di essenze. Anti-essenzialismo, pertanto, e affermazione che gli unici "universali" sono quelli creati dal linguaggio sono posizioni teoretiche fondamentali in Hobbes.

Una concezione materialistico-meccanicistica informa l'atteggiamento assunto da Hobbes di fronte al problema della natura delle attività del pensiero; ne consegue che questioni gnoseologiche e metafisiche lo pongono in aspro contrasto con Descartes.

I due filosofi non si conoscevano personalmente all'epoca di cui ci è testimone la Correspondance raccolta da padre Marino Mersenne il quale, di volta in volta, la trasmise ai due "avversari" (18). Da Mersenne, Hobbes ricevette notizia delle Meditationes de Prima Philosophia di Descartes

che vennero poi pubblicate, a cura dello stesso Mersenne, nel 1641 e completate da sei gruppi di Obiezioni tra cui quelle di Hobbes, il "celebre filosofo inglese" delle Terze Obiezioni, menzionato da Mersenne (19).

La critica di Hobbes a Descartes si incentra su due temi fondamentali del pensiero cartesiano: 1) il dualismo delle sostanze; 2) la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio con argomentazioni filosofiche.

Le "idee" della mente secondo Hobbes e secondo Descartes

Commentando la Prima Meditazione, che riguarda "le cose che possono essere revocate in dubbio", Hobbes è d'accordo con Descartes circa l'impossibilità di stabilire la esistenza delle cose, basandoci sulla sola testimonianza dei sensi. Si limita ad accusare Descartes di scarsa originalità poichè già Platone aveva insegnato a dubitare della certezza delle cose sensibili.

Hobbes sembra accettare un punto di vista fenomenistico nell'ammettere che il contenuto della nostra conoscenza sia dato da qualche "rappresentazione" o "idea". E' nel definire che cosa sia un "idea"

che Descartes ed Hobbes divergono teoreticamente.

Se Descartes intende per "idea" l'oggetto del pensiero, come il suo contenuto, Hobbes chiama idea un'immagine che deriva dall'esperienza. E' lo stesso Descartes a porre in rilievo la differenza di significato da lui attribuito ai termini, rispetto ad Hobbes.

"Hic (Hobbes) nomine ideae vult tantum intelligi imagines rerum materialium in phantasia corporea depictas; (....). Atqui....ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur....." (20).

Nel trattato Human Nature (scritto intorno al 1640), Hobbes definisce i concetti "sensazioni", o "immagini", "idee" da esse derivate.

"Originally all conceptions proceed from the action of the thing itself, whereof it is the conception: now when the action is present, the conception it produceth is also called sense; and the thing by whose action the same is produced is called the object of the sense" (21).

E ancora:

"As standing water put into motion by the stroke of a stone, or blast of wind, doth not presently give over moving as soon as the wind ceaseth, or the sone settleth: so neither doth the effect cease which the object hath wrought upon the brain, so sono as ever by turning aside of the organs

the object ceaseth to work; that is to say , though the sense be past, the image or conception remaineth; but more obscure while we are awake, because some object or other continually pliieth and soliciteth our eyes, and ears, keeping the mind in a stronger motion, whereby the weaker doth not easily appear. And this obscure conception is that we call phantasy, or immagination: immagination being, to define it, conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense" (22).

Hobbes svolge il "fenomenismo" in direzione assai diversa rispetto a quella seguita da Descartes. Non distingue innanzi tutto, come Descartes, l'oggetto reale, la cosa fuori della coscienza, dal contenuto della coscienza stessa, piuttosto distingue l'oggetto percepito dalla sua immagine, dal "fantasma" mnemonico (23).

Hobbes esprime la propria adesione al "fenomenismo" riconoscendo la soggettività delle "qualità sensibili". Egli scrive in Human Nature che i concetti derivano dall'azione delle cose stesse di cui sono concetti ed è dagli organi di senso che riceviamo concetti diversi di diverse qualità degli oggetti; l'immagine visiva, che si costituisce come figura e colore e che è l'unica nostra possibile conoscenza della realtà, "non è, tuttavia, nulla di reale fuori di noi" (24).

Pertanto:

"That as in vision, so also in conceptions that arise from the other senses, the subject of their inherence, is not the object, bu the sentient" (25).

Il potere conoscitivo dei sensi non giunge ad afferrare la realtà stessa ma si limita ad operare con immagini mentali. L'oggetto, da cui tali immagini derivano, può essere solo presupposto, mai direttamente affermato.

"Non dunque presenza della realtà, ma presenza della idea è la sensio, scrive Gustavo Bontadini quanto al "fenomenismo gnoseologico" di Hobbes,... situazione fenomenistica: che non dovrebbe aver senso se non in rapporto al Presupposto, ed alla ritirata del termine dell'intenzionalità dall'essere ontologico all'essere fenomenico. Questa ritirata che in Cartesio era eseguita mediante il dubbio, qui in Hobbes non appare. Appare invece lo sforzo di dimostrare che al di là del dato, che è il fenomeno, esiste una realtà ontologica, causa dello stesso fenomeno. Fondazione del dualismo realistico, che sembra prendere il luogo del Presupposto" (26).

Senonché il "dualismo realistico", di cui parla Bontadini, è fondato sul presupposto del moto; Hobbes non vede altra possibile spiegazione dei fenomeni naturali che il movimento dei corpi. Data l'impossibilità di concepire il movimento senza

corpo, "...il materialismo gli si presenta, osserva l'Abbagnano, non come un presupposto dogmatico, ma come il correlato metafisico di un principio gnoseologico" (27).

Nella "Prefazione" alle Meditazioni, Descartes pone il problema del fenomenismo in termini di distinzione tra "realità materiale" e "realità oggettiva" dell'idea, ovvero sia tra l'idea presa materialmente come un operazione del mio intelletto oppure presa oggettivamente per la cosa che da quella operazione è rappresentata (28).

Se il presentarsi dell'idea nella mente non può costituire una verifica della realtà "attuale" della cosa rappresentata, è proprio dalla radicalizzazione del dubbio che Descartes perviene alla certezza della conoscenza.

Come scrive Eugenio Garin: "...l'inscindibilità dal cogito (dubito) dal sum non è derivata da un ragionamento ma è colta nel cogito. Di più: è colta come intrinseca all'atto in cui l'infinito - perfetto si articola come il finito - imperfetto (cogitare - dubitare - esse) emergendone e fondandolo. Si pone in tal modo il nesso cogito - Cogitatio, sum - Esse, io - Dio, in modo da escludere come assurdo il Dio ingannatore proprio nel punto in cui la rivelazione della suprema insicurezza si trasforma in affermazione della assoluta sicurezza: Dio "fonte

della Verità", creatore delle verità eterne, verace" (29).

Dal punto di vista di una filosofia del linguaggio, l'innatismo razionalistico cartesiano implica che in quanto la ragione umana, che procede da principi e idee innate, è universale, così il legame tra lingua e realtà, cioè tra segno e cosa rappresentata in concetto, è rivelatore della struttura universale e razionale dell'essere (30). A tale struttura perviene la conoscenza allorché l'esperienza, purificata, si trasforma in intuizione intellettuale di nature semplici, cioè figure e movimenti nell'ambito del mondo fisico, e forma del pensiero, cogito, nell'ambito del mondo interiore e dell'esperienza psicologica.

Di fronte al progetto di costruzione di una lingua universale, che fu nel Seicento oggetto di varie teorizzazioni (31) e che esprime l'esigenza di realizzare un grande catalogo del mondo in cui ogni parola contenga in sé o sia essa stessa la definizione della cosa significata, Descartes ammette, teoricamente, la possibilità di realizzare un tale progetto. Esso deve però essere subordinato al compimento della vera filosofia cioè ad un corretto ordinamento di tutte le cose del mondo poiché sarebbe altrimenti impossibile enumerare tutti i pensieri degli uomini (32).

Anche in Hobbes, come dimostrerò nello svolgimento di questo studio, un "ordinamento sicuro e vero

dei nomi" non può prescindere dal compimento di un ordine delle cose stabilito dalla filosofia; anzi, scrive Hobbes nel De Corpore, (P.I, c. II, 16), l'ordinamento delle parole potrà essere considerato vero solo dopo che sarà stato approvato dalla ragione. Ma, se in Descartes il nesso tra parole e cose è garantito e fondato grazie al tramite dell'esistenza concettuale della cosa che è il

significato dei segni linguistici, in Hobbes tale nesso tra parole e cose non è garantito e fondato essendo le idee o concetti ridotti a schemi materiali del meccanicismo universale.

E' vero che anche Hobbes dimostra di non negare la concomitanza tra nome e idea che del nome costituisce il significato. E non potrebbe essere altrimenti a meno di rendere impossibile quell'accordo convenzionale tra gli uomini sulla assunzione di certi suoni come segni di idee.

Il dissenso tra Hobbes e Descartes non è quindi tanto sulla concomitanza tra nome e idea quanto sulla origine delle idee. Sappiamo che per Descartes il "concepire" è autoevidenza del pensiero a se stesso (33). Hobbes il "concepire" non è che una presenza nella mente di immagini o fantasmi che riguardano solo le cose singolari; quanto poi ad una seconda accezione del "concepire" che, nella Obiezione IV alle Meditazioni cartesiane, Hobbes inten-

de come forma di inferenza logica applicabile ai contenuti provenienti dal senso (34), essa non si basa che sulla collezione o concatenazione dei nomi.

In conseguenza di questa impostazione rigidamente materialistica, il cui fondamentale limite è l'identificazione del "fantasma" o moto della mente con il concetto, il nominalismo di Hobbes si rivelerà incoerente, come vedremo, nella elaborazione di una teoria degli universali. L'universale non può infatti se non essere un concetto della mente, un concetto che, in quanto distinto dal "fantasma" delle cose singole, trascende la esperienza sensibile e la realtà di sintomo nervoso della sensazione. Una teoria degli universali deve quindi necessariamente poggiare su una dottrina concettualistica della significazione; un rigoroso nominalismo, quale Hobbes cerca di mantenere, che affermi che gli universali non hanno realtà mentale, poiché essi sono solo dei nomi, non può rendere conto di quella funzione mentale generalizzante che è un dato chiaramente prelinguistico.

La mente corporea

Rispetto alla formulazione del dubbio cartesiano più radicale appare lo scetticismo di Hobbes riguardo alla impostazione del problema della conoscenza

sensibile. Hobbes rifiuta infatti tanto la certezza autoevidente del cogito, che si dà all'interno della struttura stessa della coscienza, quanto la realtà dell'idea di Dio "fonte della verità". Riconoscendo che abbiamo giusto motivo di dubitare della testimonianza dei sensi "se non ci valiamo di alcun altro ragionamento", Hobbes non pone tuttavia a fondamento della conoscenza la dottrina cartesiana delle idee innate.

A ragione, scrive Hobbes nella Objectio II, Descartes afferma: "io sono una cosa che pensa". I nostri pensieri sono atti ed ogni atto deve avere un soggetto; dal fatto che "io sono pensante" segue che "io sono", poiché quel che pensa non è un niente (35). Se Descartes afferma che la proposizione "...Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum" (36), Hobbes risolvendola nella formula: "Ex eo quod sum cogitans, sequitur ego sum" (37) mostra di intendere, di tale proposizione, la verità argomentativa di ragionamento piuttosto che l'essere un intuizione della mente il che, solo, escludeva in Descartes che il cogito ergo sum fosse un "circolo vizioso" del pensiero.

Nell'ambito delle Risposte alle Seconde Obiezioni, che sono opera di Mersenne, Descartes definisce l'essere del "cogito ergo sum" come "trasparenza"

costitutiva della coscienza:

"Cum autem advertimus nos esse cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posset ut cogitet, nisi existat" (38).

L'intento di Hobbes, nelle Objectiones ad Cartesii Meditationes, è quello di svolgere la concezione del monismo materialistico riguardo alle questioni gnoseologiche e metafisiche concernenti l'attività del pensiero, la natura del soggetto pensante e degli spiriti finiti e infiniti. Contro Descartes, Hobbes definisce arbitraria l'inferenza "sum res cogitans.....quia id quod cogitat non est nihil" da cui "Hoc est mens, animus, intellectus, ratio" (39); come si afferma :"ego sum cogitans, ergo sum cogitatio", così si potrebbe affermare: "sum ambulans, ergo sum ambulatio" (40).

Descartes identifica, secondo Hobbes, la cosa intelligente e l'intenzione che ne è l'atto (rem intelligentem et intellectionem, quae est actus intelligentis) o, almeno, afferma essere identici la cosa intelligente e l'intelletto che è la potenza

di una cosa intelligente.

Tale identità deve, secondo Hobbes, essere intesa nel senso che, se la conoscenza della proposizione "io esisto" dipende da quella dell'altra "io penso", questa ultima, che si conosce nell'atto di pensare, non si può concepire se non come atto di un soggetto, allo stesso modo in cui non si può concepire il passeggiare senza qualcuno che passeggi né il conoscere senza qualcuno che conosca.

Potrebbe sembrare che Hobbes precorra una nozione portante della fenomenologia: quella dell'"intenzionalità della coscienza" per la quale la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa al di là di essa, è coscienza - in - atto. Ma negando la valenza noetica del cogito cartesiano come autoco-scienza, ovvero sia coscienza che ha per oggetto la coscienza stessa, sorta di intenzionalità "verso l'interno", Hobbes finisce per negare ogni nozione stessa di coscienza.

E' evidente che nell'Obiezione appena citata Hobbes confonde l'atto e la facoltà del pensare, ed è quanto Descartes metterà in luce nella sua Risposta:

"Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem: nec quidem rem intelligentem et intellectum si sumatur pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit" (41);

ovverosia: "io non dico che siano la stessa cosa l'intellezione e la cosa che intende, e neppure la cosa che intende e l'intelletto, se l'intelletto è preso per una facoltà, ma solamente se è preso per la cosa stessa la quale intende".

Se Descartes per significare "la cosa che intende" si serve di termini "semplici e astratti" in modo da toglierle ogni connotazione corporea ed intenderla come il "risuonare" autocosciente del cogito, Hobbes si serve di tutti termini "concreti e composti" ed intende la mens o spirito come un quid corporeo.

Nella polemica contro lo spiritualismo cartesiano, a cui contrappone le proprie tesi materialistiche, Hobbes muovendo da una gnoseologia empiristica si pone il problema della causa di immagini o idee e definisce le rappresentazioni come effetti di moti esterni sull'organismo del senziente, (cfr. in particolare Human Nature c. II). Si può affermare che Hobbes respinge i dubbi cartesiani circa l'esistenza oggettiva della realtà esterna in nome dei principi, inscindibili, di sostanza e causa. La mente, "quid corporeo" è una sostanza, sostrato ultimo degli accidenti i quali devono essere considerati come "modi" dei corpi in virtù dei quali tali corpi si conoscono (42).

Hobbes e Descartes: le nozioni di "sostanza" e di "Dio"

L'idea di sostanza è per Hobbes una congettura della mente.

Se non vi è dubbio circa la realtà del mondo esterno, la sostanza è tuttavia inconcepibile poiché non se ne ha idea o immagine alcuna. Poiché non se ne ha il concetto, ad una definizione di sostanza si può pervenire solo per via di ragione e non di immaginazione.

Hobbes intende il pensiero come null'altro che ricordo derivante dalla sensazione, ("cogitatio nihil aliud est quam meminisse") (43). La cogitatio non è concepita come un contenuto di coscienza che si distingue dalla cosa fuori della coscienza bensì come l'immagine mnemonica di un oggetto percepito, immagine che si produce secondo una meccanica di azione e reazione di parti di corpi contigui.

Per quanto riguarda i nomi, essi possono essere attribuiti non solo ai "fantasmi" o "concetti" della mente ma anche a ciò che non deriva dai sensi, alle illazioni dell'intelletto, alle congetture frutto di elaborazioni razionali.

Hobbes intende il soggetto degli atti di pensiero sotto il rispetto corporeo (sub ratione corporea);

al termine della Objectio IV, laddove si accenna anche ad una logica nominalistica, egli scrive:

"....ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, et imaginatio forte sicut sentio, ab organorum corporeum motu: et sic mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporeis organici" (44).

Proprio in quanto la connessione o concatenazione dei nomi è operazione messa in atto dalla ragione, che prescinde dal rapporto con la natura delle cose, si rendono possibili "costruzioni artificiali" della mente quale, per Hobbes, la nozione di "anima".

" Idea mei ipsius mihi oritur, si corpus meum spectetur, ex visione: si anima, nulla omnino animae est idea, sed ratione colligimus esse aliquid internum corpori humano, quod ei motum impertit animale quo sentit et movetur: atque hoc quicquid est sine idea, vocamus animam" (45).

Quanto alla nozione di "sostanza" Hobbes riprende, rovesciandone il senso, il celebre "argomento del pezzo di cera" esposto da Descartes nella Seconda Meditazione.

Descartes si serve dell'esempio della nostra capacità di riconoscere un pezzo di cera come "la stessa cosa" nonostante gli infiniti mutamenti di aspetto (in colore, figura, estensione) per argomentare che il "concetto" della cera non può

derivare né dai sensi né dall'immaginazione, ma è concetto puro dell'intelletto e dello spirito. Dal fatto che il mio pensiero è la condizione prima di ogni altra conoscenza, consegue che nulla mi sarà più noto del mio stesso pensiero e che la conoscenza che ho di me stesso, come essere pensante, è necessariamente congiunta con l'indubitabile percezione della mia esistenza (46).

Per Descartes il "concepire" si distingue dall'"immaginare" poiché in esso non è necessaria quella tensione dello spirito che ci rende la figura immaginata come presente. Nell'ambito della logica cartesiana assolutamente concettualistica, la lingua non è "strumento" della ragione ma "è nella sua essenza la ragione stessa, vale a dire uno schema razionale universale corrispondente alla struttura della realtà" (47).

La riunione che si fa nel ragionamento non è dunque, sottolinea Descartes, quella dei nomi ma dalle cose significate dai nomi:

"Est autem in ratiocinatione copulatio, non nominum, sed rerum nominibus significatarum: mirorque alicui contrarium venire posse in mentem" (48).

Questo "qualcuno di opinione contraria" a cui Descartes si riferisce è lo stesso Hobbes il quale, pur riconoscendo che per mezzo dei sensi

o dell'immaginazione non si può concepire che cosa sia la sostanza, nega tuttavia che l'intelletto possa concepire l'essenza delle cose ed afferma che la sostanza si può solo ipotizzare esistente e "porre" convenzionalmente per mezzo del linguaggio.

"Quid iam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio non minus sive appellationum per verbum hoc est? Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus: nimirum, utrum copulemus rerum nomina secundum pacta, quae arbitrario nostro fecimus circa ipsarum significationes, vel non" (49).

Analizzando le idee dal punto di vista del loro contenuto rappresentativo, Descartes distingue la "realtà oggettiva" dell'idea, ovvero sia la realtà "rappresentata", da quella "formale" o "attuale" che, conformemente alla terminologia tradizionale di derivazione aristotelica, sta ad indicare la realtà effettiva di ciò che viene rappresentato.

Così, quanto all'idea di un "Dio sovrano, eterno, infinito, immutabile, onnisciente, onnipotente, e creatore universale di tutte le cose che sono di fuori di lui, quella idea, scrive Descartes, ha certamente in sé più realtà oggettiva di quelle da cui sono rappresentate le sostanze finite" (50).

Procedendo dal riconoscimento di una realtà oggettiva delle idee distinta da quella formale

e dalla applicazione del principio di causalità, Descartes prova che causa dell'idea di Dio, che è idea di una sostanza infinita, non può essere che una sostanza infinita.

"Itaque sola restat idea Dei, in qua considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis Deum necessario existere, est concludendum. Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco effert idea substantiae infinitae cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera effert infinita, procederet" (51).

Descartes è lontano da ogni volontarismo irrazionalistico in campo teologico. Egli tiene per fermo che in Dio volontà e intelletto non siano separabili. Se è certamente vero che la potenza infinita di Dio è incomprendibile per la mente finita, in quanto fonte suprema della verità Dio lo è anche della intelleggibilità. Poiché in Dio esistenza e verità coincidono e la verità non ha fuori di sé un platonico e ideale "mondo delle idee", a partire dall'esistenza di Dio, che è "la prima e la più estesa di tutte le verità", la ragione umana può ricostruire a priori l'ordine razionale

del mondo.

Quanto ad Hobbes, poiché "idee" sono le immagini delle cose materiali impresse nella mente corporea, egli nega che l'uomo abbia alcuna idea innata di Dio. Solo in virtù di un ragionamento l'uomo può ipotizzare, e se vuole accettare per fede, che Dio esista in quanto causa ingenerata ed eterna delle rappresentazioni umane:

"....(Homo) ideam ullam habet, quam possit dicere esse ideam aeterni illius, sed rem creditam vel agnitam nominat vel appellat Deum" (52).

Non abbiamo, afferma Hobbes, alcuna idea né di Dio, né dell'anima, né della sostanza perché non possiamo "concepire" tali idee attraverso i sensi. Non vi è ragione di attribuire, come fa Descartes, una maggiore o minore "realtà oggettiva" alle idee; forse che, infatti, la realtà riceve il più o il meno? (53).

Attribuiamo tuttavia i nomi di "Dio", "anima", "sostanza": essi non sono nomi universali né di cose esistenti in natura né di idee o fantasmi esistenti nella mente. Si riferiscono piuttosto a costruzioni ipotetiche.

"Substantia enim, ut quae est materia subjecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam ullam

nobis exhibet" (54).

L'anti-essenzialismo di Hobbes, negando che il nome di Dio corrisponda ad alcuna idea di una sostanza "infinita, indipendente, sovraneamente intelligente e onnipotente", sottrae intrinseca razionalità ai contenuti di ogni religione o concezione teologica. Perché un'idea sia innata essa deve essere presente nella mente; è impossibile quindi avere l'idea di sostanze incorporee poiché non possiamo concepire la sostanza se non sub ratione corporea.

Pertanto, scrive Hobbes nella Critique du "De Mundo" de Thomas White (1642-43), il fatto che la religione cristiana parli dell'esistenza di sostanze incorporee: "....dogma fidei est non scientiae" (55).

Considerando l'origine delle credenze religiose, da un punto di vista psicologico, Hobbes osserva che, poiché soltanto nell'uomo appaiono segni o frutti (signes o fruits) della religione, è in lui soltanto che se ne trovano anche i semi (seeds).

"And in these four things, opinion of Ghosts, Ignorance of second causes, Devotion towards what man fear, and Taking of things Casual from Prognostiques, consisteth the Natural seed of Religion; which by reason of the different Fancies, Judgements, and Passion of several men, hath grown up into

ceremonies so different, that those which are used by one man, are for the most part ridiculous to another" (56).

Lo svolgimento del nominalismo, come rifiuto della concezione di "forme sostanziali" ed "essenze", implica che, una volta negata la presenza dell'idea di Dio nella mente umana, cada anche la necessità razionale dell'esistenza di Dio; l'uomo e il mondo delle vicende umane sono "liberati da" Dio.

Hobbes non nega Dio: gli ascrive una volontà assolutamente libera, volontà che non consiste, come per l'uomo, in un "appetito razionale" bensì nel "potere" con il quale egli effettua ogni cosa";

"....when we ascribe to God a will, it is not to be understood, as that of man, for a rational appetite; but as the power, by which he effecteth every thing" (57).

A Dio, Sovrano assoluto, risalgono le determinazioni ultime di tutte le cose; con particolare efficacia tale concezione era stata espressa nella Critique:

"Cum ergo Voluntas Divina et singulae Dei volitiones ab aeterno sint, sequitur nullam fuisse unquam causam quare Deus hoc vel illud voluerit, causa enim prior debet esse effectui, aeterno autem prius non datur (....) Liberrime igitur agit Deus,

sive Libertas necessitati opponatur, sive impedimento, at libertas illa Dei, non est proprie loquendo electio, quae est determinatio rerum ante indeterminatarum (hoc enim de Eterna voluntate dici non potest) sed cum aeterna Dei voluntate rerum consensus" (58).

La tesi del volontarismo divino è, in Hobbes, di grande importanza ai fini di una lettura della sua teoria dell'obbligazione.

Da un lato, infatti, ed è la tesi del Warrender (59), si è pensato di poter stabilire una sequenza e dipendenza necessaria di diritto divino, diritto naturale e diritto positivo, in cui l'obbligazione politica non trova giustificazione sufficiente né in interessi egoistici, né in un senso morale precedente l'istituzione dello Stato civile, ma si fonda su leggi di natura costituenti un autentico corpo di diritto naturale in quanto espressioni della volontà o del comando divino. Una simile interpretazione della teoria hobbesiana dell'obbligazione comporta la credenza che il governo della società civile sia "diretto dono" della provvidenza divina. Il che, dall'altro lato, non tiene conto, come bene evidenzia Quentin Skinner, di una esigenza autenticamente hobbesiana e fortemente sentita nel periodo della rivoluzione inglese: l'esigenza che l'obbligo di sottomissione fosse dovuto unicamente a quel potere in grado di assicurare protezione

a coloro che vi si sottoponevano (60). Ne consegue che la possibilità dello scioglimento dei patti si fonda su una premessa normativa: quella per cui il diritto dell'uomo di provvedere ai mezzi necessari per difendersi, non è distrutto da alcun patto (61).

Il problema del rapporto tra individui e società civile, sarà trattato nella seconda parte del presente lavoro. Fin da ora è tuttavia giustificato affermare che la società umana, alla cui edificazione Hobbes si rivolge, non rivela alcun bisogno di Dio.

Sono le istituzioni giuridiche "positive" la creazione umana a cui è affidato il compito di fondare la validità e di portare a completamento i contenuti di quell'ordine giuridico naturale in cui vivono i dettami della retta ragione, dettami attraverso i quali Dio parla all'uomo affinché questi si renda disponibile all'ascolto (62).

Ma edificare una società civile è compito che, nella sua identificazione e nella sua forma di realizzazione, resta esclusivamente umano.

C A P I T O L O I I

I PRESUPPOSTI ONTOLOGICI DEL SISTEMA. MATERIALISMO,
"FENOMENISMO" E IPOTESI ANNICHILATORIA.

Capitolo II

I presupposti ontologici del sistema. Materialismo, "fenomenismo" e ipotesi annichilatoria.

Il cosiddetto "fenomenismo hobbesiano"

Nel capitolo I della Logica del De Corpore, Hobbes distingue dall'esperienza quella conoscenza "perfetta" che è la filosofia o scienza. La filosofia è conoscenza, "acquisita" tramite un corretto impiego della ragione, dei fenomeni a partire dalle cause supposte e, viceversa, delle cause ipotizzate procedendo dai fenomeni osservati (1). Oggetto di studio della filosofia, tanto di quella naturale quanto di quella civile, sarà, afferma Hobbes, tutto ciò che è corpo in quanto dei corpi si possono investigare generazioni e proprietà (2).

Già nelle Objectiones ad Cartesii Meditationes, Hobbes aveva espresso il principio materialistico della sua filosofia, affermando che non esistono se non corpi materiali e che ogni mutamento riguarda la materia e si riduce a movimenti di corpi (3). In contrasto con Descartes, Hobbes aveva argomentato che se il pensare è un atto, e richiede pertanto un soggetto, tale soggetto non può essere intellegibile se

non in quanto materiale e corporeo (4). Contemporaneamente Hobbes ribadiva che la realtà è esclusivamente corporea (5) ed è attraverso il senso, anch'esso corporeo, che l'uomo ha esperienza della realtà materiale.

Con riferimento alla definizione di "esperienza" si è parlato di "fenomenismo" hobbesiano. Di tale concetto di "fenomenismo" si dovrà tuttavia meglio analizzare il contenuto e definire i limiti. Questo allo scopo di chiarire, in primo luogo, in che cosa consista il "fenomenismo" di Hobbes, quindi di considerare se tale "fenomenismo" contraddice il materialismo nel quale si individuano i principi primi del sistema hobbesiano.

Si deve innanzi tutto comprendere che cosa Hobbes intenda per esperienza; si può a tale scopo fare riferimento alla definizione di senso che è data nel capitolo I del Leviathan. In esso Hobbes sviluppa una teoria della sensazione che risale ai cambiamenti nella materia e prende in esame gli aspetti soggettivi del sentire. Hobbes afferma che: 1) il senso è l'origine di tutti i nostri pensieri (6); 2) le sensazioni ed i loro derivati, che sono i pensieri, sono rappresentazioni; 3) tali

rappresentazioni sono "apparenze", sembianze o fantasie in noi; 4) esse derivano da qualche qualità o altro accidente di corpi fuori di noi; 5) i corpi esterni o oggetti premono l'organo proprio ad ogni senso generando la sensazione. Infine: 6) alla pressione che, proveniente dall'esterno, si trasmette attraverso le vie nervose fino al cervello e fino al cuore, corrisponde una contropressione (counter-pressure) che è lo sforzo del cuore per liberarsi. tale sforzo in quanto diretto verso l'esterno, ci sembra consistere di qualche materia indipendente da noi; esso in realtà non è se non "senso" ovverosia sembianze o fantasie, cioè moti prodotti da altri moti (7).

Hobbes riconosce in tal modo la soggettività delle qualità sensibili; così l'immaginazione visiva che si costituisce come figura e colore "non è - tuttavia - nulla di reale fuori di noi (8). Quelle "sembianze o fantasie" che sono, per i diversi sensi, la luce o colore figurato, il suono, l'odore, il sapore, il caldo e il freddo, il duro e il molle, sono qualità sensibili del soggetto che hanno negli oggetti esterni la loro causa; tali qualità consistono infatti di movimenti dei nostri organi interni i quali derivano a loro volta da altrettanti svariati movimenti della materia fuori di noi (9).

Si parla dunque di "fenomenismo" di Hobbes riferendosi al riconoscimento, da parte dell'autore, della soggettività delle qualità sensibili. Si deve tuttavia meglio caratterizzare tale nozione di "fenomenismo".

Il riconoscimento della soggettività delle qualità sensibili non induce affatto Hobbes a dubitare della realtà del mondo esterno (10). Nel criticare Descartes per essersi soffermato, nelle Meditationes, su argomenti vietati quali l'incertezza della conoscenza sensibile ed in particolare sulla difficoltà di distinguere la veglia dal sonno, ad Hobbes interessava soprattutto ribadire che le qualità sensibili percepite sono riducibili a movimenti corporei dell'organismo i quali implicano l'azione di realtà esterne. Hobbes non abbandonava pertanto un presupposto realistico nonostante condividesse il classico tema scettico, poi ripreso da Locke, della inconoscibilità della sostanza (11). Nelle Objectiones Hobbes sosteneva che la sostanza come sostrato ultimo degli accidenti è ipotizzabile poichè si può congetturare una materia in grado di ricevere diversi accidenti e soggetta ai loro cambiamenti. Contemporaneamente Hobbes ammetteva che tale sostanza non è concepibile poichè non se ne ha alcuna immagine o idea, il che sembrava escludere la possibilità stessa della conoscenza (12).

Ma un presupposto realistico riguardo alla realtà delle cose esterne è offerto da Hobbes, in via ipotetica, in base ai principi connessi di sostanza e di causa. Se i processi conoscitivi traggono origine da idee o fantasmi che sono dentro di noi, le cause di tali fantasmi sono tuttavia fuori di noi e sono date dai movimenti nei quali i corpi esterni esplicano la loro azione. Le vere cause dei fantasmi o rappresentazioni sono movimenti di sostanze. Il principio della inconoscibilità della sostanza, dal quale alcuni interpreti di Hobbes hanno fatto derivare il cosiddetto "fenomenismo" hobbesiano (13), non nega dunque il materialismo ovverosia il principio che tutto ciò che è reale ha natura corporea, che l'universo è corpo e che ogni parte di un corpo è ugualmente corpo avente le dimensioni della grandezza, della lunghezza, della estensione e profondità.

La definizione hobbesiana di "corpo"

Nel Leviathan Hobbes scrive:

"The word body, in the most general acceptation, signifieth that which filleth, or occupieth some certain room, or imagined place; and dependeth not on the imagination, but is a real part of

that we call the universe. For the universe, being the aggregate of all bodies, there is no real part thereof that is not also body; nor any thing properly a body, that is not also part of (that aggregate of all bodies) the universe. The same also, because bodies are subject to change, that is to say, to variety of apparence to the sense of living creatures, is called substance, that is to say, subject, to various accidents.
... And according to this acceptation of the word substance and body signify the same thing" (14).

Si deve distinguere, nella filosofia di Hobbes, il materialismo dal realismo. Il materialismo come sistema di dottrine fondato sul riconoscimento dell'esistenza del corpo, riconoscimento affidato non alla deduzione dell'esistenza dei corpi a partire dalle definizioni di essenze, bensì alla sola testimonianza dei sensi, è concezione che non contraddice quell'aspetto fenomenistico della filosofia di Hobbes che è identificabile con la posizione dell'immagine mentale soggettiva come primum del processo conoscitivo.

In Hobbes materialismo e "fenomenismo" non si negano reciprocamente in quanto non si contraddicono le proporzioni che rispettivamente enunciano queste due concezioni. La proposizione a), nella quale si usa sintetizzare il "fenomenismo" di Hobbes, la quale enuncia che: "ogni forma di conoscenza ed ogni pensiero derivano dal senso" non è in diretta

contraddizione con la proposizione b), nella quale si identifica il materialismo hobbesiano, secondo cui "il senso, così come ogni forma di pensiero, consiste in un movimento della materia". Stabilito che la realtà è corporea (materialismo) e che del corpo si possiede l'idea ("fenomenismo"), la conoscenza è possibile se si collega il "fantasma", che è realtà mentale, alla realtà dell'oggetto esterno che è causa del fantasma.

Se Hobbes afferma che la conoscenza procede da "fantasmi" che sono immagini mentali e contemporaneamente sostiene che tali fantasmi sono causati da oggetti che non sono i fantasmi stessi ed inoltre che i fantasmi non sono "rappresentazioni" di qualità o accidenti degli oggetti esterni, non dovrebbero tali affermazioni essere legittimate dalla capacità dei nostri pensieri di andare oltre i fantasmi stessi? Ovverosia dopo aver supposto il corpo come indipendente dalla mente e, proprio in quanto "altro", causa stessa dei contenuti mentali, come se ne può provare la reale indipendenza? E' conoscibile il corpo nella sua reale esistenza indipendentemente dall'immagine mentale che se ne ha?

Hobbes afferma che la sostanza come subjectum, sostrato ultimo degli accidenti, può essere solo ipotizzata, postulata al fine di spiegare le immagini che popolano la nostra mente. Il corpo non è soltanto

subjectum ma suppositum (15).

Facendo riferimento a due accezioni di "fenomenismo": 1) il fenomenismo delle "filosofie che ammettono l'esistenza di una realtà diversa dal fenomeno"; 2) il fenomenismo delle "filosofie che negano ogni realtà che non sia il fenomeno", si può fin qui escludere che il "fenomenismo" si possa parlare, per la gnoseologia hobbesiana, nella seconda accezione del termine (16).

Hobbes non giunse mai a negare l'esistenza di una realtà extra-mentale diversa dal "fenomeno" dell'immagine mentale. Al contrario, egli non abbandonò mai del tutto una concezione realistica nonostante le difficoltà che una coerente teorizzazione del realismo comportava all'interno del suo sistema. Hobbes era convinto della corrispondenza dell'ipotesi riguardante la sostanza materiale alla realtà extra-mentale nonostante gli stessi presupposti del materialismo meccanicistico, nella filosofia naturale, rendessero impossibile dimostrare in modo decisivo tale corrispondenza.

Che l'unica realtà sia quella della materia in movimento è punto fermo del materialismo hobbesiano ed anche del suo "realismo" nonostante tale realismo non sia sottoponibile al vaglio della conoscenza. Dal fatto che la conoscenza sia strutturata in immagini mentali, le quali indicano che la realtà

è "compresa" in termini di materia e di movimento, non consegue infatti che il mondo sia attualmente così come è percepito.

Ciò non significa tuttavia che il materialismo hobbesiano sia identificabile con una funzione trascendentale della conoscenza. La distinzione tra realtà fenomenica e noumenica, che si avrà solo con e dopo Kant, è estranea all'ambito concettuale del pensiero hobbesiano.

All'interno del pensiero di Hobbes è tuttavia possibile chiarire ulteriormente i caratteri del suo materialismo. Ciò consentirà di assumere una posizione critica rispetto alle valutazioni date di tale materialismo, da un lato, in termini di "materialismo meccanicistico" (F. Brandt) o di "metafisica materialistica" (A. Levi) e dall'altro di "materialismo metodologico" (Natorp e Hönlswald) o "metodico" (Abbagnano) (17). Nè dovranno essere trascurate quelle interpretazioni che tentano una mediazione attribuendo al materialismo hobbesiano un valore ipotetico e non metafisico senza tuttavia negare un presupposto di realismo materialistico (Pacchi) (18); oppure la linea interpretativa che, facendo soprattutto riferimento alla distinzione hobbesiana tra due moduli di conoscenza di cui l'una, quella "originaria", derivante dal quadro del determinismo universale

subjectum ma suppositum (15).

Facendo riferimento a due accezioni di "fenomenismo": 1) il fenomenismo delle "filosofie che ammettono l'esistenza di una realtà diversa dal fenomeno"; 2) il fenomenismo delle "filosofie che negano ogni realtà che non sia il fenomeno", si può fin qui escludere che il "fenomenismo" si possa parlare, per la gnoseologia hobbesiana, nella seconda accezione del termine (16).

Hobbes non giunse mai a negare l'esistenza di una realtà extra-mentale diversa dal "fenomeno" dell'immagine mentale. Al contrario, egli non abbandonò mai del tutto una concezione realistica nonostante le difficoltà che una coerente teorizzazione del realismo comportava all'interno del suo sistema. Hobbes era convinto della corrispondenza dell'ipotesi riguardante la sostanza materiale alla realtà extra-mentale nonostante gli stessi presupposti del materialismo meccanicistico, nella filosofia naturale, rendessero impossibile dimostrare in modo decisivo tale corrispondenza.

Che l'unica realtà sia quella della materia in movimento è punto fermo del materialismo hobbesiano ed anche del suo "realismo" nonostante tale realismo non sia sottoponibile al vaglio della conoscenza. Dal fatto che la conoscenza sia strutturata in immagini mentali, le quali indicano che la realtà

è "compresa" in termini di materia e di movimento, non consegue infatti che il mondo sia attualmente così come è percepito.

Ciò non significa tuttavia che il materialismo hobbesiano sia identificabile con una funzione trascendentale della conoscenza. La distinzione tra realtà fenomenica e noumenica, che si avrà solo con e dopo Kant, è estranea all'ambito concettuale del pensiero hobbesiano.

All'interno del pensiero di Hobbes è tuttavia possibile chiarire ulteriormente i caratteri del suo materialismo. Ciò consentirà di assumere una posizione critica rispetto alle valutazioni date di tale materialismo, da un lato, in termini di "materialismo meccanicistico" (F. Brandt) o di "metafisica materialistica" (A. Levi) e dall'altro di "materialismo metodologico" (Natorp e Hönigswald) o "metodico" (Abbagnano) (17). Nè dovranno essere trascurate quelle interpretazioni che tentano una mediazione attribuendo al materialismo hobbesiano un valore ipotetico e non metafisico senza tuttavia negare un presupposto di realismo materialistico (Pacchi) (18); oppure la linea interpretativa che, facendo soprattutto riferimento alla distinzione hobbesiana tra due moduli di conoscenza di cui l'una, quella "originaria", derivante dal quadro del determinismo universale

e l'altra, quella "derivativa", fondata sull'organizzazione logica e linguistica dei dati della percezione intende evidenziare la conciliabilità di uno schema ontologico di tipo materialistico e meccanicistico, relativo alla struttura del mondo esterno esaminata nell'ambito della conoscenza originaria o "di fatto", con l'impianto metodologico-ipotetico della conoscenza scientifica organizzata tramite operazioni esclusive della mente umana (Gargani) (19).

Per poter vagliare le suddette interpretazioni del materialismo di Hobbes si dovranno richiamare, di tale materialismo, i lineamenti fondamentali.

Il materialismo e il problema del metodo della conoscenza

Il problema del metodo, così come delineato nel De Corpore:

"Philosophia est phaenomenon sive effectuum apparentium, ex concepta productione sive generatione aliqua possibili; et productionis quae fuit, vel esse potuit, ex concepto effectu apparente, per rectam rationem acquisita cognitio. Est ergo methodus philosophandi, effectuum per causas cognitae, vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio" (20),

implica la ricerca delle cause dei fenomeni o gene-

razioni e la determinazione dei particolari modi in cui cause ed effetti si congiungono.

La ricerca delle cause procede dai dati forniti dal senso. Nella ricerca dei principi primi o cause più generali, che non possono essere ridotte ad altre ancora più semplici, Hobbes afferma di non aver trovato utile il ricorso alle tradizionali formule di predicazione aristoteliche di sostanza, quantità, qualità e relazione (21).

Critico nei confronti dell'impiego dei termini universali, che egli intende come prodotti di calcolo linguistico e non segni di concetti designanti essenze universali, Hobbes non attribuisce alle formule di predicazione aristoteliche il compito di trascrivere una reale corrispondenza tra parole e cose e le intende, piuttosto, come moduli di ordinamento di nomi da sottoporre al vaglio della ragione.

Le categorie a cui Hobbes fa riferimento sono quelle di sostanza o corpo e di causa ed effetto.

Si è già detto come nelle Objectiones alle Meditazioni Metafisiche di Descartes (E.W., V; p.253), così come nel trattato Human Nature (E.W., IV; p.427; p. 308), precedentemente nello Short Tract (Elements, ed. Tönnies, p. 153) ed infine

nel Leviathan (E.W. III, p.381), Hobbes abbia identificato corpo e sostanza ed inteso la categoria di sostanza come il substrato di accidenti o modi della materia. Hobbes dedica il capitolo VIII del De Corpore alla descrizione-definizione del corpo e dei suoi accidenti dei quali i principali sono il moto e l'estensione.

Innanzitutto Hobbes afferma che l'"accidente è il modo di definire il corpo" ("Definiemus igitur accidens esse concipiendi corporis modum") (22). Successivamente, nello stesso capitolo, Hobbes concorda con l'osservazione aristotelica secondo la quale l'accidente non deve essere considerato come una parte del corpo e neppure come corpo esso stesso. Si deve piuttosto intendere che gli accidenti "ineriscono" al proprio soggetto nel modo in cui la grandezza o lo stato di quiete o il moto "sono in" ciò che è grande o che sta fermo o si muove (23) e non come se nel corpo fosse contenuto qualcosa.

Posto che gli accidenti non sono parti dei corpi, vi sono tuttavia alcuni accidenti che determinano la "natura" dei corpi. Ovverosia alcuni accidenti si qualificano per una loro "universalità" tale che non possono essere separati dal soggetto-corpo a cui ineriscono senza comportarne la distruzione, nonostante essi non siano parti del corpo nè corpi essi stessi (24). Comune a tutti i corpi è infatti

l'estensione ed un corpo non è tale se privo di estensione.

Definizione di "causa integra" o semplice

Accanto a quello di corpo, il principio di causa è alla base della Philosophia Prima.

Secondo Hobbes il rapporto di causazione non implica solamente uno svolgimento logico dalle premesse alle conclusioni, nell'ambito di una proposizione, poichè la nozione di causazione si riferisce alle cose stesse. Hobbes dedica i capitoli dal VIII al XV del De Corpore alla esposizione della sua "dottrina del moto". Di particolare interesse sono i capitoli IX e X, dedicati rispettivamente alle nozioni di "Causa ed Effetto" e di "Potere ed Atto".

Nel capitolo IX, Hobbes definisce la causa semplice o causa intera (causa simpliciter sive causa integra) come:

"...aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquod sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis, intelligi non potest quin effectus una sit productus, et supposito quod unum eorum desit intelligi non potest quin effectus non sit productus" (25).

La causa intera, prosegue Hobbes, può essere internamente distinta in causa efficiente e causa materiale:

"Accidentium autem requisitorum ad effectum, eorum quae in agente, vel agentibus sunt aggregatum, producto effectu, vocatur causa ejus efficiens. Eorum vero quae in patiente sunt aggregatum, producto effectu, appellari solet causa materialis..."(26).

La causa efficiente e la causa materiale le quali comprendono, la prima con riferimento all'agente e la seconda al paziente, l'insieme degli accidenti necessari alla produzione di un effetto, sono dunque cause parziali il cui risultato è la causa intera.

Nel suo lavoro dal titolo Thomas Hobbes' mechanical Conception of Nature, Frithiof Brandt ha sottolineato come in Hobbes il concetto di causazione sia in stretta relazione con il concetto di movimento (27). Si può affermare che Hobbes pone una identità tra causa e moto in quanto proprio la somma dei processi di movimento nell'agente e nel paziente costituisce la causa integrale.

Il rapporto di causazione è in Hobbes assolutamente necessario: nel rapporto di "azione" e "passione" un corpo agente produce determinati effetti in quanto è a quel corpo particolare che ineriscono determinati accidenti i quali agiscono su un'altro

corpo particolare.

Pertanto:

"... sicut ipsi effectus a causis suis oriuntur, ita diversitatem quoque eorum a diversitate causarum dependere" (28).

La causa integrale è sempre sufficiente, quindi, a produrre il suo effetto, se questo è possibile.

Se la causa è integrale, essa produce immediatamente il suo effetto. Si definisce pertanto causa necessaria quella che, una volta supposta, non può non essere seguita dall'effetto. Tale è la causa integrale in quanto negli agenti o nel paziente è presente tutto ciò che è necessario a produrre l'effetto. Così potranno realizzarsi, nel futuro, tutte le cose che avranno una causa necessaria poichè tutto ciò che è stato o sarà prodotto è reso necessario dai propri antecedenti (29). La tesi deterministica sarà sviluppata da Hobbes nella polemica con il vescovo Bramhall ove si afferma, contro i sostenitori del libero arbitrio, che tutto ciò che si produce si produce necessariamente in forza dell'identità di causa efficiente e causa necessaria (30).

Oltre alla causa intera, che abbiamo visto risultare della efficiente e della materiale, Hobbes non riconosce altre cause. La causa formale dei metafisici deve essere ricondotta ad una causa

efficiente all'interno della causa intera che è l'aggregato di tutti gli accidenti, sia degli agenti che del paziente, la cui presenza, supposta in via ipotetica, rende necessario che si produca l'effetto che è invece inconcepibile se uno di quegli accidenti è assente.

Quanto alla nozione di causa finale, essa non trova spazio nel meccanicismo della natura in cui non opera la libertà, se non come assenza di impedimenti all'esplicarsi del moto, nè la volontà se non come volontà determinata. Negli esseri dotati di senso e volontà le cause finali non sono, in definitiva, che cause efficienti (31).

Va sottolineato che in Hobbes la nozione di causa efficiente si riferisce soltanto a quelle cose che sono state generate. Tale nozione non può essere applicata a Dio che è eterno ed incausato. Qualsiasi cosa abbia un'inizio avrà anche una causa efficiente: è questa la proprietà fondamentale di una struttura meccanicistica del reale.

E' proprio sul principio del moto che, nel capitolo XXVI del De Corpore, Hobbes, il quale peraltro esclude la razionalità dei contenuti teologici che riporta ad oggetti di fede, fonda una sorta di "dimostrazione dell'esistenza di Dio".

L'argomentazione hobbesiana, che procede da una confutazione della "scienza dell'infinito"

per ammettere la necessità di una causa prima incausata, si differenzia dalla prova aristotelica e tomistica dell'esistenza di un primo motore immobile. Hobbes inferisce infatti dal procedimento per cause l'esistenza del primo motore eterno ma non la sua immobilità. Non vi è argomentazione razionale che consenta di affermare l'essere immobile del Motore Primo; al contrario "niente è mosso se non da ciò che è mosso" (32).

"Quicquid homines scimus a phantasmatis nostris didicimus; phantasma autem infiniti, sive magnitudine sive tempore, nullum est; neque enim homo neque ulla alia res, praeterquam quae ipsa infinita sit, infiniti conceptionem ullam habere potest; neque si quis ab effectu quocunque ad causa ejus immediatam, atque inde ad remotiorem et sic perpetuo, ratiocinatione rectissima ascenderit, non tamen in aeternum procedere poterit, sed defatigatus aliquando deficient, et quidem an ulterius progredi poterit, necne, nescius. (...) Praeterea etsi ex eo, quod nihil potest movere seipsum, satis recte infertur primum aliquod esse movens quod fuerit aeternum, non tamen inferetur id, quod inferre solent, nempe aeternum immobile, sed contra aeternum motum; siquidem, ut verum est nihil moveri a seipso, ita etiam verum est, nihil moveri nisi a moto" (33).

Ritornando alla trattazione della causa efficiente, nella sua rilevanza per la scienza, è da notare che, nel capitolo IX del De Corpore su "Causa ed Effetto", Hobbes afferma che un corpo è agente quando genera o distrugge in un altro corpo qualche

accidente. Corpo paziente è invece quello che, dall'azione di un'altro corpo, subisce la generazione o distruzione di un qualche accidente (34).

Alla causa e all'effetto corrispondono la potenza e l'atto cioè una considerazione dei movimenti da un particolare punto di vista temporale. Se infatti alla causa efficiente corrisponde l'effetto già prodotto, alla potenza dell'agente corrisponde l'effetto o atto che si produrrà. Quando un corpo agente possiede quegli accidenti che gli consentono di produrre effetti su un paziente, diciamo che quell'agente, in quanto può produrre un effetto, possiede una potenza attiva. Quella del paziente è invece una potenza passiva poichè in esso l'effetto può essere prodotto (35).

Il materialismo di Hobbes si definisce pertanto nella particolare interpretazione delle categorie di Corpo, Accidente e Causa. Brevemente si può riassumere la trattazione, da parte di Hobbes, si altre due categorie: quelle di relazione e di identità.

La relazione indica un rapporto o proporzione tra corpi confrontati secondo la grandezza; nomi diversi vengono imposti a designare diversi tipi di comparazione che tuttavia ineriscono sempre alla grandezza dei corpi (36).

Quanto alla categoria di "individualità" o

o identità di essa Hobbes afferma:

"Dictum hactenus est de corpore simpliciter, et accidentibus communibus, magnitudo, motu, quiete, actione, passione, potentia, possibili, etc. Descendem jam esset ad accidentia illa, quibus unum corpus ab alio distinguitur, nisi prius declarandum esset, quid sit ipsum distingui, et non distingui, nimirum quid sit idem ed diversum; nam etiam hoc omnibus corporibus commune est, ut unum ab alio distingui, sive diversum esse possit. Differre autem inter se duo corpora dicuntur, cum de uno eorum dicitur aliquid quod de altero dici non potest eodem tempore" (37).

Hobbes riconosce la presenza di numerosi problemi connessi al principio di individuazione (38). Se infatti si pone il principio di individuazione nella permanenza della materia, non si potrebbe dare dell'uomo identità individuale non essendo egli lo stesso corpo da giovane a vecchio. Qualora l'identità si dia invece per una medesima forma, cioè per il medesimo principio di generazione di un corpo, un individuo sarà lo stesso uomo rispetto alla forma che è il principio del moto, ma non sarà lo stesso corpo da fanciullo e da vecchio. Se infine si fa risiedere il principio di individuazione nell'aggregato di tutti gli accidenti di un corpo si avrà che: a) ogni nuovo accidente implica l'esistenza di una nuova cosa; b) se gli accidenti sono attribuiti alla materia, essi non potranno mai tutti appartenere a cose diverse.

Il principio di individuazione, conclude Hobbes, non si deve ricavare sempre o dalla sola materia, o dalla sola forma, o dall'aggregato di tutti gli accidenti di un corpo. Si deve considerare il nome con cui una cosa è chiamata, allorchè se ne ricerca l'identità. Di modo che una cosa è individualmente la stessa se, posto il nome per la materia, questa permane identica; se il nome è dato per una forma che sia il principio del moto, sarà identico l'individuo che da tale principio trae la propria generazione; infine se il nome è dato per un aggregato di accidenti, l'identità della cosa dipenderà dalla presenza di tutti quegli accidenti (39).

La distinzione di due moduli conoscitivi e l'"ipotesi annichilatoria"

Dopo aver considerato, nella Parte Terza del De Corpore, il moto e la grandezza da un punto di vista matematico e astratto, Hobbes dedica la Parte Quarta alla Fisica e tenta una spiegazione razionale dei fenomeni della natura. Questo comporta, coerentemente alla definizione di Philosophia Prima data nella Parte Seconda del De Corpore, la ricerca delle cause che possono aver prodotto i fenomeni naturali tenendo presente che di tali fenomeni

è principio di conoscenza il senso.

Al fine di indagare sulla funzione conoscitiva del senso, Hobbes utilizza il procedimento ipotetico "per privazione" ovvero la supposizione di un universo annientato ad eccezione dell'uomo e della sua capacità mnemonica di ritenzione di idee o immagini.

Fin dalla stesura del De Principiis cognitionis et actionis, (MS 5297 della Biblioteca Nazionale del Galles), che, scritto tra il 1637 e il 1640, costituì uno dei primi abbozzi del De Corpore (40), Hobbes distingue due moduli di conoscenza. Egli definisce dapprima il modello epistemologico della conoscenza "di fatto" o conoscenza originaria (original) o prudenza, quindi quello della conoscenza scientifica o derivativa (derivative) o condizionale (41). Nell'ambito della conoscenza "originaria" rientrano le esperienze fattuali di cui l'uomo dispone in virtù dei suoi poteri percettivi; tali esperienze riguardano singoli corpi individuali e sono legate ad una necessità di tipo meccanicistico (42). Quanto alla conoscenza "derivativa", con essa Hobbes intende instaurare un sapere che, avendo a che fare non con le immagini ma con i contrassegni delle immagini, elabori un sistema di operazioni che siano funzioni esclusive della mente umana, dotate di un proprio criterio interno di validità.

Muovendosi verso il modello epistemologico di una conoscenza che abbia i caratteri del costruttivismo scientifico e sia fondata sul convenzionalismo dei termini del calcolo logico e sul procedimento ipotetico, Hobbes utilizza, preliminarmente e in funzione metodologica, il procedimento ipotetico "per privazione".

L'ipotesi annichilatoria, che troviamo formulata nel De Principiis, venne fedelmente riportata da Hobbes nel De Corpore del 1655 (P. II, cap. VII, sez. 1) ed inserita in forma molto simile anche in Human Nature del 1640 (P.I, C. I, Sez. 8). Nel De Principiis l'ipotesi annichilatoria segna il passaggio dalla conoscenza originaria-fattuale a quella scientifica-derivata e svolge proprio la funzione di introdurre quest'ultima. E' chiaro pertanto che il procedimento ipotetico "per privazione" non è una espressione della conoscenza fattuale-originaria, caratterizzata dal dominio del mondo esterno e dall'azione di "single individuall Bodyes producing single individuall acts (or) effetes from Law, rule or forme and in order or succession" (43).

Il procedimento ipotetico "per privazione" tende proprio a prescindere dalla connotazione ontologica che la conoscenza "originaria o di fatto" possiede in quanto espressione del meccanicismo

universale. L'ipotesi annichilatoria tende ad isolare il soggetto pensante dalla dimensione ontologica della conoscenza ovvero sia dalla realtà del mondo esterno e dal rapporto con l'esperienza attuale che da tale realtà deriva. Dal "fenomenismo" che per questa via si potrebbe delineare, una volta affermato che la sensazione non è se non un movimento della nostra mente, Hobbes tuttavia procederà, facendo nuovamente appello all'esperienza, per affermare che la ricostruzione ipotetica dei fenomeni ottenuta mediante le operazioni mentali del calcolo, che è procedimento di composizione e soluzione, coincide esattamente con l'induzione empirica delle cause dei fenomeni naturali in quanto le proprietà che i corpi possiedono consistono oggettivamente di movimenti che, componendosi o scindendosi, producono o distruggono tali proprietà.

Si può affermare pertanto che, se nel sistema di Hobbes non trova fondamento una concezione realistica dalla conoscenza poiché attraverso l'esperienza non si dà la certezza della conformità o corrispondenza tra immagini mentali, e realtà extra-mentale è tuttavia lo schema del meccanicismo che si conosce poiché è condiviso dai processi mentali così come da ogni realtà corporea. Non la realtà ontologica delle cose indipendenti dalla mente umana può essere conosciuta, ma solo lo schema del meccanicismo

ed in questa conoscenza si attesta la "sorta" di conformità tra mente e mondo. Lo schema del meccanicismo lega le immagini mentali alla realtà esterna dalla cui azione esse derivano. Se la conoscenza può prescindere dall'esistenza fattuale del mondo esterno, alla struttura meccanica di tale mondo essa tuttavia continuamente rimanda.

Si è detto che nel De Principiis Hobbes introduce l'ipotesi annichilatoria prima di trattare in modo specifico della conoscenza scientifica o derivativa:

"The Exordium and beginning of the learning and Knowledge of Nature may bee conceaued thus. from privation. If wee conceaue the World annihilated except one man to whom there would remaine ideas or images of all the things hee had seene, or perceaued by his other senses that is a memory and imagination of the magnitudes, Motions, sounds, Couloors, etc. and likewise of their order and Parts: all which though in truth they would bee only Ideas and phantasmas internally happening an falling to the Imaginant himselfe, neverthelesse they would appeare as if they weare externall and not depending upon the power or vertue of the minde.

And there fore upon these hee would (1°) impose names, (2°) hee would substract and compound, (3°) and divide and multiply, (4°) hee would consider, (5°) hee would compute. And in truth upon a diligent advertence of thet wee doewhen Wee reason or of the act of ratiocination (things standing or beinge) Wee compute noething else but our phantasmes or ideas" (44).

La costruzione del modello della conoscenza

scientifico o derivativa inizia così dalla dimostrazione che la scienza ha a disposizione, come materiale, immagini mentali e non una qualche "realtà" esterna.

L'oggetto extramentale delle immagini mentali può essere supposto, mai direttamente affermato e le immagini o idee o fantasmi devono essere considerate "... as not existing but appearing to exist (existere sive extra stare)..." (45).

Scrivono Hobbes nel De Principiis che le immagini mentali o fantasmi o idee devono essere considerate, in primo luogo, come "accidenti" della mente ("1° as internal accidents of the minde, as they are considered when wee speak of the facultyes of the Minde") ed in secondo luogo come solo apparentemente provenienti dall'esterno ovvero, nel loro aspetto oggettivo, non "existing" ma "appearing to exist" dove esistere è inteso nel significato etimologico di extra stare, (riporto in proposito il passo già citato: "2° as species of external things idest as not existing but appearing to exist (existere sive extra stare)...").

Riprendo la distinzione cartesiana tra realtà materiale e obiettiva della idea, dove realtà materiale si attribuisce all'idea in quanto oggetto mentale mentre la realtà obiettiva indicherebbe il corrispettivo extramentale a cui l'idea si riferi-

sce (46), Hobbes, nel De Principiis, considera le idee da due diversi punti di vista e cioè come "accidenti interni della mente" e come "specie delle cose esterne". La stessa distinzione che è operata nel De Principiis si ritrova nel testo corrispondente del De Corpore ove si parla delle immagini o idee come "accidentia animi interna" e come "species rerum externarum" (47).

Nel valutare la "conformità" delle immagini o nozioni con le cose di cui sono immagini, Hobbes, nel De Principiis, considera l'aspetto di realtà materiale delle idee in quanto risultati di "moti" prodotti nella mente nonché la cosiddetta realtà obiettiva delle idee in quanto rappresentazioni di "figure simili" ovvero "apparenze" di qualità matematizzabili.

La fiducia in una "conformità" tra le cose e la loro immagine mentale è formulata nel seguente modo:

"Idest the conformity of the images or notions with the things where of they are images: idest considered as 1° - existences or motions in the minde: 2° - as representations of figures like etc." (48).

Qualità "primarie" e qualità "secondarie"

Una possibilità di conciliazione tra il "fenomenismo" che emerge dagli aspetti soggettivistici della teoria della sensazione, così come appaiono nell'ipotesi dell'annullamento del mondo, ed il presupposto realistico implicito nella fiducia di una "conformità" tra mente e mondo, si offre allorché si consideri la valutazione hobbesiana delle immagini o idee in rapporto alla distinzione galileiana tra qualità oggettive e soggettive (49).

L'intento di purificare l'esperienza dagli elementi soggettivi e variabili si era esplicitato in Galileo nell'individuazione dei caratteri oggettivi e permanenti dell'esperienza stessa. Ne Il Saggiatore Galileo distingueva le qualità sensibili riducibili a determinazioni quantitative dei corpi stessi dalle qualità sensibili che non appartengono ai corpi ma ai nostri organi di senso. Quantità, figura, grandezza, luogo, tempo, movimento, quiete, contatto, distanza, numero sono qualità sempre necessariamente connesse all'esistenza dei corpi e quindi oggettive o, come verranno definite da Locke, "primarie"; sapori, odori, suoni, colori sussistono invece solo nella mente del soggetto senziente e sono pertanto qualità soggettive o, nella terminologia lockiana, "secondarie" (50). In base a tale distinzio-

ne Galileo formulava con definitiva chiarezza la tesi della struttura matematica dell'universo paragonato, in un celebre passo del Il Saggiatore, ad un "grandissimo libro....scritto in lingua matematica" (51).

Il modello galileiano della scienza fisico-matematica si fondava quindi sull'idea di una struttura matematica dell'essere. Il Dio geometra è garante della fondamentale conformità tra mente umana e mondo. In virtù di tale conformità, resa esplicita attraverso l'atto divino della creazione, lo scienziato può leggere la struttura matematica della realtà (52).

La conformità tra mente e mondo, che Galileo fondava sulla concezione dell'universo a struttura matematica, non trovò in Hobbes pari garanzia e ciò soprattutto in conseguenza del volontarismo teologico. Dio non è da Hobbes negato, ma è dato come oggetto di fede e non di dimostrazione razionale. Il volontarismo fonda una sorta di teologia negativa: di Dio non si può parlare se si è escluso che il mondo ne sia permeato nel senso che nella mente umana le "idee" universali si rifanno al modello ispirato da Dio. Non vi sono per Hobbes idee universali come strutture mentali innate così come, sul terreno della morale, non vi sono comandi divini che facendosi presenti alla coscienza si configurino

come obblighi.

Galileo aveva tenuto per ferma l'oggettività del mondo esterno facendo ricorso al rapporto fra conoscenza umana e conoscenza divina, rapporto fondato sulla identica struttura matematica dell'essere. In questo senso anche le "macchine artificiali" studiate da Galileo non erano da intendersi come assolute creazioni umane in quanto si trattava pur sempre di "riflessi" delle dimostrazioni matematiche, anche se riflessi più puri rispetto ai fenomeni naturali perché astratti dalle imperfezioni della materia.

Descartes, rispetto a Galileo, esasperò la radicale eterogeneità tra la mente e le cose e fece della scienza fisico-matematica una combinazione di elementi interni all'uomo ma eterogenei al disordine delle cose. Descartes mantenne tuttavia il ricorso alla garanzia divina quanto alla certezza dell'oggettività del mondo esterno pur avendo accentuato, in via preliminare, la separazione tra mente umana e mondo. Si è già riflettuto su come Hobbes si allontanò da Descartes nel rifiutare il ricorso alla garanzia divina per affermare la realtà extramentale delle cose. Di quella stessa garanzia della omogeneità tra mente divina, mente umana e mondo a struttura matematica si era servito Galileo per definire le qualità matematizzabili e oggettive

dei corpi. Dal modello scientifico galileiano si distacca pertanto il modello hobbesiano relativo a una scienza che è effettiva produzione umana, scienza di contrassegni e non di immagini mentali.

Come può Hobbes affermare la oggettività delle qualità "primarie", in assenza di garanzie che riguardino la conformità delle idee al mondo esterno e nell'ambito di una scienza dalla struttura convenzionale?

Si deve, a mio avviso, tener presente l'interpretazione fornita, in Convenzione e Ipotesi, da Arrigo Pacchi il quale fa riferimento ad alcuni passi del De Principiis in cui la realtà extramentale è affermata da Hobbes in via di pura supposizione. Il passo commentato da Pacchi è quello già citato del De Principiis che qui riporto nuovamente:

"Idest the conformity of the images or notions with the things whereof they are images: idest considered as 1° - existences or motions in the minde; 2° - as representations of figures like etc." (53)

Le idee come "qualcosa che si trova e che si muove nella mente" indicano che suoni, colori, odori sono il prodotto dell'incontro tra il movimento proveniente dall'oggetto e quello del cervello

che reagisce (54)..

L'origine delle idee è spiegata in accordo con la teoria meccanicistica, e la "realtà" mentale delle qualità "secondarie" non esclude ma presuppone una conformità, come "rapporto di corrispondenza", tra corpi esterni in movimento e mente che reagisce all'arrivo dei movimenti, registrandoli attraverso la produzione di immagini.

Le idee, considerate come "rappresentazioni di figure simili", indicano, proprio nell'utilizzazione del termine "figure", che Hobbes considera il mondo fisico in termini geometrici e riconosce, nei corpi, delle qualità matematizzabili suscettibili di rilievo quantitativo. Le qualità primarie, per il fatto stesso di costituire qualità matematizzabili dei corpi, non appartengono al soggetto senziente e devono essere considerate come provenienti dall'esterno; ma per un soggetto che conosce in virtù di idee provenienti dal senso, il fatto di possedere idee di qualità "primarie" vuol dire che queste qualità gli appaiono tali da provenire da oggetti esterni, senza altra garanzia. Perché il materialismo non resti, nella filosofia di Hobbes, presupposto indimostrato e quindi "dogma", si devono poter chiarire le ragioni per le quali Hobbes nutriva fiducia nei confronti di una "conformità" tra mente e realtà extramentale pur non potendo fondare tale

conformità sulla concezione di una perfetta "specularità" della mente umana rispetto al mondo.

La teoria meccanica delle sensazioni implica una concezione della mente umana come "capace" di ricevere immagini o fantasmi risultanti da interazioni tra moti. Così nel De Principiis:

"The Minde of a man is a Mirroir capable of receiving the representetion and Image of all the world" (55).

L'esperienza della soggettività delle idee e delle qualità sensibili e la teoria meccanica della sensazione si saldano tra di loro: la mutevolezza delle nostre sensazioni può essere compresa considerando i cambiamenti sotto forma di movimenti di azione e reazione. La teoria meccanica della sensazione equivale ad una affermazione della realtà del moto; dal fatto che il moto possa poi essere compreso solo come movimento di corpi deriva che devono esistere dei corpi. Il che non significa tuttavia che il mondo sia attualmente così come noi lo percepiamo. Abbiamo infatti diretta esperienza solo di movimenti prodotti nella nostra mente e, a partire dall'esperienza, possiamo formulare congetture circa le cause delle nostre rappresentazioni mentali.

Una sorta di "conformità" tra mente e realtà

extramentale non può quindi essere data all'interno di una conoscenza immediata o fattuale qual'è la conoscenza "originaria" consistente nel senso; non si deve tuttavia sottovalutare l'esigenza hobbesiana di spiegare una "corrispondenza" tra operazioni della mente e proprietà delle sostanze corporee, sostanze supposte estranee alla mente, pena il ridurre il materialismo hobbesiano ad un "fenomenismo" nel cui ambito i moduli della scienza non avrebbero alcun valore conoscitivo.

Laddove si sottovalutasse la ricerca hobbesiana della verità della scienza, sarebbe giustificata l'interpretazione di Gustavo Bontadini secondo il quale la gnoseologia di Hobbes non esce dal fenomenismo. Facendo uso di una terminologia Kantiana, Bontadini afferma che, essendo il moto anch'esso un fenomeno offerto dall'esperienza, il risalire dal fenomeno al noumeno non può aver luogo nel materialismo di Hobbes e tutta la teoria del noumeno è prodotta a priori dovendosi peraltro proclamare l'inconoscibilità della cosa in sè (56).

Secondo Bontadini si può riconoscere, nella filosofia di Hobbes, oltre ad un fenomenismo gnoseologico come concezione della intenzionalità conoscitiva che si arresta al phantasma e non può pervenire alla res naturae, anche un fenomenismo "metafisico" che è la concezione del reale sulla base dell'evidenza

offerta dagli schemi sperimentali del meccanicismo (57).

Lo schema meccanicistico, pur fornendo la spiegazione della generazione dei fantasmi e del processo della sensazione, non pone alcun ponte, non stabilisce alcun rapporto di somiglianza o di rappresentazione tra la realtà ontologica del corpo o ente e quella mentale dell'immagine o idea.

Bontadini conclude che il materialismo di Hobbes riconferma il dualismo di pensiero ad essere pur non fornendo di tale estraneità la prova bensì costituendo la semplice ammissione di un presupposto infondato.

E' vero che, secondo Hobbes, le idee sono prodotti, risultati di moti di azione e reazione che intercorrono tra corpi esterni, supposti reali, e terminazioni nervose degli organi di recezione del soggetto, ma non "pretendono" di essere rappresentazioni di corpi. Si deve pertanto escludere che in Hobbes esista affermazione alcuna circa un rapporto biunivoco tra le immagini o idee e i corpi esterni, dove le prime siano copie o rappresentazioni dei secondi, il che implicherebbe una attestazione o ascrizione di realtà al mondo extramentale per il tramite della conoscenza sensoriale. Nessun rapporto è affermato o negato tra la realtà mentale (idee o immagini) e la realtà extramentale (corpi)

come rapporto di somiglianza, il che vuol dire che nella realtà mentale non si conosce come effettivamente siano le cose extramentali. In questo senso il materialismo di Hobbes è "ipotetico" poichè la realtà della materia può essere solo ipotizzata. La realtà del moto non è tuttavia, per Hobbes, pura ipotesi mentale.

Un rapporto tra realtà mentale ed extramentale esiste e il materialismo "ipotetico" non è riducibile a mera funzione "metodica" della conoscenza: reale è infatti il moto e le stesse nostre immagini o rappresentazioni sono, in ciò che hanno di reale, movimenti di parti interne dell'organismo. Lo stesso schema del movimento è comune sia ai processi di movimento che nelle nostre rappresentazioni assumono l'aspetto di qualità sensibili sia ai moti in cui consiste la realtà delle cose. Così le cose percepite con il senso, che si definiscono come qualità sensibili, sono movimenti che implicano i corpi i quali soli possono muoversi. Le cose che esistono fuori di noi così come le immagini che esistono in noi non sono altro che movimenti.

Alla domanda circa il tipo di "conformità" che Hobbes sottintende tra realtà mentale ed extramentale, la risposta è quindi: la comune natura dei moti. Un legame tra realtà e mente, sulla base della comune possibilità di ridurre le rispettive

qualità al moto, può essere analizzato negli studi ottici di Hobbes (58).

I problemi otticali e la teoria delle "specie" sensibili

Non vi sono dubbi circa il rilievo che i problemi otticali ebbero per Hobbes. Particolare evidenza di questo interesse si ha per il periodo che va dal 1637 al 1644, anno quest'ultimo in cui Mersonne pubblicò, nei suoi Cogitata Phisico-Mathematica, un primo Tractatus Opticus hobbesiano che vi entrò come libro settimo dell'ottica (59).

In questo Tractatus Opticus hobbesiano, che il Tönnies ha datato subito dopo il 1637, è forte l'influsso della Dioptrique pubblicata da Descartes nel 1637 nella quale, eliminato il concetto scolastico delle species sensibili, si dava una spiegazione meccanicistica delle sensazioni visive. Hobbes accolse lo schema esplicativo del meccanicismo indicato da Descartes.

Un secondo Tractatus Opticus hobbesiano, datato da Pacchi intorno al 1644-45, fu da Tönnies recuperato solo in piccola parte e pubblicato come Excerpta da Tractatu Optico nel 1889; successivamente, nel 1963, esso fu pubblicato per intero da F. Alessio (60).

Importanti riferimenti all'ottica si trovano nel trattato Human Nature (scritto intorno al 1640 e pubblicato nel 1650) ed estese trattazioni di ottica sono contenute sia nella Critique du "De Mundo" de Thomas White (1643), scoperta nel 1952 da Jean Jacquot nella Biblioteque Nationale, che nel De Homine (1658,c.II - IX). Assai importante è poi la corrispondenza riguardante i problemi di ottica che legò tra loro Hobbes, il marchese di Newcastle, suo fratello Charles Cavendish, il matematico Warner e il dottor Payne, negli anni tra il 1634 e il 1637 (61).

I primi due capitoli di Human Nature contengono una chiara formulazione delle questioni fondamentali che Hobbes intese affrontare negli studi di ottica. Il problema essenziale è quello di fondare la verità delle scienze contro il relativismo delle argomentazioni scettiche. Ciò nonostante Hobbes adotta, come punto di partenza, proprio le argomentazioni scettiche allo scopo di confutare la fisica aristotelica.

Le argomentazioni che Hobbes riprende in Human Nature sono molto simili a quelle contenute nelle Exsercitationes Paradoxicæ adversus Aristoteles, (Grenoble, 1624), di Gassendi. Vi si esprime la sfiducia nella possibilità di afferrare la sostanziale realtà extramentale delle cose, al di là dell'involucro sensitivo-immaginario entro il quale la mente

umana opera.

Nelle Exsercitationes Gassendi contrappone alla scienza aristotelica, fondata sulla dimostrazione, l'esperienza sensibile immediata ed individuale e non perviene ad alcuna teoria del sapere scientifico, ad alcuna nuova universalità che potrebbe essere offerta da una valutazione dei fenomeni in termini matematici. Al contrario di Hobbes, Gassendi è diffidente di fronte al carattere astratto della matematica nel quale vede il pericolo di perdere la descrizione del fenomeno.

Scrive Gassendi:

"Nihil aliud facit mathematicus quam monere te ut attentius inspicias, quod prima fonte non advertebas. Unde et demonstratio, quam tibi proponit, seu medium, quo utitur non est causa cur ista res sit, ..., sed tibi solum perspectum facit quod res ita sit. At hoc non iam scientia est aristotelea, sed ea, quam nos retinendam censuimus. Concludo ergo, quaecumque est certitudo et evidentia in disciplinis mathematicis, eam pertinere ad apparentiam; nullo autem modo ad causas germanas vel naturas etiam rerum intimas" (62).

La relatività delle qualità sensibili alle sostanze senzienti, ovvero ai soggetti pazienti, è sostenuta anche da Hobbes nel cap. II di Human Nature. L'affermazione della soggettività delle qualità sensibili, per cui "colore" e "figura" della immagine visiva costituiscono qualità o acciden-

ti del soggetto senziente, ha il valore di una confutazione della dottrina scolastica delle specie contro il cui insegnamento, da parte dei filosofi scolastici di Oxford e Cambridge, Hobbes si esprimerà anche nel cap. I del Leviathan.

Nella dottrina scolastica delle specie Hobbes individua e rifiuta una gnoseologia formistica che intende le immagini o idee mentali come legate da un rapporto di similitudine alle cose reali e pertanto in grado, in virtù di tale similitudine, di rappresentarle. Nello Short Tract, risalente a circa dieci anni prima rispetto a Human Nature, Hobbes sosteneva ancora l'esistenza delle specie che tuttavia intendeva come minutissime particelle corporee emanate dai corpi in movimento. Pur accogliendo ancora una teoria delle specie, Hobbes non riteneva più, rispetto alla tradizionale dottrina scolastica, che alle specie materiali inerissero qualità o essenze. Egli intendeva la "specie" come corpuscoli continuamente emessi dalle sostanze soggette alle leggi del movimento. L'epistemologia di tipo meccanicistico implica che la mente formi immagini come prodotti dei moti di reazione ai moti provenienti dall'esterno e quindi come modificazioni determinate dall'azione di una realtà "supposta" esterna alla mente. Tale modello ben si accorda con le argomentazioni di derivazione scettica attra-

verso le quali, sempre nel capitolo II di Human Nature Hobbes asserisce la soggettività e relatività della conoscenza proveniente dai sensi.

I fenomeni otticali potevano offrire un ottimo campo di osservazione e di esemplificazione:

"Every man hath so much experience as to have seen the sun and the other visible objects by reflection in the water and glasses; and this alone is sufficient for this conclusion, that colour and image may be there where the thing seen is not"(63).

Che il colore o l'immagine di una cosa non siano nell'oggetto stesso ma in noi, sotto forma di movimenti (64), è provato dall'esempio di come, talvolta, a causa di una malattia, accade di vedere un medesimo oggetto come se fosse doppio. Ora, i colori e le immagini della medesima cosa non possono essere in due luoghi; da cui si dovrebbe concludere che una di quelle due immagini non è inerente all'oggetto. Poiché, se gli organi della vista fossero sani, non vi sarebbero disparità tra le immagini e l'una non potrebbe essere più dell'altra inerente all'oggetto, si deve concludere che nessuna delle due immagini può essere una qualità dell'oggetto:

"... Apparition of light is really nothing but motion whithin. (...) namely, that image and colour is but an apparition to us of that motion,

agitation, or alteration which the object worketh in the brain or spirits, or some internal substance in the head" (65).

Pur condividendo la sfiducia scettica circa la possibilità di provare la reale esistenza delle cose, Hobbes intende fondare la certezza della conoscenza sottraendola al relativismo a cui si arrestava il modello gnoseologico scettico della scientia apparentialis. Hobbes ricerca una conoscenza rigorosa e certa pur muovendo dallo stesso piano di conoscenza "mentale", senza garanzia divina, a cui lo scetticismo si rivolgeva.

Vi sono in Hobbes delle argomentazioni di tipo trascendentale volte a fornire un grado di certezza in via ipotetica: tale è la supposizione dell'esistenza reale della sostanza corporea. Nello adottare tali argomentazioni l'aspetto forse più interessante ed originale consiste nel modo in cui Hobbes concilia il punto di vista trascendentale e quello empirista.

Ancor prima di scrivere la Physica del De Corpore, nella Critique al De Mundo di White (1643), Hobbes aveva posto la distinzione tra il carattere ipotetico delle teorie delle scienze fisiche e naturali e la dimensione apodittico-dimostrativa delle scienze matematiche e della geometria.

L'ottica offre un rilevante campo di indagine

allo scopo di definire la metodologia delle scienze naturali e di chiarire il modo in cui il carattere ipotetico della fisica, che si fonda sulla ipotesi o supposizione delle cause dei fenomeni noti, possa integrarsi con la certezza della geometria che è scienza dimostrativa a partire da principi primi.

In Human Nature la valutazione attenta dei fenomeni ottici, (cap. II), quali la riflessione e rifrazione della luce e lo sdoppiamento di immagini in conseguenza di qualche artificio o di qualche malattia, rivelano che colore e immagine sono "apparenze" provocate da movimenti dentro di noi. Ne è ulteriore prova il fatto che violenti scuotimenti del capo, e quindi del cervello, determinano in genere la visione di una forte luce indipendentemente dalla luminosità degli oggetti esterni.

Le qualità sensibili sono soggettive poiché è con il senso che si conosce. Di qui l'idea che anche la correzione dell'inganno dei sensi debba attuarsi tramite i sensi.

"...whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparitions only: the things that really are in the world without us, are the motions by which these seemings are caused. And this is the great deception of sense, which also is to be by sense corrected: for as

sense telleth me, when I see directly, that the colour seemeth to be in the object; so also sense telleth me, when I see by reflection, that colour is not in the object" (66).

In tal modo Hobbes attribuisce al senso un ruolo di primo piano nelle operazioni mentali dell'uomo. C'è da chiedersi come il senso possa svolgere quel ruolo "critico" che Hobbes sembra affidargli. Ciò è possibile allorché, dal livello esperienziale della "scienza" di apparenze, ci si sollevi per rivolgersi alla dimensione dimostrativa e formale delle scienze matematiche. E' la geometria che introduce un elemento trascendentale a fondamento della "verità delle scienze" (67).

Si è detto che nella Critique Hobbes ha indicato il carattere ipotetico delle scienze naturali:

"Illud igitur non posse aliter concipere, non est rerum incapacitas, sed nostra, ideoque successio illa necessitatum alia non est quam successio conceptionum seu conclusionum in animo nostro, in quo habemus primum, verbi gratia, conceptionem hanc: Impossibile esse ut lutum non sit lutum; deinde quando ex luto factus est homo, succedit alia conceptio, Impossibile esse id quod factum est homo non sit iam homo, et sic deinceps. Atque ita successio, da qua ille loquitur, non est ipsarum rerum sed nostrarum cogitationum successio" (68).

La distinzione tra il metodo ipotetico della fisica e quello delle scienze matematiche che procedo-

no dimostrativamente dalle definizioni dei principi primi è presentata in modo chiaro nel secondo Tractatus Opticus datato intorno al 1644-45 (69).

Dal primo al secondo Trattato Ottico Hobbes attenua la rigidità dell'apparato convenzionale e definitorio della scienza per ancorare la "certezza" formale della verità delle definizioni alla funzione conoscitiva delle scienze fisiche e naturali nelle quali il riferimento all'esperienza implica un rapporto con la realtà. Nel secondo Tractatus Opticus le scienze naturali, per le quali la dimostrazione che il moto è la sola realtà risulta dall'integrazione dell'esperienza con un modulo esplicativo-ipotesico di ricerca delle cause prime, vengono distinte dalle scienze in cui la dimostrazione procede deduttivamente da definizioni arbitrarie:

"Rerum naturalium tractatio a caeterarum scientiarum tractatione plurimum differt. In caeteris enim fundamenta sive principia prima demonstrandi alia neque requiruntur, neque admittuntur, quam definitiones vocabulorum, quibus excludatur Amphibologia. Eae primae veritates sunt, est enim definitio omnis, vera proposito; et prima; propterea quod definiendo, id est consentiendo circa vocabulorum usum, ipsi inter nos libuerit figuram hanc \triangle Triangulum appellare, verum erit, figura illa \triangle est Triangulum. Sed in explicatione Causarum naturalium, aliud genus principiorum necessario adhibendum est, quod vocatur Hypothesis sive suppositio. Cum enim quaestio instituta sit, de alicuius eventus sensibus manifesti (quod Phaenomenon appellari solet) causa efficiente,

quae consistit plerumque in designatione seu descriptione alicuius motus, quem tale Phaenomenon necessario consequatur; cumque dissimilibus motibus produci Phaenomena similia non sit impossibile; potest fieri ut ex motu suppositio non sit vera. Amplius igitur a Physico non exigitur, quam ut quam ut quas supponit vel fingit motus, sint imaginabiles, et per eos concessos necessitas demonstretur Phaenomeni; et denique ut nihil inde falsi derivari possit" (70).

La possibilità di fondare la "verità delle scienze" equivale alla soluzione del problema riguardante il modo in cui si può realizzare una integrazione di fisica e geometria.

Ciò può avvenire tenendo presente, ancora una volta, la realtà del moto. Nella Critique la realtà del moto è spiegata secondo le interazioni di sostanze corporee in movimenti di "propulsione" e "trazione".

"Causam efficientem propter quam corpus aliquod quiescebat ante, mox moveri incipit, imaginari aliam nemo potest praeter motum corporis contigui. (..) Videmus quidem corpus quandoque e loco suo etiam trahi ab alio corpore, quod ad locum tracti minime tendit, sed ab eo fugit; id vero concipi non potest quomodo fiat nisi prius concipiamus quomodo corpora corporibus cohaerent et connectuntur. (...)

Ut ostendatur autem quod supra dixi, concipi non posse quomodo aliquid agat nisi per motum, habemus 1° a propositione proxime praecedente, non concipi quomodo aliquid moveat sine motu. Si ergo ostendero non conceptibile esse quomodo unum corpus aliud mutare possit sine motu, convincetur totum illud, omnis actio (quae quidem concipi potest)

est motus. Considerandum igitur est hominem non posse concipere corporum mutationem nisi per sensus; quae igitur apparent oculis alio colore, vel figura quam ante apparuerant, ea colore et figura mutata esse concipit, alioqui non esse mutata" (71).

La sequenza di cause ed effetti che regola il movimento di sostanze corporee è la sola possibilità offertaci di comprensione della realtà poiché la nostra stessa conoscenza è strutturata in termini di movimento e di materia.

Tale "condizione di pensabilità" non significa tuttavia che la sequenza di cause ed effetti, implicata nel discorso scientifico, rappresenti attualmente una simile sequenza del mondo extramentale; la realtà non è infatti, nella propria attualità, conoscibile.

"... Quare si mutatum sit obiectum, id non concipitur nisi concepto motu in partibus eius quicquid ergo concipitur vel movere vel mutare aliud, illud movet vel mutat per motum sui, quot erat probandum.

Cum vero non concipiamus aliud esse agere quam movere, vel mutare aliud, sequitur omnem actionem nobis conceptibilem esse motum. Ideoque quietem nullius omnino effectus causam esse posse" (72).

La elaborazione razionale del discorso scientifico implica quella serie di concetti che nel soggetto paziente sono prodotti di movimenti di "propulsione" e di "trazione" tra sostanze corporee. Nella geometria, la più pura delle scienze, la linea è definibile

come il percorso compiuto da un corpo in movimento, il piano come l'area tracciata da un corpo in movimento, ed il volume, infine, come lo spazio definito da un piano in movimento (73). Questo implica una valutazione dei fenomeni naturali in termini geometrici.

E' stato documentato l'interesse di Hobbes per l'opera di Grossatesta e dello pseudo Grossatesta i cui manoscritti, catalogati insieme, erano, per Hobbes, reperibili nella Biblioteca di Sir Kenelm Digby (74). In particolare, A. Pacchi ha evidenziato come, comune a Hobbes a Grossatesta, sia stata una definizione del punto "corporale" in grado di estendersi su tre linee e di determinare la tridimensionalità pur non essendo esso stesso ancora un solido. Con Grossatesta, Hobbes senza dubbio condivise l'interesse per l'ottica e la fiducia nella geometria il cui uso poteva offrire strumenti correttivi degli errori del senso.

In Hobbes e la scienza, riprendendo le indicazioni di Pacchi, Gargani ha indagato sui numerosi punti di contatto tra la teoria emanantistica della luce in Grossatesta e lo schema hobbesiano di descrizione del comportamento delle specie ricondotto ad un modello geometrico. Lo schema grossatestiano, che intende il moto come espressione del potere attivo di propagazione della luce incorporata nella

materia la quale, priva della forma-luce, sarebbe passiva e priva di movimento, dovette influenzare il ragionamento hobbesiano. Nello Short Tract il potere attivo dei corpi è ricondotto alla emanazione o emissione delle specie come sostanze corporee (75). Comune ad entrambe le concezioni è un modello meccanicistico della materia nel quale il determinismo naturale si salda al relativismo delle qualità sensibili.

La ipoteticità delle cause

Importante è notare che, nella ricerca di certezza e di valore conoscitivo dell'indagine scientifica, la metodologia hobbesiana ricorre a due ordini di formulazioni ipotetiche. L'una, e la si deduce dai passi già citati da Human Nature e dalla Critique, è una formulazione ipotetica delle cause in grado di spiegare i fenomeni naturali ed è procedura caratterizzante le scienze fisiche. Tale ipoteticità della spiegazione dei fenomeni fisici è richiesta dalla inconoscibilità delle cause effettive dei fenomeni che sono immediatamente note solo a Dio che ne è l'artefice (76).

L'altra ipotesi metodologica, che funge da premessa per quella già menzionata, è la "supposizio-

ne" della realtà extramentale delle sostanze corporee, realtà "data in via ipotetica" coerentemente alla esperienza della realtà del moto testimoniata dai sensi (77).

Si è detto che del materialismo hobbesiano sono state date molte interpretazioni e del diverso accento di varie letture si deve poter dare ora una valutazione. Ad una connotazione ontologica attribuita all'ipotesi annichilatoria risale, senza dubbio, l'interpretazione di Bontadini che attribuisce ad Hobbes una professione di "fenomenismo assoluto" ed una formulazione del materialismo metafisico fondata su un inconsaputo ed irrisolubile dualismo di realtà pensante "corporea" e realtà estesa materiale.

Confutare tale interpretazione vuol dire accogliere quella, a mio avviso più vicina al nucleo del pensiero di Hobbes, che attribuisce rilevanza procedurale-metodologica e non ontologica all'ipotesi annichilatoria. Ciò non deve tuttavia implicare, a mio parere, la connotazione del materialismo hobbesiano come "fittizio" o apparente in quanto riducibile ad un mero correlato trascendentale della coscienza, così come hanno voluto Cassirer, Natorp, Hönigswald e, in Italia, Abbagnano e, in forma più attenuata, Pacchi (78).

Il materialismo di Hobbes non è puramente

metodologico in quanto la ricerca delle cause generatrici dei fenomeni non è riducibile ad una ricerca delle ragioni "logiche" ovvero delle condizioni di pensabilità su cui si fondano certe conseguenze. La riduzione, che abbiamo constatato operata da Hobbes nel De Corpore, del concetto di causa alla sola causa efficiente indica che della varietà delle figure o effetti o fenomeni, appresi nell'esperienza immediata, la scienza deve ricercare le cause generatrici. Essendo il concetto di causa equivalente a quello di moto, poiché di tutti gli accidenti sono cause i movimenti, si ha che la struttura del procedimento mentale di analisi e sintesi, proprio della metodologia della scienza, corrisponderà alla struttura stessa delle cose data da movimenti che interagendo, sommandosi o elidendosi, producono o distruggono le cose.

Resta certamente, come limite imposto ad un totale recupero dell'esperienza nell'ambito della scienza, il fatto che, laddove si proceda razionalmente prescindendo dalla testimonianza del senso, non potrà essere affidato alla ragione, che svolge una funzione di calcolo e di connessione dei nomi, il compito di "recuperare" la realtà extramentale dei corpi. E' peraltro proprio la possibilità di definire i principi primi della realtà, indipendentemente dalla soggettività dell'immaginazione e dal

relativismo della testimonianza dei sensi, che Hobbes persegue in atteggiamento critico verso le conclusioni scettiche.

Hobbes accoglie tali argomentazioni fin dove esse possono offrire uno strumento di confutazione delle metafisiche ingenue e delle ontologie "formistiche" ma, al di là di tali argomentazioni, è proteso verso la fondazione della certezza e verità delle scienze.

Il materialismo hobbesiano e certi suoi tratti caratterizzanti quali la funzione dell'ipotesi annichilatoria, il modello dello spazio immaginario, del tempo, e la realtà del moto devono essere allora interpretati all'interno di quel modello epistemologico di conoscenza scientifica al quale Hobbes affida il superamento del relativismo scettico. I principi di sostanza e moto sono principi di generazione e collegano due forme o livelli di conoscenza: a) la conoscenza "originaria" o fattuale nel cui ambito, a tali principi di generazione, corrispondono la matrice formativa degli oggetti naturali (il comporsi e lo scindersi di moti) e quella costitutiva delle immagini mentali (che sono prodotti di "trazioni" o "propulsioni" di moti); b) la conoscenza "derivativa" o condizionale nel cui ambito i principi generativi si presentano come elaborazioni metodologiche artificiali affidate all'utilizzazione di opera



zioni di tipo logico-linguistico e matematico (ne sono esempio le elaborazioni in formulazioni matematiche delle leggi riguardanti la riflessione e la rifrazione in ottica).

La teoria meccanica della sensazione è base comune tanto per la conoscenza sensibile come per quella scientifica. Così come è sviluppata in Human Nature e nel Leviathan tale teoria implica, anche se in via ipotetica, l'esistenza di una realtà attuale sottesa tanto ai nostri pensieri o sensazioni quanto alle nostre costruzioni scientifiche. Conoscenza sensibile e scienza in tanto sono reali in quanto derivano da reali movimenti della nostra mente.

In una direzione, Hobbes procede dai movimenti alle immagini o idee designate dai nomi o contrassegni fino ai principi della philosophia prima per poi, a partire da questa, dimostrare, nella direzione inversa, che la realtà tutta è riducibile a movimento e che le nostre sensazioni non sono altro che movimenti della mente corporea. A questo punto i fenomeni, ricostruiti aprioristicamente attraverso il calcolo dei contrassegni, sono gli stessi fenomeni noti da cui procede l'induzione empirica nella ricerca delle cause.

Il tentativo di uscire dalle difficoltà del materialismo "ipotetico" e di riaccostare la scienza alla realtà oggettiva viene compiuto da Hobbes proprio attraverso lo sforzo di rendere la scienza

indipendente dalle immagini sensibili.

Sul materialismo di Hobbes si deve indagare, secondo quanto è stato fin qui detto, alla luce dell'ideale conoscitivo della scienza che consiste, per Hobbes, in un procedimento razionalistico e deduttivo. Vanno pertanto esaminati, come elementi di un unico processo, e chiariti nella loro interdipendenza, sia i problemi epistemologici sia la nuova concezione della natura e l'ideale del metodo geometrico.

Del corpo di dottrine derivanti dalla fisica aristotelica Hobbes non respinge lo schema metodologico, ma i contenuti. Hobbes non si associa infatti a Bacone nella critica del metodo deduttivistico che caratterizzava la trattazione scolastica della fisica. A tale metodo Bacone aveva rimproverato di "anticipare la natura" e di "dedurre i fatti" dalle teorie (79). Hobbes non si pone invece come oppositore del metodo scolastico poiché ideale scientifico è per lui la conoscenza razionale, non quella empirica.

Della fisica scolastica Hobbes rifiuta il carattere teleologico, la classificazione delle qualità in termini di essenze che tendono alla propria manifestazione come al bene e fine ultimo nell'ambito di una Natura finalisticamente intesa.

Premesse all'applicazione della matematica

allo studio della natura sono, in Hobbes, la critica della pluralità delle sostanze (spirituali, mentali e materiali) e la ridefinizione della corrispondenza tra idea e oggetto secondo uno schema meccanicistico in cui l'idea stessa è realtà materiale. Diversamente da Descartes, Hobbes non presuppone la "mente" estranea alla natura. La mente è naturale e quindi materiale; la vita mentale è il prodotto dell'azione di forze regolate da quelle stesse leggi meccaniche che operano in tutto il mondo naturale. Dalla pluralità al monismo della sostanza la natura, costituita da sostanze corporee, viene da Hobbes concepita come un sistema meccanico.

Entro una concezione monistica della sostanza corporea, Hobbes dimostra poco interesse per il concetto di sostanza da un punto di vista ontologico. La nuova scienza della natura, esaltata da Hobbes, è scienza dinamica e meccanica che consiste in una indagine quantitativo-matematica della serie di eventi fisici. La concezione della natura corporea, come sistema dinamico, comporta l'instaurazione della scienza a struttura matematica e pone in secondo piano il concetto di sostanza come problema metafisico. Il movimento, e non più il concetto di sostanza, diventa per Hobbes la fondamentale categoria di pensiero.

La categoria di sostanza può essere definita

solo in relazione alla realtà del moto a cui tutti i fenomeni naturali sono riducibili. Nel De Corpore (Philosophia Prima, cap. VIII) il corpo, substrato degli accidenti, è definito esistente in quanto sussistente per sé indipendentemente dalla nostra concezione di esso (80). In quanto tuttavia "concepriamo il corpo", nel senso di "averne esperienza", allorché lo pensiamo attraverso il senso ed i concetti soggettivi di spazio e di tempo, il corpo è "supposto" come "substrato" (subjectum) degli accidenti (81).

Quello del corpo come principio dietro le apparenze, come subjectum degli accidenti, è un problema che riguarda la metafisica. La questione circa la determinazione ontologica della esistenza reale della sostanza corporea è questione affidata al "concepire" che, se inteso come attività svolta dalla ragione, deve essere distinto dal puro "immaginare" che è un "avere delle immagini o idee" attraverso il senso.

Una differenza tra "immagini" e "concetti" in Hobbes.

Hobbes non pone, in genere, differenza alcuna tra immagini e concetti. Dal punto di vista della conoscenza è tuttavia importante indagare su quale

base egli operi talvolta una tale differenziazione.

Nel capitolo I del Leviathan, allorchè definisce le qualità sensibili come "qualità del soggetto", Hobbes identifica fantasia (fancy) e immaginazione (imagination) e scrive:

"And thought at some certain distance, the real and very object seem invested with the fancy it begets in us; yet still the object is one thing, the image or fancy is another" (82).

Nel cap. II, la "fantasia" così come l'"immaginazione" è identificata con un "senso che si affievolisce" (decaying sense) o, meglio, che si oscura: l'immagine di ciò che è trascorso illanguidisce nel frastuono di immagini provenienti da oggetti più presenti (83).

"This decaying sense, when we would express the thing itself, I mean fancy itself, we call imagination, as I said before: but when we would express the decay, and signify that the sense is fading, old, and past, it is called memory. So that imagination and memory are but one thing, which for divers consideration hath diverse names" (84).

In chiusura del cap. II, Hobbes definisce i concetti (conceptiones) e l'intendimento (understanding) come particolari varietà della immaginazione. L'intendimento è quella immaginazione fatta sorgere da segni volontari quali i nomi ordinati

nel discorso.

"The imagination that is raised in man, or any other creature indued with the faculty of imagining by words, or other voluntary signs, is that we generally call understanding; and is common to man and beast. For a dog by custom will understand the call, or the rating of his master; and so will many other beasts. That understanding which is peculiar to man, is the understanding not only his will, but his conceptions and thoughts, by the sequel and contexture of the names of things into affirmations, negations, and other forms of speech (85).

Facendo dell'intendimento una "particolare varietà" di immaginazione che utilizza quei segni volontari che sono i nomi, Hobbes non opera una distinzione tra "concetti" e "immagini", tra facoltà "concettiva" e facoltà "immaginativa".

Anche in Human Nature Hobbes non affronta il problema di una differenziazione tra concetti e immagini.

Egli scrive:

"For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, ... the absence or destruction of things once imagined doth not cause the absence or destruction of the imagination itself. This imagery and representations of the qualities of the things without, is that we call our conception, imagination, ideas, notice or knowledge of them; and the faculty or power

by which we are capable of such knowledge is that I here call cognitive power, or conceptive, the power of knowing or conceiving" (86).

E' solo alla luce di una teoria della conoscenza che la distinzione tra "concetti" e "immagini" si può delineare in modo chiaro. La sola vera conoscenza scientifica è quella che risulta dalla definizione della filosofia data nel De Corpore: conoscenza delle cause che coincidono con i principi primi dai quali la conoscenza procede deduttivamente.

Il procedimento analitico nel quale si pongono le possibili cause di fenomeni osservati ed il procedimento sintetico, in cui gli effetti si conoscono dimostrativamente a partire dalle cause o principi primi, si fondono nella definizione della Philosophia Prima che è la vera conoscenza. Rispetto a tale modello, la conoscenza fondata sulla esperienza si limita ad essere "scienza" delle apparenze, conoscenza congetturale, sapere probabilistico, "raccolta di fantasmi" nella mente.

Una differenziazione tra concetti e immagini è possibile solo riguardo al loro uso ed alla loro funzione a fini conoscitivi.

L'uso dei termini "concetto" e "immagine", come equivalenti, comporta la riduzione del "concetto" a effetto fisico, moto nel senziente-paziente, eco, fantasia, riflesso meramente passivo.

Hobbes pone una distinzione tra immagini e concetti in un passo delle Objectiones. Egli non lega tuttavia esplicitamente tale distinzione a quel passaggio fondamentale di cui essa è, a mio avviso, sintomo e registro: il passaggio cioè dall'esperienza alla scienza, dalla conoscenza fattuale alla conoscenza scientifica. I concetti, distinti dalle immaginazioni, divengono le tessere fondamentali del ragionamento scientifico perché sono concetti non più come semplici registrazioni del senso, ma come termini del discorso mentale, come "idee generali" che, al pari dei nomi, sono indispensabili "gettoni" (counters) nei processi di ragionamento poiché "stanno per" classi di oggetti o classi di immagini, per gruppi di particolari eventi fisici o di particolari immagini o serie di immagini.

Diverso è quindi il concetto come segno artificiale e strumento conoscitivo nell'ambito di una teoria della conoscenza scientifica dal concetto come fantasma mentale la cui realtà, su un piano psicologico, è la stessa dell'immagine.

Nella Objectio IV alla Seconda Meditazione di Descartes Hobbes afferma che:

"Differentia magna est inter imaginari, hoc est ideam aliquem habere, et mente concipere, hoc est ratiocinando colligere rem aliquam esse vel rem aliquam existere" (87).

Se il concepire (conceiving) viene ricondotto all'attività creativa e non meramente recettiva della ragione, ciò è perché il ragionamento dipende dai nomi:

"Quid jam dicimus, si forte ratiocinando nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio nominum sive appellationum per verbum hoc est? Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus: nimirum, utrum copulemus rerum omnia secundum pacta, quae arbitrio nostro fecimus circa ipsarum significationes, vel non. Si hoc sit, sicut esse potest, ratiocinatio dependebit a nominibus, nomina ab imaginatione, at imaginatio forte sicut sentio, ab organorum corporeum motu"(88).

E' pertanto la costruzione della scienza che soprattutto interessa Hobbes. Se, da un punto di vista psicologico, Hobbes non distingue tra "concetti" e "immagini", dal punto di vista della conoscenza egli fa una distinzione tra immaginare che è "avere una qualche idea" e concepire che è "collezionare per mezzo della ragione" ovvero "stare per", "al posto di" e quindi indicare classi di oggetti o principi astratti.

Spazio "reale" e spazio "immaginario"

' Il significato dell'ipotesi annichilatoria

che, esposta senza sostanziali differenze nel De Principiis (1637-1640) in Human Nature (1640) e nel De Corpore (1655), tratta della supposizione di un solo uomo vivo in un intero mondo annientato, è quello di attribuire a tale soggetto la capacità di ragionare elaborando concettualmente dei dati di esperienza.

Gran parte della ricerca nel campo della filosofia naturale, scrive Hobbes nel cap. VIII: De Corpore et Accidente del De Corpore, è indirizzata a determinare, attraverso il ragionamento, se gli accidenti siano moti della mente che percepisce o dei corpi stessi che vengono percepiti (89).

Principi universali dei fenomeni naturali sono il moto, che è la causa universale dei fenomeni, e il corpo, substrato necessario di ogni movimento. Un esame a parte richiede la nozione di spazio che Hobbes elabora secondo diversi punti di vista. Lo spazio è innanzi tutto definito come un accidente del soggetto. Come i suoni, i colori, gli odori così anche lo spazio non è reale ma immaginario, è un fantasma della mente, una qualità soggettiva della conoscenza.

Nel De Principiis, a conclusione dello svolgimento dell'ipotesi annichilatoria, Hobbes scrive:

"If wee remember or have a phantasme of any

thing which did exist before the supposed sublation of externall things and would not consider what kinde of thing yt was but merely that yt existed or was without the minde wee haue that wee call space: imaginary and mere Phantasme.

Soe as Space is a phantasme of a thing existinge (quatenus existing) idest noe other accident thereof considered besides that yt appeared without or out of the imaginans" (90).

Lo spazio, così considerato, è un'idea della mente: supposto il mondo esterno annientato, l'idea più semplice che, conservata nella memoria, potrà essere utilizzata da un unico superstite è quella dello spazio che occupava una cosa esterna alla mente. L'idea dello spazio in cui un oggetto si trovava è quindi il fantasma della grandezza (magnitudo) di quell'oggetto.

Così nel De Corpore:

"Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato praeterquam. quod apparet extra imaginantem" (91).

Anche il concetto di moto è relativo a quello di spazio. Il fantasma del moto si ottiene, infatti, immaginando il passaggio di un corpo da uno spazio precedentemente occupato ad uno successivo.

"As a Body leaves in the minde a phantasme of his magnitude soe a Body moved leaves a phantasme of motion, idest an idea of the Body transeunt

now by this then by that space in a continewed sucession" (92).

Sia nel De Principiis che nel De Corpore Hobbes svolge l'argomento secondo il quale dall'idea immaginaria di spazio si ricavano, sempre in un ambito puramente mentale, le idee del tempo e del corpo.

Se il moto è l'immagine o fantasma dei diversi passaggi da parte di un corpo mosso da un luogo ad un altro, il tempo non è che l'idea del moto. Se infatti un corpo mosso lascia nella mente un fantasma del suo moto, lascia contemporaneamente anche l'idea di una successione temporale nel passaggio da uno spazio occupato ad un altro. Anche il tempo è un'idea poichè non è un accidente o modo di un corpo, non si trova nelle cose stesse, ma appartiene alla mente (93).

Nel concetto di spazio è implicito quello di corpo. Lo spazio è immagine legata all'esistenza passata di un corpo.

Contemporaneamente il concetto di spazio, nel senso di termine del ragionamento o ipotesi razionale, fa riferimento ad uno spazio reale occupato da un corpo reale, "razionalmente" supposto esistente. Il "concetto" di spazio si caratterizza allora, in Hobbes, come dipendente dalla immaginazione e, contemporaneamente, come da essa indipendente, come ipotesi razionale e non più immagine mentale,

spazio che si "co-estende" con un corpo indipendente-
mente dalla nostra mente (94).

La ricerca delle idee semplici si compie per
Hobbes a partire dalla immaginazione, quindi in
modo sostanzialmente diverso da Descartes il quale
fondava la certezza dei principi primi sull'intuizione
razionale sottraendoli alla immaginazione.

Supposte tutte le cose distrutte, un'unico
uomo individuerà, nel complesso delle immagini
formatesi nella memoria, quelle idee che si presen-
teranno come condizioni della pensabilità delle
altre. Tali sono, per Hobbes, le idee di spazio,
corpo e moto.

Allo scopo di riassumere, concludendo, il
procedimento hobbesiano nella individuazione dei
principi primi che, come nozioni semplici, universali
e necessarie, fungono da assiomi nel sistema deduttivo
della scienza, riporto una scelta di passi del
De Corpore che, in forma molto simile, erano già
presenti nel Ms. De Principiis.

- 1° | "Doctrinae naturalis exordium, optime (ut
supra ostensum est) a privatione, id est,
a ficta universi sublatione, capiemus" (95);
- 2° | "Cum enim caeteris rebus destructis manere
tamen hominen illum, nimirum cogitare, imaginari,
et meminisse supposuerimus, aliud quod cogitet
praeterquam quae praeterita sunt, nihil est;
imo vero si ad ea, quae ratiocinando facimus
animum, diligenter advertimus, ne stantibus

quidem rebus aliud computamus, quam phantasmata nostra" (96);

3° | "Possunt autem considerari, id est in rationes venire duplici nomine, nimirum ut accidentia animi interna, quemadmodum considerantur quando agitur de facultatibus animi, vel ut species rerum externarum, id est, tanquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes, quo modo nunc consideranda sunt" (97);

4° | "Jam si meminerimus, seu phantasma habuerimus alicujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus id, quod appellamus spatium, immaginarium quidem, quia merum phantasma,...." (98);

5° | "Intellecto jam quid sit spatium immaginarium, supponamus deinceps aliquid eorum rursus reponi, sive creari deuno; necesse ergo est ut creatum illud sive repositum, non modo occupet aliquam dicti spatii partem, sive cum ea concidat at coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc autem ipsum est quod appellari solet, propter extensionem quidem, corpus. (...).
Itaque definitio corporis hujusmodi est, corpus est quicquid non dependet a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur" (99).

Se è vero che da un lato Hobbes definisce lo spazio come non "reale" ma "soggettivo" e "immaginario" in quanto "fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste" indipendentemente dalla mente, (De Corpore, P. II, c.VII,2), è anche vero che

la nozione di spazio è legata alla ipotesi razionale dell'esistenza dei corpi e diviene quindi una sorta di condizione di pensabilità delle cose.

La concezione dello spazio immaginario non implica che tale spazio sia realmente occupato ma solo che può esserlo.

"Nemo enim spatium ideo esse dicit, quod occupatum jam sit, sed quod occupari possit; aut corpora loca sua secum absportare putant, sed in eodem spatio modo unum, modo alio contineri; id quod fieri non posset, si spatium corpus quod in eo semel est semper comitaretur" (100).

Non si deve concludere che la concezione dello spazio, come immagine che sopravvive alla ipotetica distruzione del mondo, conduca Hobbes ad una concezione filosofica soggettivistica. La deduzione hobbesiana delle categorie presuppone sempre una tesi realistica. Ne consegue che principi universali e astratti richiesti dalla costruzione di un sistema filosofico deduttivistico non abbiano trovato, in Hobbes, adeguato e coerente sviluppo (101). Poichè tutte le concezioni derivano dall'azione dei corpi in movimento (102), anche lo spazio e il tempo implicano, come tutti i fantasmi, l'azione di cause esterne. Lo spazio presuppone la quantità estesa, quindi il corpo come esistente, e il tempo il movimento di tale corpo reale.

Conclusioni

Il problema del valore conoscitivo della scienza non si configura in Hobbes come omogeneità tra oggetti extramentali e immagini mentali. La scienza non implica, su di un piano ontologico il risalire dai fenomeni alle realtà extramentali poichè l'oggetto della percezione non è un oggetto di coscienza, ma di fisica. Il problema della correlazione fantasma-oggetto si pone nei termini di un rapporto di causalazione. La relazione cognitiva che lega la mente al mondo è fondata su un rapporto di causa - effetto (103).

Nella filosofia naturale di Hobbes le immagini, in quanto prodotti di vibrazioni nervose, sono "rappresentazioni" nella mente ma non sono "copie" o "repliche" delle cose extramentali. Piuttosto esse risultano dall'azione, sul cervello, dei movimenti che muovono le sostanze e che si trasmettono attraverso le fibre nervose.

Il processo per cui si formano le immagini mentali ha origine dal movimento (outward motion or endeavour) che provenendo dall'esterno si propaga, attraverso gli organi di senso, fino al cervello. L'apparire delle qualità sensibili dipende propriamente da quei movimenti degli "spiriti animali" che sono vibrazioni nei nervi. Il legame tra la mente

ed il mondo reale si fonda sul fatto che anche i processi della mente sono moti. Il punto di vista meccanicistico informa di sè la teoria causale della sensazione. Le stesse qualità sensibili consistono di movimenti o vibrazioni interne e pertanto la serie di cause ed effetti che regola il mondo "reale" dei corpi in movimento regola anche la produzione di eventi mentali.

Non vi è nella psicologia nè nella gnoseologia hobbesiana una corrispondenza tra idea ed oggetto sulla base di una realtà spirituale o "mentale" o psichica delle idee. Il rifiuto del dualismo delle sostanze comporta che Hobbes mantenga un unico ordine di realtà, quella fisica.

La sola corrispondenza possibile tra idea ed oggetto è data dal rapporto di causazione fondato sulla realtà del moto. L'esperienza degli effetti consente la conoscenza delle cause e le idee, in quanto effetti fisici nella mente corporea del soggetto senziente, consentono la conoscenza degli oggetti come conoscenza delle cause dei fenomeni.

Il valore cognitivo della scienza si configura come problema metodologico del risalire alle cause. Sulla base' del rapporto causa-effetto, che interessa i corpi reali in movimento, si attua quella fusione di cause "reali" e cause "logiche" che equivale, in Hobbes, al tentativo di conciliazione di materia-

lismo e razionalismo.

Se la serie e l'ordine dei movimenti reali vengono riprodotti, in quanto cause, nella associazione dei fantasmi o idee della mente, ciò comporta tuttavia che la ragione sia ancora confinata alla funzione passiva di ricezione di moti provenienti da oggetti esterni ed alla reazione meccanica.

Sarà solo per mezzo delle parole e dell'uso dei nomi del linguaggio che la ragione potrà liberare la mente dalla soggezione ad un rigido schema di determinismo causale.

C A P I T O L O I I I

L'ARTIFICIO DEL LINGUAGGIO E LA CONVENZIONALITA'
DELLE DENOMINAZIONI. IL NOMINALISMO DI HOBBS:
ANTIENNZIALISMO E CRITICA DEGLI UNIVERSALI



Capitolo III

L'artificio del linguaggio e la convenzionalità delle denominazioni. Il nominalismo di Hobbes: antiessenzialismo e critica degli universali.

"La ragione non nasce con noi, non è data dal senso, nè si acquisisce tramite la prudenza"

"E' grazie al vantaggio dei nomi, scrive Hobbes in Human Nature, che gli uomini sono capaci di scienza mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono" (1). Nè l'uomo si differenzerebbe dagli animali se, al di là del linguaggio naturale con il quale si esprimono emozioni e necessità, non facesse uso dei nomi. Tessere del linguaggio artificiale, i nomi pongono l'uomo in condizione di superare il piano della sola esperienza e di divenire "costruttore" di scienza.

Il metodo della scienza implica l'uso della ragione per il cui conseguimento è tuttavia insufficiente l'esercizio della "prudenza" che è collegamento di esperienze. Se il fine (the end) che la conoscenza "autentica" deve porsi è il bene del genere umano, l'incremento della scienza è, per tale fine, la via (the way) e la ragione è il passo (the pace) del metodo della scienza (2).

La ragione tuttavia non è nata con noi, nè è acquisita per via di esperienza ma è conseguita con l'"industria", in primo luogo imponendo in modo adatto i nomi, quindi combinandoli a formare delle asserzioni ed infine connettendoli nei sillogismi.

Hobbes si fa osservatore dei comportamenti umani nei quali si riscontra ben poca considerazione per l'uso della ragione che si esprime nella scienza.

"And the most of part of men, though they have the use of reasoning a little way, as in a numbering to some degree; yet it serves them to little use in common life; in which they govern themselves, some better, some worse according to their differencies of experience, quickness of memory, and inclinations to several ends; but specially according to good or evil fortune, and the errors of one another. For as for science, or certain rules of their actions, they are so far from it that they know not what it is" (3).

Ben poca considerazione della scienza manifestano gli uomini allorchè ritengono la geometria una specie di pratica magica ed ignorano la generazione delle altre scienze.

Se la ragione è la via per la scienza, anche per il conseguimento della ragione deve essere trovata la via.

Sono i vocaboli la luce della mente umana ed è in virtù del linguaggio che gli uomini iniziano a ragionare (4).

Se il paragone tra il metodo della scienza e quello della prudenza rivela che la prudenza è comune a tutti gli uomini mentre della scienza si servono solo pochi, ciò conferma che il metodo della scienza non è naturale ma acquisito.

La acquisizione della capacità di procedere attraverso regole certe e generali è data dall'uso dei nomi.

Negli Elements of Law, opera in cui sono uniti i trattati Human Nature e De Corpore Politico, e nel Leviathan la teoria del linguaggio costituisce l'indispensabile premessa per la filosofia civile. E' nel Leviathan la più efficace ed estrema esaltazione del linguaggio artificiale umano.

"The invention of printing, though ingenious, compared with the invention of letters, is no great matter (...).

But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of names or appellations, and their connexion; whereby men register their thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves"(5).

Negando che l'uomo sia, per natura, un animale razionale, l'antropologia hobbesiana concepisce una natura non intimamente connessa con il raggiungimento di fini che, per essenza, le appartengono.

La razionalizzazione della vita, umana, ai fini di una realizzazione, da parte degli individui, dei propri desideri in condizioni di sicurezza, è affidata alla invenzione di tecniche atte a tale scopo.

Ancora una volta Hobbes si allontana da Aristotele (6): questa volta per il modo sostanzialmente diverso in cui si intende il rapporto arte-natura. Alla concezione di derivazione aristotelica della natura come ideale o modello normativo e dell'arte come imitatio naturae o come sorta di appendice (addimentum) della natura, il che equivale all'intento di assecondarla, facilitandola nel raggiungimento dei fini che le sono propri e non di trasformarla, Hobbes oppone l'idea, di derivazione baconiana, che fra gli oggetti dell'arte e quelli della natura non si dia differenza di essenza (7). Descartes aveva condiviso l'idea che i prodotti artificiali non fossero qualcosa di inferiore rispetto a quelli naturali; egli pure aveva inteso rovesciare l'impostazione aristotelica del rapporto arte-natura, delineando l'immagine delle macchine, prodotti dell'arte, che possono addirittura fornire modelli per la

comprensione di fatti naturali quali il funzionamento del corpo umano (8). I prodotti artificiali sono, anche per Hobbes, strumenti umani volti alla disposizione delle cose per il conseguimento di fini determinati.

Hobbes e la critica dell'innatismo linguistico.

La storia umana è, per Hobbes, storia di prodotti artificiali. Anche l'interpretazione hobbesiana della origine storica del linguaggio attenua l'idea biblica che il linguaggio sia stato un dono di Dio all'uomo.

Nel Leviathan Hobbes suggerisce, quanto alla genesi storica del linguaggio umano, che Dio abbia iniziato l'uomo all'uso dei nomi istruendo Adamo su come nominare le creature che presentava alla sua vista, per poi lasciarlo libero di aggiungere un maggiore numero di nomi man mano che l'esperienza ne suggeriva l'impiego e di congiungerli in modo da farsi intendere dagli altri uomini. Se, a causa di tutto questo linguaggio acquisito ed accresciuto da Adamo e dai suoi posterì, l'uomo si trovò perso in una confusione babelica, questa "torre di Babele" è tuttavia per Hobbes "la più nobile e giovevole" costruzione umana (9).

Secondo una interpretazione della genesi del linguaggio non dissimile da quella contenuta nel Leviathan, ma ancor più tendente ad evidenziare il ruolo esclusivamente creativo dell'uomo nell'uso dei nomi, nel De Homine Hobbes scrive che l'ingiunzione divina ad Adamo di non mangiare "il frutto dell'albero della scienza del bene e del male" dovette trasmettersi non in virtù delle parole, delle quali Adamo non poteva avere idea alcuna essendo il primo dei mortali, ma in qualche modo soprannaturale; l'origine del discorso fu poi espressione dell'arbitrio umano (10).

Strettamente connesso appare, nella storia della filosofia del linguaggio, il problema genetico dell'origine storica del linguaggio con quello gnoseologico del rapporto fra nome e cosa. Il problema della convenzionalità dei segni, connesso con un problema genetico riguardo all'origine del linguaggio, era presente in Bacone e si configurava come contrapposizione di lingua adamica e lingua comune (11).

Al linguaggio comune, condizionato dall'intelletto, deformante specchio della realtà, portatore di idoli che alterano la natura delle cose, linguaggio sancito dalla comunità dei dotti, Bacone contrappone, come ideale immagine di una scienza della natura nella quale l'uomo Adamo nomina le cose

secondo le loro proprietà naturali, la lingua adamica che è il linguaggio naturale e spontaneo, specchio regolare e puro della realtà. La continuità di naturalismo e convenzionalismo, in tema di genesi della lingua, si richiama ad una tradizione interpretativa che sottolinea l'origine spontanea e naturale della lingua, dapprima utilizzata dall'uomo per esprimere passioni naturali, successivamente usata in modo consapevole poiché sui nomi, come segni, si è posto l'umano consenso.

Nell'ambito di tale naturalismo linguistico, del quale furono sostenitori Epicuro e Lucrezio, fu soprattutto propria della tradizione epicurea la tesi di una continuità di evoluzione del linguaggio umano dalla iniziale spontaneità dei suoni espressioni di passioni al successivo convenzionalismo dei segni (12). La continuità nega una reale opposizione di convenzione e natura nella genesi del linguaggio umano. La "naturalità" del linguaggio umano sottintende, nella dottrina epicurea, un "naturale" rapporto gnoseologico tra i nomi e la realtà delle cose che essi nominano. Le implicazioni del problema gnoseologico, relativo alla corrispondenza fra parole e cose, non mutano sostanzialmente nella impostazione del problema genetico della origine delle lingue secondo la tradizione platonica risalente al Cratilo, per la quale è il divino legislatore che dà alle

cose il loro giusto nome. Ancora in accordo con tale tradizione è il racconto biblico di una creazione o ispirazione divina del linguaggio in Adamo. Comune alle interpretazioni menzionate è l'idea di una lingua adamica che, convenzionalmente sviluppata ed accresciuta, è "naturale" in quanto capace di rispecchiare la natura delle cose (13).

La contrapposizione tra naturalismo e convenzionalismo linguistico, come si configurava in Bacone, implicava invece un distaccarsi del problema strettamente gnoseologico, del rapporto di corrispondenza tra parole e cose da quello, propriamente genetico, della origine delle lingue. Dal punto di vista gnoseologico, la contrapposizione tra lingua adamica naturale e linguaggio comune artificiale indica il perdersi della "naturalità" di una lingua che nominava le cose ponendosi in un immediato rapporto con esse. Pur escludendo che il linguaggio convenzionale umano possa mai nuovamente porsi in un rapporto di spontanea corrispondenza con le cose, Bacone auspica che il linguaggio di una scienza "recuperata" consenta l'instaurarsi di un sapere che sempre più immediatamente attinga alle cose (14).

Quanto ad Hobbes, il cambiamento di prospettiva che egli adotta nella teoria linguistica coinvolge tanto il piano genetico quanto quello gnoseologico. Trattando dell'origine storica della lingua, Hobbes

sottolinea la convenzionalità della stessa lingua adamica affermando, nel Leviathan, che Adamo apprese da Dio non più dei nomi delle prime creature che gli sfilarono davanti. Da un punto di vista gnoseologico la convenzionalità o arbitrarietà del linguaggio è affermata senza più dubbio alcuno: il nome è per Hobbes segno linguistico e la sua natura formale è data, oltre che da una pura convenzionalità della articolazione fonetica, per cui il nome-segno non è sintomo di passioni-emozioni ma convenzione che serve ad indicare le cose, anche e soprattutto dalla instaurazione di un rapporto artificiale di significazione per cui l'atto di denominare non pone il termine linguistico in un rapporto immediato con la natura delle cose.

Avendo rifiutato, oltre al modello della gnoseologia scolastica che fa dell'universale ante rem l'archetipo o essenza delle cose, sussistente nella mente di Dio, anche lo schema del razionalismo cartesiano fondato sulla concezione dell'universalità della ragione umana in possesso di alcune idee chiare e distinte, Hobbes respinge ogni gnoseologia

che attribuisca un fondamento sostanzialistico alle categorie del pensiero (15).

Centrale sarà la posizione assunta dal linguaggio nel suo sistema filosofico: non solo sul linguaggio si costruisce il potere conoscitivo della scienza ma, in virtù di esso, gli uomini danno vita al mondo storico dei patti e della legge cioè alla società civile.

Definizione del "nome" in Hobbes

Il nome viene definito da Hobbes nel De Corpore:

"vox humana arbitrata hominis adhibita, ut sit nota qua cogitationi praeteritae cogitatio similis in animo excitari possit, quaeque in oratione disposita, et ad alios prolata signum iis sit qualis cogitatio in ipso proferente praecessit vel non praecessit" (16).

Il nome, in quanto "contrassegno o nota", assolve ad una funzione mnemonica di "registrazione" dei pensieri passati che, grazie ai vocaboli, possono essere richiamati alla mente; in quanto "segni", i nomi sono strumenti della comunicazione intersoggettiva. ' .

I nomi sono registri dei nostri pensieri o ragionamenti:

"The general use of speech, is to transfer our mental discourse, into verbal; or the train of our thoughts, into a train of words; and that for two commodities, whereof one is the registering of the consequences of our thoughts; which being apt to slip out of our memory, and put us to a new labour, may again be recalled, by such words as they were marked by. So that the first use of names is to serve for marks, or notes of remembrance. Another is, when many use the same words, to signify, by their connexion and other, one to another, what they desire, fear, or have any passion for. And for this use they are called signs" (17).

Duplici è pertanto la funzione del linguaggio: mnemonica, in quanto i nomi sono note che usiamo per richiamare i nostri pensieri, e comunicativa.

Questa seconda funzione, comunicativa, del linguaggio è finalizzata al diffondersi e al confronto delle conoscenze, all'espressione dei voleri e dei propositi che incitano all'azione, alla generazione di un piacere estetico. L'uso della parola può essere infatti finalizzato a: 1) "registrare" ovvero sia ricordare ciò che con il pensiero (cogitation) abbiamo trovato essere causa di qualcosa, presente o passata, e ciò che abbiamo trovato poter essere effetto di cose presenti o passate: il che equivale all'acquisizione delle arti; 2) insegnare agli altri le conoscenze che abbiamo acquisito, e consigliarsi con essi; 3) rendere noti i nostri voleri e propositi per poter ricevere aiuto e solida-

rietà nel conseguimento di tali fini; 4) dilettere noi stessi e gli altri impiegando i vocaboli "per piacere e per ornamento" (18).

Definendo il nome "vox umana arbitrato hominis adhibita", Hobbes evidenzia, in primo luogo, l'artificialità dei suoni cioè delle articolazioni fonetiche in cui i nomi consistono, artificialità data dalla non omogeneità del suono delle parole con le qualità naturali delle cose.

L'ordine che il linguaggio instaura, nella realtà umana e delle cose, è un ordine assolutamente convenzionale sia sul piano logico che su quello storico-sociale. La constatazione del continuo presentarsi di nuove parole, del cadere in disuso di altre e della grande diversità dei termini usati nelle varie lingue, esclude l'ipotesi di una "naturalità" dei nomi: il segno linguistico è indifferente rispetto al suo referente (19).

Hobbes non ha tuttavia mai affermato che i nomi siano meramente suoni.

Il celebre aforisma, contenuto nel capitolo IV del Leviathan, secondo il quale i nomi sono "i gettoni degli uomini saggi" ("words are wise men's counters") ma sono la "moneta degli stolti", ("they are the money of fools"), allorché vengono assunti solo sulla base della tradizione retorica e filosofica senza che si sia posto un corretto rapporto

di significazione tra nomi e cose, sta proprio ad indicare che i nomi non sono meri suoni, se non in un uso retorico del linguaggio, e che alla base del metodo della scienza deve esserci una imposizione corretta dei nomi alle cose.

Significazione e comunicazione

Cosa significa usare i nomi correttamente?

Abbiamo detto che per Hobbes i nomi sono segni (signs o signa) perché sono in primo luogo posti come etichette, note, marchi (marks o notae). Ciò significa che i nomi servono alla memoria individuale (marks) ed alla comunicazione intersoggettiva (signs), ma svolgono prima il ruolo di note che quello di segni (20). I nomi sono segni perché cominciano come note e tale successione non è di ordine temporale ma logico-metodologica (21).

Ogni atto di comunicazione tra gli esseri umani presuppone infatti un sistema di significazione già esistente. Hobbes ha posto una distinzione tra nomi-note che svolgono per i singoli individui la funzione mnemonica di richiamare pensieri (esperienze, immagini, fantasmi) passati e nomi-segni come qualcosa che "sta per" i nostri pensieri e di cui ci serviamo per comunicare con gli altri. Hobbes ha così visto

il legame e la distinzione tra i processi di comunicazione e un sottostante sistema di significazione. Il riferimento ad un sistema di significazione fondante atti linguistici comunicativi indica, a ritroso, il ritorno ad un tessuto concettuale metalinguistico che limita il carattere di "artificialità" del linguaggio stesso.

Le affermazioni: "invero i nomi servirebbero ad un uomo, anche se esistesse lui solo al mondo, per ricordare, mentre non potrebbero servire per dimostrare, se non ci fosse un altro a cui dimostrare" (22), e ancora: "l'uomo non si serve di segni siffatti per sé, o per conseguire la scienza con la propria meditazione (ha infatti ciascuno un suo pensiero determinato, senza questi segni), bensì per gli altri, cioè per insegnare e significare agli altri i suoi concetti; né furono questi segni escogitati per la memoria, ma per il colloquio" (23), evidenziano, in Hobbes, la preminente preoccupazione per i fini comunicativi del linguaggio.

I nomi-note hanno, per l'individuo, funzione mnemonica in quanto "si riferiscono a", "denotano" qualcosa di altro. Se per una espressione linguistica "avere un significato" è stare per qualcosa di altro, i nomi-note sono segni di qualcosa di altro che deve essere ricordato: si evidenzia un rapporto di significazione tra parole-note e concetti. Poiché

ciò che un'espressione linguistica "significa" è "ciò per cui essa sta", ed "al cui posto viene utilizzata per", è chiaro che differenziare una teoria della comunicazione da una teoria della significazione comporta anche riconoscere il loro reciproco autoimplicarsi. La trattazione dei nomi come note e come segni implica in Hobbes che:

- 1) laddove si presenti alla mente di un soggetto qualcosa che "sta per" qualcosa di altro, si è posta una relazione di significazione;
- 2) ogni atto di comunicazione tra soggetti umani presuppone un sistema di significazione sottoposto a determinate condizioni;
- 3) il segno linguistico "sta per" qualcosa di altro sulla base di un mutuo, reciproco accordo convenzionale accordo tra gli uomini.

Posto che il rapporto tra comunicazione e significazione non è di reciproca esclusione ma di autoimplicazione, si tratta ora di esaminare più da vicino la teoria della significazione in Hobbes.

I segni naturali. Inferenza e significazione

Che cosa è il "qualcosa di altro" che i nomi denotano, a cui essi si riferiscono, a cui rimandano?

I nomi denotano, indicano le cose stesse oppure i nostri concetti delle cose? E cosa vuol dire che i nomi "stanno per" ed in questo modo "significano" qualcosa di altro? Ovverosia come si configurano nella logica hobbesiana processo di denotazione e rapporto di significazione?

Un linguaggio specificatamente umano si distingue dal linguaggio animale perché l'uomo usa i segni non in modo puramente "sintomatico", per esprimere cioè delle affezioni od emozioni o passioni, ma come mezzi per un "rapporto semantico del tutto convenzionale" (24). Il limite del linguaggio animale consiste proprio nella incapacità di far uso di segni artificiali.

Per evidenziare il carattere convenzionale del segno linguistico nell'uso creativo che è proprio del linguaggio umano, Hobbes caratterizza dapprima i segni naturali. Noi siamo, ad esempio, in grado di inferire, dal presentarsi di una nube densa, la pioggia che verrà, scrive Hobbes nel De Corpore; e così, potremmo aggiungere, deduciamo dal fumo la presenza del fuoco, dalle impronte sulla sabbia il passaggio di un certo animale. L'impronta diviene il segno che indica "qualcosa d'altro".

In Human Nature (cap. IV) e in forma assai simile nel Leviathan, (P.I., c. III, "Of the Conse-

quence or Train of Imaginations"), Hobbes prende in considerazione vari tipi di ragionamento o "discorso", ("discursion" nel testo inglese da non confondere con "discourse", termine con il quale si deve intendere lo svolgersi coerente e consequenziale delle parole in un discorso), ovverosia vari tipi di serie o successioni di pensieri regolati. Dopo aver menzionato: 1) la investigazione o meglio la esplorazione (ranging) di cui è tipico l'atteggiamento del guardarsi intorno in cerca di un oggetto perduto; 2) la sagacia (sacacity) di cui è esempio il comportamento dell'uomo che avendo fame concepisce il mezzo più opportuno per procurarsi del cibo; 3) la rimembranza o reminiscenza (reminiscence) che è un ri-passare nella mente le nostre precedenti azioni come quando, avendo perduto un oggetto, ripercorriamo nella mente i luoghi dove ricordiamo che ancora avevamo quell'oggetto, Hobbes definisce 4) l'esperienza nel modo seguente:

"the remembrance of succession of one thing to another, that is, of what was antecedent and what consequent and what concomitant, is called an experiment" (25).

Nel Leviathan Hobbes afferma che la serie dei pensieri regolati (il ragionamento o discursion) può essere di due tipi:

a) comune tanto all'uomo quanto alla bestia

come ricerca di un effetto "immaginato" del quale sono state cioè "concepite" e quindi sperimentate le cause o i mezzi che la producono;

b) proprio solo dell'uomo come tipo di ragionamento in cui, "immaginando" una cosa qualsiasi, cerchiamo tutti i possibili effetti che da essa sono prodotti (26).

Così, prosegue Hobbes nella elencazione dei tipi di ragionamento (discursion), se dall'aver avuto molte esperienze, e quindi dal ricordo, conseguono altri due tipi di "ragionamento" che sono: il fare congetture o previsioni di cose a venire cioè l'aspettazione o presunzione del futuro (expectation); 6) il presumere un fatto passato come antecedente del fatto presente cioè la congettura del passato (conjecture), si può definire il segno naturale come segue:

"A sign is the evident antecedent of the consequent; and contrarily, the consequent of the antecedent, when the like consequences have been observed, before: and the oftener they have been observed, the less uncertain is the sign" (27).

Tale concezione dei segni naturali è frutto del collegamento tra processo mentale di inferenza e atto di significazione come attribuzione di valore segnico ad alcuni eventi. La significazione che fa di un evento naturale un segno naturale presuppone

ed implica un atto di inferenza per cui quell'evento naturale è significativo della consequenzialità di altri eventi passati o futuri ad esso connessi.

Se un evento naturale diventa segno naturale delle sue possibili cause e dei suoi possibili effetti, è probabile che, nell'ambito del gruppo umano che fa esperienze simili, si stabilisca una convenzione semiotica in base alla quale quel gruppo di uomini decide di riconoscere quel dato evento per usarlo come segno o veicolo di un qualche altro evento. Per convenzione si intende qui non la scelta arbitraria di un segno naturale privo di collegamento con altri eventi naturali, poiché anzi proprio sulla naturalità della loro relazione si fondano la possibilità dell'inferenza e della convenzione semantica, bensì l'accordo di una comunità umana.

Nel caratterizzare le condizioni per cui un evento naturale può essere interpretato come segno, Hobbes ha già delineato le proprietà della funzione segnica: 1) un evento naturale è segno se costituisce l'elemento pertinente di un sistema in cui un piano espressivo è convenzionalmente correlato ad un piano contenutistico; 2) la convenzionalità della correlazione tra espressione e contenuto è data dal fatto che un segno "sta per" qualcosa di altro e che tale significatività è riconosciuta dalla comunità umana ed ha quindi un valore comunicativo.

Un evento naturale si fa segno se è il conseguente "riconosciuto" di un osservato antecedente o viceversa. Un segno naturale è quindi tale se è rilevante per il destinatario del messaggio (28).

Si può distinguere la convenzione che fa di un evento naturale un segno da quella che fa del nome un segno? Come si realizza la convenzione semiotica nel caso dei nomi?

Il nome è segno di qualcosa di altro non in seguito ad un procedimento di inferenza da osservazioni sperimentali, ma per puro arbitrio umano. Nel caso delle "voci" o "nomi" posti ad arbitrio umano, la convenzionalità è data da un accordo nella comunità umana riferito ad un artificiale rapporto di significazione.

"Uso generale della parola, afferma Hobbes nel Leviathan, è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale", da cui deriva che poiché i nomi sono, come si legge nel De Corpore, segni dei concetti, essi non sono segni delle cose stesse (29).

L'opposizione di Hobbes al realismo e all'ontologismo logico si incentra sui seguenti argomenti: 1) il linguaggio "segno", "indica" nominalisticamente il pensiero, non la realtà; 2) il legame di significazione tra parole e cose, che costituisce la mediazione tra ordine ontologico ed ordine linguistico, non

si fonda sui concetti intesi come entità universali reali, ma è stabilito arbitrariamente; la verità non è nelle cose ma solo nelle proposizioni del linguaggio.

Interpretazione del referente nella teoria linguistica di Hobbes

Il nome, scrive Hobbes nel De Corpore, non è segno delle cose ma dei concetti.

"Quoniam autem Nomina, ut definitum est, disposita in oratione, signa sunt conceptuum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum; quo sensu enim intelligi potest sonum hujus vocis lapis esse signum lapidis, alio quam ut is qui vocem eam audisset colligeret loquentem de lapide cogitasse? Itaque disputatio illa an nomina significant materiam an formam, an compositum, aliaque ejusmodi metaphysicorum, errantium sunt, nec intelligentium verba de quibus disputant" (30).

Per una espressione linguistica "avere un significato" vuol dire "stare per" qualcosa, "indicare", "riferirsi a", "rappresentare", "denotare" un oggetto di referenza. Si possono dare diverse interpretazioni del referente di una teoria linguistica. Nel caso di Hobbes, si deve considerare che egli afferma che i nomi sono segni dei concetti e non delle cose stesse. Questo significa che i

nomi sono segni di immagini, di idee o fantasmi, di concezioni della mente.

Così J.S. Mill (31), al pari di M.J. Oakeshott (32), afferma che i nomi sono da Hobbes attribuiti alle immagini. J. Laird sottolinea che se nel De Corpore (P.I, c.II) Hobbes afferma che nomi quali "albero" e "pietra" sono nomi delle cose cioè è solo "in via indiretta" poiché "direttamente" i nomi sono segni dei nostri concetti delle cose (33).

R. Peters afferma che secondo Hobbes: "(words) are caused by external things through the intermediary of phantasms, the word standing for the private phantasm..." (34).

Secondo J.W.N. Watkins molti interpreti hobbesiani, e lui stesso inizialmente, sono incorsi nel fraintendimento di concludere che poiché Hobbes afferma che: a) le parole significano concetti (words signify conceptions; Human Nature, I, VI, 3; in E.W.IV, p. 28); b) il significato di una parola è sempre un concetto della mente (the meaning of word is always a conception of the mind; ibidem; c) ogni nome universale denota delle concezioni che noi possediamo (every universal name denotes conceptions we have; Of Body, I, VI, 11. E.W.I, p. 80), ciò significherebbe che Hobbes è sostenitore di una dottrina secondo la quale le parole denominano

i concetti.

Una ben strana dottrina, commenta Watkins, da attribuire ad un nominalista che era poi anche un materialista (35). Watkins ipotizza che alla affermazione che tutti i nomi sono nomi di concetti Hobbes sia dovuto pervenire per render ragione della possibilità di denominare e quindi di indicare prodotti mentali dell'immaginazione come, ad esempio, l'immagine di un centauro (36). Hobbes, scrive Watkins, deve aver concluso che, se la parola "centauro" non è una parola vuota, essa deve significare o nominare qualcosa nella mente. Ne deriva che per elaborare una teoria linguistica coerente ed in grado di denominare anche le elaborazioni della fantasia, Hobbes ha ritenuto opportuno affermare che tutti i nomi sono nomi di concetti (37).

Si può esaminare e chiarire l'ipotesi di Watkins facendo riferimento alla definizione che Hobbes dà dei vocaboli insignificanti ovvero dei nomi che non sono che suoni senza significato.

Sono tali: 1) i nomi il cui significato non è spiegato dalla definizione; 2) quei nomi i cui significati sono tra loro contraddittori (es. corpo incorporeo, sostanza incorporea) e che uniti insieme danno luogo ad una affermazione falsa (38).

Affermare che un nome non è vuoto quando il suo significato è spiegato dalla definizione equivale a dire che un uso corretto dei nomi comporta il

ricordarsi "per che cosa sta" ogni nome che si usa (39). Definire equivale a stabilire il significato dei vocaboli e "significati" sono i concetti al posto dei quali i nomi stanno come note o segni.

E' allora corretto interpretare la teoria della significazione elaborata da Hobbes come la posizione di un rapporto tra vocaboli e concetti per cui i vocaboli sono correttamente posti ed usati nel discorso allorché essi "stanno al posto di" concetti della mente.

I vocaboli tuttavia "significano" e non "denominano" dei concetti. Secondo Watkins, (Hobbes's System of Ideas, 1965), Hobbes aveva riconosciuto la differenza tra ciò che un nome significa e ciò che denota (40).

Lo stesso parere è condiviso da Hungerland e Vick i quali, nell'articolo Hobbes's Theory of Signification (1973), pongono a confronto la parte sulla "logica" del De Corpore nell'originale latino con il testo inglese presentato nella edizione Molesworth, testo che, nonostante sia stato a suo tempo rivisto da Hobbes, conterebbe delle inesattezze di traduzione a causa delle quali si perde proprio la pregnanza del verbo "denotare", che Hobbes aveva usato nel testo latino al posto di "significare", allo scopo di designare la relazione nome-cosa. Su di un errore di traduzione si fonderebbe quindi,

secondo Hungerland e Vick, l'attribuzione ad Hobbes della nozione secondo la quale tutti i nomi si "riferiscono a", denotano immagini mentali (41).

Nel suo lavoro Watkins conclude che Hobbes distingue una relazione nome-cosa (rapporto di denotazione da una relazione segno-concetto (rapporto di significazione), anche se lo stesso Hobbes ci dice ben poco della relazione nome-cosa mentre tratta ampiamente di quella segno-concetto e questo perché quest'ultima si pone coerentemente nell'ambito del modello esplicativo causale adottato in psicologia (le immagini o fantasmi della mente sono prodotti di azioni meccaniche di particelle corporee) (42).

La prima distinzione dei nomi fatta da Hobbes è quella tra nomi positivi e negativi: positivi sono i nomi che si impongono per la somiglianza, l'uguaglianza o l'identità delle cose pensate, negativi quelli che si impongono per la disuguaglianza di esse. Così "uomo", "filosofo", sono esempi di nomi positivi poiché denotano uno qualunque tra molti individui per i quali si è stabilita una somiglianza; parimenti "Socrate" è un nome positivo perché denota sempre una sola e medesima persona (43).

Quanto detto confermerebbe l'affermazione di Watkins secondo cui Hobbes era consapevole della differenza tra significare e denotare laddove "denotare" implica una relazione che nel linguaggio

si pone tra i nomi e le cose stesse, per cui il nome si riferisce alle cose stesse e non ai concetti della mente.

Ritengo si debba tuttavia ricordare che, proprio coerentemente al materialismo ed a ragione di una spiegazione causale che lega i fantasmi della mente alle cose attraverso la realtà del moto, Hobbes pone la relazione tra i nomi come segni e i concetti della mente per cui pronunciare un nome è segnale della presenza di un concetto nella mente di colui che parla.

L'affermazione di Watkins, condivisa da Hungerland e Vick, secondo cui è errato dire che Hobbes abbia considerato i nomi come nomi dei nostri concetti piuttosto che non delle cose stesse, deve essere a mio avviso riesaminata in quanto fondata su una errata valutazione del nominalismo di Hobbes. Hungerland e Vick affermano che il rapporto di denotazione tra nomi e cose è prioritario in Hobbes e che il rapporto di significazione per cui un nome è segno di concetti della mente diviene rilevante solo se usato in funzione comunicativa per cui comunicazione e significazione sono nella logica di Hobbes co-essenziali.

Riesaminiamo ora i passaggi fondamentali, contenuti nel De Corpore, riferiti ad una teoria della significazione:

1° | "Quoniam autem Nomina, ut definitum est, disposita in oratione, signa sunt conceptuum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum; quo sensu enim intelligi potest sonum hujus vocis lapis esse signum lapidis, alio quam ut is qui vocem eam audisset colligeret loquentem de lapide cogitasse?..."

Nel paragrafo immediatamente successivo Hobbes aggiunge:

2° | "Neque vero ut omnem nomen, alicujus rei nomen sit, necessarium est. Sicut enim voces homo, arbor, lapis, ipsarum rerum nomina sunt, ita quoque imagines hominis, arboris, lapidis, quae occurrunt somniantibus, sua sibi habent nomina, quamvis res non sint, sed rerum figmenta tantum et phantasmata".

In tal modo Hobbes ha riconosciuto che hanno i loro nomi non solo le cose reali ma anche le fantasie, le finzioni, i prodotti di immaginazione creativa.

3° | "Quoniam autem nomen omne ad aliquod nominatum relationem habeat, et si nominatum non semper res sit, existens in rerum natura, licebit tamen doctrinae causa pro nominato rem dicere, tamquam idem essent, sive res illa vere existat, sive ficta sit" (44).

Hobbes conclude, pertanto, sostenendo che ogni nome si riferisce ad un nominato anche se questo nominato non è sempre esistente in natura.

Ritengo che la distinzione tra "denotare"

e "significare", la cui consapevolezza tanto Watkins quanto Hungerland e Vick attribuiscono ad Hobbes insieme alla affermazione che denotata dei nomi sono le cose e non i concetti delle cose, non si ponga in Hobbes nei termini indicati dai suddetti interpreti.

Logica e semiotica in Hobbes: i "denotata" come entità semiotiche

E' vero che Hobbes pone una differenziazione tra "denotare" e "significare" per cui i nomi denotano le cose stesse ("le voci uomo, albero, pietra sono nomi delle cose stesse cui si riferiscono"; D.C. P.L. c. II, 6) e significano i concetti della mente in funzione comunicativa (il suono della voce pietra è segno della pietra nel senso che chi ode questa voce comprende che chi parla ha pensato la pietra; cfr. D.C. P.I; c. II, 5). Hobbes è cioè consapevole della distinzione tra ambito del discorso ed ambito dei contenuti, sia reali sia mentali, che dal discorso stesso vengono denotati o significati.

L'interpretazione di Watkins mantiene netta, nel nominalismo di Hobbes, la distinzione tra le cose e i segni: i nomi vengono usati per nominare

oggetti, per denotare realtà attuali, per descrivere stati del mondo. Affermando che Hobbes è consapevole di come la nozione di "attribuire un significato" vada separata dalla "realtà" attuale dell'oggetto e dello stato del mondo che è il denotatum, Watkins sembra imputare al filosofo inglese una teoria linguistica che sancisce lo statuto di autonomia dei denotata come oggetti reali. L'atto di menzionare o di riferirsi, tramite il linguaggio, a qualche cosa indicherebbe una corrispondenza tra le proprietà semantiche dei nomi, come segni, e le supposte proprietà non semantiche delle cose. Corrispondenza impossibile da stabilire se non si riconosce che, nell'atto di menzionare, la cosa menzionata deve essere vista come una realtà interpretabile e significativa in quanto non dato in sé, ma entità semiotica.

Il punto di vista originale assunto da Hobbes, e nel quale una teoria dei significati ed una teoria referenziale si incontrano e si integrano, è invece quello per cui i denotata non sono le cose nella loro "realtà" attuale ed autonoma, il che li renderebbe esclusivamente oggetto di una corrispondenza referenziale tra segni e cose salvo poi l'impossibilità di comprendere come tale corrispondenza possa stabilirsi, bensì i denotata sono entità semiotiche, significative, non meri oggetti fisici ma percepta.

Il punto di vista logico presuppone ed implica quello gnoseologico. Hobbes è consapevole del fatto che l'atto di menzionare un oggetto reale presuppone la percezione come il risultato di un atto semiotico. Ciò è confermato dalla affermazione hobbesiana, contenuta nel Leviathan (P.I., c. IV), che uso generale della parola è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale, tanto che l'errore consiste proprio nel non ricordare per che cosa vale ogni nome e così, ad esempio, nel dimenticare per quale accidente o qualità che noi concepiamo delle cose queste rientrano nel calcolo linguistico.

Le idee sono per Hobbes i primi interpreti logici dei fenomeni il che suggerisce che le idee siano esse stesse dei segni. Ciò solleva il problema della percezione come atto interpretativo di dati sensibili in sé privi di connessione. Non rientra nella problematica hobbesiana, che prospetta una derivazione meccanicistica dei fatti mentali o psichici, la possibilità di una connessione percettiva dei dati sulla base di una ipotesi cognitiva fondata su precedenti esperienze. Il fatto che Hobbes stabilisca una certa priorità del mondo mentale rispetto a quello linguistico, affermando che i nomi e le operazioni con i nomi corrispondono ai concetti ed alle operazioni con i concetti, pone i seguenti problemi: a) quello di come le parole possano riferirsi a ciò che non è verbale;

b) quello di come le immagini o concetti della mente possano significare i corpi.

Apparentemente Hobbes non guarda al fenomeno della percezione come ad un atto semiotico perché le percezioni non sono per lui "contenuti di coscienza". Egli sostiene tuttavia che il segno linguistico si riferisce ad un concetto. L'ignoranza e le dottrine erronee risiedono nell'uso dei vocaboli senza significato o di cui si è dimenticato il significato poiché, scrive Hobbes nel De Corpore, "l'intendimento non è altro che la concezione causata dalla parola" (45). Nella comunicazione interpersonale, allorché si ode parlare, si hanno i pensieri che determinati noti vocaboli e la loro connessione sono stati ordinati a significare: prima di essere un calcolo di nomi e delle loro connessioni, il ragionamento è quindi un insieme di operazioni della mente, tali che è il discorso mentale a fondare il discorso linguistico.

Se l'operazione di attribuzione dei nomi alle cose è ad arbitrio dell'uomo ciò non toglie che permanga, alla base del procedimento di denominazione, un parallelismo tra mondo dei nomi e mondo dei concetti. Ai nomi singolari e concreti corrispondono dei concetti semplici come unità gnoseologiche. Anche ai nomi astratti, come è la voce "futuro" corrisponde una operazione mentale che è la connes-

sione delle cose passate con quelle presenti, a formare una presupposizione di realtà a venire (46).

La convenzionalità delle denominazioni e un duplice rapporto di significazione all'interno del materialismo hobbesiano.

La funzione rappresentativa e significativa propria del segno in quanto tale risiede in ciò che il segno è, non in se stesso come voce convenzionale né in un rapporto reale con il proprio oggetto, bensì in un rapporto ad un pensiero o idea.

Afferma Charles Pierce che il denotatum come termine finale, oggetto-limite della struttura di una illimitata semiosi può, in quanto oggetto reale esistente in sé, essere solo supposto. Gli oggetti, i denotata, in quanto sono percepiti sono segni. Anche i concetti degli oggetti, come risultato o come struttura determinante di un certo schema percettivo, devono essere considerati come segni (47).

Tornando ad Hobbes, ogniqualvolta pensiamo noi abbiamo presenti nella mente delle immagini, delle idee, delle rappresentazioni, dei "fantasmi" che fungono da segni di elementi gnoseologici dati

nella percezione. Resta insoluto, se non in via di supposizione, il problema di che cosa sia un dato reale primo della percezione.

Pensare è connettere nella mente quei segni che sono i concetti singoli. Dei concetti, i nomi e la loro connessione nel discorso, sono, a loro volta, segni.

La soluzione hobbesiana al problema filosofico della significazione richiama quella prospettata da Ockham: il segno linguistico rimanda ad un concetto che funge da contenuto ed, a sua volta, il concetto è un segno che funge da veicolo in grado di indicare le cose singole (48). E' respinta, pertanto, l'idea di una statica autonomia dei denotata ovvero degli oggetti la cui realtà extra-mentale è supposta e la cui realtà mentale di percepta si configura già come realtà segnica (49).

Se i nomi sono segni dei concetti, i concetti sono segni delle cose percepite. Il problema di come le parole possano designare le cose non si esaurisce sul piano linguistico, ma implica la soluzione di un problema conoscitivo. Il rapporto di significazione che lega i nomi ai concetti può porsi solo nell'ambito di un rapporto di significazione che lega le immagini mentali alle cose extramentali.

Entro il materialismo hobbesiano il problema filosofico-semanticò di come le parole possano riferirsi ai concetti implica la soluzione del problema, an-

ch'esso filosofico-semantico, di come le immagini possano rappresentare i corpi.

Si tratta di indagare come, entro una concezione materialistica della realtà e meccanicistica della conoscenza, possa essere posto e formulato il problema della percezione come interpretazione di dati sensibili privi di connessione.

Nella trattazione dei nomi Hobbes si manifesta nominalista e convenzionalista in quanto esclude che vi sia una somiglianza naturale tra i nomi e le cose: il nome è il risultato di una convenzione escogitata dagli uomini a fini comunicativi.

Ma il nominalismo iniziale della dottrina incontra dei limiti che necessariamente lo mitigano allorché Hobbes prende in considerazione i nomi universali. Non tutte le cose particolari hanno infatti un proprio nome individuale, come sottolineerà, dopo Hobbes, anche Locke; si raggruppano pluralità di cose sotto nomi generali simboleggianti, ed Hobbes accoglie qui la terminologia aristotelica, il "genere" e la "specie" (50). Se è vero che gli universali così creati non sono simboli naturali di essenze delle cose ma creazioni e invenzioni dell'intelletto, ciò vuol dire che un procedimento mentale di astrazione precede la formazione dei nomi universali. Tale procedimento evidenzia e "fissa" le somiglianze delle cose, escludendo le differenze specifiche.

Chiarirò più avanti, nell'espore il procedimento di formazione dei nomi universali, come tale procedimento sia, in Hobbes, propriamente "compositivo" poiché se da un nome più particolare (uomo) si sottraggono le "differenze specifiche" (es. razionale) si ottiene animale che è termine più universale.

Le operazioni matematiche della addizione e della sottrazione sono per Hobbes alla base dell'impalcatura della logica: gli universali sarebbero allora nomi che si compongono e non segni di concetti astratti?

"When a man reasoneth, scrive Hobbes nel Leviathan, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum another; which, if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part" (51).

L'addizionare e il sottrarre hanno tuttavia pur sempre per oggetto, come esplicitamente Hobbes afferma, generi e specie e così anche le operazioni di composizione e di scomposizione hanno riscontro in un meccanismo di formazione dei concetti che, nel caso dei nomi universali, è meccanismo astrattivo.

Il passaggio dal più rigido nominalismo iniziale alla ammissione di un certo fondamento reale dei nomi universali, per il tramite di concetti universali, avvicina le problematiche della teoria linguistica hobbesiana a quelle svolte da Locke nel terzo libro dell'Essay on Human Understandig. Fermo restando che le essenze concettuali non hanno un riscontro ontologico, Hobbes pur tuttavia le sottointende mentre Locke esplicitamente le definirà.

Egli scrive:

- 1° | "Words become general, by being made the signs of general ideas; and ideas become general, by separating from them the circumstances of time, and place, and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more individuals than one" (52);
- 2° | ".....ideas are general, when they are set up as the representatives of many particular things; but universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their existence; even those words and ideas, which in their signification are general" (53);
- 3° | " That then which general words signify is a sort of things; and each of them does that, by being a sign of an abstract idea in the mind, to which idea, as things existing are found to agree, so they come to be ranked under that name; or which is all one, be

of that sort. Whereby it is evident, that the essences of the sorts, or (if the Latin word pleases better) species of things are nothing else but these abstract ideas" (54);

Locke stabilisce una distinzione tra essenze nominali ed essenze reali:

"It is true, there is ordinarily supposed a real constitution of the sorts of things; and it is past doubt, there must be some real constitution on which any collection of simple ideas co-existing must depend. But it being evident that things are ranked under names into sorts or species, only as they agree to certain abstract ideas to which we have annexed those names, the essence of each genus or sort comes to be nothing but that abstract idea which the general or sortal (if I may have leave so to call it from sort, as I do general from genus) name stands for" (55).

Sono le idee "complesse" quegli universalis o concetti astratti risultanti da un processo nel quale viene ritenuta l'essenza nominale delle cose. A fondamento delle essenze nominali vi è una certa somiglianza tra le cose. Non tutti i nomi, rileva Locke, esprimono egualmente queste somiglianze: i nomi delle idee semplici si modellano infatti perfettamente alle cose; quelli delle sostanze sono convenzionali ma hanno i loro modelli nelle cose; quelli dei modi, infine, sono del tutto arbitrari ed indicano le essenze nominali delle cose (56).

Ciò che interessa evidenziare, nella presente trattazione del problema della conoscenza umana come fondamento di una teoria linguistica e della formazione dei termini universali, è l'equazione, posta da Locke, per la quale i nomi stanno alle idee come le idee stanno alle cose naturali.

Hobbes pone, a mio avviso, una equazione simile che precorre quella lockiana.

Il problema che si configura, allorché ci si interroghi sulla coerenza della semiosi hobbesiana, è quello di come una teoria meccanica della sensazione possa preludere ad una teoria linguistica. Il che, in ultima analisi, equivale a chiedersi come in una teoria meccanica della sensazione si possa stabilire un rapporto di significazione tra operazioni del senso e cose reali.

Funzione cognitiva dei "fantasmi" in Hobbes e Locke

Nel capitolo precedente ho dimostrato che Hobbes non intende il "fantasma" come replica dell'oggetto.

Superato il punto di vista di una specularità tra idee e cose, proprio di un realismo ingenuo, il rapporto tra cose ed immagini non si pone in Hobbes neanche nell'ambito di un dualismo fenomenistico di noumeno e fenomeno conosciuto. Nello schema

del meccanicismo il rapporto causa-effetto lega le idee e le cose reali per la loro comune natura di moti. Le immagini non sono mere reazioni passive ma operazioni del senso.

Chiedendosi, quanto al problema psicologico della formazione dei concetti, se le immagini o fantasmi siano, secondo Hobbes, equivalenti a stati di coscienza si deve rispondere: a) sì, in quanto le immagini sono operazioni del senso; b) no, in quanto Hobbes non svolge le implicazioni soggettivistiche degli stati di coscienza. Chiarirò ulteriormente tali punti. Dire che: a) le immagini sono "operazioni del senso", significa che esse sono reazioni di un soggetto a dei moti provenienti da corpi esterni o anche dallo stesso organismo senziente. L'insieme dei fantasmi è quindi identico ad una sequenza di processi fisiologici e nervosi.

Dal punto di vista della conoscenza la relazione di causa-effetto è base per un rapporto cognitivo tra soggetto e realtà esterna perché l'esperienza degli effetti consente la conoscenza, in via suppositiva, delle cause extra-organiche. Pertanto la funzione cognitiva dei fantasmi risiede non tanto nelle immagini in se stesse, poiché esse non sono "copie" delle cose, quanto nella loro capacità di essere indici, segni di cause extra-organiche. Tale funzione cognitiva o rappresentativa delle

immagini rispetto alle cose viene "fissata" e diviene vera conoscenza allorché, attraverso l'impiego di nomi come segni associati ad un dato gruppo o genere di "fantasmi", siamo in grado di discriminare e distinguere le cause esterne.

Si legge nel Leviathan:

"Subject to names, is whatsoever enter into or be considered in an account, and be added one to another to make a sum, or subtracted one from another and leave a remainder.

(...) And because the same thing may enter into account for divers accidents, their names are, to show that diversity diversly wrested and diversified. This diversity of names may be reduced to four general heads.

First a thing may enter into account for matter or body; as living, sensible, rational, hot, cold, moved, quiet; with all which names the word matter, or body, is understood; all such being names of matter.

Secondly, it may enter into account, or be considered, for some accident or quality which we conceive to be in it; as for being moved, for being so long, for being hot etc., and then, of the name of the thing itself, by a little change or wresting, we make a name for that accident, which we consider; and for living put into the account life; for moved, motion; for hot, heat; for long, length, and the like... These are called names abstract, because severed, not from matter, but from the account of matter.

Thirdly, we bring into account the properties of our own bodies, where by we make such distinction; as when anything is seen by us, we reckon not the thing itself, but the sight, the colour, the idea of it in the fancy: and when anything is heard,

we reckon it not, but the hearing or sound only, which is our fancy or conception of it by the ear; and such are names of fancies.

Fourthly, we bring into account, consider and give names, to names themselves, and to speeches; for general, universal, special, equivocal, are names of names. And affirmation, interrogation, commandment, narration, sylogism, sermon, oration, and many other such, are names of speeches" (57).

Hobbes ribadisce così che alla serie dei nomi corrispondono concetti della mente; che al calcolo dei nomi corrispondono operazioni della mente per cui idee semplici e distinte possono venire riunite o distaccate tramite operazioni di somma o di sottrazione; che anche i nomi astratti hanno corrispondenza con dei concetti e delle operazioni della mente.

Quanto al punto b), e cioè all'affermazione che Hobbes non svolge tuttavia le implicazioni soggettivistiche di una teoria delle immagini come stati di coscienza, intendo in questo modo ribadire che, da un punto di vista psicologico, egli non stabilisce alcuna corrispondenza cognitiva tra idee psichiche e oggetti.

Solo dal punto di vista della conoscenza vi è un rapporto tra idee e cause extra-organiche: le immagini o idee come sequenze di processi fisiologici e nervosi, e non come contenuti psichici, sono segni delle cause extra-organiche. Ci si deve pertanto interrogare sulla coerenza del procedimento hobbesiano

che, da un lato, non sviluppa una relazione tra idee e cose dal punto di vista psicologico di una teoria della percezione che implichi una coscienza percettiva e uno schema organizzativo dei dati sensoriali, mentre, dall'altro lato, presuppone tale relazione dal punto di vista della conoscenza poiché le immagini offrono, rispetto alle cose, la possibilità cognitiva di afferrare le cause attraverso gli effetti.

Il materialismo e la teoria meccanicistica della sensazione appaiono insufficienti a render ragione di un rapporto di significazione che legghi le parole alle cose per il tramite dei concetti, vere tessere del calcolo linguistico. Il problema di come sia possibile un linguaggio artificiale umano resta insoluto se non viene centrato il problema logico di definire come le "apparenze" possano essere dette rappresentazioni dei corpi. Solo tramite un sistema di concezioni e "apparenze" le parole possono infatti riferirsi a ciò che non è verbale.

Una teoria causale della sensazione, come è quella elaborata da Hobbes, appare insufficiente a risolvere i problemi logici implicati in una teoria della significazione.

Resta, nella valutazione di alcuni luoghi hobbesiani, la possibilità di provare che Hobbes non si è fermato ad una teoria della percezione

come affermazione della semplice, immediata reazione dei corpi agli stimoli, ma che è pervenuto alla nozione di rielaborazione delle sensazioni semplici in un sistema che, muovendo dalla mera passività delle impressioni, implica l'attività della mente.

Quell'attività dello spirito umano che, pur sempre prendendo le mosse da premesse empiristiche e dalla definizione della mente in termini di "sostanza corporea", evidenzierà Locke allorché, nell'Essay concerning Human Understanding, muovendo dallo stato di mera passività dello "spirito" che recepisce idee semplici, passerà ad esaminare le categorie fondamentali di modo, sostanza e relazione che ineriscono al concetto di idea complessa.

Non distaccandosi dal pensiero di Hobbes, Locke definisce il carattere empirico della sensazione attuale ed elabora una teoria della suppositio relativa alla realtà attuale delle cose extra-mentali. Per Locke, come già per Hobbes, i sensi sono vettori di idee.

Accogliendo l'immagine della mente come tabula rasa, in contrasto con la concezione presente in particolare nei neoplatonici di Cambridge, da Cudworth a More e Herbert di Cherbury, di idee e principi morali "scritti" nella mente, Locke delinea, nel secondo libro dell'Essay, una dottrina empiristica dell'origine della conoscenza. E' l'osservazione

che, nel rivolgersi agli oggetti sensibili esterni o alle operazioni interne della mente, fornisce all'intelletto tutto il materiale del pensiero. Due sono pertanto le fonti della conoscenza: la sensazione propriamente detta che si rivolge agli oggetti materiali esterni e la riflessione che è percezione delle operazioni interne della nostra mente (il percepire, il dubitare, il pensare, il credere...) (58).

La riflessione, come senso interno, è posta da Locke sullo stesso piano della sensazione che è senso esterno.

Ma se la sensazione è recezione passiva di stimoli provenienti dall'esterno, si dovrà ammettere che la riflessione, che ha per oggetto le operazioni della mente, sia successiva alla sensazione in quanto si esercita come attività creatrice e formatrice di contenuti psichici. Ponendo come oggetti della riflessione le operazioni della mente, Locke dimostra di non distinguere il senso interno, che è passivo, dalla riflessione o intelletto che è attività formatrice; in tal modo le attività produttive (come il pensare, il credere, il dubitare) sono confuse con i loro prodotti (59).

Partendo da presupposti empiristici, Locke ritiene di poter tracciare la genesi storica delle idee, dalle semplici (tali sono ad esempio l'idea

del colore, della durezza, della figura) alle complesse (es. l'idea del tavolo), e non riconosce di aver indagato sulla struttura delle idee procedendo dal punto di vista della conoscenza, che è attività formale unificatrice di materiali sensibili, piuttosto che non dal punto di vista storico che segue la successione empirica dell'apprendimento.

Il problema dell'origine della conoscenza era stato posto da Hobbes in una prospettiva più rigidamente empiristica.

Diversamente da Hobbes, Locke perviene alla nozione di identità coscienziale e vi giunge attraverso l'esame del rapporto tra idee semplici, fondato sulla relazione identità-diversità:

"to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for any one to perceive, without perceiving that he does perceive" (60).

Una nozione di coscienza, caratterizzante l'identità umana come costante presenza a se stessa del pensiero, non fa la sua comparsa in Hobbes. Ma Hobbes ha probabilmente pensato ai fantasmi come a delle

"idee del senso" in modo simile a Locke. Prova di questo è la sua riflessione, accanto alla teoria meccanicistica del moto, sulla distinzione tra qualità "oggettive" spazio-temporali e dinamiche e qualità "soggettive" dei corpi, in quanto percepiti, che vengono pertanto fatte risalire agli aspetti soggettivi della conoscenza.

Ma Hobbes non ci dice molto sugli aspetti psicologici della percezione sensoriale. Egli afferma che concetti e "apparimenti" non sono nulla se non moti in qualche sostanza interna del capo (61). Da un punto di vista fisiologico, la teoria hobbesiana implica che lo stimolo emesso, ad esempio, da un corpo luminoso, si propaghi attraverso i nervi fino al cervello e che da qui per resistenza o reazione del cervello, reazione che di nuovo si ripercuote sul nervo ottico, si produca un movimento o ripercussione interna che chiamiamo luce e che pensiamo esterna mentre in realtà avviene all'interno dei nostri organi di senso (62).

Al pari dei concetti anche gli "appetiti" sono per Hobbes dei movimenti interni.

"This motion, in which consisteth pleasure or pain, in also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth; and

this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called appetite; when it displeaseth, it is called aversion, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, fear (...) As all conception we have immediately by the sense, are delight, or pain, or appetite, or fear; so are all the imaginations after sense. But as they are weaker imaginations, so are they also weaker pleasures, or weaker pain" (63).

Il riconoscimento delle sensazioni nella percezione e le capacità selettive del senso in Hobbes

Il problema che si pone è se quel moto di parti corporee che è il fantasma derivi da una reazione nervosa oppure se si identifichi tout court con la reazione nervosa (64).

Poiché Hobbes afferma che, anche se il fenomeno della sensazione ha inizio da uno stimolo esterno, il fantasma tuttavia rimane una volta che l'oggetto esterno sia stato rimosso, ciò significa che vi è nel senso una qualche capacità selettiva o discriminatoria e che i "fantasmi", nella percezione, non sono semplici reazioni meccaniche di corpi.

Nel cap. XXV della Parte IV del De Corpore, Physica, sive de naturae phaenomenis, Hobbes propone la definizione di sensazione facendola consistere nella "spiegazione delle sue cause e nell'ordine

della sua generazione":

"sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma" (65).

Ma se ogni sensazione si ha per reazione, ciò non significa che ogni cosa che reagisce "abbia sensazione" ovvero sia che la sensazione consista nella mera reazione. L'identificazione della sensazione con la reazione comporterebbe che ogni corpo dotato di senso possa ritenere dei "fantasmi".

Hobbes giunge a definire la realtà esclusivamente mentale, anche se non incorporea, dei fantasmi e pone una distinzione tra poteri mentali e meri poteri corporei pur non negando la corporeità della mente.

Sono proprie dell'uomo, scrive Hobbes, una capacità di ritenere i "fantasmi", cioè una memoria, e una capacità di distinguerli e confrontarli, cioè di giudizio, non riducibili alla sensazione semplice e immediata. Memoria e giudizio non sono tuttavia disgiunti dalla sensazione:

"Sed etsi ex reactione etiam corporum aliorum phantasma aliquod nasceretur, illud tamen remoto objecto statim cessaret; nam nisi ad retinendum motum impressum, etiam remoto objecto, apta habeant organa, tu habent animalia, ita tantum sentient,

ut nunquam sensisse se recordentur...

Nam per sensationem vulgo intelligimus aliquam de rebus objectis per phantasmata judicationem; phantasmata scilicet comparando, ed distinguendo; id quod, nisi motus in organo ille a quo phantasma ortum est, aliquandiu maneat, ipsumque phantasma quandoque redeat, fieri non potest" (66).

Hobbes riconosce, connessa alla percezione, anche la presenza di fenomeni di concentrazione e di attenzione:

"Neque vero permittit natura sensationis, ut plures res simul sentiantur; cum enim natura sensationis consistat in motu, dum organa sentiendi ad uno aliquo objecto occupantur, ab alio ita moveri non possunt, ut ab utroque motu unum phantasma synarum oriatur utriusque. Non fient ergo duo phantasmata duorum objectorum, sed unum ex amborum actione conflatum" (67).

E ancora:

"Intelligi hinc potest conatum organi ad exteriora non omnem dicendum esse sensationem, sed illum tantum qui caeteris, pro singulis temporibus, vehementia praestat et praedominatur...." (68).

Ritornando alla logica, una volta sottolineata l'autonomia del pensiero rispetto al mondo dei corpi fuori della mente e ribadito il parallelismo di nomi e concetti, è più facile comprendere come, nella mente, alla conceptio non deve corrispondere una situazione reale esterna secondo un rapporto

di similitudine. Se nelle operazioni della mente si possono considerare le cose dal punto di vista di loro particolari qualità, come ad esempio la grandezza, ciò non significa che vi siano realtà esistenti prive ad esempio della grandezza o a cui la grandezza possa essere aggiunta in un secondo tempo. Poiché, come scrive Dal Pra, "l'unità di misura per il conferimento di un nome è proprio il concetto semplice" e "il concetto semplice è quell'entità psicologica o gnoseologica minima su cui si ritaglia la configurazione unitaria, per quanto arbitraria, del nome" (69), nominalismo e concettualismo non si contraddicono in Hobbes. Il nominalismo è confermato dal fatto che la individuazione della causa degli universali, ovverosia degli accidenti comuni dei corpi, è ricavata, attraverso il metodo risolutivo o compositivo, dai singoli corpi in cui tali accidenti si trovano. Ciò avviene tramite le operazioni della mente, poi registrate dai nomi, senza che tra i nomi e le cose sussista alcuna corrispondenza necessaria poiché l'elaborazione concettuale della realtà è una creazione umana.

Alcuni punti fondamentali della logica hobbesiana devono essere richiamati. Innanzi tutto il pensiero umano 'si esplica svolgendo, attraverso l'ausilio del linguaggio cioè della imposizione dei nomi

e della loro coordinazione nel discorso, una serie di funzioni che sono governate dalle regole dell'analisi logico-matematica. In questo senso il linguaggio crea un ordine e lo impone alla realtà (70).

Quanto alla formazione dei concetti nella mente, questione importante poiché le cause dei nomi appaiono essere in Hobbes le stesse dei concetti ovverosia qualche potere o azione o modo della cosa pensata, il domandarsi se il fantasma sia il moto o più del moto è problema che nelle pagine di Hobbes, non trova adeguata soluzione poiché il filosofo tende a spiegare anche le funzioni psichiche superiori in termini meccanico-materialistici. Così an che l'immaginazione è un movimento cerebrale che conserva e ricombina.

Hobbes ha sviluppato una teoria meccanica della sensazione, ma non sufficientemente una teoria della rappresentazione. Egli è soprattutto interessato alla ricerca delle cause delle idee. Minore attenzione rivolge al rapporto di rappresentazione tra idee e cose e perviene alla conclusione che lo stesso schema meccanico di trasmissione del moto è proprio della realtà sia mentale che extramentale.

Hobbes ci dice poco sulla natura soggettiva delle qualità secondarie il cui esame potrebbe invece chiarire il processo di formazione dei concetti. Egli ha concepito i fantasmi come mentali,

anche se non incorporei:

"that as in vision, so also in conception that arise from the other senses, the subject of their inherence is not object, but the sentient" (71);

ed ha definito l'immagine o concetto come ciò che appare a noi di un movimento in qualche parte del cervello:

"the said image or colour is but an apparition into us of the motion, agitation, or alteration, which the object worked in the brain, or spirits, or some internal substance of the head" (72).

In questo senso si può affermare che Hobbes ha intravisto la distinzione tra una sequenza di concetti nella mente ed una sequenza di semplici sensazioni, il che è confermato da quanto scritto in Human Nature:

"The succession of the conceptions in the mind, series and consequence of one after another, may be casual and incoherent, as in dreams for the most part; and it may be orderly, as when the former thought introduceth the latter; and this is discourse of the mind. But because the word discourse is commonly taken for the coherence and consequence of words, I will, to avoid equivocation, call it discursion" (73).

Ma la teoria meccanica e causale della sensazione elaborata da Hobbes non può arrivare a render propriamente conto dei processi cognitivi. In Hobbes

il discorso mentale non approda mai ad una sua reale autonomia rispetto ai dati offerti dal senso poiché le immagini o concetti, identificati con i prodotti delle sensazioni ed essi stessi sensazioni, rimangono segni "naturali" delle cose anche se non sono "copie" delle cose.

Premesse ad una teoria degli universali in Hobbes

Anche se Hobbes ci dice ben poco dei processi di elaborazione dei concetti della mente e della attività creatrice dell'intelletto, nella formazione di un sistema di idee risultanti dalla elaborazione dei dati offerti dal senso, credo di aver fin qui dimostrato l'esistenza di un suo concettualismo logico, intendendo con questo termine designare quella priorità che, a mio avviso, Hobbes attribuisce al mondo concettuale rispetto a quello linguistico.

Il riconoscimento di tale concettualismo, che sta ad indicare la creatività umana nell'interpretare la realtà di cui si è avuta esperienza, si presenta come premessa indispensabile per comprendere quel rapporto di significazione tra concetti e cose su cui Hobbes ha basato una teoria degli universali. Se infatti nella teoria nominalistica degli universali elaborata da Hobbes la contrapposi-

zione al realismo sta ad indicare che importante non è tanto stabilire se le cose sono simili tra di loro quanto constatare che noi, attraverso il linguaggio, conferiamo rilevanza a determinate somiglianze percepite tra le cose, Hobbes deve essersi chiesto come avviene che noi percepiamo e quindi già interpretiamo le somiglianze tra le cose che poi il linguaggio evidenzia. Il linguaggio non crea totalmente: non si tratta tuttavia di stabilire come è attualmente la realtà bensì come agisce il pensiero.

Riassumendo, prima di passare alla teoria degli universali, i caratteri salienti del nominalismo hobbesiano, si devono richiamare: 1) il carattere artificiale attribuito alla stessa lingua edenica che non rispecchia la natura delle cose; 2) il carattere formale del segno linguistico consistente essenzialmente nella istituzione di un rapporto artificiale di significazione tra parole e cose.

Nel domandarsi se attraverso i concetti, vere tessere del calcolo linguistico, Hobbes non mantenga una congruità delle parole che designano immagini delle cose con le cose stesse, si deve sottolineare che le immagini sono movimenti e non copie delle cose. Tra le due forme di movimento, quello della realtà mentale e quello di origine extra-mentale, non sussiste corrispondenza biunivoca.

Se infatti le idee, che consistono in movimenti nella mente corporea, sono legate all'"impressione corporea" dovuta all'"azione delle cose anch'esse consistenti in movimenti della materia, ciò non comporta che le idee o "conceptiones" attestino la realtà delle cose.

Esattamente rileva Dorothea Krook: "...to say that 'evidence is the concomitance of a man's conception with his word' is not to say also that those 'conceptiones' in any way reflect or represent to the 'thing' from which they are derived. Those 'conceptiones', for Hobbes, are nothing but one kind of motion in matter, namely, 'phantasmas' or 'seeming' produced by another kind of motion in matter, namely 'thing'; and no sort of correspondence between them is either affirmed or implied. Our conceptions, in short, bear no relation whatever to the 'real' nature of things..." (74).

Gli universali "nomi di nomi" nel Leviathan

Il primo punto che Hobbes sottolinea, nella trattazione degli universali, è che essi non sono nomi di cose. Egli nega la realtà separata degli universali affermando che non vi è nulla al mondo di universale se non i nomi.

La definizione del nome universale deriva dalla distinzione tra nomi propri e nomi comuni:

"Of names, some are proper, and singular to one only thing, as Peter, John, this man, this horse, tree; every of which, though but one name, is nevertheless the name of divers particular things; in respect of all which together, it is called an universal; there being nothing in the word universal but names; for the things named are every one of them individual and singular" (75).

L'esposizione della logica nel trattato Human Nature (scritto nel 1640 e pubblicato nel 1650) non differisce sostanzialmente da quella contenuta nel Leviathan (pubblicato nel 1651). Sono fondamentalmente due le posizioni che Hobbes sostiene nella trattazione degli universali: innanzi tutto, come si è già sottolineato, una posizione antirealista, quindi quella per cui gli universali non sono se non nomi con i quali si designano collezioni di individui reali empirici.

Al fine di operare delle distinzioni all'interno della nozione di nominalismo si può procedere come indicato da Giulio Preti il quale, nel saggio Dialettica Terministica e probabilismo nel pensiero medioevale, distingue tre diverse forme di nominalismo: 1) il nominalismo metafisico che attribuisce solo agli individui realtà di res o substantiae; 2) il nominalismo gnoseologico che, in quanto at-

tribuisce validità primaria alla conoscenza intuitivo-sensibile, può anche essere definito empirismo, 3) il nominalismo logico o terminismo che è scienza delle strutture logico-formali del discorso (76).

Si può affermare che, riconoscendo statuto di realtà esclusivamente alle sostanze individuali, Hobbes professi un nominalismo metafisico. Non è tuttavia estraneo al suo pensiero un nominalismo gnoseologico poiché, come ho dimostrato nel precedente capitolo, la filosofia di Hobbes, in quanto è un materialismo e non un realismo, comporta che il soggetto conoscente non pervenga ad alcuna affermazione circa la esistenza di fatto della realtà esterna. Questo chiarimento è importante a proposito del nominalismo hobbesiano. Il nominalismo metafisico si rivela infatti in prospettiva, nota Giulio Preti, come una forma di realismo: nella negazione della realtà degli universali pure si afferma la realtà sostanziale degli individui, il che conferma il mantenimento della prospettiva realistica di una continuità tra nomi e cose (77).

E' proprio tale continuità che, in Hobbes, viene messa in discussione dal momento che le immagini o concetti non sono "copie" delle cose e che i nomi "significano" i concetti della mente. E' questa la strada verso una sempre maggiore indipendenza delle strutture logiche del discorso, indipendenza

che, seppure non è in Hobbes pienamente raggiunta poiché vi è sempre un rimando del mondo verbale a quello della realtà extra-mentale per via della teoria meccanica e causale della sensazione, è tuttavia dal filosofo di Malmesbury consapevolmente indicata. Ciò implica l'aver distinto il problema della realtà dei denotata (ed unica realtà è quella delle sostanze individuali anche se non attualmente affermabile) dal problema della predicabilità di qualità comuni per una collezione di individui o cose singole, predicabilità affidata alla elaborazione linguistica (78).

Hobbes di fronte alla tradizione nominalistica

Nella direzione di una rottura della corrispondenza biunivoca tra voces e res si era mossa l'intera tradizione nominalistica da Roscellino ad Abelardo a Guglielmo di Ockham (79). Contro una teoria realistica radicale, quale era stata accolta da Guglielmo di Champeaux il quale affermava un'identità di essenza in tutti gli individui dello stesso genere e della stessa specie, secondo una concezione metafisica di ispirazione platonica che poneva le essenze o categorie universali come realtà a cui devono adeguarsi i concetti universali, si

era esplicitamente schierato Abelardo che, nella Logica Nostrorum, aveva affermato che, se l'universale è "quod natum est praedicari de pluribus", esso non è un ente oggettivo poiché non potrebbe, in quanto tale, essere predicato di un altro ente (80).

Della posizione abelardiana risente Hobbes il quale affronta il problema degli universali come quello di termini aventi una specifica funzione predicativa e semantica.

Il nominalismo di Hobbes trova inoltre precedenti nella logica terministica di Ockham, in quella di Zabarella e Nifo e , in generale, nella tradizione della scuola padovana (81).

Ockham aveva affrontato la questione degli universali avendo come termine di riferimento polemico le soluzioni realistiche al problema: innanzi tutto la dottrina di Duns Scoto che poneva una "natura comune" reale a fondamento dell'universalità concettuale, quindi la concezione tomistica che distingueva l'universale in atto, esistente nell'intelletto del soggetto conoscente, dall'universale in potenza che coincide con l'essenza specifica delle cose. Per gli autori che seguivano la tradizione tomistica, la quale a sua volta si richiamava all'insegnamento di Avicenna sulla natura assoluta considerata, si ponevano sia il problema del "principio di indivi-

duazione" come passaggio dalla natura specifica al singolo individuo, principio generalmente posto nella materia individuante, sia quello della universalizzazione della essenza specifica ad opera dell'intelletto.

Ockham nega che esista nella realtà qualcosa di universale come essenza delle cose o come concetto della mente. Se la realtà è tutta "singolare" cade sia il problema del principio di individuazione sia quello dell'astrazione come procedimento tramite il quale pervenire a concetti universali coincidenti con l'essenza delle cose. L'unica realtà, individuale, è fuori del pensiero e un essere concettuale non può farcela conoscere. Dalla "conoscenza intuitiva" fondata sull'evidenza ed in virtù della quale l'intelletto può stabilire l'esistenza delle cose, Ockham distingue la "conoscenza astrattiva" che prescinde dall'esistenza o non esistenza dell'oggetto singolare o della molteplicità di oggetti a cui si rivolge (82). E' pertanto sulla base del concetto aristotelico di "astrazione" che Ockham pone la distinzione tra conoscenza intuitiva ed astrattiva; la conoscenza ricavata (in questo senso abstracta) da più oggetti individuali è il concetto universale.

"Universale est intentio animae nota praedicari de multis. Quod ratione etiam confirmari potest. Nam omne universale secundum omnes est praedicabile de multis; sed sola intentio animae vel signum voluntarie institutum natum est praedicari et non substantia aliqua; ergo sola intentio animae vel signum voluntarie institutum est universale" (83).

Il concetto universale non è, per Ockham, un'immagine mentale delle cose; è piuttosto un'intenzione dell'anima (intentio animae) cioè un tendere spontaneo della mente verso l'oggetto per significarlo formando dei segni mentali (signum voluntarie institutum est universale).

Il concetto come intenzione o stato della mente assume così rilievo in quanto segno naturale della realtà che coincide, infine, con lo stesso atto di intendere (84).

Sottolineando che è proprietà dei concetti l'essere "segni naturali" delle cose, Ockham evidenzia una realtà mentale dei concetti universali in quanto astrazioni operate allo scopo di predicare un gruppo di oggetti. Egli scrive nella Summa Logicae (I, 14, ed. St. Bonav, p. 49) che l'universale è un segno naturale che si predica di un insieme di oggetti poiché naturalmente li significa, così come il fumo significa il fuoco, il lamento il dolore, ed il riso la gioia.

"Dall'incontro con la logica e l'epistemologia

occamiste, scrive Gargani, potevano nascere le operazioni della metodologia hobbesiana destinate a convertire entro una dimensione logica e linguistica quei termini ai quali la tradizione aristotelico-scolastica aveva accordato uno statuto sostanzialistico, e ad impostare tutti i tipi di astrazione e tutti gli schemi di generalità in funzione dei poteri di simbolizzazione della mente umana" (85). Rispetto al concettualismo di Ockham per il quale "la sequenza dei segni e la sequenza dei concetti sono le controparti possibili di una stessa procedura conoscitiva" (86), nel senso che le parole si riferiscono ai medesimi oggetti intenzionati dai concetti, il nominalismo di Hobbes pone assai più fortemente l'accento sul linguaggio come convenzione, evidenziando il processo di "costruzione" degli universali.

Nel primo capitolo del De Corpore, dopo aver affermato che per ragionamento egli intende il "calcolo", Hobbes prende in esame il ragionamento mentale (ratiocinatio o cogitatio tacita sine verbis) che si svolge, senza parole, come tacita riflessione e ricorre al seguente esempio:

"Si quis ergo e longinquo aliquid obscure videat, etsi nulla sint imposita vocabula, habet tamen ejus rei ideam eandem propter quam impositis, nunc vocabulis dicit eam rem esse corpus. Postquam autem proprius accesserit, videritque eandem rem

certo quodam modo nunc uno, nunc alio in loco esse, habebit ejusdem ideam novam, propter quam nunc talem rem animatam vocat.

Postremo cum stans in proximo figuram ejus videat, vocem audiat, aliasque res quae signa sunt animi rationalis perspiciat, habet quoque ideam tertiam, etiamsi nomen ejus nullam adhuc fuerit; eandem scilicet propter quam dicimus aliquid esse rationale. Denique quando totam rem ut unam plene jam et distincte visam concipit, illa idea composita est ex praecedentibus, atque hoc modo componit animus ideas praedictas, eodem ordine quo in oratione componuntur haec nomina singula corpus, animatum, rationale, in unum nomen corpus animatum rationale, sive hominem" (87).

Vedendo qualcosa oscuramente, da lontano, prima di avergli imposto alcun vocabolo, si ha dunque di quella cosa la stessa idea per la quale, imponendole successivamente un nome, si dice che quella cosa è un corpo.

L'esempio può far pensare che Hobbes fondi il ragionamento su delle "essenze concettuali", che legghi cioè la conoscenza razionale alla presenza, nella mente, di idee come rappresentazioni di essenze. Egli conclude: "... quando vista la cosa completamente e distintamente, (un soggetto) la concepisce nella sua totalità come una, la sua idea è composta da quelle precedenti, e la mente compone le idee predette nello stesso ordine in cui nel discorso questi singoli nomi: corpo, animale, razionale, sono composti in un unico nome: corpo animato raziona-

le o uomo" (88).

Il fine che Hobbes si propone, con il ricorso all'esempio sovraccitato, è quello di dimostrare che il processo mentale di formazione dei concetti avviene grazie a quelle stesse operazioni di addizione e sottrazione che sono alla base del metodo risolutivo e compositivo della scienza.

Che si parta da un nome o da un'idea, se si vuole risolvere un "genere" più universale, ad esempio quello di corpo, in uno più particolare qual è quello di uomo, non si deve far altro che procedere sommando al genere più universale (corpo) le sue "differenze specifiche": in ordine animale e razionale.

Si ottiene così un nome composto: corpo animato razionale o uomo, che è anche un genere meno universale di "corpo".

Inversamente se all'idea totale o nome universale composto di uomo, cioè corpo animato razionale, si sottraggono le differenze specifiche razionale e animale, resterà soltanto il genere più universale corpo (89).

Il constatare che, in Hobbes, "l'impalcatura dimostrativa si regge purtuttavia su un impianto aristotelico, per cui la scienza sembra ancora una volta ridursi alla ricerca delle essenze e alla loro riconduzione alle strutture gerarchiche

dei generi e delle specie" (90), non ridimensiona l'originalità dell'ideale hobbesiano di un sapere dall'impianto matematico forgiato sul modello della geometria euclidea.

Deve essere infatti tenuto presente che i generi o idee universali del ragionamento mentale non hanno, al pari dei nomi composti universali, un riscontro ontologico.

I concetti universali in Hobbes

Vi è un'ulteriore prospettiva che si delinea allorché si rifletta sulla teoria hobbesiana degli universali. Nell'ambito di tale prospettiva si deve chiarire quella distinzione tra nominalismo e concettualismo che alcuni interpreti hobbesiani hanno visto come contrapposizione (91). Si tratta di una prospettiva conciliatrice delle posizioni del concettualismo e del nominalismo in Hobbes.

Ritengo che Hobbes sia un concettualista in quanto ammette in qualche modo la formazione di concetti universali, di idee generali, anche se nega che tali concetti universali abbiano valore oggettivo nei confronti di singoli individui empirici. Mi servirò, a sostegno di questa mia interpretazione, di tre passi hobbesiani che ritengo particolarmente

significativi. Non utilizzerò, quanto alla logica di Hobbes, il termine "concettualismo" in opposizione a quello di "nominalismo" e cercherò di dar ragione di questa mia lettura per molti aspetti concorde con la trattazione della logica di Hobbes offerta da John Laird.

Il primo passo rilevante si trova nel capitolo II, De Vocabulis del De Corpore. Vi si nega che ai nomi universali corrispondano essenze reali universali e così pure si nega che ad essi corrispondano idee universali; vi si afferma che l'universale è "nome di qualche voce o nome".

"Est ergo nomen hoc universale, non rei alicuius existentis in rerum natura, neque ideae, sive phantasmatis alicujus in animo formati, sed alicujus semper vocis sive nominis nomen" (92).

Nel secondo passo che citerò Hobbes nega che ai nomi universali corrisponda un qualche fantasma formatosi nella mente poichè nella mente si trovano solo concetti singoli di cose singole:

"Ita ut cum dicatur animal, vel saxum, vel spectrum, vel aliud quicquam esse universale, non intelligendum sit ullum hominem, saxum, etc. fuisse, esse, aut esse posse universale, sed tantum voces eas animal, saxum etc. esse nomina universalialia, id est, nomina pluribus rebus communia, et respondentes ipsis in animo conceptus sunt singularium animalium vel aliarum rerum imagines et phantasmata.

Ideoque non est opus ad vim universalis intelligendam alia facultate quam imaginativa, qua recordamur voces ejusmodi modo unam rem modo aliam in animo excitasse" (93).

Scrive Arrigo Pacchi: "Secondo Hobbes solo al nome singolare corrisponde un concetto adeguato: al nome universale non fa riscontro alcun concetto adeguato, ma solo un concetto singolare imperfettamente usato a raffigurare l'universale, e questo perché l'universale non è nome di cosa (cioè nome relativo ad un concetto di cosa), è solo un nome di nomi" (94).

Ciò vale allorché si consideri quel fantasma mentale o concetto singolare che fa riscontro a sostanze individuali. Ma Hobbes riconosce che vi sono nomi universali di ampia estensione i quali designano un gran numero di cose valutate dal punto di vista, soggettivamente prescelto, di una qualche loro somiglianza. La formazione dei nomi universali implica un procedimento che non può non essere intellettuale o mentale, e pre-verbale, di "astrazione" e che consiste nel considerare variazioni o somiglianze negli accidenti delle cose. Tali accidenti sono conosciuti attraverso le nozioni singolari di corpi o soggetti singolari dai quali poi l'intelletto, nel suo procedere astrattivo, prescinde.

In conclusione Hobbes perviene ad una nozione

che precorre quella lockiana di "idea del senso" anche se tale nozione la sottointende e la implica e non la svolge esplicitamente nella propria trattazione della logica.

Estensione e "forza" degli universali hobbesiani

Ciascun aspetto sotto il quale le cose possono essere valutate, ciascuna somiglianza che si riscontra in comune tra molteplici individui od oggetti non è una essenza da essi separabile. L'"umanità" non è una parte comune a tutti gli uomini come un qualcosa che da essi possa essere separato, distaccato. Essa coincide con ogni uomo singolo, è un "accidente" cioè un modo secondo il quale ciascun uomo può essere concepito.

Ciò equivale a dire:

"accidens esse facultatem corporis qua sui conceptum nobis imprimitur (...) Definiemus igitur accidens esse concipiendi corporis modum" (95).

Gli accidenti designano in Hobbes delle facoltà dei corpi in virtù delle quali si imprimono nella nostra mente i concetti di essi. Tali "facoltà" sono espresse da correlazioni che l'intelletto pone.

Colui che stabilisce un nome universale, per riunirvi vari concetti singoli, opera assumendo ai fini del "raggruppamento" un punto di vista particolare ed "arbitrario". Tale potrà essere, come si è già detto, una particolare qualità somigliante nei concetti presi in esame. Ne consegue che i nomi universali possono avere maggiore o minore estensione. Così indica il terzo passo hobbesiano a cui intendo fare riferimento:

"animal magis commune est quam homo, vel quam equus, aut leo, quia illud haec omnia complectitur; itaque nomen magis commune, respectu minus communis, quod sub ipso continetur, genus vel generale dici solet, hoc vero illius species vel speciale dicitur" (96).

Sempre dal punto di vista degli universali, inoltre, una qualsiasi cosa, se confrontata con innumerevoli altre, potrà avere tanti nomi quanti saranno i punti di vista assunti per il confronto.

Così si leggeva già nella Critique du "De Mundo" de Thomas White:

"Est enim nomen commune idem quod universale, res enim nominatae singulares sunt, sed nomen unum, quia universis attribuitur dicitur ideo universale. (Ex quo) sequitur eiusdem rei innumera pene esse nomina. Res enim quaelibet, cum innumeris rebus comparata, erit aliquibus earum similis quoad unam comparationem, aliis quoad alteram, habebit autem

nomen commune cum sui similibus in singulis comparationibus; habebit ergo tot nomina quot modis comparari potest" (97).

Dopo aver definito gli universali "nomi di nomi", nello stesso paragrafo dieci del capitolo II del De Corpore, Hobbes afferma che gli universali sono: "cogitationum nostrarum de natura rerum significaciones" (98).

Errore dei metafisici è, per Hobbes, quello di aver posto il genere e la specie come cose e la definizione come designazione della natura delle cose. La formazione degli universali implica una elaborazione alla quale l'intelletto umano partecipa circa i significati da noi pensati riguardo alla natura delle cose.

All'interno dei nomi universali Hobbes opera una distinzione tra nomi assoluti e nomi relativi. Sono relativi i nomi che si impongono per comparazione come padre, figlio, causa, effetto, simile, dissimile, uguale, disuguale, padrone, servo, ecc.; sono assoluti i nomi che si impongono per significare la comparazione stessa. Di nuovo Hobbes afferma che, nell'operare distinzioni tra i nomi, si deve sempre tener presente che l'universalità è dei nomi e non delle cose: nessuna cosa è infatti univoca o equivoca, relativa o assoluta (99). Pur negando che vi siano nella mente dei concetti universali, come essenze universali

esprimenti una correlazione biunivoca tra nomi e cose per cui dei nomi universali si affermerebbe un correlato ontologico, Hobbes ammette che la formazione dei nomi universali e la loro imposizione ad una collezione di cose individuali, in virtù di qualche loro somiglianza, comporta un procedimento mentale di valutazione dei singoli fantasmi della mente e di formazione dei concetti in ragione delle somiglianze tra le cose.

E' vero che nell'ambito della concezione materialistica hobbesiana i concetti non sono altro che immagini illanguidite che derivano dal senso, sono fantasmi prodotti dall'azione di corpi o sostanze individuali. Da queste premesse Hobbes procede per affermare che solo i nomi sono universali poiché il nome uomo è un segno visibile che serve ad indirizzare i nostri pensieri non ad un singolo individuo, ma a delle somiglianze riguardanti qualche "modo" della natura dei singoli individui.

Sono allora i nomi che producono i concetti universali?

Né i nomi né il discorso fanno le somiglianze tra le cose(100).E' attraverso un procedimento mentale che è possibile considerare gli accidenti dei corpi e "astrarli" dai soggetti o corpi nei quali "si verificano".

I nomi sono note e segni dei concetti: ma i nomi non possono essere costitutivi delle somiglianze tra le cose. Il loro ruolo può essere esclusi-

vamente quello di facilitare delle operazioni mentali che si fondano tuttavia su di un precedente concetto di somiglianza. Non sono perciò i nomi che producono i concetti universali, al contrario è sui concetti delle somiglianze tra le cose che si costituiscono le operazioni linguistiche di imposizione dei nomi universali.

Nonostante Hobbes affermi che "gli universali sono nomi di nomi", egli conferma che una percezione delle somiglianze tra le cose in qualche loro proprietà, e quindi una percezione della possibile connessione di tali somiglianze, è prioritaria rispetto all'impiego del linguaggio per "registrarle". In questo senso il nominalismo di Hobbes si costituisce sulla base di un fondamentale concettualismo né potrebbe essere altrimenti a meno di non cadere nell'errore di attribuire al linguaggio la capacità di costituire in se stesso il criterio del proprio uso.

Hobbes può affermare che "l'intendimento" non è altro che una "concezione causata dal discorso" ("understanding being nothing else but conception caused by speech") (101) poiché funzione del "discorso" è quella di "registrare" tramite dei concetti ciò che noi troviamo essere la causa di una qualche cosa presente o passata ("special uses of speech are these: first, to register, what by cogitation,

we find to be the cause of any thing, present or past") (102).

I nomi si chiamano universali perché ad essi corrispondono nella mente fantasmi o concetti di più sostanze individuali. Alla composizione dei concetti nella mente corrisponde la composizione dei nomi: come nella mente ad un'idea o fantasma ne sopraggiunge un'altra ancora, così ad un nome se ne aggiungono via via altri per dar luogo ad un unico nome composto (103). Dal che non si deve tuttavia inferire che allo stesso modo si compongono i corpi fuori della mente ovvero sia che dai corpi siano separabili, come delle parti o essenze, i modi o accidenti.

Dei nomi universali i più semplici, e più universali in quanto più estesi, sono quelli che in ciascun genere sono i più generali (ad es. uomo); sono invece composti quelli che per l'aggiunta di un altro o più nomi diventano meno universali, indicando in tal modo che nella mente si sono succeduti più concetti ai quali sono stati aggiunti dei nomi. Così corpo animato razionale è equivalente a uomo ma è un nome ancora più composto (104).

Conclusioni: la scienza del reale

Il ruolo svolto dal linguaggio nella costruzione della scienza è ben evidenziato nel Leviathan. Poiché in logica l'universale consiste nella registrazione di qualità o accidenti per mezzo dei nomi, senza il linguaggio non sarebbero possibili proposizioni universali e non esisterebbe la filosofia. Un uomo privo del linguaggio, al pari di un individuo sordo e muto, può scoprire, considerando un triangolo e vicino ad esso due angoli retti (ad esempio quelli di una figura quadrata), che i tre angoli di quel triangolo sono equivalenti a quei due angoli retti che vi sono stati posti vicino; vedendo tuttavia un altro triangolo di forma differente dal primo non saprà, a meno di compiere una nuova ricerca, se esso possiede le stesse proprietà. Chi possiede l'uso dei vocaboli, invece, una volta osservato che quella uguaglianza non dipende dalla lunghezza dei lati del triangolo, ma dal fatto che questo ha i lati retti e tre angoli, può concludere universalmente che tale uguaglianza degli angoli è propria di ogni figura triangolare e registrerà la scoperta in una legge universale che si può enunciare nel modo seguente: "ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due angoli retti" (105).

L'uso dei vocaboli nel registrare i nostri

pensieri è fondamentale nella costruzione del linguaggio scientifico basato su proposizioni universali. Se è vero pertanto che Hobbes intende il linguaggio come una creazione umana, ed una creazione arbitraria in quanto dipendente dalle convenzioni adottate per stabilire il significato dei nomi, da ciò non consegue tuttavia un carattere totalmente convenzionale ed arbitrario della scienza in Hobbes.

Anche se l'intento di costruzione di una scienza rigidamente convenzionalista e addirittura verbalistica, riconducibile cioè esclusivamente ad un criterio di coerenza formale, è dichiarato da Hobbes allorché egli afferma che la verità risiede solo nelle parole, di fatto la costruzione della scienza nella quale egli si impegna risponde ad un intento conoscitivo che non si esaurisce nel costruttivismo formale. La definizione di vera scienza o filosofia, di cui ho trattato nel capitolo precedente, intesa come conoscenza razionale dei fenomeni per mezzo delle cause generatrici, nonché la identificazione della ricerca delle cause con l'affermazione della realtà del movimento portano ad esiti diversi dalla accettazione di una teoria verbalistica della scienza.

Nella Philosophia Prima così come nella Physica del De Corpore si afferma che la scienza ha per oggetto il corpo fenomenico di cui è concepibile qualche processo generativo. La ricerca delle cause

ai fini della conoscenza scientifica del mondo fenomenico è, come meglio si vedrà nella parte del capitolo successivo dedicata al metodo della scienza in generale, affidata al duplice procedimento compositivo o sintetico e risolutivo o analitico; nella integrazione dei due procedimenti, il metodo muove sempre da ciò che è conosciuto al non conosciuto. Così si procede dai fenomeni naturali e dai singoli individui alle cause, nella conoscenza τῶν ὄντων che riguarda l'esistenza di fatto e, all'inverso, delle cause o accidenti non delle cose, poiché dalle cose gli accidenti non possono essere "astratti" o separati, ma della loro natura ai fenomeni o individui singoli, nella conoscenza scientifica τῶν δυνάμεων.

Hobbes dimostra esclusivamente interesse per una scienza del reale e per un linguaggio che sia condizione della conoscenza scientifica della realtà.

Si legge a conclusione della esposizione sui nomi nel De Corpore:

"....nolo quemquam arbitrari, predictas has formulas pro certa et vera nominum ordinatione a me exhiberi; nam hujusmodi ordinatio nisi a philosophia perfecta stabiliri non potest; neque si ego, exempli causa, lucem in praedicamento qualitatum, alter in praedicamento corporum collocet, ob eam rem aut ego illum, aut ille me ullo modo dimovebit a sententia; hoc enim argumentis et ratiocinando

non dispositione vocularum faciendum est" (106).

L'ordinamento delle parole sarà pertanto considerato vero solo dopo che sarà stato approvato dalla ragione. Come rifiuto di una sterile "scienza" verbalistica e come interesse a fondare un scienza del reale si deve leggere il celebre aforisma hobbesiano, già precedentemente citato: "le parole sono i gettoni degli uomini sapienti che con esse si limitano a calcolare; ma sono il denaro degli stolti" (Leviathan, P. I, c. IV).

Dalla connessione dei nomi derivano diverse specie di discorsi ad indicare e significare i desideri e gli affetti degli uomini: così le interrogazioni indicano il desiderio di conoscere qualcosa, le preghiere quello di avere qualcosa, le promesse, le minacce, i desideri, i comandi, i lamenti, sono altrettanti modi di significare gli affetti. Ma l'unica specie di discorso che riguardi la filosofia è la proposizione:

"Propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis qua significat is qui loquitur, concipere se nomen posterius ejusdem rei nomen esse, cujus est nomen prius" (107).

In ogni proposizione si debbono considerare due nomi: il soggetto e il predicato nonché la loro connessione o copula che in molte lingue è

data dal verbo "essere". Se ad esempio diciamo "il corpo è mobile", il soggetto della proposizione eccita nella mente il pensiero di una cosa ed il predicato il pensiero della causa per cui ad una stessa cosa sono stati dati due nomi. Ne deriva che la mente ricerchi che cosa sia essere un corpo e che cosa sia essere mobile, in che cosa consista la diversità tra quell'oggetto e gli altri per cui esso possa essere designato con quei due nomi.

Si procede pertanto ricercando nelle cose le cause dei loro nomi e si perviene alla consapevolezza che le cause dei nomi sono le stesse dei concetti cioè qualche potere o azione della cosa pensata o qualche modo di essa (108).

Ai fini di operare classificazioni si possono dividere i nomi in concreti e astratti: i primi indicano cose che si suppongono esistenti come corpo, mobile, mosso, caldo, freddo e sono pertanto detti soggetti o sostrati; i secondi denotano non qualche soggetto ma ciò che in esso è la causa di un nome concreto, così, ad esempio, essere corpo, essere mobile, essere caldo.... o quei nomi comunemente detti astratti (corporeità, mobilità, calore) o i verbi all'infinito (vivere, muoversi....). Chiamiamo corpo una qualche cosa che non si mostra in un solo punto ma che è estesa per uno spazio e diciamo anche che la sua causa è l'essere quella

cosa estesa o l'estensione o la corporeità; parimenti, osservando che qualcosa si mostra in luoghi diversi, diciamo che questo qualcosa è "mosso" o "trasportato" e che la sua causa consiste nel suo muoversi o nel movimento (109).

Così in generale si parla di accidenti come cause delle cose; quanto ai nomi, quelli concreti, poichè denominano cose che si suppongono esistenti, "precedono" le proposizioni che risultano dalla loro unione mentre i nomi astratti, denotando ciò che in qualche soggetto è la causa di un nome concreto, "seguono" le proposizioni nelle quali si uniscono nel senso di derivare logicamente da esse. Grande è quindi l'utilità dei nomi astratti: essi, afferma Hobbes, permettono di ragionare cioè di calcolare le proprietà dei corpi poichè se, volendo addizionare, sottrarre, moltiplicare o dividere il calore o la luce o la velocità, ci servissimo dei nomi concreti verremo a "raddoppiare" gli stessi corpi caldi, lucidi, mossi.

E' tuttavia da evitare l'abuso dei nomi astratti:

"Abusus autem in eo consistit, quod cum videant aliqui considerari posse, id est, ut diximus inferri in rationas quantitatis, caloris, et aliorum accidentium incrementa et decrementa sine consideratione corporum sive subjectorum suorum, (id quod appellatur abstrahere sive seorsim ab illis existere) loquuntur de accidentibus tanquam possent ab omni corpore separari" (110).

La ricerca della razionalità del metodo nelle diverse scienze, così come nella logica che alla scienza in generale fornisce lo strumento indispensabile del linguaggio, si esprime in Hobbes nella nozione del "calcolo" come ricerca delle cause.

Applicando il metodo analitico-risolutivo si individuano nei singoli corpi o individui le cause degli universali cioè degli accidenti comuni a tutti i corpi; conosciuti gli universali e le loro cause si pongono le loro definizioni quindi si ricavano, con metodo sintetico-compositivo, le loro generazioni. Propri di tale tematica del metodo scientifico come calcolo razionale sono, in Hobbes, il costante mantenimento del presupposto materialistica e l'indicazione che il calcolo è sempre riferito alla realtà cioè ai corpi e ai loro modi.

C A P I T O L O I V

IL PROBLEMA DELLA VERITA' E IL METODO SCIENTIFICO

Capitolo IV

Il problema della verità e il metodo scientifico

Le proposizioni universali

Scopo di questo capitolo, dopo la trattazione del materialismo e del nominalismo hobbesiani, è quello di chiarire i rapporti tra ragione ed esperienza, in Hobbes, nella costruzione del metodo scientifico.

Tale chiarimento è, a mio avviso, indispensabile alla comprensione della filosofia politica di Hobbes: solo una volta evidenziato il modo in cui ragione ed esperienza si connettono nella conoscenza scientifica si potrà infatti comprendere come, nella scienza politica, le leggi di natura, fondate su principi conosciuti attraverso l'esperienza, operino come "teoremi della ragione", ed inoltre come la pace possa essere stabilita e mantenuta.

Degli aspetti propriamente politici della filosofia di Hobbes tratterò nella seconda parte di questo lavoro. Ma i temi politici non prescindono mai, in Hobbes, dalla costruzione dell'intero sistema filosofico. Il problema del caos che fa seguito al disaccordo nelle opinioni si pone, ad esempio, tanto per le proposizioni scientifiche quanto per

quelle morali e politiche. Hobbes si preoccupa di evitare le conseguenze di conoscenze opinabili fondate su definizioni discutibili e controverse. In questo capitolo svolgerò dapprima il problema della verità delle proposizioni scientifiche, evidenziando come il criterio della verità, in quanto si applica a proprietà interne e logiche del discorso, risale, in ultima analisi, al modo in cui sono state poste le definizioni che risultano da accordi convenzionali tra gli uomini e dal comune consenso sul loro uso. Un simile criterio di verità, risalente alle definizioni poste dal comune accordo tra gli uomini, sarà, come vedremo in seguito, applicato da Hobbes non solo alle proposizioni scientifiche ma anche a quelle morali e politiche.

Passerò quindi, in questo capitolo, alla trattazione del metodo della scienza in generale per evidenziare come, se è vero che Hobbes tiene presente un ideale razionalistico e deduttivistico della scienza, egli non dimentica mai, peraltro, il riferimento alla realtà oggettiva ed extra-mentale delle cose.

E' vero che, nel metodo della scienza, la ricerca dei principi primi è guidata dalla teoria nominalistica del linguaggio per cui tali principi primi vengono offerti come definizioni arbitrariamente poste dall'umano consenso. La scienza non è, per

Hobbes, conoscenza di fatti offerti dall'esperienza, ma conoscenza dell'uso dei nomi e delle conseguenze del calcolo attraverso i nomi; anche quello della verità delle proposizioni è un problema intrinseco all'uso del linguaggio.

Ma Hobbes pone sempre una connessione tra la sua interpretazione convenzionalistica del linguaggio e il punto di vista che il linguaggio mantiene un riferimento oggettivo alla realtà extra-mentale. Così, se un nome è un segno posto arbitrariamente a richiamare un concetto, il concetto rimanda tuttavia ad una sua causa, il che limita il convenzionalismo della imposizione dei nomi alle cose; ancora, se la verità di una proposizione consiste nella verifica di criteri logici interni che legano reciprocamente soggetto e predicato, tale verifica non può tuttavia prescindere dall'individuazione della causa per cui due nomi diversi, il soggetto e il predicato, sono attribuiti ad una stessa cosa.

Hobbes talvolta afferma che una procedura puramente dimostrativa è propria solo di quelle scienze che, come la geometria, hanno per oggetto ciò che noi stessi costruiamo, mentre nelle scienze fisiche non si può prescindere da dimostrazioni a posteriori che si riferiscono alle cause ipotetiche dei fenomeni osservati (1). In questo capitolo, nella trattazione del metodo, mi soffermerò sul

modo in cui Hobbes rende ragione della impossibilità che la scienza fisica proceda in forma puramente deduttiva.

Nella seconda parte del presente lavoro evidenzierò come anche per la scienza psicologica e per quella politica si pongano difficoltà di identificazione con un modello puramente deduttivistico. La "scienza del reale" richiede che le ipotesi formulate a spiegazione di un dato fenomeno siano il risultato di una accurata analisi del fenomeno stesso; in tale analisi gli elementi essenziali o necessari alla produzione di quel determinato effetto devono essere separati da quelli inessenziali in modo che si possa definire la necessità di un dato evento una volta che certi fattori causali siano stati presupposti.

Affronterò, come ho indicato, il problema della verità del linguaggio scientifico in Hobbes prima di quello del metodo della scienza.

Hobbes definisce la proposizione come "un discorso costituito di due nomi uniti insieme, con il quale chi parla significa che egli pensa che il nome che vien dopo è nome della stessa cosa della quale è nome il nome che precede; o, il che è lo stesso, che il nome che vien prima è contenuto nel nome che vien dopo" (2).

Così, nella proposizione "l'uomo è animale",

chi la formula significa che il secondo termine o predicato (animale) è il nome della stessa cosa designata dal primo termine o soggetto (uomo) e, inoltre, che questo è incluso in quello. Se, quindi, in una proposizione il soggetto eccita nella mente il pensiero di una cosa determinata, il predicato suscita il pensiero della causa per cui sono stati dati a quell'oggetto due nomi, appunto il soggetto e il predicato.

Quanto appena detto conferma che l'interesse di Hobbes per la costruzione di un linguaggio scientifico esprime l'intento di fornire uno strumento idoneo alla scienza del reale: costruire una proposizione e, attraverso essa, comunicare, significa infatti ricercare nelle cose stesse le cause dei loro nomi. Vi è, alla base della teoria linguistica hobbesiana, una nozione secondo la quale le cause dei nomi sono quelle dei nostri concetti ovvero sia qualche affezione o potere o azione della cosa pensata che, in generale, si denomina modo o accidente di essa.

Sappiamo che Hobbes sottolinea come gli accidenti delle cose non siano le cose stesse, né parti di esse, né "essenze" separabili dalle cose, ma modi che accompagnano le cose stesse senza poterne essere separati. Tenendo per fermo questo punto, vi sono ancora alcune considerazioni da svolgere sugli

universali e sulle proposizioni universali. Se, abbiamo detto, gli accidenti "accompagnano" le cose e da esse non possono essere astratti, in una proposizione il predicato si riferisce al soggetto non come una proprietà che ad esso appartenga e che possa, in qualche modo, esserne distaccata, ma come una classe che "include" il soggetto il quale ne costituisce un individuo, o una specie. Ciò è coerente con il principio che "reali" sono solo i corpi singoli, gli individui.

Quando, tuttavia, nella trattazione delle proposizioni universali, Hobbes afferma che i nomi astratti sono "posteriori" alle proposizioni, (mentre quelli "concreti" sono anteriori alla proposizione da essi risultata), poiché se non ci fosse la proposizione, dalla cui copula derivano, non potrebbero esistere, egli dimostra di considerare che, ad esempio, il termine astratto "mobilità" implica la proposizione "il corpo è mobile", intesa come inclusione del soggetto nella classe degli enti mobili, classe formata concettualmente in base al riconoscimento di una proprietà comune di tutti gli enti che la costituiscono (3). In tal modo, perché vi siano delle proposizioni universali, cioè delle proposizioni il cui soggetto è accompagnato dal segno di un nome universale (4), è necessario presupporre un fondamentale concettualismo logico.

Infatti la "mobilità", (nome astratto), implica l'affermazione "il corpo è mobile", intesa come inclusione del soggetto nella classe degli enti mobili, (il che significa l'applicazione del "criterio della estensione"), e ciò coerentemente al nominalismo di Hobbes per il quale esistono solo singoli corpi mobili e la "mobilità" non è una loro essenza o quiddità.

Ma è anche vero che, per ottenere il nome astratto "mobilità", i singoli corpi mobili sono stati "raggruppati" a formare una classe degli "enti mobili" per via del riconoscimento di una proprietà comune di tutti gli enti che la costituiscono; si è quindi applicato il "criterio della comprensione" per cui il predicato può denominare ogni cosa indicata dal soggetto. In altri termini, il soggetto (corpo) è "incluso" in tutta la sua estensione nella estensione del predicato (mobile) perché, a sua volta, il predicato è necessariamente "contenuto" nella comprensione del soggetto come un elemento che non può non farne parte (5).

Se il "criterio dell'estensione", applicato alla formazione delle proposizioni, indica l'equivalenza del soggetto e del predicato, il "criterio della comprensione" indica che una proposizione universale ha significato solo se si ammette che il soggetto designa un gruppo di proprietà che

costituiscono in tutto o in parte il contenuto del predicato. Così, se la proposizione "l'uomo è animale" è universale e necessaria, poiché è impossibile concepire una cosa che abbia per nome il soggetto e che non abbia anche per nome il predicato, la proposizione "ogni uomo è menzognero" non possiede che apparentemente i caratteri della universalità, essa non è necessaria in quanto la proprietà designata dal predicato non è un elemento necessario alla comprensione del soggetto (6).

La dottrina dell'errore e della falsità

Scrive Hobbes nel De Corpore:

"(Propositio) vera est cujus praedicatum continet in se subjectum; sive cujus praedicatum nomen est uniuscujusque rei; cujus nomen est subjectum; ut homo est animal, vera propositio est, propterea quod quicquid vocatur Homo, idem vocatur quoque Animal. Et quidam homo est aegrotus vera est, cum sit cujusdam hominis nomen Aegrotus. Quae autem vera non est, sive cujus praedicatum non continet subjectum, ea Falsa appellatur, ut homo est saxum" (7).

Da quanto precedentemente detto sulle proposizioni universali, che sono tali quando il predicato contiene il soggetto e il soggetto è nome di ogni

cosa denominata dal predicato, consegue che la definizione di proposizione universale e di proposizione vera coincidono e che, pertanto, la "verità" appartiene alle proposizioni universali.

Stando al passo hobbesiano che ho appena riportato ed in cui è definita vera "la proposizione il cui predicato contiene in sé il soggetto, il cui predicato, cioè, è nome di ciascuna cosa di cui è nome il soggetto", dovrebbe risultare insostenibile il secondo esempio di proposizione vera riportato da Hobbes, subito dopo quello di una proposizione universale, che è quello di una proposizione particolare come: "un uomo è ammalato". Affermare che anche tale proposizione particolare è vera, significa che si è fatto coincidere il criterio della verità con quello della estensione per cui il soggetto è incluso nella classe designata dal predicato. Ma, in tal modo, Hobbes oscilla tra due criteri di verità: l'uno, più rigorosamente razionale, è applicabile in senso strettamente analitico solo alle proposizioni universali e necessarie che sono l'oggetto della conoscenza filosofica e propriamente scientifica, l'altro, che riguarda le verità di fatto, ha il significato di un giudizio sintetico a posteriori e si riferisce alle proposizioni particolari e contingenti (8).

Oltre che nel De Corpore, anche in Human Nature

e nel Leviathan, Hobbes afferma, tuttavia, che possono considerarsi vere solo le proposizioni universali poiché esse sono necessarie e, come abbiamo visto, derivano tale carattere dalla proprietà della "comprensione" del predicato nel soggetto per cui il predicato è il nome di ogni cosa indicata dal soggetto, oltre che dalla proprietà della "estensione" per cui il soggetto è incluso nella classe designata dal predicato.

Pertanto il criterio della verità è dato dalla equivalenza delle seguenti proposizioni, ciascuna delle quali è insopprimibile: 1) "è vera la proposizione in cui il predicato include il soggetto"; 2) "tale proposizione è vera quando il predicato è il nome di ogni cosa denominata dal soggetto".

Hobbes distingue la nozione di falsità da quella di errore. La "falsità" si contrappone alla "verità" ed è una nozione che riguarda propriamente solo la struttura logica del discorso e che può applicarsi esclusivamente alle proposizioni universali e necessarie della scienza. Non si può parlare di "falsità" delle proposizioni particolari e contingenti i cui enunciati sono delle "verità di fatto". Pertanto Hobbes afferma che il vero e il falso sono proprietà esclusivamente delle parole, non delle cose.

"Falsitatis nomen, solum hoc genus erroris meretur, ut quod non a sensu, aut a rebus ipsis, sed a temeritate oritur pronuntiandi" (10).

Diversamente l'errore nasce nella sensazione e nel pensiero quando si scambia l'immagine presente con la cosa reale o, partendo da un'esperienza passata, si formulano congetture riguardo al futuro o, in base ad esperienze presenti, si pensano come passate cose che non sono avvenute (11).

L'inganno nasce nei sensi anche se non proviene né dai sensi né dalle cose percepite: l'errore è imputabile solo agli uomini che presumono di trarre dall'esperienza certezze che essa non può dare. Degli errori che derivano dai segni naturali partecipano tutti gli esseri senzienti, uomini e animali. Per liberarsi dall'errore gli uomini devono riconoscere la propria ignoranza e l'impossibilità di pervenire a conoscenze certe fermandosi all'ambito della esperienza.

Alla conoscenza vera, cioè alla scienza si perviene solo ragionando cioè "calcolando" attraverso i nomi (12).

Ho già posto in evidenza come Hobbes attribuisca "verità" e "falsità" alle sole proposizioni universali. Hobbes sembra tuttavia ammettere una accezione della "falsità" riferita al processo di denominazione

cioè di attribuzione dei nomi alle cose. Si tratta in questo caso di una falsità che nasce dall'errore in quanto si è dato, ad esempio, ad un oggetto un nome che non è il suo. Così, scrive Hobbes nel De Corpore, se vedendo l'immagine del sole riflessa nell'acqua e poi direttamente il sole in cielo, si denominano le due immagini con lo stesso nome, si può concludere affermando che vi sono due soli (13). L'errore è consistito, in questo caso, nell'aver presunto che determinate immagini fossero l'oggetto reale; all'errore si è poi sovrapposta la falsità poiché si è chiamata una cosa con un nome non suo.

Dall'aver dimenticato "che cosa vale" ciascun nome usato (14), è nata la formulazione di un enunciato falso. In questo caso quindi l'errore, che in sé si riferisce a supposizioni ed aspettative ingannevoli non necessariamente espresse attraverso le parole, si è tradotto nella falsità di proposizioni riguardanti fatti particolari.

Resta che un "criterio di falsità e verità" è applicabile solo laddove si faccia uso del linguaggio. Si parla più in particolare di: a) "mancanza di senso del linguaggio" quando le parole pronunciate non sono connesse nella mente con l'immagine corrispondente oppure quando si fanno affermazioni in cui i significati di due nomi congiunti sono tra loro contraddittori o incompatibili; secondo Hobbes,

grande uso di vocaboli insignificanti è fatto dai filosofi scolastici i quali forgiarono espressioni come "corpo incorporeo" (15). Si parla poi di: b) "assurdità", nel caso specifico della falsità riferita a proposizioni "universali" non vere ma contraddittorie. Più propriamente un'assurdità è un'inferenza generale falsa (16).

Dall'affermazione secondo la quale soltanto le proposizioni universali sono vere in quanto sono necessarie, deduciamo che, secondo Hobbes, è falsa una proposizione nel cui predicato non è incluso il soggetto in quanto il predicato non si riferisce alla stessa cosa che il soggetto denomina. In una proposizione falsa, pertanto, il contenuto del predicato nega quello del soggetto.

Ad esempio la proposizione: "la bianchezza o altro accidente è genere o universale", è falsa poiché universali sono solamente i nomi e "l'essere bianco" è l'apparire di ogni singolo corpo bianco cioè l'idea o fantasma di una cosa soltanto, non della "bianchezza" in generale. La proposizione è falsa poiché in essa si è collegato il nome di un nome, cioè il predicato "universale", al nome di un fantasma che è quello indicato dal soggetto poiché "bianchezza" non ha altro contenuto se non l'essere bianco di un corpo particolare. A rigore Hobbes non dovrebbe definire tali proposizioni

"universali" e false; in quanto "assurde" esse non sono infatti propriamente "universali" dal momento che le proposizioni universali sono tutte vere in quanto necessarie, cioè internamente coerenti.

Poiché verità e falsità sono attributi del linguaggio e non delle cose, è ancora grazie al linguaggio, evidenzia Hobbes nel De Corpore, che è possibile correggere "l'inganno dei sensi": così se si dice che l'immagine di un uomo riflessa nello specchio è un vero uomo, ciò è perché si è accettata la proposizione falsa: "l'immagine riflessa è uomo" (17).

Il linguaggio è quindi condizione necessaria al conseguimento di quella sola conoscenza vera che è la conoscenza filosofica. Attraverso l'uso dei nomi, e il calcolo attraverso i nomi che vengono sottratti e sommati, si possono distinguere dai corpi i loro accidenti o proprietà e quindi progredire nella conoscenza scientifica che dai fenomeni risale alle loro cause o principi primi e da questi ricostruisce le possibili generazioni.

Il metodo della scienza in generale

La definizione hobbesiana di filosofia deriva da quella del metodo:

"Est ergo methodus philosophandi, effectum per causas cognitatas, vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio" (18).

La scienza riguarda il διότι, cioè la conoscenza delle cause, mentre la conoscenza τοῦ ὅτι è, in forma di immaginazione o memoria, conoscenza sensibile o di fatto. I fantasmi del senso e della immaginazione sono il punto di partenza della conoscenza scientifica il cui scopo, attraverso il ragionamento che è procedimento duplice di risoluzione o analisi e di composizione o sintesi, è la individuazione delle cause dei fenomeni.

Il metodo procede sempre da ciò che è conosciuto al non conosciuto. Nel capitolo VI del De Corpore sul metodo, Hobbes afferma che mentre nella conoscenza sensibile è più noto il fenomeno di una sua parte qualsiasi, cosicché ad esempio nella rappresentazione di un uomo è più nota l'immagine o concetto o idea complessiva di esso che non le idee particolari di figurato, animale, razionale, al contrario nella conoscenza scientifica sono più note le cause delle parti rispetto alla causa del tutto poiché questa si compone di quelle non come cause della stessa cosa, ma della sua natura. Ciò corrisponde alla distinzione del linguaggio filosofico tradizionale, risalente ad Aristotele, tra notiora naturae, ovvero sia le cose che sono apprese con la ragione, e

notiora nobis, ovverosia le cose conosciute con il senso (19).

Hobbes afferma che sono a noi più note le totalità rispetto alle parti, ossia le cose designate con nomi meno universali e che per brevità si chiamano singolari, mentre alla natura, cioè alla conoscenza delle cause raggiunta attraverso la ragione, sono più note le cose designate da nomi universali, cioè le cause delle parti rispetto alle cause del tutto (20). Il fatto che Hobbes affermi che alla conoscenza scientifica sono più noti "gli universali che i singoli", ("universalia singularibus notiora naturae dici solent") (21), non significa che egli attribuisca realtà ontologica agli universali.

Nel testo latino del De Corpore quanto detto è espresso come segue:

"...notiora igitur nobis de notitia sensuum, notiora naturae de notitia ratione acquisita intelligi debent, et sic tota partibus, id est, eae res, quae nomina habent minus universalialia (quas brevitatis causa singulares) quam quae nomina habent magis universalialia (quas universales dicemus) notiores nobis; partium autem causae, quam causa totius, hoc est, universalialia singularibus notiora naturae dici solent" (22).

Secondo il testo latino sia "il tutto", cioè i singoli corpi, che "le parti", cioè gli accidenti, hanno nomi universali, con la differenza che i

primi hanno tuttavia nomi meno universali e i secondi nomi più universali. L'affermazione è indice di una certa inesattezza del linguaggio hobbesiano da cui non possono non derivare difficoltà di interpretazione tanto più che, nella descrizione del metodo della scienza, Hobbes parla talvolta di "cause degli universali" ed altre volte di "universali" non distinguendo con chiarezza gli argomenti a cui si riferisce.

E' da tener presente, ai fini di ogni chiarimento, che il metodo della scienza appare in Hobbes sempre improntato ad una forte indicazione materialistica per cui il calcolo attraverso i nomi ha senso solo se riferito ai corpi ed alle loro proprietà. Osserva Dal Pra come questa limitazione della ricerca al movimento ed alla materia avvicini Hobbes all'impianto della ricerca galileiana: Hobbes individua nella "generazione" degli enti matematici l'esemplificazione più convincente del processo di generazione come rapporto tra cause ed effetti (23).

La scienza in generale, scrive Hobbes nel capitolo VI del De Corpore, tende alla conoscenza delle cause di tutte le cose. Ora, le cause delle cose singolari, cioè degli accidenti per i quali una cosa si distingue dall'altra, si compongono delle cause delle cose universali o semplici, cioè degli accidenti che sono comuni a tutti i corpi.

Ma, prosegue Hobbes, prima ancora che si possano conoscere le cause degli universali, bisogna vedere quali sono questi universali stessi i quali, poiché sono contenuti nella natura delle cose singole, devono essere da queste "estratti" con il ragionamento cioè con un procedimento di soluzione o analisi.

Posto un qualsiasi concetto o idea di una cosa singola, ad esempio un quadrato, questo si risolverà in un piano, terminato da un certo numero di linee ad angoli retti, ed uguali. Con procedimento risolutivo avremo così ricavato i seguenti universali che appartengono a qualsiasi materia: linea, piano, terminato, angolo, rettitudine, uguaglianza. Una volta che di questi "universali" si saranno trovate le cause, queste si potranno comporre per ottenere la causa del quadrato.

Applicando il metodo analitico si giunge quindi a nozioni sempre più universali; le cause degli universali, conosciute separatamente, poi ricomposte con metodo compositivo o sintetico, ci daranno notizia delle cause dei corpi singoli (24).

Hobbes prosegue affermando che le cause degli universali sono manifeste di per se stesse o, come si dice comunemente, sono naturae nota; di esse la causa più universale è il movimento (25).

Quanto fin qui evidenziato nelle affermazioni di Hobbes solleva una serie di problemi.

1) In primo luogo, il fatto che sia il tutto (i corpi singolari) che le parti (gli accidenti universali) abbiano dei nomi universali, anche se i primi meno dei secondi, comporta che i referenti delle "cose universali che hanno nomi universali" siano i corpi o sostenze e non gli accidenti. Ciò suscita problemi di coerenza all'interno della logica hobbesiana nella quale quest'ultima affermazione deve conciliarsi con quella per cui gli universali non sono proprietà delle cose ma "nomi di nomi" ed inoltre con l'affermazione che non esistono "cose universali" in natura, così come non vi sono idee o fantasmi universali nella nostra mente.

L'affermazione che la filosofia è rivolta all'indagine delle "cause delle cose universali" implica che i nomi universali si riferiscano a nozioni universali rappresentate nella nostra mente.

- 2) E' un ulteriore problema il chiedersi come si concilia l'affermazione che le cause degli universali sono "note alla natura" e non richiedono metodo alcuno per essere scoperte con l'affermazione che esse si individuano attraverso un procedimento di analisi.
- 3) Infine ci si deve chiedere come l'affermazione che principi primi della scienza sono i fantasmi

del senso e della immaginazione si concilii con l'altra che causa universale degli universali è solo il moto, per sé evidente e che non richiede alcun metodo per essere conosciuto.

Mi sembra che il punto 1) rimandi al fondamentale concettualismo logico hobbesiano, di cui ho discusso nel capitolo III, per il quale l'uomo forma dei concetti in ragione delle reali somiglianze tra le cose (26).

Per rispondere ai punti 2) e 3) si deve riprendere in esame la teoria del metodo alla luce dei presupposti metafisici del sistema hobbesiano.

E' vero che Hobbes afferma che l'unica conoscenza immediata che abbiamo è quella dei fantasmi o fenomeni sensibili e che questa è data nella esperienza. Tali fantasmi o fenomeni, dati i presupposti materialistici che Hobbes accoglie ed elabora nel suo pensiero filosofico, non possono che rimandare all'esistenza di corpi o sostanze materiali estese. Potremmo dire che i dati fenomenici sono i principi primi della scienza dal punto di vista di una successione temporale nel procedere della conoscenza.

Il procedimento analitico viene applicato allo studio dei fenomeni per individuare in essi ed "astrarre", da un punto di vista conoscitivo, quegli universali che sono gli accidenti comuni a tutti i corpi. Ora, poiché tutta la realtà è

corporea, materiale ed estesa, i suoi accidenti universalissimi sono entità geometriche come determinazioni della estensione.

E' vero che tali principi universalissimi, in quanto costituenti la natura degli esseri particolari, sono naturae nota e non richiedono dimostrazione o legittimazione attraverso la conoscenza. Il procedimento analitico del metodo scientifico ha il solo scopo di "estrarli" ed "evidenziarli" nelle totalità confuse offerte dalla esperienza, proprio perché tali principi universalissimi, in quanto evidenti per sé, non hanno bisogno di dimostrazione.

Le definizioni

Una volta conosciuti gli universali e le loro cause, che sono i principi della conoscenza τῶν δυνάμεων, si deve passare alle loro definizioni che non sono altro che le spiegazioni più semplici dei nostri concetti. Così, ad esempio, chi definisce il luogo non può ignorare la definizione seguente: "il luogo è lo spazio adeguatamente riempito o occupato da un corpo, e chi concepisce giustamente il movimento non può non sapere che il movimento è privazione di un luogo ed acquisizione di un altro" (27).

In seguito, cioè dopo aver considerato le cause degli universali, si possono individuare le generazioni o produzioni o descrizioni degli universali stessi: così, ad esempio, la linea si ottiene dal movimento del punto, la superficie dal movimento della linea, e via di seguito. Il metodo di questa ricerca è quello compositivo: si considera innanzi tutto che cosa produce il corpo mosso, si ottiene così una linea o lunghezza e dal movimento di questa si ottiene una superficie.

La geometria è l'osservazione degli effetti, delle figure, delle proprietà che si ottengono aggiungendo, moltiplicando e dividendo i movimenti.

Dallo studio delle generazioni del movimento semplice e preso per sé, si possa, nella cinematica, allo studio degli effetti che un corpo, muovendosi, determina in un altro. Il moto considerato sotto l'aspetto delle qualità sensibili come luce, calore, odore, sapore, suono non è che lo studio delle cause del senso (vista, udito, olfatto, gusto, tatto) (28).

La geometria, la teoria del moto e la fisica, nelle due suddivisioni di cinematica e studio delle sensazioni, si riferiscono a tutto ciò che nella filosofia naturale può ricevere una dimostrazione vera e propria.

Ma, secondo Hobbes, anche la ricerca delle

cause dei fenomeni particolari, ricerca che non ha quindi un carattere propriamente dimostrativo, deve trovare un fondamento nelle scienze razionali e soprattutto nella geometria e nella teoria del moto.

La costruzione del sistema hobbesiano comporta che alla fisica segna lo studio della morale cioè dei moti dell'animo, delle loro cause e dei loro effetti; anche le cause di tali movimenti risiedono nel senso e nella immaginazione. Alla filosofia morale, come studio psicologico dei processi affettivi e volitivi, si collega la filosofia civile.

Nell'ambito della filosofia civile, procedendo con metodo sintetico dai principi primi della filosofia alla scienza delle passioni, si perverrà alle cause necessarie della costruzione della comunità, quindi alla scienza del diritto naturale e dei doveri civili. Si può tuttavia procedere anche secondo il metodo analitico: posta una qualsiasi questione, ad esempio se la tale azione sia giusta o ingiusta, si procederà "risolvendo" l'ingiusto in "ciò che è fatto contro la legge", quindi la nozione di legge nel comando di chi ha il potere coercitivo, questo potere nella volontà degli uomini che lo costituiscono per vivere in pace, fino alla conclusione che gli appetiti degli uomini sono tali che, in assenza di un potere coercitivo, vi

sarà sempre guerra tra gli individui; da questo risultato si potrà nuovamente procedere, componendo, a determinare la giustizia o ingiustizia di un'azione proposta, quale che sia (29).

Delle definizioni, come punto di partenza di ogni ragionamento, Hobbes scrive:

"Sunt primae autem nihil aliud praeter definitio-
nes, vel definitionis partes, et hae solae principia
demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrio
loquentium audientiumque factae, et propterea indemon-
strabiles" (30).

Le definizioni, o principi o proposizioni prime, servono a suscitare, nella mente di chi ascolta, le idee di quelle cose di cui esse non sono che la spiegazione attraverso il discorso (31).

Una volta attribuito un nome ad un concetto composto, la sua definizione non sarà altro che la risoluzione di quel nome nelle sue parti più generali, come quando definiamo l'uomo dicendo: l'uomo è corpo animato senziente razionale, e i nomi corpo, animale, ecc. sono parti del nome uomo nella sua interezza. Tali definizioni sono sempre il risultato del "genere prossimo" e della "differenza specifica" poiché tutti i nomi precedenti, tranne l'ultimo, fungono da genere, mentre l'ultimo funge da differenza (32).

Prendendo in esame le proprietà delle definizioni, Hobbes afferma che esse, in filosofia, vengono prima dei "nomi definiti": poiché la definizione è la spiegazione del nome composto attraverso la risoluzione, e poiché il procedimento va dagli elementi risolti a quelli composti, bisogna intendere le definizioni prima dei nomi composti (33).

Da quanto detto consegue che: la definizione "è una proposizione, il cui predicato risolve il soggetto, quando è possibile, e lo esemplifica quando non è possibile" (34). Hobbes ribadisce che le definizioni sono proposizioni primitive, principi indimostrabili, autoevidenti, formati ad arbitrio. Alla base della dimostrazione, vi sono pertanto definizioni nominali create ad arbitrio (35).

Nel trattare delle "definizioni" che sono alla base di ogni procedimento scientifico, Hobbes si distacca dalla tradizione aristotelica nella quale l'essenzialismo si presentava sotto l'aspetto metafisico e logico.

Scopo della dimostrazione nella scienza è, per Aristotele, quello di fornire una spiegazione causale e necessaria di ciò che si riferisce all'essenza di una cosa, (cfr. Secondi Analitici, II 3).

L'espressione definitoria rivela invece che

cos'è un oggetto; essa è un "sillogismo dell'essenza" (τοῦ τί ἐστὶ). Ciò a cui si applica l'espressione definitoria non è, pertanto, oggetto di dimostrazione (cfr. Secondi Analitici, II, 3, 8, 10). Se il metodo della scienza consiste, per Aristotele, nella dimostrazione, in ogni dimostrazione le essenze indimostrabili sono tuttavia assunte come ipotesi. Le essenze si collocano su un piano metafisico e la dimostrazione può soltanto avere lo scopo di dedurre dalle essenze le proprietà che ne derivano.

La dimostrazione scientifica

Il processo dimostrativo, scrive Hobbes nel De Corpore, si esprime in un sillogismo nel quale due definizioni vengono composte a produrre una conclusione che, in quanto deriva da principi o definizioni, si dice "dimostrata" mentre la stessa derivazione o composizione si dice "dimostrazione" (36).

Si può definire la dimostrazione nel modo seguente:

"Demonstratio est syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionem ultima derivata" (37).

Purché si proceda regolarmente da corrette definizioni nominali, tutte le scienze, secondo Hobbes, possono raggiungere quel grado di certezza che, in sommo grado, egli attribuisce alla matematica.

Hobbes afferma che, una volta poste le definizioni, si procede in ogni scienza con lo stesso metodo: dapprima si dimostrano quelle cose che sono più vicine alle definizioni più universali, (ed in ciò consiste la filosofia prima), si dimostrano poi quelle cose alle quali si perviene con il semplice ragionamento, (ed in ciò consiste la geometria), si passa quindi alle cose che si possono mostrare attraverso un'azione manifesta, cioè con l'impulso e con la trazione. Da qui "si discende" alla dottrina dei sensi e dell'immaginazione, nonché a quella delle passioni interne degli animali e specialmente degli uomini, poiché in essa sono contenuti i fondamenti primi della dottrina civile (38).

Quanto al carattere tautologico della scienza in Hobbes e a quello meramente convenzionalistico spesso attribuito alla sua teoria della dimostrazione, si deve innanzi tutto considerare che, se Hobbes avesse sostenuto una teoria solo convenzionalistica della scienza, non avrebbe potuto affermare che certe dimostrazioni sono false né che alcune definizioni sono viziose. Hobbes parla di "causa falsa" e di "petizione di principio" nel caso di paralogismi,

cioè di ragionamenti o dimostrazioni scorrette, che o partono da premesse false o pongono come definizione all'inizio della dimostrazione quella che è invece una conclusione che deve essere provata (39).

Ancora una volta ciò conferma che Hobbes non intende mai la scienza come una costruzione artificiale rispondente unicamente ad un principio di coerenza interna. Il pensiero scientifico, torno a ripetere, deve per Hobbes rispettare la struttura interna della realtà: le costruzioni della scienza rispecchiano la più intima struttura della realtà "estraendone" i principi costitutivi cioè i movimenti universali e gli elementi più generali.

Il fatto che, enunciando una teoria della verità e della falsità, Hobbes definisca vera, perché necessaria, quella proposizione in cui il nome del predicato è equivalente in tutto o in parte a quello del soggetto, per cui ciò che il soggetto esprime è incluso nel predicato, significa che la proposizione, per essere vera, o è una definizione o è riducibile ad una definizione in cui il contenuto del soggetto e quello del predicato non devono contraddirsi; ma ciò equivale a dire che una proposizione scientifica deve rispecchiare la vera struttura della realtà denominando l'oggetto definito dal soggetto attraverso l'accidente o

gli accidenti che fanno parte della natura dell'oggetto stesso.

Le definizioni devono, secondo Hobbes, includere le cause o generazioni degli oggetti a cui si riferiscono. Nel cap. XX del De Corpore, dedicato a specifici problemi matematici, egli scrive che le proposizioni, in cui il procedimento analitico della conoscenza ha termine, sono definizioni, ma tali che con esse viene significato il modo in cui la cosa stessa si costruisce o si genera.

"Analysis est ratiocinatio a supposito constructo vel facto ad facti sive constructi causam efficientem vel multas coefficientes. Ut et synthesis ratiocinatio est a causis primis constructionis per media ad ipsum factum perpetua" (40).

Il procedimento dell'analisi matematica, che deve poter essere esteso a qualsiasi scienza, implica quindi che nelle definizioni sia contenuta la causa efficiente della costruzione, ma non della dimostrazione della conclusione.

"Nam conclusionis quidem causa continetur in praemissis propositionibus, id est, veritas dicti probati inest in dictis quae probant. Causam autem constructionis est in ipsis rebus, et consistit in motu vel concursu motuum. Propositionem ergo, in quibus desinit analysis, definitiones sunt, sed tales quibus significatur modus, quo res ipsa construitur sive generatur. Nam alioqui, revertendo per synthesis ad problema probandum, nulla erit demonstratio. Demonstratio enim non est, quae non

est scientifica. Scientifica autem non est, nisi quae ex cognitione procedit causarum quibus constructio problematis efficitur (41).

In tal modo, nuovamente, si evidenzia come la scienza hobbesiana non sia tautologica né puramente verbalistica poiché essa è volta a cogliere e spiegare la realtà.

Hobbes e la tematica della "lingua universale"

Alcune riflessioni possono essere ancora svolte, a questo punto, quanto alla teoria linguistica hobbesiana.

All'interno della logica e della teoria del linguaggio si constata come, in Hobbes, il calcolo attraverso i nomi non raggiunga mai una vera autonomia rispetto al nesso con la realtà delle cose. Hobbes dimostra di essere consapevole dell'esistenza, accanto al piano linguistico, di un piano metalinguistico al quale appartengono, ad esempio, i "nomi di seconda intenzione" che, a differenza dei "nomi di prima intenzione" o nomi di cose, sono nomi di nomi o nomi di discorsi, (come universale, particolare, genere, specie, sillogismo) (42).

Se il nesso tra parole e cose non è garantito e fondato, se gli universali sono solo nomi di

cui Hobbes tende a negare ogni realtà concettuale o psicologica, resta pur sempre nell'autore la nozione di un'unità pre-linguistica in base alla quale anche dietro ai nomi universali stanno dei dati concettuali come segni e interpreti delle cose. Nominalismo e concettualismo si implicano vicendevolmente poiché il mondo della logica non perde mai il legame con quello conoscitivo-concettuale; il distacco del calcolo razionale della logica dalla realtà non diviene mai totale poiché tale calcolo razionale procede sempre parallelamente a quello che si opera con i concetti o fantasmi della mente.

Si può affermare che il presupposto di una unità prelinguistica sia in Hobbes indice di una sensibilità alla problematica della lingua universale?

Ho già accennato, nel capitolo I, come tale problematica, che è quella di "inventare" una lingua che come un'arte o una tecnica suprema sia una "chiave" in grado di schiudere i segreti dell'intera realtà (43), non sia propria del pensiero di Hobbes.

Hobbes non è interessato alla creazione di un linguaggio universale come grande "alfabeto della natura"; ciò presupponeva, nel realismo dei sostenitori di una lingua universale, l'idea di una corrispondenza tra i termini dell'enciclopedia e la realtà delle cose. Ma Hobbes è troppo nominalista

e convenzionalista, in logica, per intendere il linguaggio come una "chiave" dell'essenza della natura. Egli accentua il carattere "sintattico" del criterio della verità nelle proposizioni scientifiche e pertanto, nella dottrina della falsità in particolare, sottolinea l'elemento terministico della logica.

Hobbes non pone il problema di un linguaggio universale, chiave della realtà, sul piano delle topiche o dei "teatri universali" come luoghi della memoria, ma sul piano del metodo e quindi, propriamente, della filosofia. In questo senso Hobbes segue Descartes: la conoscenza vera, scientifica, della realtà si dà solo con la costruzione della filosofia in forma di metodo rigoroso. Non è alla mnemonotecnica, o al ragionare che da essa si svolge in modo meccanico, che Hobbes affida il compito di cogliere la struttura vera del reale; la conoscenza vera, che si esprime nel linguaggio scientifico, è compito della filosofia come indagine sulle cause generatrici dei fenomeni (44).

Hobbes, scrive Del Pra, è troppo nominalista e troppo poco realista per mettersi dalla parte degli enciclopedisti della lingua universale (45); egli 'si pone il problema dell'unità della logica da un punto di vista formale e si interessa al procedimento della dimostrazione stabilendo un

criterio di coerenza interna delle proposizioni (46). E' alla luce di una impostazione matematica che Hobbes intende il "calcolo" con i nomi ed i problemi della logica combinatoria (47).

Si potrebbe dire che nel nominalismo hobbesiano si fondono elementi baconiani, qual è l'esigenza di una scienza che colga la vera e profonda struttura del reale, (le "cause prime" secondo la terminologia hobbesiana), con elementi euclidei qual è il procedimento formale della dimostrazione. E ancora, vi è un elemento cartesiano nella scelta di affidare alla costruzione della filosofia la conoscenza di verità e realtà. Hobbes è contro una scienza meramente verbalistica; un ordinamento certo delle categorie, espresso attraverso l'ordinamento dei nomi, non può essere stabilito che dal metodo della filosofia portato al suo compimento (48).

Il metodo ipotetico

Nella Epistola Dedicatoria a Lord Pierrepont, premessa alle Six Lessons to the Professors of the Mathematics (1656), Hobbes scrive:

"Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction

of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place or demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be" (49).

In questa serie di affermazioni, spesso citate per evidenziare la concezione convenzionalistica della scienza in Hobbes, mi sembra importante notare la convinzione che la conoscenza, per essere scientifica, debba rispecchiare la natura dell'oggetto. Per questo solo quando l'oggetto viene costruito a nostro arbitrio, esso è da noi totalmente conoscibile. Laddove, ed è il caso del mondo della natura e dei suoi fenomeni, le realtà non sono costruibili da parte dell'uomo, le "cause reali" delle cose tendono a sfuggirci.

Dopo la geometria, Hobbes considera nel suo sistema la meccanica, la fisica, l'etica e la geometria. Egli dimostrerà sempre maggiore consapevolezza

della difficoltà di procedere in modo esclusivamente deduttivistico allorchè ci si trova di fronte ai fenomeni della fisica, della psicologia e della politica.

Nell'impossibilità di procedere spiegando i fenomeni a partire dai principi generali della geometria e della meccanica, si devono individuare le possibili e più probabili cause dei fenomeni. Hobbes accetta pertanto l'esistenza di "scienze" fondate su un procedimento ipotetico. Pur aderendo ad un ideale di scienza come conoscenza matematica e dimostrativa, egli riconosce l'importanza ed il carattere specifico dell'aspetto induttivo della scienza (50).

Già in The Elements Hobbes aveva individuato il contrasto tra le scienze matematiche e quelle fisiche, tra "i principi primi" della geometria, che consistono in definizioni sottoposto al criterio della verità delle preposizioni universali, ed i principi esplicativi delle scienze fisiche che sono dati da ipotesi o supposizioni. Così i fenomeni del mondo fisico possono essere spiegati solo in base all'ipotesi del moto. Pertanto, nello studio dei fenomeni fisici, non si può andare oltre un criterio di "concepibilità" delle cause ipotetiche, da intendersi come necessità che i fenomeni osservati seguano quelle cause ipotetiche dalle quali nulla

di contrario ai fenomeni osservati potrebbe essere dedotto.

Peraltro Hobbes tende, talvolta, a dedurre aprioristicamente parti della fisica da principi della geometria e della pura meccanica. Egli scrive nel De Homine:

"...quia rerum naturalium causae in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina, et quia earum maxima pars, nempe aether, est invisibilis; proprietates earum a causis deducere, nos qui eas non videmus, non possumus. Veruntamen ad ipsis proprietatibus quas videmus, consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse potuisse demonstrare possimus. Quae demonstratio a posteriore dicitur, et scientia ipsa, physica. Et quoniam ne a posterioribus quidem ad priora ratiocinando procedi potest in rebus naturalibus, quae motu perficuntur, sine cognitione eorum quae unamquamque motus speciem consequuntur; nec ad motuum consequentias sine cognitione quantitatis, quae est geometria; fieri non potest ut non demonstranda sit. Itaque physica, vera inquam physica, quae geometria innititur, inter mathematicas mixtas numerari solet (51).

Quanto al metodo di "invenzione" e di verifica delle ipotesi introdotte per spiegare i fenomeni fisici, Hobbes si limita a fornire alcuni principi di carattere generale.

Egli afferma che: 1) le ipotesi usate per spiegare i fenomeni devono essere possibili e concepiibili (52); 2) deve essere possibile inferire

dalla supposta verità delle ipotesi la necessità dei fenomeni osservati (53).

Non è possibile dimostrare che una teoria ipotetica è vera: il fatto che di certe cause ipotetiche si possa verificare che esse sono sufficienti a produrre determinati effetti, non significa che esse siano le vere cause di quei fenomeni.

Nel De Corpore Hobbes scrive:

"Pars quarta (Physica) dependet ab hypothesibus; et propterea, ignorata illarum veritate, causa rerum eas revera esse quas explicavimus, demonstrari non potest. Quoniam tamen hypothesin nullam sumpsi, quae non et possibilis et comprehensu facilis sit, et ab assumptis legitime ratiocinatus sum, potuisse esse demonstravi, qui finis est contemplationis physicae. Quod is eadem vel his ampliora, sumptis aliis hypothesibus, quispiam alius demonstraverit, majores illi gratias debemus, quam ego mihi deberi postulo; si tamen hypotheses, quibus utitur, sint cogitabiles. Nam quod quis quicquam a seipso, a speciebus, a potentia, a forma substantiali, a substantia incorporea, ab instinctu, ab antiperistasi, ab antipathia, a sympathia, occulta qualitate, caeterisque verbis scholasticorum inanibus moveri aut produci dixerit, nequicquam dictum erit" (54).

P A R T E S E C O N D A

STORIA, NATURA E POLITICA

C A P I T O L O V

LA CRITICA DELLA STORIOGRAFIA RETORICA E L'IDEALE
DEL METODO SCIENTIFICO. IL RAPPORTO STORIA-NATURA
E QUELLO STORIA-SCIENZA IN HOBBS

Capitolo V

La critica della storiografia retorica e l'ideale del metodo scientifico. Il rapporto storia-natura e quello storia-scienza in Hobbes.

Hobbes e Tucidide

Hobbes pubblicò la sua prima opera, una traduzione degli otto libri di Tucidide sulla Storia della Guerra del Peloponneso, nel 1629 ed espresse in tal modo il proprio tributo filosofico allo storico greco (1).

Ma quale fu per Hobbes la lezione di Tucidide?

Seguendo ed interpretando le indicazioni che lo stesso Hobbes ci fornisce nella "Prefazione ai lettori" e nella Introduzione alla sua traduzione, mi sembra che egli attribuisca a Tucidide due fondamentali insegnamenti: l'uno di tipo metodologico, riguarda un ideale razionalistico della storiografia che Tucidide espresse, oltre che nella scelta di uno stile narrativo non retorico ed esornativo ma rigorosamente attinente ai fatti, in uno studio della vita sociale in cui l'individuazione di comportamenti e reazioni costanti richiamava il metodo di indagine sui sintomi nella scienza medica ippocratica.

L'altro insegnamento che Hobbes trae da Tucidide

è più strettamente politico e si riferisce tanto ad un accentuato realismo quanto a particolari contenuti che il filosofo inglese ritenne di individuare nel pensiero politico dello storico greco. Tra questi contenuti: la centralità della nozione di "potere", il desiderio di supremazia come regola dei rapporti tra Stati sovrani, l'apprezzamento per il governo stabile e ben organizzato.

Nell'esaminare più dettagliatamente il significato scientifico e politico che Hobbes attribuisce all'opera di Tucidide, cercherò di richiamare, di volta in volta, la consapevolezza che determinate enfasi esprimono il punto di vista di Hobbes "interprete" di Tucidide e non sempre rendono accuratamente conto del pensiero dello storico greco.

Non è scopo della presente ricerca uno studio della scienza storica e politica in Tucidide (2), né quello di un confronto tra il pensiero storico-filosofico e politico di Hobbes e di Tucidide. Il mio intento, in questo capitolo, è duplice: da un lato si tratta di evidenziare quale fu la lezione metodologica, epistemologica e politica di Tucidide per Hobbes; certamente una lezione offerta nei limiti interpretativi nei quali Hobbes l'assunse. Dall'altro lato, il problema che mi pongo è di comprensione della evoluzione del pensiero filosofico-politico di Hobbes a partire dalla sua traduzione di

Tucidide; propongo per un tale problema una soluzione di continuità e coerenza tra l'elogio, che è in Hobbes, della storiografia anti-retorica tucididea e la successiva elaborazione, da parte del filosofo inglese, di un modello scientifico di conoscenza.

Entrando in merito alla questione della "lezione" politica impartita da Tucidide, nella sua Introduzione, Of the Life and History of Thucydides, Hobbes scrive che:

"For his opinion touching the government of the state, it is manifest that he least of all liked the democracy. And upon divers occasions he noteth the emulation and contention of the demagogues for reputation and glory of wit; with their crossing of each other's counsels, to the damage of the public; the inconsistency of resolutions, caused by the diversity of ends and power of rethoric in the orators; and the desperate actions undertaken upon the flattering advice of such as desired to attain, or to hold what they had attained, of authority and away amongst the common people" (3).

Hobbes non approfondisce il significato della democrazia ateniese nell'analisi di Tucidide; egli giunge alla conclusione che lo storico greco era del tutto avverso al governo democratico quando non si ritrova nell'opera tucididea l'evidenza di una tale affermazione.

Tucidide cercò di individuare quegli elementi che potevano caratterizzare una forma ideale di democrazia. Egli lodò la democrazia di Pericle

per la sua capacità di comporre i conflitti di interessi perseguendo una "via moderata" che limitasse tanto i privilegi dell'Areopago quanto gli eccessi della partecipazione popolare e fosse in grado di garantire una stabilità di governo (4). Ma dell'analisi di Tucidide, Hobbes enfatizza solamente la descrizione del convulso clima demagogico che fece seguito alla morte di Pericle allorché gli uomini politici, per perseguire il successo personale, furono pronti ad acconsentire ad ogni capriccio del popolo (5).

Il contenuto politico che certamente Hobbes poté ritrovare in Tucidide e condividere è quello che esprime la preoccupazione per l'unità politica. Se Tucidide fu in realtà piuttosto scettico circa la possibilità di una soluzione ideale a tale problema, Hobbes, come abbiamo visto, gli attribuisce un punto di vista che indirizza alla soluzione monarchica. In tal modo Hobbes dimostra di aver già in mente la propria soluzione ideale al problema dell'unità politica: quella di un potere sovrano indiviso, affidato ad una sola persona in grado di esercitare la propria autorità per il mantenimento della pace e della sicurezza.

Sottolineando l'elogio tucidideo del governo di Pericle, Hobbes sembra anticipare la propria trattazione del sistema monarchico che, nel Leviathan,

troverà la seguente espressione:

"Now in monarchy, the private interest is the same with the public. The riches, power, and honour of a monarch arise only from the riches, strength and reputation of his subjects. For no king can be rich, nor glorious, nor secure, whose subjects are either poor, or contemptible, or too weak through want or dissention, to maintain a war against their enemies: whereas in a democracy, or aristocracy, the public prosperity confers not so much to the private fortune of one that is corrupt, or ambitious, as doth many times a perfidious advice, a treacherous action, or a civil war" (6).

Proseguendo nel suo commento sulle idee politiche di Tucidide, Hobbes sottolinea come egli avversasse le credenze superstiziose, fonti di controversie e dissensi, tanto che, per essersi affidato alla "ragione naturale" rifiutando la "ridicola religione" della "gente comune", fu ingiustamente accusato di essere un ateo (7). Sulle credenze superstiziose Hobbes ironizzerà nella quarta parte del Leviathan, dedicata alla descrizione del "regno delle tenebre", regno il cui scettro viene attribuito alla Chiesa Cattolica che si serve dell'ignoranza per esercitare un controllo sugli individui e sul potere politico.

Di particolare interesse appare inoltre ad Hobbes, secondo quanto egli stesso ci dice nella sua Introduzione, la descrizione tucididea dei contrasti tra Atene e Sparta, imputabili al fatto di aver Atene perseguito una politica di prestigio

statale e di espansionismo (8).

Tucidide aveva affermato che molte delle ragioni addotte a spiegare lo scoppio della guerra del Peloponneso nascondevano la causa più vera e profonda: la crescita del potere di Atene ed il conseguente allarme di Sparta fino alla consapevolezza della necessità di combattere (9). E' in termini di conflitto di potere, più che di supremazia economica, che Tucidide interpreta il contrapporsi delle due città-stato. Sparta rischiava, a causa dell'espansionismo ateniese, di perdere ogni possibilità di contatto con i suoi alleati della Grecia centrale (10): le inevitabili implicazioni economiche, soprattutto in campo commerciale, delle relazioni internazionali sono mantenute da Tucidide sullo sfondo mentre sono portati in primo piano i rapporti politici in termini strategici e di potere.

In Tucidide, Hobbes evidenzia la centralità della nozione di potere come sospensione e distruzione di ogni ragione morale nei rapporti tra nazioni.

Nella sezione in cui espone le cause della guerra, Tucidide afferma che gli Spartani furono "costretti" ad entrare in guerra a causa del timore per il crescente potere di Atene (11); altrettanto, nel discorso pronunciato dagli ambasciatori Ateniesi inviati a Sparta, si parla di "necessità" per Atene di mantenere ed espandere il proprio dominio (12).

Tale idea di necessità storica è legata in Tucidide ad un concetto centrale: quello di una natura umana sostanzialmente costante ed immutabile che risponde, offrendo possibilità di previsione, a determinate condizioni storiche. La nozione di immutabilità della natura umana non è in Tucidide, così come sarà invece in Hobbes, il risultato di una psicologia meccanicistica. Non vi è in Tucidide un'analisi delle passioni umane, ma solo il concetto, probabilmente desunto dalla scienza medica, di risposte uniformi degli uomini a determinate condizioni ambientali. Così l'uniformità della natura umana ha in Tucidide il significato di una ordinata sequenza di azioni per cui circostanze politiche ed economiche si traducono, come nel caso del conflitto tra Atene e Sparta, in immediati motivi psicologici di diffidenza.

Nella propria "lettura" di Tucidide, Hobbes tende ad enfatizzare il gioco delle passioni umane nei meccanismi di competizione innescati dal potere; così Hobbes traduce il discorso degli ambasciatori Ateniesi a Sparta:

"....at first we were forced to advance our dominion to what is, out of the nature of the thing itself; as chiefly for fear, next for honour, and lastly for profit" (13).

Nel Leviathan Hobbes affermerà che tre sono,

nella natura umana, le cause principali di contesa: la competizione, la diffidenza, la gloria; la prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, la terza per gloria (14). Si comprende quindi secondo quale orientamento di pensiero Hobbes tendesse ad interpretare come naturali inclinazioni o passioni, proprie della natura umana, quelle che per Tucidide erano le risposte uniformemente riscontrabili delle società umane a circostanze esterne, quali la minaccia proveniente dalla espansione di altri Stati.

I contenuti di carattere politico sui quali Hobbes tende a porre l'accento, nel tradurre Tucidide, sono quelli che potranno fornire substrato alla sua teoria dello Stato: la diffidenza e il timore reciproco come causa principale dei conflitti tra nazioni, e l'assenza del timore dell'autorità sovrana come causa di sedizioni e di anarchia all'interno di ogni Stato (15). Hobbes ritrova la spiegazione dell'anarchia, in termini di assenza di rispetto per l'autorità, nella descrizione che Tucidide fa della situazione politica di Atene al tempo della peste, allorché era scomparso ogni senso di timore e di rispetto per la giustizia e la punizione umana e divina (16).

E' da notare che le osservazioni di Tucidide, relative alla situazione politica di Atene al tempo

della peste, non costituiscono la descrizione di un ipotetico stato di natura dell'umanità in assenza di un potere sovrano assoluto; si tratta, piuttosto, della constatazione della condizione di smarrimento di una società nella fase in cui irrompe un evento straordinario che altera l'ordine costituito. Ma Hobbes dovette soffermarsi sulle nozioni, delineate da Tucidide, di "paura" come causa dei conflitti tra Stati e di "assenza della paura" come causa dell'anarchia all'interno di ogni Stato. Sono queste nozioni che Hobbes approfondirà nella evoluzione del suo pensiero politico: la guerra civile gli apparirà come l'immagine storica e reale della lotta di ciascun individuo contro tutti gli altri, così come descritto nell'ipotesi dello stato di natura (17); nel Leviathan si affermerà che, al di fuori degli Stati civili, lo stato di guerra permane sempre (18), così come nelle relazioni internazionali non vige altro diritto se non quello dello stato di natura (19).

Tucidide come modello di una storiografia scientifica

E' da notare che l'interesse di Hobbes per Tucidide fu ispirato, come lo stesso Hobbes ci dice nella sua Introduzione, oltre che dal fatto

di dividerne le linee fondamentali del pensiero politico, da ammirazione per l'uomo che, nel momento di confusione ideologica e di instabilità politica che precedette la guerra tra Atene e Sparta, pur essendo dotato di qualità per diventare un potente demagogo ed acquisire ampia autorità presso il popolo, decise di non intervenire nelle vicende del governo della propria città. E questo perché, avendo gli Ateniesi raggiunto un grado di esaltazione e di fiducia nel proprio potere tali da seguire solo l'incitamento dei demagoghi che li spingevano ad "imprese pericolose e disperate", sarebbe stato impossibile, per Tucidide, rivolgersi al popolo con dei consigli "buoni e vantaggiosi". Trovandosi nella impossibilità di giovare al bene dello stato, con una propria partecipazione attiva alla vita politica, Tucidide decise di ritirarsi a vita privata e dedicarsi agli studi storici (20).

Anche Hobbes, nel 1640, dopo aver portato a compimento i due trattati Human Nature e De Corpore Politico or the Elements of Law Moral and Politic, le prime opere nelle quali si individuano per intero le linee fondamentali del suo pensiero, scelse la via dell'esilio volontario in Francia, poco tempo prima della proclamazione del Lungo Parlamento.

All'epoca della traduzione di Tucidide, Hobbes non aveva ancora elaborato, in forma sistematica,

l'interesse per la matematica e le scienze naturali, anche se l'elenco di opere che egli compilò tra il 1627-28 ed il 1631-32, (Ms E2 dell'archivio di Chatsworth), con la parentesi del viaggio nel continente nel 1629-30, potrebbe essere interpretato come un programma di letture attraverso le quali il filosofo si proponeva di approfondire quelle discipline scientifiche e linguistiche sulla cui base il sistema hobbesiano si fonderà (21). Nell'interesse di Hobbes per Tucidide non si possono ancora ravvisare le premesse per l'elaborazione di tale sistema, ma vi si può, a mio avviso, rintracciare l'esigenza di fondare la conoscenza, in questo caso storica, su principi "certi", sottraendola all'ideologismo della retorica e al relativismo interpretativo. Esigenza di scientificità che coincideva quindi con il rifiuto della storiografia "retorica" e con l'aspirazione ad una scienza storica.

Tucidide, oltre che rappresentare un esempio di vita, fu modello di una concezione storiografica i cui aspetti metodologici e i cui fini operativi Hobbes condivideva (22). Con lo sguardo più che mai rivolto alle vicende dell'Inghilterra, nella consapevolezza di come conflitti di idee e di principi si traducevano in lotta aspra e rovina sociale, Hobbes rafforzava il proprio pessimismo, ampliava ed assolutizzava i temi dell'osservazione che cercava

di articolare in uno schema razionale. Gli eventi storici particolari rivelavano che la vita degli uomini è vita di corpi materiali protesi al conseguimento egoistico dell'utile individuale; l'esperienza viva e sofferta delle lotte politiche inglesi indicava che, sottesa ai mutevoli comportamenti umani, c'era la stessa natura umana, luogo di passioni individualisticamente orientate.

Gli interessi speculativi di Hobbes saranno generalmente ancorati a finalità pratico-politiche, anche quando sarà la matematica a fornire un metodo da applicare in sede filosofica. Così anche nelle ricerche storiche e negli studi classici la sollecitazione di un interesse pratico-politico è in Hobbes ben evidente. Sempre nella Introduzione alla traduzione di Tucidide, Hobbes indica il fine dello studio storico:

"For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future" (23);

e successivamente indica in Tucidide il modello di una storiografia concepita nel modo suddetto:

"there is not extant any other (merely human) that doth more naturally and fully perform it, than this of my author" (24).

Non si può tuttavia affermare che Hobbes riproponga per la storia la definizione ciceroniana di "magistra vitae": egli non indica l'essenziale della storia nella "esemplarità" ed intende come "pragmatico" l'oggetto stesso della storia, cioè la ricostruzione accurata ed obiettiva dei fatti.

Il valore pedagogico della storia scaturisce infatti, per Hobbes, proprio da quel rigore metodologico che ha consentito a Tucidide di evitare, in più di un'occasione, di "tenere una lezione, morale o politica" (25).

La "riscoperta" di Tucidide come modello di storico significa, insieme alla condanna degli ideologismi e degli insegnamenti etici estrinseci, il recupero della storia ad un livello critico in cui si pone il problema della "verità" dei fatti. Vi sono, scrive Hobbes, storici che nella narrazione inseriscono saggi discorsi riguardo ai comportamenti umani e alla politica, ma da tali discorsi, estrinseci ai fatti, se può trarre gloria l'autore, non ricava beneficio la storia (26). Parimenti è scorretto, da un punto di vista storico, inserire congetture sottili sulle intenzioni nascoste dei personaggi; non si tratta che di esercizi retorici il cui fine è quello di agire sulle passioni umane. Invece, sottolinea Hobbes, proprio in virtù del prendere

distanza da un uso retorico della narrazione storica:

"Thucydides is one, who, though he never digress to read a lecture, moral or political, upon his own text, nor enter into men's hearts further than the acts themselves evidently guide him: is yet accounted the most politic historiographer that ever writ. (...) He filleth his narrations with the choice of matter, and ordereth them with that judgment, and with such perspicuity and efficacy expresseth himself, that, as Plutarch saith, he maketh his auditor a spectator" (27).

L'apprezzamento del compito, che Tucidide sembra assolvere, di indagare con accuratezza sulla attendibilità dei fatti narrati da testimoni, indica, in Hobbes, la coscienza del rischio di parzialità e manipolazione del racconto storico; di questa difficoltà Hobbes è ben consapevole così come lo era Tucidide. Definire l'oggetto e il metodo della storia significa pertanto porre: 1) la "verità" come oggetto centrale della storia, 2) il reperimento della verità come problema metodologico della imparzialità dell'autore e del vaglio critico delle testimonianze. Sono due, afferma Hobbes, le qualità che devono contraddistinguere l'opera storica: la verità ("truth") e l'espressione ("elocution").

"For in truth consisteth the soul, and in elocution the body of history. The latter without the former, is but a picture of history; and the former without the latter, unapt to instruct" (28).

Quanto al fine della storia, esso non si identifica con la preoccupazione di soddisfare le aspettative dei contemporanei e di riceverne il plauso, ma con la funzione pedagogica di "istruire le generazioni future", ("instruct the age to come") (29). A Tucidide Hobbes contrappone, come modello "in negativo", Dionigi di Alicarnasso in quanto autore di una storiografia formale-retorica, nello stile, ed esemplare-etica nei contenuti e nelle finalità. Dionigi, scrive Hobbes, non fece mai oggetto di storia la degradazione economica e politica del proprio paese ma sempre e solo azioni splendide e gloriose:

"Dionysius aimeth still at the delight of the present hearer; though Thucydides himself profess that his scope is not that, but to leave his work for a perpetual possession for the posterity" (30).

Hobbes sottolinea come funzionale alla verità storica sia, nello stile di Tucidide, l'uso della retorica. Tucidide, nota Hobbes, ricorre magistralmente all'uso delle antilogie e dei discorsi contrapposti allo scopo di delineare, con migliore verosimiglianza, la psicologia dei caratteri e il contrasto fra intenzioni ed attuazioni nella prassi (31). Rifiutando l'abuso o l'uso ideologico della retorica, Tucidide dimostrò di essere, tuttavia, di essa un ottimo conoscitore (32).

Hobbes intende evidenziare che in Tucidide la storia, come approfondita conoscenza del passato, è funzionale all'operatività nel presente. E' questo il corretto significato "pragmatico" della storia a cui, secondo Hobbes, Tucidide fa riferimento quando afferma che il linguaggio della storia istruisce "segretamente":

"Disgression for instruction's cause, and other such open conveyances of precepts (which is the philosopher's part), he never useth; as having so clearly set before men's eyes the ways and events of good and evil counsels, that the narration itself doth secretly instruct the reader, and more effectually than can possibly be done by precept" (33).

Hobbes esalta nell'opera di Tucidide lo sforzo di ricostruzione delle condizioni oggettive nelle quali si svolgono le azioni umane.

Di Tucidide e del suo progetto di ricostruzione oggettiva della storia, egli scrive:

"He was far from the necessity of servile writers, either to fear or flatter. And whereas he may peradventure bethought to have been malevolent towards his country, because they deserved to have him so; yet hath he not written any thing that discovereth such passion. Nor is there any thing written of them that tendeth to their dishonour as Athenians, but only as people; and that by the necessity of the narration, not by any sought digression. (...) In sum, if the truth of a history did

ever appear by the manner of relating, it doth so in this history: so coherent, perspicuous and persuasive is the whole narration and every part thereof" (34).

Hobbes non va, nel suo commento su Tucidide, al di là dell'apprezzamento di come lo storico greco si sia rivolto allo studio dei comportamenti degli uomini, soggetti della storia, non in quanto cittadini di uno Stato ma in quanto esseri naturali.

Alcune considerazioni sul pensiero di Tucidide si richiedono a questo punto. E' vero che il disegno tucidideo di una sorta di razionalismo "medico" applicato alla storia ebbe il significato di un progetto di ricostruzione dell'uomo nella storia come "oggetto naturale"; ed è certamente questa attenzione rivolta all'essere naturale dell'uomo che suscitò in Hobbes interesse ed apprezzamento. Si deve tuttavia sottolineare, a mio avviso, che l'operazione scientifica tentata da Tucidide nel campo della storia comportò un congiungimento complesso tra staticità delle condizioni oggettive e dinamicità particolare dei processi storici per cui non si possono equiparare le leggi oggettive così individuate nella storia a delle nozioni astoriche. Ciò significa, come ha già precedentemente ricordato, che, in Tucidide, Hobbes non poteva ritrovare un'ipotesi astorica di condizione naturale dell'umanità.

Anche il significato di "costanza" della natura

umana, in Tucidide, dovrebbe essere meglio chiarito nel senso di risposte di una natura umana relativamente stabile ma in possesso di varie potenzialità, a diverse condizioni esterne; una nozione in qualche modo simile, uscendo dal campo della patologia, a quella dei sintomi che si riportano costantemente associati a determinate malattie.

Diversa sarà in Hobbes la teorizzazione, a partire dai principi di una filosofia materialistica, della natura umana. Neanche per Hobbes, tuttavia, storia e natura non si collocano su piani alternativi o contraddittori. Poiché ogni società civile è prodotto dell'artificio umano che ha dato vita a dei patti, ma l'uomo resta pur sempre un essere naturale, Hobbes ci ricorda come la storia dell'uomo si intrecci indissolubilmente con la sua naturalità. Accanto al terreno su cui storia e natura si incontrano, vi è quello su cui storia e prassi politica si intrecciano e il racconto storico che interpreta le azioni, guidato dalla conoscenza della natura umana in generale, stabilisce stretti legami con la "scienza" e con l'"arte" politica: Tucidide è il modello a cui Hobbes può fare riferimento per una tale consapevolezza dei processi storici (35).

Dopo aver affermato che nella verità (truth) consiste l'anima (soul) e nell'espressione (elocution) il corpo (body) della storia, Hobbes analizza più

in dettaglio, in Tucidide, la funzione dell'"espressione" distinguendone il duplice valore di "disposizione o metodo" (disposition or method) e di "stile" (style) (36). Egli nota pertanto come, apprestandosi a trattare i fatti che riguardano la lunga guerra combattuta tra Atene e Sparta, Tucidide abbia ricostruito brevemente i processi che portarono la Grecia dalle origini al vigore e alla potenza delle città-stato, per offrire una descrizione attenta degli usi, delle istituzioni e dei sentimenti dei popoli che presero parte alla guerra; egli si rivolse poi alle cause della guerra distinguendo quelle pretese o "ufficiali", qual è il contrasto tra Corcira (Corfù) e Potidea, da quelle reali ed "effettive", cioè la grandezza raggiunta da Atene e l'invidia" di Sparta per tanto potere (37).

Un profondo rigore metodologico, nell'indagine sulle cause e gli effetti, contraddistingue, secondo Hobbes, l'opera di Tucidide:

"the grounds and motives of every action he setteth down before the action itself, either narratively or else contriveth them into the form of deliberative orations in the persons of such as from time to time bare sway the commonwealth. After the actions, when there is just occasion, he giveth his judgment of them; shewing by what means the success came either to be furthered or hindered" (38).

Una volta che i legami causali hanno acquistato preminenza, la sequenzialità dei fatti, la dispositio, secondo la terminologia retorica, assume un grande rilievo nella narrazione. L'ordine in cui i fatti vengono esposti diventa l'elemento-fulcro della storiografia. L'ordine a cui Tucidide si attiene nella disposizione dei fatti si rivela nell'attento procedere cronologico, nella preoccupazione di non intervenire con giudizi sulla efficacia delle azioni prima di averne seguito lo svolgimento, nella ricerca delle cause profonde dei fenomeni storici.

La frequentazione di Tucidide acuisce in Hobbes la diffidenza verso la caratterizzazione degli eventi narrati in senso stilistico-esornativo e verso quel ruolo della elocutio sulla cui preminenza sostanziale nella narrazione si era insistito in alcuni tra i più noti manuali quattrocenteschi, quali l'Actius del Pontano e il Rhetoricorum libri quinque del Trapezunzio.

L'ideale del metodo scientifico nelle prime opere filosofiche di Hobbes

Abbiamo fin qui visto come, nel tradurre Tucidide, l'interesse di Hobbes sia andato alla scientificità

della storiografia. La critica della storiografia "retorica" ha quindi il significato di una prima scelta di rilievo compiuta da Hobbes verso un ideale di conoscenza scientifica. E' nel manoscritto Short Tract on First Principles, che il Tönnies attribuisce ad Hobbes, il quale lo avrebbe composto intorno al 1631 (39), e quindi nei trattati Human Nature e De Corpore Politico or the Elements of Law Moral and Politic (1640) che Hobbes manifesta la propria adesione all'ideale dimostrativo della scienza euclidea.

Si è visto tuttavia che l'"esigenza" di un metodo scientifico, anche se non ancora coincidente con la scoperta del metodo matematico-deduttivo che procede da una serie ridotta di definizioni, postulati e assiomi, era già stata annunciata da Hobbes nella traduzione di Tucidide e si era espressa nell'ideale di una storiografia "scientifica" volta ad una ricostruzione dei processi nei quali la storia si articola.

Nell'ambito della letteratura critica, che si è rivolta all'evoluzione del pensiero filosofico-politico di Hobbes, si è generalmente operata la distinzione tra un periodo "iniziale" in cui la formazione hobbesiana risaliva soprattutto ad influssi

della cultura umanistica, e in questa chiave si è letto l'interesse per la storia ed il risalto dato alla sua funzione educativa, ed un periodo "scientifico" in cui interesse preminente del filosofo è l'individuazione dei "principi primi" esplicativi dei fenomeni naturali. L'interesse politico che caratterizzerà la produzione "matura" di Hobbes non indicherebbe, in questo senso, che l'ampliamento e la estensione a tutti i campi del sapere dell'impianto metodologico scientifico.

Tra gli studiosi e interpreti hobbesiani, Leo Strauss, nel suo lavoro The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis, pubblicato per la prima volta nel 1936, distingue, nel pensiero di Hobbes, una fase "umanistica" da quella "scientifica" e nega che la vera base del pensiero filosofico e politico del filosofo inglese sia la scienza moderna. Strauss attribuisce grande rilievo al periodo "pre-scientifico" di Hobbes nel quale egli ravvisa, alla base degli interessi politici, una concezione morale espressa nell'attenzione per la storia in grado di guidare, al pari di una filosofia morale, le azioni degli uomini.

L'interesse per la storia caratterizzerebbe, secondo Strauss, il pensiero "pre-scientifico" di Hobbes come adesione ad un aristotelismo morale nel cui ambito è primaria la definizione dei fini

delle azioni umane (40).

Strauss non si sofferma sull'evidenza che l'Hobbes "prescientifico" si accosta tuttavia alla storia con mentalità e intenti metodologici di tipo scientifico. Secondo Strauss l'interesse per la storia, e per Tucidide in particolare, indicano in Hobbes un prendere la distanza dall'Aristotele "fisico e metafisico" per accostarsi a quello "morale e politico" (41). Intendendo come fine della storia quello pragmatico di indirizzare le azioni umane, Hobbes, prosegue Strauss, attribuisce alla virtù dell'"onore" il compito di illuminare tale operazione pedagogica. L'"onore", come virtù aristocratica, è, secondo Hobbes, la virtù dei Cavendish nei quali essa si esprime come magnanimità d'animo e rispetto dell'amicizia scevro da ogni opportunismo (42). E nel rivolgersi a sir William Cavendish, terzo conte di Devonshire, Hobbes gli raccomanda lo studio della storia che si addice agli uomini nobili poiché è in grado di fornire vantaggiose "istruzioni" per la realizzazione di azioni grandi e importanti ("great and weighty actions") (43). Così, scrive Strauss, "... after he had turned from metaphysics to moral and political philosophy (Hobbes) considered aristocratic virtue as the highest virtue" (44).

Indubbiamente, nell'Epistola Dedicatoria della traduzione di Tucidide, l'esaltazione dell'onore",

come virtù in grado di indirizzare rettamente i comportamenti umani, rivela in Hobbes una sensibilità ancora di tipo "umanistico". Ma deve essere sottolineato il significato più profondo di quel modello di "virtù" che Hobbes esalta in Sir William Cavendish, secondo conte di Devonshire e padre di colui al quale è dedicata la traduzione di Tucidide: Sir William, per la sua salda e rigorosa cultura storica e politica, rappresenta l'esatto contrario del demagogo, l'antitesi di una cultura erudita volta all'ostentazione ed utilizzata per agire più sulle emozioni che sulla ragione degli uomini (45).

Già a partire dai suoi interessi storici, Hobbes svolge quella critica del sapere retorico che, nelle opere successive, imputerà ad una utilizzazione del linguaggio come strumento della sopraffazione, del mascheramento dell'ignoranza, del conseguimento di un prestigio fatto di apparenza.

Nel De Homine (pubblicato nel 1658), Hobbes scriverà:

"Preterea, consuetudine audiendi contingit aliquando iis, qui philosophos et scholasticos audiunt, ut verba quae audiunt, etsi nulla ex illis sententia exprimi possit, qualia sunt illa quae a doctoribus ad ignorantiam suam tegendam inventa sunt, temere tamen recipiunt, iisque utuntur, putantes se dicere aliquid cum nihil dicant. Denique propter

loquendi facilitatem homo, quae ne cogitat quidem, loquitur, et quae loquitur credit vera esse, et seipsum decipere potest; bestia seipsam fallere non potest. Itaque oratione homo non melior fit, sed potentior" (46).

Al sapere retorico si oppone l'"autentico" sapere costruito su un corretto uso del linguaggio dato dall'aver stabilito i significati-definizioni dei nomi e dall'aver ordinato propriamente i nomi nel discorso (47). Il sapere "autentico" è finalizzato, attraverso l'instaurazione del primato della ragione sulle passioni, al miglioramento dei rapporti intersoggettivi.

Già Bacone, in termini simili a quelli usati da Hobbes, aveva parlato della retorica come di un sapere apparente che, nutrendosi di dissensi e contrasti, alimenta le passioni e le lotte politiche. Bacone aveva indicato in Aristotele il fautore del sapere retorico e si era posto il compito di liberare l'etica dai mali dell'etica classica che, a suo avviso, consistevano nell'aver posto il primato della vita contemplativa sulla vita attiva, nel non aver elaborato una teoria dei doveri sociali, né una teoria scientifica delle emozioni che fosse volta non solo alla conoscenza ma anche al controllo delle passioni (48).

Del sapere retorico, passionale, fazioso,

Aristotele sembra detenere il primato anche secondo l'Hobbes degli Elements of Law Natural and Politic. Infatti gli insegnamenti che, seguendo Aristotele, vengono impartiti nelle Università:

"have delivered nothing concerning morality and policy demonstratively; but being passionately addicted to popular government, have insinuated their opinions by eloquent sophistry" (49).

Già nella Introduzione alla traduzione di Tucidide, Hobbes indirizza il proprio interesse verso la fondazione di un sapere "autentico". Più che una preoccupazione morale fondata su una visione umanistica della storia ed inserita in una sistematica dei fini di ispirazione aristotelica, così come è nell'interpretazione di Strauss, mi sembra che Hobbes affidi alla storiografia non-retorica il compito di rivelare, nella loro oggettività, i fatti ed i loro collegamenti perché di tale insegnamento possa poi servirsi la politica come arte di regolare la convivenza umana con fini e mezzi reciprocamente adeguati (50).

Definendo "umanistica e pre-scientifica" la formazione del pensiero politico del "primo" Hobbes, Strauss tende a legare la politica hobbesiana alla morale, sciogliendola dalla scienza; ma la critica della retorica contiene già in sé l'istanza di un avvicinamento al pensiero scientifico che si

pone in alternativa alla morale aristotelica quale astratta speculazione sul bene. La vera novità del pensiero politico hobbesiano consiste allora proprio nel suo formarsi progressivamente in veste di scienza, nel suo orientarsi verso il modello epistemologico ideale di un sapere matematico, metodologicamente unitario, in grado di opporsi al relativismo della conoscenza. E nel sistema unitario della conoscenza "autentica", che procede da principi "certi", si inserisce la filosofia politica che non è mai, per Hobbes, una disciplina a sé stante.

Conoscenza dogmatica e matematica in The Elements of Law Natural and Politic

Si legge nell'Epistola Dedicatoria del trattato Human Nature:

"From the principal parts of Nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical: the former is free from controversy and dispute, because it consisteth in comparing figure and motion only; in which things, truth, and the interest of men, oppose not each other: but in the other there is nothing undisputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which, as oft as reason is against man, so oft will a man be against reason" (51).

Si delinea, netta, la contrapposizione tra scienza e retorica; anche gli uomini definiti dotti ("learned") si dividono in due gruppi: i dogmatici, il cui sapere nasce dalla persuasione ovvero dalla accettazione acritica di opinioni, in base al principio di autorità, ed i matematici che fondano la conoscenza sulla dimostrazione (52). Solo il sapere matematico, in quanto procede con evidenza da principi semplici, può essere insegnato; il sapere dogmatico, il cui segno è la controversia, può solo essere utilizzato al fine di persuadere (53).

Ancora più esplicito è il raffronto tra le due forme di conoscenza allorché Hobbes intende stabilire un legame tra politica e modello geometrico deduttivo. Si deve sottrarre la politica al dominio della vana eloquenza, dell'ideologismo, della sopraffazione per sottoporla al vaglio della logica. Il procedimento, in Hobbes, è duplice: da un lato, egli evidenzia l'origine storica, e pertanto il relativismo, delle opinioni intorno al giusto e all'ingiusto, svela la mistificazione insita nella pretesa universalità di tali opinioni, denuncia lo stato di guerra perenne causato da coloro che detengono un sapere dogmatico o che da esso sono instigati. Dall'altro lato, Hobbes vuole rinnovare il significato della scienza politica: questa, sottoposta al vaglio della ragione e della logica, deve

rientrare nel medesimo modulo conoscitivo della matematica e della geometria, farsi scienza del giusto e dell'ingiusto, conoscenza di origine convenzionale e deduttivistica poggiante su definizioni. Sempre nell'Epistola Dedicatoria al conte di Newcastle, premessa al trattato Human Nature, Hobbes pone in rilievo la contraddittorietà degli scritti intorno alla giustizia e alla politica e così afferma:

"they who have written of Justice and policy in general, do all invade each other and themselves with contradictions. To reduce this doctrine to the rules and infallibility of reason, there is no way, but, first, put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting, may not seek to displace; and afterwards to build thereon the truth of cases in the law of nature (which hitherto have been built in the air) by degrees, till the whole have been inexpugnable. Now, my Lord, the principles fit for such a foundation, are those which heretofore I have acquainted your Lordship withal in private discourse, and which by your command I have here put into a method" (54).

In The Elements, di cui i due trattati Human Nature e De Corpore Politico fanno parte, Hobbes compie il primo coerente tentativo di applicazione dei metodi delle scienze matematiche e fisiche al mondo etico-politico. E' all'assetto dimostrativo della geometria, in particolare, che devono corrispondere, secondo Hobbes, i moduli costruttivi della morale, della politica e del diritto in quanto

anch'essi possono consistere di procedure sintetico-dimostrative a partire da definizioni convenzionalmente stabilite. Le scienze fisiche e naturali includono invece, nel loro modulo conoscitivo, una dimensione probabilistico-suppositiva poiché esse muovono dall'ipotesi delle cause possibili dei fenomeni osservati; anche nelle scienze fisico-naturali, tuttavia, "la spiegazione scientifica si organizza attraverso una procedura dimostrativa che si avvale degli schemi di deduzione degli effetti del moto e di quella scienza della qualità che è la geometria" (55).

Nel De Cive, in una fase più matura del suo pensiero filosofico, Hobbes ribadisce la dimensione dimostrativa e perciò unitaria delle varie forme di conoscenza e, nell'Epistola Dedicatoria, dopo aver affermato che il "tempo odierno" si distingue dalla "barbarie antica" quasi esclusivamente per ciò che è imputabile alla geometria, così scrive:

"Si philosophi morales munere suo pari felicitate functi essent, non video ad felicitatem suam in hac vita quid amplius contribuere humana industria posset. Cognita enim, pari certitudinem ratione actionum humanarum, qua cognoscitur ratio magnitudinum in figuris, ambitio et avaritia, quarum potentia falsis vulgi circa jus et juriam opinionibus innititur, inermes essent, fuereturque gens humana pace adeo constante, ut non videatur, nisi de loco, crescente, scilicet hominum multitudine, unquam

pugnandum esse. Nunc quod bellum gladiis vel calamis perpetuum sit: quod non sit juris et legum naturalium major scientia hodie quam olim: quod sententiis philosophorum utraque pars suum jus tueatur: quod alii laudent, alii vituperant eandem actionem: quod idem nunc probat quae alio tempore damnat, et sua facta in aliis aliter aestimet: signa manifestissima sunt, nihil profuisse ad scientiam veritatis quae hactenus scripta sunt a philosophis moralibus" (56).

La filosofia morale non ha dunque portato ad alcun progresso della scienza del diritto e delle leggi naturali; essa si è configurata come sapere regressivo ed ha, in più occasioni, sollecitato la ricaduta nella naturalità del bellum omnium contra omnes.

E' necessario, nella scienza del diritto così come in ogni altra scienza, ricorrere ad adeguati principi di insegnamento: si deve iniziare dall'esame della giustizia naturale per acquisire consapevolezza di come non dalla natura ma dal consenso degli uomini siano sanciti i diritti. Infatti da due "postulati certissimi" della natura umana, di cui l'uno, afferma Hobbes, è il desiderio naturale di ciascun uomo di godere delle cose comuni e l'altro il dettame della ragione naturale di sfuggire a tutto quello che mette a repentaglio la vita, derivano la necessità dei fatti ed i doveri civili (57). La precarietà delle costruzioni morali e l'incertezza

della giurisprudenza potranno cessare una volta dimostrato che vi è coincidenza tra rispetto dei doveri civili e virtù morale.

La evoluzione del modello epistemologico hobbesiano:
la nozione di storia come "prudenza" e la sua esclusione dall'ambito della filosofia

La distinzione tra "prudenza" e "scienza" risale, in Hobbes, ad uno dei primi abbozzi del De Corpore, datato intorno al 1637 e conosciuto con il titolo De Principiis Cognitionis et Actionis (58). Nel De Principiis vengono distinti due tipi di conoscenza: quella "original", in cui consiste la prudenza, che è esperienza di fatto ("Experience of fact") e la conoscenza "derivative" che è evidenza di verità ("Evidence of truth"). La "prudenza", che consiste nella successione di particolari effetti, impressioni, immagini che derivano dai sensi, permette di concludere che al mondo non esistono se non "singoli corpi individuali che producono singoli atti individuali, secondo una legge o regola o forma, in ordine di successione" (59). La prudenza o conoscenza originaria fornisce pertanto alla scienza i dati della percezione sotto forma di immagini e di fantasmi conservati dalla memoria;

i dati vengono elaborati attraverso i moduli linguistici e calcolistici della conoscenza derivativa. Già nel De Principiis, pertanto, la conoscenza derivativa è la conoscenza scientifica propriamente detta.

In The Elements, Hobbes confermerà la distinzione tra i due tipi di conoscenza:

"there be two kinds of knowledge, whereof one is nothing but sense or knowledge original.... , and remembrance of the same; the other is called science or knowledge of the truth of propositions, and how things are called, and is derived from understanding" (60).

Solo alla conoscenza la cui verità emerge come evidenza dall'organizzazione linguistica in cui l'esperienza trova ordinamento, poiché la verità è per Hobbes una proprietà del discorso e non delle cose, si deve attribuire l'appellativo di scienza.

"For the truth of proposition is never evident, until we conceive the meaning of the words or terms whereof it consisteth, which are always conceptions of the mind" (61).

All'esperienza possono tuttavia essere ricondotte tanto la scienza quanto la conoscenza originaria. La scienza nasce infatti dall'esperienza dell'uso corretto dei nomi, mentre la conoscenza originaria, che si riduce al senso, si limita ad essere esperienza degli effetti prodotti su di noi dalle cose. Se

le diverse scienze sono le "registrazioni" ("registers") delle convenzioni linguistiche in cui si costituisce la concomitanza dei concetti con le parole che li significano, per cui le scienze progrediscono a partire dal ricordo di un'organizzazione logico-linguistica imposta ai materiali dell'esperienza, la storia consiste solamente di "registrazioni" dell'"esperienza di fatto" (62).

La storia, in The Elements, non è per Hobbes che ricordo di esperienze passate. Nel ricordo, le esperienze sono collegate secondo la successione di fatti antecedenti e conseguenti: ma l'attesa di eventi futuri sulla base di esperienze passate non è che "presunzione del futuro" (63). Parimenti dalla esperienza non si può inferire che legami constatati tra eventi nel passato debbano ripetersi nel presente poiché un tale ragionamento non ha che valore congetturale (64). L'aver osservato uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti non significa altro se non che tali eventi sono, reciprocamente, segni, così come le nuvole sono segni di pioggia futura e la pioggia è segno di nuvole passate (65).

Il più alto grado a cui la conoscenza originaria o esperienza di fatto possa pervenire, in quanto memoria, è dunque la prudenza:

"Prudence is nothing but conjecture from experience, or taking of signs from experience warily, that is, that the experiments from which he (man) taketh such signs be all remembered; for else the cases are not alike that seem so" (66).

Poiché con il ricordo del passato coincide anche la storia, quest'ultima non sarà che prudenza, cioè sapere privo di certezza e di evidenza e come tale estraneo all'ambito della filosofia. A tale conclusione Hobbes giungerà nella redazione definitiva del De Corpore, (1655), ove si legge:

"....considerare oportet primo, Sensionem atque Memoriam rerum, quae communes homini sunt cum omnibus animantibus, etsi cognitiones sint, tamen quia datae sunt statim a natura, non ratiocinando acquisitae, non esse philosophiam.

Secundo cum Experientia nihil aliud sit quam memoria; Prudentia autem sive prospectus in futurum, aliud non sit quam expectatio rerum similium iis rebus quas jam experti sumus; nec prudentiam quidem philosophiam esse censendum est.

Per ratiocinationem autem intelligo computationem" (67).

L'esclusione della prudenza dall'ambito della filosofia ed il decrescere, dalla traduzione di Tucidide a The Elements, del valore di conoscenza attribuito alla storia, sono fatti che rientrano nell'evoluzione del modello epistemologico hobbesiano in direzione di un ideale di scienza che confuti tanto lo scetticismo di ispirazione pirroniana,

sostenuto ad esempio da Gassendi, sulla base del principio della soggettività dei dati sensibili, quanto le teorie delle forme sostanziali e le costruzioni metafisiche di derivazione aristotelica o di matrice cartesiana.

Se di Descartes Hobbes critica gli aspetti metafisici e spiritualistici della dottrina, del progetto cartesiano di costruzione di un sistema scientifico unitario egli condivide la ricerca di un procedimento dimostrativo nella conoscenza. Schierandosi contro l'ontologia delle forme sostanziali della tradizione scolastica, Hobbes, così come Galilei e Descartes, coltiva l'intento di collocare su un piano ontologico le spiegazioni scientifiche. Egli intende riportare il sapere scientifico ad una "evidenza di verità" che non potrebbe collocarsi sul piano fenomenico; la struttura oggettiva della conoscenza deve coincidere con quella logica del discorso scientifico.

Non vi è in Hobbes, come si è visto nell'esame delle Objectiones alle Meditationes di prima philosophia di Descartes, il ricorso all'evidenza fondata sulla chiarezza e distinzione del contenuto mentale o idea. Dell'insegnamento cartesiano Hobbes accoglie il principio di validità della deduzione razionale, ma mantiene il principio dell'origine empirica delle idee e quello della supposizione della realtà

esterna in quanto tale (68). Se vi è una distanza ideale che separa il modello epistemologico cartesiano da quello di Mersenne, la cui dottrina meccanicistica fornisce uno schema di rappresentazione dei fenomeni naturali ma non perviene ad una dimensione dimostrativa, o da quello di Gassendi per il quale la pratica sperimentale non si collega alla dimensione costruttiva della scienza e all'assetto matematico della teoria, in modo simile, da Mersenne e da Gassendi, si allontana anche Hobbes (69).

Hobbes e Descartes nella valutazione della storia

Posti dei punti di contatto tra Hobbes e Descartes, quanto ai principi epistemologici dei rispettivi sistemi, vorrei stabilire un confronto tra i due autori nella valutazione della storia.

Descartes rifiuta la storia poiché, presupposto del suo metodo, è il respingere tutte le conoscenze soltanto probabili, fondate sul verosimile, congetturali e prive di evidente certezza. Nella seconda delle Regulae ad directionem ingenii, egli afferma che bisogna occuparsi soltanto di quegli oggetti per la cui conoscenza si possa fare appello all'evidenza dei nostri contenuti mentali e così scrive:

Omnis scientia est cognitio certa et evidens; (...) ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut, vera a falsis distinguere non valentes, dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi" (70).

Nella stessa Regula II Descartes distingue due possibili fonti di conoscenza di cui l'una, l'esperienza, è spesso fallace, mentre l'altra, la deduzione, non può errare qualora si proceda correttamente:

"Omnis quippe deceptio, quae potest accidere hominibus, dico, non belluis, nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponantur, vel iudicia temere et absque fundamento statuuntur. Ex quibus evidenter colligitur, quae Arithmetica et Geometria caeteris disciplinis longe certiores existant: quia scilicet hac sola circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentijs rationabiliter deducendis" (71).

Su questo stesso tema Descartes ritornerà nel Discours de la méthode, nel celebre passo in cui afferma che è da reputare "pressoché tutto falso tutto ciò che fosse soltanto verosimile" (72).

Le dispute verbali sono così, per Descartes, segni di mancanza dell'evidenza sulla quale il vero sapere si costituisce. Nella Regula X egli

esclude che la dialettica possa essere utile alla ricerca della verità: la dialettica viene così trasferita dall'ambito della filosofia a quello della retorica. Il rifiuto della "dialettica della retorica", da parte di Descartes, richiama quel simile atteggiamento di Hobbes verso la retorica che è stato evidenziato a partire dalla traduzione di Tucidide.

Descartes riconduce anche la storia all'ambito dei "pregiudizi" in quanto essa è conoscenza fallace che dipende dall'esperienza, per di più, in genere, dall'esperienza indiretta. La storia non esprime l'ideale della verità e ad essa è possibile interessarsi, ma solo se si è consapevoli del fatto che:

"Iam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmetica et Geometrica esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter querentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetica et Geometrica demonstrationibus aequalem" (73).

La storia, per Descartes, può essere solo oggetto di erudizione e può fornire modelli di comportamento morale, informazioni che riguardano i costumi di altri popoli e che possono guidarci ad assumere un atteggiamento meno dogmatico verso le nostre stesse abitudini. Una storia oggetto di erudizione e volta a fornire provvisori paradigmi

morali e di comportamento. Ma si deve sempre tener presente il rischio che una eccessiva passione per la storia allontani l'uomo dalla ricerca della verità. Così si legge nel Discours:

"Mais lorsqu'on employe de tems a voyasger, on devient enfin estranger en son pais; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquoient aux siecles passez, on demevre ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en cetuy cy. Outre que les fables font imaginer plusieurs evenemens comme possibles qui ne le sont point; et que mesme les histoires les plus fideles, si elles ne changent ny n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'estre leuës, au moins en omettent elles presque tousiours les plus basses et moins illustres circonstances: d'où vient que le reste ne paroist pas tel qu'il est, et que ceux qui reglent leurs meurs par les exemples qu'ils en tirent, sont suiets a tomber dans les extravagances des Paladins de nos romans, et a concevoir des desseins qui passent leurs forces" (74).

Per un raffronto tra Descartes e Hobbes, quanto alla concezione della storia si dovrà in primo luogo considerare che, d'accordo con Descartes, Hobbes esclude che il sapere congetturale possa far parte della filosofia. Ma si deve ricordare che, traducendo Tucidide, Hobbes dimostrò per le discipline storiche un interesse che, lontano del risolversi nell'identificazione cartesiana di erudizione e storia, esaltava della storia proprio l'essere non "erudizione" ma "logica" dei fatti. Si evidenzierà

tuttavia per Hobbes la consapevolezza che la scienza storica non potrà mai pervenire al rango di "scienza dimostrativa".

Pertanto, almeno limitatamente alla traduzione di Tucidide, Hobbes riconosce ai fatti storici una "certezza specifica" che non è certo riportabile ad alcuna evidenza logico-razionale o intuitiva ma che si fonda su un giudizio attento degli avvenimenti umani specifici. Tale giudizio deve indagare sulle circostanze interne ed esterne del fatto storico, quelle cioè relative al fatto stesso e quelle a cui fanno riferimento i testimoni del fatto. Si può affermare che non vi è contraddizione, in Hobbes, nella valutazione dello statuto conoscitivo e del ruolo svolto dal sapere storico, dall'epoca della traduzione di Tucidide a The Elements.

L'accostamento della "storia" alla "prudenza", in The Elements, comporta infatti che alla conoscenza storica si riconoscano due importanti funzioni: l'una è quella di smascherare i fondamenti metafisici e la presunta universalità alla base delle teorie del diritto e della convivenza civile; i valori di giustizia a cui si è soliti far riferimento devono essere evidenziati nella loro origine storica, non necessaria né universale.

"As in conjecture concerning things past and

future, it is prudence to conclude from experience, what is like to come to pass, or to have passed already; so it is an error to conclude from it, that it is so or so called; that is to say, we cannot from experience conclude, that any thing is to be called just or unjust, true or false, or any proposition universal whatsoever, except it be from remembrance of the use of names imposed arbitrarily by men; for example, to have heard a sentence given in the like case, the like sentence a thousand of times is not enough to conclude that the sentence is just; though most men no other means to conclude by: but it is necessary, for the drawing of such conclusion, to trace and find out, by many experiences, what men do mean by calling things just and unjust" (75).

L'imputabilità delle teorie della politica e del diritto a particolare contesti sociali e politici implica, in Hobbes, la costante presenza della dimensione storica:

"Though words be the signs we have of one another's opinions and intentions, because the equivocation of them is so frequent according to the diversity of contexture, and of the company wherewith they go, which, the presence of him that speaketh, our sight of his actions, and conjecture of his intentions, must help to discharge us of; it must therefore be extremely hard to find the opinions and meaning of those men that are gone from us long ago, and have left us no other signification thereof than their books, which cannot possibly be understood without history, to discover those aforementioned circumstances, and also without great prudence to observe them" (76).

Inoltre se, a partire da The Elements, la storia non rientra più per Hobbes nel dominio della scienza, la consapevolezza della relatività storica delle condotte umane avrà tuttavia alimentato l'esigenza di ricondurre il dibattito sul giusto e sull'ingiusto alla certezza della conoscenza. A questo punto la storia deve lasciare il posto alla scienza per l'edificazione della morale, della giurisprudenza e della politica. Hobbes scrive pertanto nel De Homine:

"....quod dici solet, quot capita tot sententiae, ita enim dici potest, quot homines tot virtutis et vitii diversae regulae. Quod tamen de hominibus eatenus intelligendum est, quatenus homines tantum, non etiam quatenus cive; nam eorum, qui extra civitatem sunt, alter alterius sententiam sequi non obligatur; in civitate vero pactis obligantur. Ex quo intelligitur scientiam moralem nullam habere posse eas, qui homines considerant per se et quasi extra societatem civilem, propter defectum mensurae certae, qua virtus et vitium aestimari et definiri possint. Nam scientiae dicendae sunt, sed sermones meri" (77).

Fondamentale sarà quindi il ruolo svolto dalla consapevolezza storica per consentire all'uomo un migliore orientamento nell'universo pratico ed una maggiore consapevolezza degli impegni della vita civile.

C A P I T O L O V I

LA NOZIONE DI PRUDENZA E LA SCIENZA PSICOLOGICA IN
HOBBS

Capitolo VI

La nozione di prudenza e la scienza psicologica in Hobbes

La rilevanza della nozione di "prudenza" dal punto di vista della morale e della politica

In questo capitolo intendo, in primo luogo, analizzare la nozione di "prudenza" così come essa si configura in Hobbes e procederò in tale analisi richiamando alcuni aspetti per i quali la nozione hobbesiana si allontana dalla concezione classica, aristotelica in particolare, della prudenza come virtù.

Le riflessioni di Hobbes sulla "prudenza" prendono avvio dalla preoccupazione dell'autore di distinguere due modelli conoscitivi: quello fattuale dell'esperienza e quello condizionale della scienza. Nel capitolo precedente ho seguito lo sviluppo di tale distinzione dal De Principiis, agli Elements, al Leviathan. Nel presente capitolo intendo evidenziare che la "prudenza", rientrando nell'ambito della conoscenza fattuale, non è, da un punto di vista epistemologico, propedeutica alla scienza.

Dal punto di vista morale, inoltre, la "prudenza" non è intesa da Hobbes come virtù in grado di guidare la condotta umana agendo sulle passioni. Punto fermo dell'antropologia hobbesiana è che la natura umana non contiene in sé una legge morale che la guidi in vista di fini razionali. Prenderò in esame, pertanto, i concetti centrali della psicologia di Hobbes: dal caratterere meccanicistico dei processi affettivo-volitivi, passerò alle nozioni di libertà e necessità nelle quali si compie la esclusione di ogni elemento spirituale dalla vita dell'uomo e la negazione di ogni regolarità morale insita nella natura umana.

A partire da queste conclusioni riprenderò l'esame della nozione di "prudenza" in Hobbes, legandola al contenuto delle "leggi di natura" o dettami della "retta ragione" ovverosia di qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza.

Mi soffermerò sulla dimostrazione che la qualità etica, che la "prudenza" di cui le leggi di natura sono le espressioni rivela, non reintroduce un'argomentazione morale estrinseca che contraddirebbe il pensiero di Hobbes la cui coerenza consiste nel dedurre solo dalla natura umana, scientificamente analizzata, delle regole universali di condotta e le condizioni della loro efficacia. Punto centrale

della mia argomentazione, a sostegno della coerenza del pensiero di Hobbes, è che la realizzazione della pace e, con essa, il rendere vigenti, attraverso le leggi civili, quei valori morali di giustizia, modestia, equità, misericordia in cui consistono le leggi di natura, (cfr. Leviathan, p. I, c. XV), corrispondono perfettamente al fondamentale istinto della natura umana che è quello alla vita.

In questo senso i valori morali espressi nelle leggi di natura devono essere resi vigenti non perchè in se stessi corrispondano necessariamente alla natura umana, ma perchè la condotta che ad essi si informa è la più coerente con l'unica vera necessità della natura umana: quella di autoconservarsi.

Un altro punto sul quale mi soffermerò riguarda l'attenuazione di un modello rigidamente aprioristico e deduttivistico nella costruzione della scienza politica in Hobbes. Poichè, infatti, causa prima del costituirsi della società civile sono i dettami della "retta ragione", che non coincidono con i principi primi su cui la società si costruisce cioè con le leggi civili, la scienza morale e politica hobbesiana non può avere la stessa struttura aprioristica e deduttiva della geometria (1); è necessario, in primo luogo, che si ricavino per via analitica dall'esperienza, proposizioni evidenti sulla natura

degli uomini.

Per Hobbes si tratta di fondare l'ordine morale ricavandolo da un procedimento metodico applicato alla natura fattuale dell'uomo. A questo ordine morale la politica fornirà un fondamento: il diritto e la politica richiedono quindi delle conoscenze a posteriori poichè derivano non da disposizioni innate degli uomini, fornite di significato morale, ma dell'accordo su convenzioni che vengono stipulate.

La prudenza nella morale aristotelica

Nell'Etica Nicomachea (VI,1), Aristotele include la prudenza (φρόνησις) tra le "virtù dianoetiche che consistono nell'esercizio della διάνοια, il pensiero non in senso strettamente logico e discorsivo, e che si differenziano dalle "virtù etiche" le quali riguardano l'ἦθος, il costume morale e il carattere.

Se attraverso la ragione teoretica vediamo "le cose i cui principi non possono essere diversi da quel che sono", con la ragione pratica, afferma Aristotele, ci rivolgiamo a "le cose che possono essere diversamente da quel che sono". Distinta dalla scienza, il cui oggetto esiste "necessariamente",

nonchè dall'arte che è disposizione creativa accompagnata da una "ragione vera" ovverosia dalle regole che necessariamente guidano il metodo della produzione, la prudenza o saggezza (φρόνησις) è "disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo" (2). Essa non è scienza, perchè l'oggetto dell'azione può essere "diverso da quel che è", e non è arte perchè c'è differenza tra il genere dell'azione e quello della creazione. Se nella creazione artistica vi è un fine che è diverso dall'atto creativo stesso, nell'esercizio della prudenza il fine è dato dalla stessa bontà dell'azione.

Nell'ambito delle "virtù dianoetiche", Aristotele distingue la sapienza (σοφία), che accompagna la scienza e che è pertanto conoscenza delle cose che non possono essere diversamente e di cui si dà dimostrazione, dalla prudenza o saggezza (φρόνησις) che è virtù pratica.

Platone aveva guardato alla prudenza o saggezza (φρόνησις o σοφία) come alla fondamentale virtù che deve guidare l'uomo verso una vita buona (3). Questo punto di vista è accettato da Aristotele il quale tuttavia attribuisce il ruolo di guida della condotta umana alla prudenza (φρόνησις) che è virtù pratica e non alla sapienza (σοφία), espressione della ragione speculativa.

L'importante conseguenza di tale distinzione consiste nella demarcazione così posta tra azione morale e teoria della conoscenza. Se infatti l'azione morale presuppone e include un momento conoscitivo come individuazione del fine buono da perseguire, tale discernimento non si configura con i caratteri della certezza matematica propria della scienza, ma implica un giudizio pratico e la valutazione di una varietà di circostanze. La prudenza, come ragione pratica, è virtù che guida l'atto volitivo della deliberazione: si tratta di vedere ciò che è bene e di porsi quindi in condizioni di conseguirlo come fine. A tale scopo la virtù della prudenza deve implicare una conoscenza della natura dell'uomo e della sua esistenza sociale. Si pone dunque il tema della responsabilità dell'uomo nella individuazione del bene finale, la scelta del quale può attuarsi solo nell'ambito di una riflessione su come di fatto l'uomo viva ed agisca.

Se gli uomini concordano solitamente nell'affermare che fine della vita è la felicità, essi non definiscono in modo univoco in che cosa consista la felicità. E' tautologica, afferma Aristotele, e pertanto va respinta, la definizione del bene attraverso quella della felicità secondo un'esperienza soggettiva. La felicità che scaturisce dalle azioni virtuose deve avere carattere di stabilità e sottrarsi

alla mutevolezza delle vicende umane. Aristotele definisce "felice, un uomo che agisca secondo perfetta virtù e che sia provvisto di sufficienti beni esteriori, non per un accidentale periodo di tempo bensì lungo tutta la sua vita" (4). Affiora in tale definizione l'etica della misura e del giusto mezzo.

La definizione così formulata dell'"uomo felice" è significativa dal metodo aristotelico che, in campo etico, pone per l'uomo il compito di apprendere non tanto cosa sia il bene quanto quale sia la strada da percorrere per diventare buoni. Si deve tuttavia considerare come, una volta operata la distinzione della ragione in pratica e teoretica, nel chiedersi quale sia la più alta espressione di attività umana, Aristotele identifica questa con l'esercizio della ragione teoretica e pone la vera felicità umana nel possesso della sapienza (σοφία).

Nel libro X dell'Etica Nicomachea, Aristotele afferma con chiarezza che compito dei filosofi non è quello, attribuito loro da Platone, di essere capi dello Stato ma di educare gli uomini all'esercizio dell'intelletto, alla ricerca teorica che sola si pone come forma di πραξις totalmente realizzata, come atto in se stesso completo e non rivolto, come ogni altra attività pratica, al conseguimento di un fine estrinseco (5).

Un principio di attività è presente e operante

in tutto il sistema filosofico di Aristotele: la vita di ogni individuo è continuo movimento, funzione che tende a realizzarsi, potenza rivolta all'atto. Si è sottolineato come, nel principio di attività, Aristotele abbia espresso l'essenza dello spirito greco che è lo spirito della πόλις (6). L'attività dell'individuo è innanzi tutto, per Aristotele, attività civile: solo l'uomo politicamente libero, cioè in grado di prendere parte al governo della città, realizza la propria umanità.

La morale aristotelica è quindi morale essenzialmente politica. Non è in contrasto con il significato morale attribuito alla vita politica la collocazione della vita contemplativa al vertice della esistenza morale. Spiegazione di ciò è la posizione della ragione come principio, facoltà indipendente del senso per cui la vita contemplativa è espressione della più alta capacità dell'essere umano: quella di raggiungere un perfetto stato di equilibrio dello spirito, al sicuro dalle passioni. In questo senso anche la ricerca teorica è una forma di πραξις in quanto atto (ἐνέπραξις), funzione realizzata.

La definizione di "prudenza" in Hobbes

Posto che l'immaginazione deriva nell'uomo dall'azione di agenti esterni sul cervello e che

le passioni derivano dalla alterazione prodotta nel cervello e fatta proseguire nel cuore, Hobbes afferma una relatività del concetto di bene, dovuta alla diversità dei temperamenti e delle tendenze umane. Sono "buone" o "cattive", per ciascun uomo, le cose che piacciono o dispiacciono:

"we see by experience, that joy and grief proceed not in all men from the same causes, and that men differ very much in the constitution of the body; whereby, that which helpeth and furthereth vital constitution in one, and is therefore delightful, hindereth it and crossed it in another, and therefore causeth grief. The difference therefore of wits hath its original from the different passions, and from the ends to which the appetite leadeth them" (7).

Nell'ambito di una psicologia sensistica e materialistica, Hobbes accentua il carattere relativistico della nozione di "bene"; accanto ad un concetto di bene rapportato al piacere soggettivo dei diversi temperamenti (constitution of the body) e delle diverse tendenze (difference of wits), egli ammette, come vedremo, l'esistenza di un bene comune, espressione dell'utile che è per tutti gli uomini legato alla nozione universale di autoconservazione.

Hobbes non indica un fine morale che implichi la felicità come tranquillità dell'anima, secondo la accezione aristotelica (8); la negazione di un bene supremo conseguito nella vita come stato

di suprema tranquillità e pace dell'anima è legata anche ad una modificazione della nozione di "prudenza" non più classicamente intesa come virtù morale e fondamentale guida delle condotte umane. Il vero studio della condotta umana è per Hobbes offerto dalla psicologia come scienza dell'uomo nel cui ambito si dovrà indagare sulle due nozioni di "relativismo del bene" e di "bene comune", che ho indicate come proprie del pensiero morale di Hobbes, e sulla loro possibilità di conciliazione.

Vorrei presentare in primo luogo, le definizioni di "prudenza" che Hobbes ci offre nelle sue opere:

"(considerare oportet), si legge nel De Corpore,. .. cum Experientia nihil aliud sit quam memoria; Prudentia autem sive prospectus in futurum, aliud non sit quam expectatio rerum similium iis rebus quas jam experti sumus; nec prudentiam quidem philosophiam esse censendum est" (9).

Questo sapere congetturale, non scientifico tratto dalla esperienza, comporta, come si legge nel Leviathan, che:

"if that which (a man) thought likely to follow, follows not, or that which he thought likely to have preceded it, hath not preceded it, this is called error; to which even the most prudent men are subject" (10).

La prudenza dipende dalla esperienza e tende ad equivalersi negli uomini di pari età i quali, presumibilmente, hanno un simile bagaglio di esperienze in questioni pratiche che direttamente li interessano; infatti:

"a plain husbandman is more prudent in affairs of his own house than a privy-councillor in the affairs of another man" (11).

La prudenza, come congettura dalla esperienza (12), non è conoscenza filosofica, è fallace ed induce in errore poichè è attesa di avvenimenti futuri, ma solo come "presunzione" che gli eventi previsti abbiano luogo (13). Non è la prudenza, conclude Hobbes, che distingue gli uomini dalle bestie; "prudenza" e "sapienza", che già i Latini distinguevano, si oppongono, egli scrive, come esperienza e scienza (14).

Sappiamo che la distinzione tra "prudenza" e "scienza" risale ad Aristotele. Nel libro VI dell'Etica Nicomachea, Aristotele contrappone scienza e saggezza come intelletto e azione; nella scienza non esiste "rettitudine" poichè non esiste errore, mentre propria della saggezza deve essere la rettitudine del deliberare conformemente al conseguimento di un fine determinato.

Hobbes, più che ad una connotazione della "prudenza" come conoscenza e discernimento, fa riferimento alla situazione dell'agire concreto che richiede esperienza e memoria. Quanto all'oggetto della filosofia, Hobbes afferma che esso consiste in:

"Subjectum Philosophiae, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi, et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest. Sive in quibus compositio et resolutio locum habet; id est omne corpus quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest" (15).

Solo i corpi e le proprietà dei corpi sono pertanto oggetto di studio della filosofia; il collegamento di esperienze, in quanto ad esso non sono applicabili le proprietà della composizione e della divisione, non costituisce un ragionamento e non è oggetto della filosofia (16).

Sappiamo che per Hobbes la fisica è scienza in quanto i fenomeni naturali, nella varietà delle loro espressioni, sono riconducibili ad una relazione di causa-effetto fondata sull'unica legge del meccanicismo universale. Anche la psicologia è scienza fisica in quanto riguarda dei "movimenti interni" all'uomo.

Il metodo risolutivo-compositivo della scienza si fonda sulla possibilità di scomporre i fenomeni dell'esperienza in elementi costitutivi a partire

dai quali i fenomeni stessi possono essere dedettivamente ricostruiti. Se ogni teoria degli elementi può essere ricostruita solo a partire dall'esperienza, lo studio della psicologia deve apparire ad Hobbes come il fondamento di ogni possibile studio obiettivo e scientifico. La psicologia, in quanto studio dei fenomeni della percezione e delle condizioni soggettive dell'esperienza, indaga infatti sulle condizioni stesse di possibilità dell'esperienza.

I processi affettivo - volitivi nella psicologia di Hobbes.

Le opere a cui far riferimento, per una trattazione della psicologia in Hobbes, sono le più conosciute : oltre al trattato Human Nature, il Leviathan, il De Corpore e il De Homine.

Ho già svolto nei precedenti capitoli i punti fondamentali dello studio hobbesiano sulla natura dei sensi. Riassumendo brevemente: dapprima sugli organi di senso si produce una impressione che deriva dalla pressione di qualche oggetto esterno e tale pressione può essere sperimentata immediatamente, come nel tatto e nel gusto, oppure mediatamente come nella vista, nell'udito, nell'odorato; successivamente il movimento si propaga nel corpo vivente

attraverso i nervi per raggiungere il cervello e quindi il cuore; infine il moto interno causa una reazione che è una sorta di tensione rivolta all'esterno e che dà origine al fenomeno della sensazione. L'intero processo è meccanico; come definizione del senso in Hobbes può essere accolta la seguente che si trova nel De Corpore:

"sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma" (17)

Per completare lo studio dell'uomo, dal punto di vista psicologico, oltre ai processi cognitivi Hobbes deve prendere in considerazione quelli affettivi e volitivi.

Nel Leviathan egli distingue due "movimenti propri degli animali: il moto vitale o involontario e il moto propriamente animale o volontario. Il moto vitale o involontario, che inizia con la generazione degli esseri viventi, procede nel corso della loro vita nei processi della circolazione del sangue, della respirazione, della nutrizione e non richiede l'ausilio di alcuna immaginazione. Diversamente i moti animali o volontari, come il parlare, dipendono da un'immagine in precedenza formata nella mente riguardo a "dove andare", o a "di che cosa parlare".

L'immaginazione è quindi l'inizio interno dei movimenti volontari.

Perchè i movimenti volontari si manifestino in azioni, devono operare all'interno dell'organismo dei piccoli moti detti "conati". I conati, (endeavor, conatus), sono pertanto dei piccoli inizi di movimento che agiscono entro il corpo umano prima di apparire nel camminare, nel parlare o in altre azioni visibili (18). Questo "conato o sforzo" è sempre una risposta meccanica: quando esso è rivolto verso qualcosa che la causa, si chiama appetito o desiderio; quando invece è l'inizio del movimento attraverso il quale l'organismo vivente si tiene lontano da qualcosa, è detto avversione (19).

Nel Leviathan Hobbes spiega sotto forma di moti animali o volontari tanto i processi affettivi quanto quelli volitivi. In base alla teoria del conato, che è l'inizio reale del movimento volontario all'interno dell'organismo, gli uomini si dirigono con desiderio o si ritraggono con avversione di fronte alla causa di tali piccoli moti interiori.

Gli uomini affermano di amare ciò che desiderano e di odiare ciò per cui provano avversione, di modo che si identificano, solitamente, desiderio e amore. Tuttavia, più in particolare, prosegue Hobbes nel capitolo VI del Leviathan, mentre il desiderio indica l'assenza della cosa desiderata

l'amore ne indica generalmente la presenza nello stesso modo in cui avversione e odio indicano rispettivamente l'assenza e la presenza dell'oggetto avversato. Secondo l'ispirazione rigidamente meccanicistica, il piacere, cioè lo stato affettivo, è l'apprensione o avvertimento di quel movimento in cui consiste l'appetito o desiderio. Il piacere è inoltre apparenza o senso del bene, così come il dispiacere lo è del male, poichè il primo indica una corroborazione e un aiuto del moto vitale ed il secondo, al contrario, un ostacolo ad esso (20).

Anche in Human Nature Hobbes aveva concluso per la identificazione degli stati affettivi, piacere e dolore, con i rispettivi processi volitivi, cioè appetito ed avversione. Solo che, mentre nel Leviathan il primo termine considerato è l'appetito di cui il piacere è poi definito come la manifestazione, in Human Nature Hobbes esamina in primo luogo il piacere o il dolore. I concetti o apparimenti che consistono in moti in qualche sostanza interna del capo (il cervello), procedendo fino al cuore giungono a favorirvi o ad ostacolarvi quel movimento che si chiama "vitale": nel primo caso si ha il piacere; nel secondo caso, quando il moto intorno al cuore indebolisce o contrasta quello vitale, si ha il dolore (21). Questo movimento in cui consiste il piacere è anche una sollecitazione

o provocazione (solicitation or provocation) ad avvicinarsi alla cosa che piace e ad allontanarsi da quella che genera dispiacere; e questa sollecitazione è il conato o inizio interno del moto animale che si chiama appetito o avversione (22).

Diversamente dal Leviathan, in cui si considera il conato di desiderio o di avversione come inizio di un movimento volontario che va "verso" e "lontano da" la causa del conato stesso e si fa quindi del piacere o del dolore la "manifestazione" soggettiva del conato come avvertimento di esso, in Human Nature Hobbes parla di un movimento, che si svolge nel cuore ove favorisce od ostacola il moto vitale che produce piacere o dolore, il quale precede il conato di appetito o avversione che è inizio del movimento volontario (23). In tal modo, in Human Nature, Hobbes distingue due fasi del movimento volontario: in una fase il movimento che proviene dal cervello modifica intorno al cuore quel moto vitale che è poi dato dallo scorrere del sangue nelle vene e nelle arterie e a tale fase corrisponde uno stato di piacere o dolore quindi un sentimento; nella fase immediatamente successiva, determinata dalla suddetta azione sul cuore, si ha la reazione ossia il movimento volontario vero e proprio. In conclusione appare che in Human Nature Hobbes non opera una reale distinzione tra stati affettivi

e processi volitivi; ciò è quanto risulta anche nel Leviathan dove, rispetto a Human Nature, sono solo invertite le fasi in cui si susseguono appetito e piacere (24).

L'adesione al materialismo meccanicistico comporta che Hobbes risolva i fatti psichici in fatti psicologici di movimento. La non sostanziale diversità di trattazione dei processi affettivi e volitivi in Human Nature e nel Leviathan è, a mio avviso, confermata dal fatto che se in Human Nature ogni piacere è appetito cioè attrazione verso l'oggetto da cui il piacere procede al fine di mantenerlo, nel Leviathan, essendo il piacere nient'altro che la percezione soggettiva del desiderio, si deve ammettere, perchè vi sia un desiderio, che un moto interno sia stato sperimentato come piacevole.

Il relativismo della nozione di bene

Quanto all'amore e all'odio, prosegue Hobbes nel cap. VII di Human Nature, essi non sono che il movimento considerato "rispetto all'oggetto" che ne è la causa (25). Ciascun uomo chiama "bene" ciò che gli piace e che è pertanto oggetto del suo amore e "male" ciò che, procurandogli dolore, è causa della sua avversione e del suo odio.

Mi sembra che il relativismo della nozione di "bene" abbia due conseguenze fondamentali. L'una è quella che, nell'incessante proporsi di desideri dovuto al continuo presentarsi delle sensazioni, non si pone per l'uomo un "fine ultimo" né una via che ad esso conduca..

Si legge nel De Homine:

"Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesentevita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur; unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere" (26).

Il secondo aspetto da considerare è quello dell'incontro e della collisione dei "beni" individualisticamente perseguiti.

Dalla psicologia si passa necessariamente alla morale e alla politica: dal bene "psicologico", come progressione degli appetiti ed espressione di passioni individuali, al bene "etico-politico".

Lo studio delle passioni

Per poter descrivere e analizzare le passioni, che sono l'estendersi fino al cuore di quei moti o agitazioni del cervello che chiamiamo concetti,

si deve far riferimento ai concetti dai quali ciascuna delle passioni che comunemente avvertiamo deriva. Si possono distinguere, scrive Hobbes in Human Nature, tre specie di concetti in rapporto alla realtà temporale della sensazione: 1) il senso o concetto di ciò che è presente; 2) il ricordo o concetto di ciò che è passato; 3) l'attesa o aspettazione che, in quanto concetto, è un piacere attuale, ma riferito alla speranza di cose future (27). Così, si legge nel Leviathan, sono "piaceri del senso", che sorgono dal senso di un oggetto presente, tutti quelli legati a ciò che è piacevole alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto e al tatto; sono piaceri o dispiaceri "della mente" la gioia o l'afflizione che sorgono dall'aspettativa che procede dalla previsione del fine o delle conseguenze di certe cose (28).

Le passioni sono ricodotte all'appetito e all'avversione poichè esse variano in relazione agli oggetti che, in diverse circostanze, desideriamo o fuggiamo. Gli affetti, si legge nel cap. XII del De Homine, consistono in moti del sangue e degli spiriti animali causati da fantasmi del bene e del male suscitati nell'animo dagli oggetti (29). Il processo passionale è quindi in stretta correlazione con quello conoscitivo: da esso trae origine e ad esso è sottoposto secondo un meccanismo nel

quale interagiscono l'azione degli oggetti esterni e fattori fisiologici individuali.

Tornando a riflettere sulla dimensione temporale della vita emotiva, evidenziata da Hobbes in Human Nature e nel Leviathan, si deve considerare che quelle passioni che si fondono su un concetto del futuro, o verosimilmente sulla supposizione di un medesimo piacere derivante da qualcosa della cui piacevolezza si ha un ricordo, comportano anche la concezione del potere necessario perchè l'oggetto piacevole possa essere conseguito.

Potere e onore

"Whosoever therefore expecteth pleasure to come, must conceive withal some power in himself by which the same may be attained" (30).

Nel capitolo VI del Leviathan, la consapevolezza del proprio potere e l'"onore", come riconoscimento del potere personale da parte degli altri, sono indicati come cause principali di produzione delle passioni. Così ad esempio la speranza, che è desiderio congiunto con l'opinione che si conseguirà quel certo bene, o il timore, che è avversione congiunta alla opinione della nocività di una situazione difficilmente evitabile, sono passioni la cui natura

consiste nel piacere o nel dispiacere che i segni di onore e disonore, in quanto riconoscimenti di potere o di mancanza di potere, producono negli uomini (31).

Nella nozione di potere si incontrano in Hobbes la riflessione morale e quella politica: la collisione di diversi poteri pone impellente il problema della convivenza e della sicurezza.

Seguiamo le tappe attraverso le quali la nozione di potere si sviluppa nella psicologia di Hobbes. Innanzi tutto, nell'ambito della riflessione morale avendo ricondotto la vita spirituale dell'uomo all'estrinsecarsi delle passioni come eventi fisici, Hobbes ha negato ogni supremazia dell'intelletto ed ogni capacità di controllo, che da esso deriva sull'animo umano.

Le passioni procedono causalmente dalle sensazioni; esse si accrescono con l'esperienza e con il ricordo ed è perciò che comunemente si dice che "non c'è desiderio di ciò che non si conosce" (32).

In assenza di una metafisica dei beni non si pone per l'uomo desiderante un fine ultimo ed ogni fine si converte permanentemente in mezzo. Nella catena dei desideri il bonum sibi non è inteso come una determinazione morale ma fisica.

Il contrasto tra ragione e passioni si dà non sul piano del desiderio della vita, della salute

e della sicurezza, che anzi in questo consiste la fondamentale delle passioni umane (33), bensì sul terreno della ricerca dei mezzi più idonei a tale conservazione. Spesso, pertanto, le passioni si dicono:

".... perturbationes, propterea quod officiant plerumque rectae ratiocinationi. Officiunt autem ratiocinationi rectae in eo, quod contra bonum verum pro apparente et praesentissimo bono militant, quod plerumque, perpensis omnibus adjunctis, invenitur esse malum" (34).

La condotta umana non può essere regolata se non da un giudizio che investe l'idoneità dei mezzi per il raggiungimento di un fine; tale giudizio non è di ordine morale. Il potere consiste, in definitiva, nel possesso dei mezzi idonei al raggiungimento di un fine e si accresce quanto più tali mezzi si accrescono, anche numericamente. La ricerca del potere diviene in se stessa un fine poichè è condizione indispensabile al conseguimento dei fini diversificati a cui le passioni indirizzano gli uomini. Tale nozione è svolta, in particolare, nel cap. X del Leviathan:

"The power of a man, to take it universally, is his present means; to obtain some future apparent good; and is either original or instrumental.

Natural power, is the eminence of the faculties of body, or mind: as extraordinary strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility, Instrumental are those powers, which acquired by these, or by fortune, are means and instruments to acquire more: as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck. For the nature of power, is in this point, like to fame, increasing as it proceeds; or like the motion of heavy bodies, which the further they go, make still the more haste (...).

Reputation of power, is power; because it draweth with the adherence of those that need protection(....).

The sciences, are small power; because not eminent; and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few, and in them but of a few things. For science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in a good measure have attained it (...).

The value, or worth of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgment of another (...)

The manifestation of the value we set on one another, is that which is commonly called honouring, and dishonouring" (35).

Amore di sé e istinto all'autoconservazione

In una pagina di Human Nature, assai nota per la sua efficacia rappresentativa, Hobbes, nel descrivere le passioni umane, paragona la vita dell'uomo ad una corsa nella quale lo scopo non è il raggiungimento della meta ma, continuamente

l'essere davanti (36).

Da un lato, il sentimento del proprio potere, da mezzo, diviene in se stesso un fine in quanto, alla consapevolezza dello sviluppo e della espansione del proprio io, si informano e riducono tutte le altre passioni. Come piacere del dominio, della supremazia, del possesso, il sentimento del potere è in se stesso un fine ed il primo di tutti gli altri. Tuttavia come mezzo volto ad assicurare beni e piacere in futuro, esso deve trarre ispirazione da una tendenza ancor più originaria che è quella alla conservazione di sé, tendenza che è condizione e premessa per lo sviluppo di sé.

Da questo punto di vista la teoria psicologica di Hobbes che spiega le passioni meccanicisticamente, facendole consistere in moti vitali favoriti o impediti dall'azione degli oggetti esterni, mantiene come presupposto non ulteriormente analizzato un fattore soggettivo che è l'amore di sé, l'istinto individuale all'autoconservazione.

Si legge nel De Homine:

"Bonorum autem primum est sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est, ut cupiant omnes sibi bene esse Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiant vitam, sanitatem, et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis. (...)

Potentia, si eximia sit, bona est, quia utilis ad praesidium; in praesidio autem securitas. Si eximia non sit, inutilis; nam quae omnibus aequalis est, nulla est" (37).

Questo impulso fondamentale all'autoconservazione che proviene agli esseri umani dall'interno, che Hobbes non qualifica ulteriormente, ma che sembra essere innato al pari degli impulsi della vita vegetativa (gli impulsi vitali come la respirazione, la nutrizione, la circolazione, che accompagnano tutta la vita senza l'aiuto della immaginazione), pone in qualche modo una frattura nello schema del meccanicismo hobbesiano. Al di là infatti delle intenzioni dell'autore, che fa essenzialmente dipendere le passioni dalle concezioni delle cose esterne, si ammette che una spinta interiore determini l'apparire delle passioni in forma di azioni (38).

Le passioni che sorgono come premesse per nuovi piaceri e inoltre il potere e l'onere, che diventano fonti autonome di godimento, possono entrare in contrasto con la attuazione della tendenza fondamentale che porta gli uomini a ricercare la conservazione della propria esistenza. Questo perchè, come vedremo, la conservazione della vita come valore individuale non può essere perseguito se non in una dimensione sociale e politica. Solo laddove si realizzi la sicurezza di tutto il genere umano, è garantita ai singoli la conservazione della propria vita.

Il contrasto tra ragione e passioni. Dimensione psicologica e dimensione etico-sociale del "bene" in Hobbes.

Lo studio dei poteri cognitivi della mente umana comporta in Hobbes, come abbiamo visto, un'indagine sulla natura del senso che è regolata dalle leggi del moto.

E' solo al termine della discussione sui poteri cognitivi che Hobbes tratta della "ragione" (39). Il tema è particolarmente arduo da affrontare nell'ambito di una psicologia nella quale si afferma che tutta la conoscenza consiste nel senso e procede dal senso. La ragione, afferma Hobbes, non è innata, non nasce dal senso, non consiste nella prudenza. Se la prudenza è comune tanto agli uomini quanto alle bestie, la ragione può essere conseguita solo dagli uomini, esso consiste in un'attività mentale molto più complessa rispetto al ragionamento prudentiale. Solo gli uomini possono essere definiti "animali razionali" in quanto è inscritto nelle loro potenzialità il conseguimento della ragione: questa consiste nella capacità di ragionare attraverso l'uso del linguaggio convenzionale umano.

Il problema da porsi, a questo punto, è quello di come il concetto di ragione subentri nella antropologia hobbesiana, di come esso si colleghi alla

nozione di prudenza ed in quale direzione esso sia rilevante ai fini della filosofia politica. Si tratta di stabilire le possibilità e le modalità di intervento della ragione sulla natura umana per porre sotto controllo le passioni ed in particolare quelle che contrastano con il soddisfacimento duraturo dell'impulso all'autoconservazione (40).

Il dualismo tra ragione e passioni non si esprime, nell'ambito dell'antropologia hobbesiana, all'interno della natura umana. Esso riguarda piuttosto un contrasto, superabile allorchè si instauri un ordine sociale, tra dimensione psicologica e dimensione etico-sociale del "bene" (41).

Nell'affidare alla ragione il compito di frenare quelle tendenze passionali che, ispirate solamente al soddisfacimento immediato dei desideri, potrebbero portarci alla rovina, Hobbes non fa riferimento ad un dualismo della natura umana. Il suo materialismo è coerente: egli non separa mai fatti fisiologici e fatti psichici. Non vi è separazione di anima e corpo: i fatti psichici si risolvono in forme di movimento che si svolgono nel cervello, quanto ai concetti e alle rappresentazioni, e intorno al cuore per quanto riguarda i sentimenti.

Hobbes pone, secondo la dottrina cirenaica, il piacere nel movimento ed afferma che il piacere stesso è movimento (42); contemporaneamente egli

assume come centrale nell'antropologia una tendenza alla conservazione della vita e alla sicurezza la cui realizzazione viene identificata nella sospensione della condizione di guerra di ciascuno contro tutti gli altri e nella realizzazione della pace.

La ricerca del piacere come movimento incessante e continuo procedere di fine in fine contrasta con il conseguimento della pace come il più grande dei beni. Se la ricerca del piacere è ispirata dalle passioni naturali, quella della pace è ispirata dalle "leggi naturali" come norme prudenziali e guida della condotta umana. La ricerca della pace è ispirata da un "calcolo razionale" per cui l'uomo si rivolge al fine della pace e della sicurezza come al bene più duraturo e più esteso, cioè comune a tutti gli uomini, che una volta garantito e mantenuto è preliminare ad ogni ricerca individuale e psicologica del bene (43).

Libertà e necessità

Una trattazione completa della concezione hobbesiana della natura umana non può prescindere dalla discussione su libertà e necessità.

Hobbes rifiuta ogni forma di intellettualismo

etico che, in forme diverse, era stato presente nell'antropologia classica; egli respinge, da un lato, la nozione di libertà del soggetto come "indeterminazione della volontà" rispetto alla sua causa efficiente e, dall'altro, non contempla l'azione determinante dell'intelletto sulla volontà. Hobbes nega così quella "morale della libertà" fondata sulla autonomia della vita spirituale e sulla nozione di responsabilità che era stata da Descartes strenuamente difesa (44).

Ma in Descartes il problema del collegamento tra intelletto e volontà e della possibilità di determinazione della seconda, da parte del primo, si inserisce nella discussione sulla conciliazione tra libero arbitrio e grazia divina. In realtà al centro della discussione sul libero arbitrio è il concetto di Dio. L'indeterminismo della volontà si configura, in Descartes, sia come possibilità di azione da parte dell'intelletto che, nella visione del bene, di esso riceve l'idea, sia come intervento della volontà che, come facoltà attiva, può rendere l'intelletto più sensibile al bene e al vero (45).

Il fondamentale distaccarsi di Hobbes da Descartes è determinato dal fatto di non intendere più la volontà come "facoltà" ma come "atto". Sciogliendo la propria riflessione dal concetto di Dio, Hobbes discute sulla libertà del volere come problema

in se stesso.

La volontà come atto è, per Hobbes, un evento fisico meccanicisticamente determinato dalla sua idea o rappresentazione mentale che è anch'essa un evento fisico in quanto è un conato, un moto interno che, se non incontra impedimenti, diviene azione volontaria cioè prosegue nel moto esterno (46). In Human Nature la determinazione della volontà era stata riconosciuta nelle impressioni di piacere o dolore che fungono da cause efficienti (47).

La volontà è "l'ultimo appetito nella deliberazione" e libero è l'uomo che non incontra impedimenti a che l'atto volontario proceda dal conato interno (48). La deliberazione è quell'insieme di desideri, avversioni, speranze e timori che si susseguono fino a che l'azione non è compiuta o giudicata impossibile; restiamo liberi di fare o non fare una cosa fino all'ultima deliberazione.

Non ha senso, afferma Hobbes, porsi il problema della libertà a livello di volontà poichè la volontà è determinata necessariamente da una concatenazione di cause ed effetti. Il problema della libertà si pone dopo la deliberazione in termini di assenza di impedimenti nella esplicazione del movimento di attrazione o avversione verso un oggetto (49).

Nella polemica con il vescovo Bramhall, difensore del libero arbitrio, polemica che si snoda attraverso

il trattato Of Liberty and Necessity del 1646, la confutazione di Bramhall dal titolo A Defense of the true Liberty of human Actions (1655), e la reazione hobbesiana nelle Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (1656), Hobbes ribadisce la necessaria predeterminazione delle azioni umane coerentemente alla propria concezione meccanicistico-materialistica dell'uomo.

All'obiezione di Bramhall secondo la quale una concezione deterministica della volontà umana priverebbe di significato tanto l'educazione volta a distogliere dall'azione delittuosa, quanto la sanzione che punisce tale azione, Hobbes replica che "educazione e consigli" mantengono un loro ruolo in quanto entrano a far parte delle cause che determinano l'azione la quale, posta a sua volta come esempio, concorre a determinare ulteriori azioni (50).

La libertà, conclude Hobbes, coincide pertanto con la necessità come causalità efficiente e la discussione su di essa è eticamente irrilevante.

Se la libertà è propriamente assenza di opposizione, cioè di impedimenti esterni al movimento, ed in questo senso essa concerne tanto le creature irrazionali e inanimate quanto quelle razionali, si ha che:

"Liberty, and necessity are consistent: as in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel; so likewise in the actions which men voluntarily do: which, because they proceed from their will, proceed from liberty; and yet, because every act of man's will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain, whose first link is the hand of God the first of all causes, proceed from necessity" (51).

Verso la scienza politica

Come essere fisico, naturale, l'uomo hobbesiano è corpo, materia.

Pensiero e volontà non sono che accidenti del corpo, atti, eventi fisici. La ragione non è espressione di un elemento dato nella natura umana come disposizione innata, in contrasto con la parte sensitiva; essa è piuttosto costruzione artificiale, metodo che impone alla natura umana un ordine che le manca.

Ragione e sensibilità sono tra loro estranei ed irriducibili. La ragione è "esterna" alla natura. Manca totalmente alla volontà quel carattere di appetizione razionale che Aristotele le aveva attribuito.

Quell'armonia del carattere, quell'"intelletto

che desidera" e "quel desiderio che ragiona", di cui parla Aristotele nella Etica Nicomachea (52), implicano che bene e male si ritrovino nella natura stessa dell'uomo. Diversamente, negando una morale naturale universale, e riferendosi ad una concezione negativa della natura umana, Hobbes, dopo aver ridotto il bene al piacere dato dalla soddisfazione dei desideri individuali, muove dal relativismo etico verso una costruzione oggettiva del bene.

Non vi è condotta naturale conforme ad una natura razionale umana poichè proprio quest'ultima è da Hobbes negata; per questo il "bene" si può oggettivamente ritrovare solo come "costruzione" non a partire dalla morale ma dalla legge e dal rispetto di essa. Ma per dar vita a questa nuova costruzione della morale e della politica in forma di scienza, gli uomini devono uscire dalla condizione di guerra perpetua dello stato di natura.

Dalla natura desiderante dell'uomo al desiderio di potere come vertice nella scala degli appetiti, al confondersi di desiderio e diritto di aggressione nella lotta tra gli uomini per la supremazia, al diritto di offesa giustificato da quello di conservazione e di difesa, di nuovo dall'istinto e dal diritto alla conservazione di sé al desiderio di un sempre maggiore potere personale che garantisca

tale autodifesa: si crea, nello stato di natura descritto da Hobbes, un circolo vizioso dal quale si rende indispensabile la ricerca di una via di uscita.

Da premesse individualistiche, in cui il conflitto naturale viene realisticamente opposto ad ogni mito di socialità e razionalità naturale dell'uomo, Hobbes si pone il problema di costruire ipoteticamente le condizioni per una convivenza sociale sicura e pacifica. Si tratta, in presenza di un individualismo conflittuale ed in assenza di un ordine morale naturale, di costruire un ordine umano razionale.

In primo luogo, proprio l'egoismo riflesso o calcolo razionale, ispirato dall'istinto all'autoconservazione, indica nell'ordine imposto alle passioni la possibilità di conseguire un interesse maggiore, in termini di vita sicura e felice, rispetto a quello che si può ottenere nello stato di guerra perpetua. In secondo luogo l'egoismo razionale mostra come dei vantaggi effettivi si potranno trarre dalla rinuncia ad una condotta irrazionale e passionale solo allorchè a tale rinuncia si impegnino tutti gli individui interessati. Punto centrale dell'individualismo hobbesiano è che in esso la nozione di interesse ispirata all'egoismo razionale non implica una spontanea autoregolazione della

propria condotta da parte di tutti gli individui interessati, ma richiede una formulazione contrattualistica che leghi reciprocamente gli interessati attraverso accordi espliciti o patti (53).

La struttura dimostrativa della scienza politica in Hobbes.

Nel capitolo X del De Homine e nella "Epistola Dedicatoria" premessa alle Six Letters to the Professors of the Mathematics, Hobbes dichiara che la filosofia politica è dimostrabile per il fatto che noi facciamo la società civile (54).

Sul carattere dimostrativo a priori del diritto e della politica, come il tratto più originale e caratteristico del metodo della politica in Hobbes, si sono soffermati tra gli altri, nei loro studi, Frischeisen-Köhler, Pacchi e Gargani (55). In particolare Gargani scrive che in Hobbes: "geometria, morale, politica e diritto hanno una procedura dimostrativo-sintetica a partire dalle definizioni di oggetti, comportamenti e istituzioni opera dell'attività dell'uomo" (56).

Senza dubbio una teoria aprioristica della morale e del diritto è sostenuta da Hobbes come

conoscenza del giusto e dell'ingiusto, coincidente con il diritto positivo, all'interno dello Stato razionalmente costruito. Una volta poste infatti le leggi civili si ricava una concezione legalistica della giustizia per la quale il criterio sostanziale del giusto si risolve in ciò che il sovrano comanda (57).

Se è vero dunque che la giurisprudenza positiva è una costruzione a priori, non si può tuttavia affermare che la scienza politica sia interamente a priori.

La scienza politica è, nel suo metodo, duplice e comporta tanto la conoscenza dei fenomeni sulla base della concezione o produzione di una generazione possibile quanto, all'inverso, quella della produzione reale sulla base della concezione del fenomeno (58). L'aspetto aprioristico della scienza politica come teoria legalistica della giustizia, nell'ambito dello Stato costituito, non è pertanto in contraddizione con l'altro aspetto metodologico, induttivo ed analitico, che comporta l'individuazione di principi certi riguardanti la natura degli uomini. La costruzione dello Stato, nel cui ambito la giustizia è aprioristicamente fondata come osservanza delle leggi civili, richiede una conoscenza della natura umana che implica asserzioni necessariamente

empiriche (59).

Le cause prime della costruzione dello Stato non sono prodotte dall'uomo, ma sono presenti nella natura umana come condizioni di fatto empiricamente evidenti. Esse si identificano, scrive Hobbes nella "Epistola Dedicatoria" del De Cive, con due principi fondamentali: 1) il "desiderio naturale" di ogni uomo di godere e di fare uso solo per se stesso delle cose comuni; 2) la "ragione naturale" per la quale ciascuno cerca di sfuggire alla morte come al sommo dei mali (60).

Definire una analogia tra geometria e filosofia civile, quanto alla loro struttura dimostrativa, richiederebbe, nota Arthur Child, che le cause prime della costruzione di entrambe le scienze fossero contenute nelle definizioni che fungono da principi primi. Perchè si possa affermare che il filosofo civile "costruisce le cause prime della società civile", stabilendo in tal modo una analogia con i disegni e le costruzioni del geometra, si deve poter paragonare la società civile a ciò che il geometra costruisce. Tuttavia, nota sempre Child, mentre il geometra conosce le cause prime in quanto egli stesso le ha registrate per mezzo dei nomi dopo averle disegnate e descritte, il filosofo civile non conosce le cause prime della società

dimostrativamente come cause efficienti di quanto egli stesso costruisce (61).

Non si può affermare che la dimensione dimostrativa della scienza politica sia la stessa della geometria poichè non è allo stesso modo che si costruiscono linee e figure, da un lato, e società civile dall'altro. Per mezzo del disegno e della descrizione il geometra "costruisce" quello stesso oggetto naturale che egli conosce. Per mezzo del ragionamento come calcolo, e quindi addizione o sottrazione delle definizioni che includono in se stesse le cause efficienti della costruzione dell'oggetto, il geometra è in grado di conoscere l'oggetto da lui generato come quell'oggetto naturale che è il risultato di movimenti di punti, linee, superfici.

Mentre le cause prime della costruzione della geometria (cioè i moti naturali di punti, linee e superfici) coincidono con le operazioni attraverso le quali il geometra costruisce il proprio oggetto di conoscenza (cioè le operazioni che consistono nella composizione di definizioni e proposizioni nel ragionamento), nel caso della scienza politica le operazioni compiute dagli uomini che si dispongono alla costruzione della società civile non coincidono con le cause prime della costruzione stessa. Tali

cause prime sono infatti, come Hobbes stesso ben sottolinea, presenti nella natura umana e non costruite o prodotte dall'uomo (62).

Le leggi naturali come dettami della "retta ragione"

La possibilità di conciliare i contenuti morali espressi dalle leggi di natura con le conclusioni di un calcolo egoistico e razionale si offre, in Hobbes, attraverso la dimostrazione che non vi sono comportamenti "immorali" dai quali gli uomini possano trarre un beneficio maggiore rispetto a quello che ricavano dai comportamenti "moralì". Ciò equivale a dire che non vi sono, secondo Hobbes, situazioni nelle quali l'agire moralmente contrasti con l'interesse individuale desunto da una analisi realistica della natura umana.

Hobbes identifica il concetto di ragione con quello di metodo e di dominio del proprio oggetto secondo la struttura formale del discorso scientifico (63).

"The use and end of reason, is not the finding of the sum and truth of one, or a few consequences, remote from the first definitions, and settled significations of names, but to begin at these,

and proceed from one consequence to another. For there can be no certainty of the last conclusion, without a certainty of all those affirmations and negations, on which it was grounded and inferred" (64).

Tale affermazione assume particolare rilievo ai fini della filosofia politica: perchè essa possa essere ricondotta all'ideale unitario del discorso scientifico, la ragione deve realizzarsi come procedimento logico di individuazione dei principi primi nell'ambito della esperienza fattuale. L'uso della "retta ragione", nell'ambito della filosofia politica, deve rispondere alla esigenza metodica di imporre un ordine alla realtà naturale (65).

Nel duplice procedimento analitico-risolutivo e sintetico-compositivo del metodo scientifico, la scienza politica, che come ogni scienza deve procedere dal conosciuto al non conosciuto, in via analitica ritrova nei fatti le cause ipotetiche o i principi primi e, in via sintetica, dimostra che i fatti possono essere razionalmente dedotti a partire dai principi.

Così Hobbes esprime l'intento di applicare il duplice metodo dell'indagine analitica e della dimostrazione scientifica ponendo la "società civile" come oggetto di studio:

"Quod attinet ad methodum, ... a civitatis materia incipiendum, deinde ad generationem et formam ejus, et justitiae originem primam progrediendum esse existimavi. Nam ex quibus rebus quaeque res constituitur, ex iisdem etiam optime cognoscitur. Sicut enim in horologio automato aliave machina paulo implicatore, quod sit cujusque partis rataeque officium, nisi dissolvatur, partiumque materia, figura, motum seorsim inspiciatur, sciri non potest: ita in jure civitatis civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tamquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant qui coalescere volunt, recte intelligatur"(66).

E' importante sottolineare, come hanno notato in particolare Cassirer e Watkins, che l'analisi della società civile non conduce allo stato di natura, che è in Hobbes concetto limite o condizione ipotetica, bensì agli elementi costitutivi della natura umana (67).

Nell'ambito della filosofia politica Hobbes intende per "retta ragione" un tipo di ragionamento prudenziale che indica la necessità di agire in conformità con i dettami delle leggi naturali. Hobbes afferma essere un "falso ragionamento" ogni violazione delle leggi naturali poichè ciò implica il non tener conto delle conclusioni ricavate mediante la corretta composizione di principi veri. E i principi veri sono, nel caso della filosofia politica, delle condizioni di fatto empiricamente evidenti

ovverosia, come si è già considerato, l'"appetito naturale" per cui ciascuno tende al godimento esclusivo di ciò che è comune e la "ragione naturale" per cui ogni uomo cerca di sfuggire alla morte.

"Veram dico, id est, ex veris principiis recta compositis concludentem. Propterea quod in ratiocinatio falsa, sive in stultitia hominum officia sua erga caeteros homines ad conservationem propriam necessaria non violentium. omnis consistit legum naturalium violatio" (68).

Si è fin qui dimostrato che i dettami della "retta ragione" precedono la costruzione della società civile ed inclinano ad essa. Espressioni di "retta ragione" sono le leggi naturali intese da Hobbes come sistema di regole prudenziali volte a porre un ordine nei desideri umani perchè risulti prioritaria la realizzazione del più forte dei desideri, quello della conservazione di sè. Il collegamento tra prudenza razionale e morale avviene in Hobbes nel senso che ciò che è richiesto dalla prudenza razionale è uguale a ciò che è permesso dalla morale. Hobbes esprime questa coincidenza nella sua dottrina della legge naturale:

"The true doctrine of the laws of nature, is

the true moral philosophy" (69).

Alcuni interpreti hobbesiani, tra i quali Kelsen, Strauss, Solari, Taylor e Warrender, hanno fatto riferimento al significato morale dei contenuti delle leggi di natura per affermare il rilievo di un'istanza giusnaturalistica presente, nel pensiero di Hobbes, a contrastare il relativismo etico derivante dalla psicologia delle passioni e ad attenuare la concezione legalistica della giustizia presente nella dimensione aprioristica della scienza politica (70).

Lo Scarpelli ha affermato che se la pace è in Hobbes un mezzo necessario per la conservazione della vita, ciò non vuol dire che i due termini coincidano; da un punto di vista etico, la pace, afferma Scarpelli, rappresenta il fine su cui si fonda un sistema morale ed è quindi propria delle leggi naturali una qualità deontica che è assente dall'istinto di conservazione (71).

Tali interpretazioni volte ad affermare la presenza di un sistema morale fondante il sistema del diritto nel pensiero politico di Hobbes, presuppongono, a mio avviso, una interpretazione non corretta del passo del Leviathan in cui Hobbes

definisce il carattere di obbligo in foro interno, cioè in coscienza, delle leggi naturali:

"the laws of nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is, to the putting them in act, not always" (72).

Una corretta interpretazione di tale passo implica che si distingua tra la adesione ad una norma prudenziale per cui il soggetto desidera, per la propria sicurezza, che la legge venga attuata ed il carattere di obbligatorietà delle leggi di natura, carattere che Hobbes non riconosce poichè nega che l'uomo sia un essere naturalmente razionale e sociale per il quale l'adesione alle virtù morali si ponga come fine necessario alla realizzazione di sè. Hobbes afferma che se legge di natura e legge civile non si contraddicono ma si completano a vicenda, ciò significa che le leggi civili rendono vigenti ed obbligatori i dettami delle leggi naturali che non hanno, in sè, potere obbligante:

"The law of nature, and the civil law, contain each other, and are of equal extent. For the laws of nature, which consist in equity, justice, gratitude, and other moral virtues on these depending, in the condition of mere nature,, are not

properly laws, but qualities that dispose men to peace and obedience" (73).

Ritengo si debba concordare con quanto affermato dal Peters secondo il quale se Hobbes ha mantenuto un insieme di principi morali, come contenuti delle leggi di natura, egli tuttavia li ha dedotti dalla natura umana come natura di quell'"essere che diventa razionale" attraverso il timore della morte (74).

C A P I T O L O V I I

IL METODO DELLA SCIENZA NELLA COSTRUZIONE DELLA
SCIENZA POLITICA IN HOBBS



Capitolo VII

Il metodo della scienza nella costruzione della scienza politica in Hobbes

Hobbes e la nuova scienza della morale e della politica

Nella trattazione fin qui svolta del metodo della scienza in Hobbes e della teoria linguistica che ne costituisce lo strumento fondamentale si è inteso sottolineare, al di là delle definizioni che alla teoria linguistica hobbesiana si possono attribuire qualificandola come nominalismo, convenzionalismo o come forma di concettualismo, la forza innovativa che si esplica nella spiegazione e nella esposizione sistematica delle assurdità di ogni metafisica spiritualistica.

Si è visto come Hobbes neghi nella filosofia del linguaggio, e in particolare quanto ad una teoria degli universali, che vi siano delle strutture innate del pensiero in qualche modo conformi ad una realtà essenziale delle cose.

In campo morale, rifiutata l'idea di una natura razionale come essenza dell'uomo, Hobbes nega, rispetto alla morale aristotelica, a quella scolastica e a quella che, in Grozio in particolare, è alla base di una

teoria del diritto naturale, l'università delle regole o leggi morali poichè non riconosce un rapporto fra tali leggi e dei principi della natura umana moralmente significativi.

In una realtà assolutamente materiale il cui unico principio esplicativo sia il movimento che muove sostanze corporee, la natura umana è descrivibile come un succedersi di passioni guidate dall'esperienza e dal ricordo del piacere e del dolore. La realtà psicologica dell'uomo, in quanto consiste nella necessità fisica sottoposta al causalismo del moto sfugge ad ogni giudizio morale.

Il bene come ricerca individuale, egoistica e soggettiva del piacere non può rappresentare un valore etico assoluto.

L'originalità del pensiero filosofico-politico di Hobbes consiste nel tipo di interazione che si realizza tra metodo e finalità.

Finalità è la costruzione certa e duratura della vita sociale, dell'ordine politico e della giustizia. La possibilità di costruzione di un ordine sociale, garante della sicurezza, come via di uscita dalle contraddizioni della natura, è offerta dal ricorso al metodo scientifico che è metodo analitico e sintetico, risolutivo e compositivo.

Una profonda convinzione razionalistica e l'intento di applicazione del metodo geometrico ad una

scienza del diritto universalmente valida erano già stati espressi dal Grozio nei Prolegomena al De iure belli ac pacis pubblicato a Parigi nel 1625.

Punto centrale nei Prolegomena è l'affermazione della esistenza di principi universalmente validi del diritto naturale che Grozio oppone al relativismo morale della tesi scettica che vede personificata in Carneade. Richiamandosi ad Aristotele e Cicerone quanto alla natura "socievole" dell'uomo, Grozio considera tale naturale socievolezza immutabile e ne deduce la immutabilità dello stesso diritto naturale (1).

Egli definisce il diritto naturale:

"dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, in esse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecepi" (2).

Attraverso la ragione l'uomo conosce quindi i principi immutabili e razionalmente autoevidenti del diritto naturale e giudica la conformità dei comportamenti alla propria essenza razionale (3).

Accanto al razionalismo c'è in Grozio l'aspirazione a desumere, con procedimento matematico, un modello di diritto naturale a partire dai principi primi autoevidenti. Grozio afferma che i principi car-

dine del diritto naturale hanno una evidenza di carattere intuitivo, ma lega tale evidenza ad una funzione strumentale del diritto che è quella del mantenimento della società. Resta pertanto nel suo pensiero una ambiguità dovuta al fatto che, da un lato, i principi razionali in cui consistono le leggi naturali sono autoevidenti alla natura razionale e sociale dell'uomo e quindi ad essa coesenziali, dall'altro, essi devono essere strumenti di guida dei comportamenti dei singoli affinché gli interessi particolari vengono subordinati alle esigenze del bene comune (4). Resta tuttavia in Grozio che l'appetitus societatis, naturalmente connaturato all'uomo, è alla base del diritto propriamente detto naturale. Fra i principi fondamentali di esso Grozio enumera, ispirandosi al pensiero di Cicerone e dello stoicismo, il rispetto della proprietà altrui, la responsabilità penale e, al di sopra di tutti, il principio generale dello stare pactis (5).

Ben diverso è il significato che al "rispetto dei patti" prescritto da una delle leggi di natura, attribuisce Hobbes. In Hobbes gli obblighi sono istituiti dai patti e dalle promesse: ciò significa che l'obbligatorietà dei patti non è dedotta dalla legge naturale perché questa non è fonte della giustizia. La forza obbligante dei patti è istituita

nell'atto in cui gli individui trasferiscono ogni loro diritto nelle mani di un'assemblea o di un sovrano assoluto e rinunciano a resistergli. Poichè il rispetto dei patti conduce alla conservazione di sè e della pace esso è razionale e coincide con il contenuto delle leggi naturali.

Diversamente, poichè intende la società connaturata alla essenza razionale e sociale dell'uomo, "Grozio considera il patto immanente al fatto stesso della società, e non ne fa la fonte empirica di questa" (6). Egli non dà all'origine della società un fondamento contrattualistico e individualistico: origine contrattuale hanno le diverse forme di governo, non lo Stato. L'obbligo di stare ai patti è in Grozio coerentemente dedotto dalla legge naturale, espressione del primato razionale dell'uomo.

Applicando il metodo scientifico alla realtà, Hobbes individua, con procedimento analitico e risolutivo, che le passioni, come movimenti di parti corporee, determinano i comportamenti umani nella condizione naturale dell'umanità. Si individua così nel moto di parti corporee le cause o principi dei comportamenti umani che sono i fenomeni o generazioni dalla cui osservazione Hobbes inizia la propria indagine antropologica.

Individuati i principi primi, attraverso il procedimento sintetico e compositivo del metodo,

Hobbes volge di nuovo lo sguardo alla realtà per costruire la società secondo le regole della scienza politica. Al fine di tale costruzione Hobbes procede stabilendo un equilibrio tra dati della natura, ricavati dalla osservazione, e principi filosofici. Nella fase analitica del metodo, applicato alla realtà umana, si individuano e selezionano gli aspetti più rilevanti di una scienza antropologica quali lo svolgersi delle passioni, l'egoismo, l'istinto all'autoconservazione; nella fase sintetico-compositiva si tratta di ridefinire nozioni come ordine, giustizia, società.

Il crudo realismo che guida Hobbes nell'indagine sulla natura umana non può non suggerire alcune analogie con il pensiero di Machiavelli.

Non è mio intento stabilire un raffronto tra le dottrine politiche dei due autori; ritengo tuttavia opportuno ricordare che la filosofia di Hobbes poggia su due principi fondamentali estranei al pensiero di Machiavelli quali: a) il modello geometrico, che Galilei aveva introdotto nello studio dei fenomeni naturali, come schema della conoscenza razionale e b) il materialismo congiunto al principio moto come spiegazione della intera realtà.

Si può affermare che, anticipando un'esigenza da Hobbes sentita come centrale, Machiavelli intese superare la fondazione della

teoria politica su presupposti teologici e metafisici (7). Se non pervenne ad un principio filosofico esplicativo dell'intera realtà, qual è in Hobbes il materialismo, Machiavelli intese tuttavia lo studio della realtà naturale dell'uomo come indagine a partir dalla quale fissare delle leggi e solo allora, deduttivamente, indicare dei comportamenti etici (8). Così lo sguardo impietoso con il quale lo "scienziato" si rivolge ai comportamenti umani è quello del pensatore politico che non cede allo scetticismo di chi si affida alla "fortuna ma guarda a dei comportamenti etici, non astratti e metafisici, che possano guidare l'uomo al controllo intelligente della propria vita e della natura (9).

In Hobbes la base di una nuova morale e di una nuova scienza della politica è offerta dal modello geometrico nel metodo della scienza e dal convenzionalismo linguistico come strumento di essa. Per le premesse teoriche di tale morale e di tale scienza della politica e per i risultati conseguiti nella loro costruzione sistematica, Hobbes si distacca tanto dalla scienza politica machiavelliana quanto dalle teorizzazioni sulla legge di natura nel giusnaturalismo di Grozio.

E' partendo da alcune riflessioni sulla razionalità della scienza moderna, sul carattere convenzionale delle definizioni da essa utilizzate, sul valore

conoscitivo di una indagine sulla realtà, che Hobbes individua alcuni punti di grande rilievo per l'etica e per la politica: tra questi il mantenimento di una dimensione individualistica contrattualistica e convenzionalistica nelle relazioni sociali e nella definizione delle leggi morali, inoltre l'esaltazione del vivere sociale e civile come condizione imprescindibile per la condotta razionale e pacifica degli uomini.

Procederò seguendo le applicazioni del metodo scientifico di Hobbes alla realtà sociale per analizzare e descrivere il tipo di società che ne deriva.

Le condizioni che portano alla istituzione della società civile e la legittimazione dello Stato

Alla base di tutto il ragionamento di Hobbes nel passaggio da riflessioni più marcatamente filosofiche ad altre più strettamente politiche, incentrate attorno al problema di come gli uomini possano vivere in condizioni di sicurezza, è la nozione di leggi di natura che, come ho indicato nel capitolo precedente, indicano non delle norme morali oggettivamente ed universalmente valide ma delle regole di condotta, ispirate alla ragione pratica.

Le leggi naturali, in quanto regole di comporta-

mento, vincolano la condotta umana non in virtù di un obbligo ma di un ragionamento razionale e prudenziale. A causa della loro natura ugualmente passionale che li condurrebbe alla sopraffazione e alla reciproca distruzione, gli uomini devono razionalmente concordare sui mezzi per il conseguimento di un fine che è la costruzione di una società per vivere in condizioni di sicurezza. Poichè gli individui devono trovare un accordo sui mezzi idonei a tal fine, l'adesione al contenuto delle leggi naturali, come regole di condotta, deve innanzi tutto rispondere al principio della reciprocità.

Sappiamo che a differenza di Aristotele, degli Scolastici e di Grozio i quali presupposto che l'uomo sia per natura un essere socievole, Hobbes afferma, coerentemente alla sua metafisica materialista, che gli uomini, mossi dalle passioni, sono per natura più portati a sopraffarsi che non ad associarsi. Il reciproco timore, e non la mutua simpatia, è il sentimento che muove gli uomini alla ricerca di condizioni di pace e sicurezza (10).

Scrive Hobbes nel De Cive:

"Ad societatem ergo homo aptus, non natura, sed disciplina factus est" (11).

Si chiarisce il significato dell'affermazione

"l'uomo non è atto per nascita alla società": seppure infatti si ammette che, trovando spiacevole una solitudine continua, gli uomini sentano naturalmente il desiderio di aggregarsi, non si possono considerare tali aggregazioni come delle società civili poichè queste ultime sono piuttosto delle alleanze per le quali sono necessari patti e fede. La forza di questi patti e di questa fede restano ignoti ai bambini e agli ignoranti per via che essi ignorano i danni che derivano dalla mancanza della società.

Si introducano così due problema fondamentali:
a) l'uno è quello di deteminare come una moltitudine di uomini, per natura irrazionali e passionali, possa attingere ad una serie di regole di condotta razionale, se si esclude, con Hobbes, che essi possano far riferimento ad un ordine morale sostanziale dell'universo, riflettente la volontà di Dio, o ad un sistema innato di leggi naturali, o al presupposto della socievoleza tra gli uomini ;
b) un ulteriore problema si pone con il chiedersi se gli individui, una volta "conosciute" delle regole di comportamento razionale, siano in grado di agire razionalmente.

Vedremo come, nel rispondere a questo secondo quesito, Hobbes compia propriamente il passaggio dal campo dell'etica a quello della politica : egli' argomenterà infatti che non è razionale, sul

piano della prassi politica, che gli individui singolarmente perseguano comportamenti conformi alle regole prudenziali individuate dalla ragion pratica.

La morale razionale è destinata all'insuccesso e resta non operativa se essa non viene universalizzata, il che può essere soltanto compito affidato ad un organo di potere politico che coordini i comportamenti individuali imponendo ad essi una condotta uniforme. Del resto la inadeguatezza della morale razionale, i cui principi sono riconducibili alla regola evangelica del "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te", ai fini della sua osservanza da parte degli individui, è implicita nella filosofia di Hobbes. Poichè infatti le leggi naturali come regole di una morale razionale non esprimono per Hobbes nè una necessità fisica, come è nel caso dell'uomo spinoziano che agisce secondo la necessità intrinseca della propria natura, nè indicano delle finalità moralmente significative per l'umanità in quanto già universalmente fondate sulla natura umana, non vi può essere un rapporto di necessità che leghi tra di loro prescrizioni della morale razionale e l'azione degli individui .

L'unica necessità fisica che determina le azioni individuali resta, in Hobbes , quella che si esprime nelle passioni. Pur individuando le

regole che potrebbero ispirare una convivenza pacifica, gli uomini non sono individualmente capaci di attuarle e rispettarle a meno di istituire , in virtù di un artificio che è un patto di alleanza, un potere che vincoli al rispetto di leggi dotate di sanzioni.

Tornando alle questioni a) e b) precedentemente impostate, se la a), riferita alla possibilità per l'uomo irrazionale di pervenire alla conoscenza delle prescrizioni di una morale razionale, richiede una riflessione sulle motivazioni che portano all'istituzione della società civile e sul tipo di obbligatorietà connesso alle leggi di natura, la questione b), relativa alla necessità che un patto istituente il potere di un'autorità vincoli gli individui al rispetto di un comportamento razionale, ci porta nel vivo della soluzione politica e giuridica hobbesiana che pone giustizia, equità, reciprocità come universalizzabili solo in virtù di un accordo razionale, di un patto istituito tra individui.

Necessità razionale e obbligo morale

Ricostruirò in primo luogo la risposta di Hobbes al problema: a) come può una moltitudine di individui irrazionali definire un insieme di

regole razionali di condotta?

"Natura dedit unicuique jus in omnia: hoc est, in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere quaecunque et in quoscunque libebat, et possidere, uti, frui omnibus, quae volebat et poterat" (12).

Nello stato di continua guerra generale, il bellum omnium contra omnes di cui si parla nella Prefazione al Leviathan, non sussiste la nozione del giusto e dell'ingiusto.

"The notions of wright and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no comon power, there is no law: where no law, no injustice" (13).

Nello stato di natura hobbesiano non vige alcun diritto naturale oggettivo ma solo la legge del più forte; se di diritto soggettivo si vuol parlare questo non è propriamente un diritto soggettivo innato ma solo la legge del far quel che si vuole (14).

L'uomo ha interesse ad uscire da questa situazione per assicurarsi la propria conservazione poichè egli teme la morte. La causa della paura reciproca consiste in parte nell'uguaglianza naturale degli uomini, in parte nella volontà di nuocersi l'un

l'altro che nasce dell'uguale diritto di tutti su tutto: è assai frequente che molti uomini desiderino la stessa cosa che essi tuttavia non possono né usare in comune né dividere (15).

La ragione suggerisce precetti o regole generali sulle quali gli uomini possono trovare un accordo: queste condizioni di pace e sicurezza costituiscono il contenuto delle leggi di natura. Le leggi di natura non si ricollegano in Hobbes né a leggi morali universali né a diritti innati.

Nello stato di natura la misura del diritto è l'utilità; la ricerca dell'utile personale è regolata dalla necessità fisica per la quale l'uomo è dominato dallo svolgersi delle passioni al proprio interno e dall'esperienza del piacere e del dolore da cui derivano appetizioni e fughe.

Se la ricerca dell'utile in cui consiste il "diritto di natura" è una necessità fisica, essa non è propriamente una norma anche se a questa "ricerca" Hobbes attribuisce il nome di "diritto" poichè il diritto di natura (jus naturale) non significa altro, scrive Hobbes nel Leviathan, che:

"The liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that it to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which is in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto" (16).

Quanto alla legge naturale (law of nature, lex naturalis) anch'essa non è propriamente "legge", ma norma strumentale dettata dalla ragione al fine di guidare la natura egoistica e passionale dell'uomo.

"A LAW OF NATURE, lex naturalis, is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; ant to omit that, by which he thinketh it may be best preserved. For though they that speak of this subject, use to confound jus, and lex, right and law: yet they ought to be distinguished because RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty; which in one and the same matter ar inconsistent" (17).

Dal punto di vista del diritto, le leggi naturali che sono "conclusioni o teoremi relativi a ciò che conduce alla conservazione e alla difesa di se stessi" non sono propriamente leggi in quanto, nella filosofia giuridica hobbesiana, è propriamente legge solo la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri (18).

Nello stato di natura non vi sono sanzioni connesse alla trasgressione delle leggi naturali.

La prima legge di natura prescrive che:

"every man ought to endeavour peace, as far

as he hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war. The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, to seek peace, and follow it. The second, the sum of the right of nature; which is, by all means we can, to defend ourselves" (19).

La paura della morte, il timore delle conseguenze fisiche di certe azioni rappresentano, rispetto a questa legge di natura, un movente del tutto adeguato; ma la paura come passione naturale non comporta l'obbligo del rispetto delle leggi naturali. Queste restano principi di condotta ragionevole soggetti ad infrangersi di fronte alla natura irrazionale dell'uomo.

Come principi di una morale razionale le leggi di natura sono dei principi astratti. La legge naturale, scrive Hobbes nel De Cive, è lo stesso che la legge morale; per il fatto che prescrive i mezzi atti al conseguimento della pace, quindi i buoni costumi o virtù, essa viene detta morale.

Tuttavia:

"Quia vero homines exuere non possunt appetitum illum irrationalem, quo bona praesentia, quibus arcta consequentia multa adhaerent improvisa mala, prae futuris appetunt, factum est" (20),

accade che essi non si accordino circa i comportamenti morali e considerino virtuose condotte tra

loro discordanti. La condotta razionale è, nel pensiero di Hobbes, universalmente valida ed assume pertanto rilievo morale solo allorchè i comportamenti individuali vengono coordinati in condizioni di pace e di sicurezza. Perchè tale coordinamento si verifichi non è possibile una naturale adesione degli individui a dei principi morali. Il prevalere dell'istinto egoistico impedisce la ricerca individuale della pace. Solo all'istituzione di un'autorità unica e stabile si può affidare la armonizzazione dei comportamenti umani per il mantenimento della pace.

Hobbes ha posto, in campo etico, una distinzione tra la necessità razionale di un'azione e la sua obbligatorietà morale. Se un'azione è razionalmente idonea al conseguimento di un fine, qual è quello della conservazione di una moltitudine di individui, ciò non implica, nell'ambito di un'antropologia sensistica come è quella hobbesiana, che tale azione sia moralmente obbligatoria.

L'obbligo morale di compiere determinate azioni si istituisce, in Hobbes, solo allorchè gli individui si vincolano all'adempimento di un patto o di una promessa. E all'adempimento dei patti o delle promesse si è vincolati dall'effettivo trasferimento del proprio diritto su tutto ad una autorità. Il potere dell'autorità si esplica nell'ema

nazione delle leggi civili.

L'obbligo morale del rispetto della legge nasce pertanto solo nell'ambito della società civile.

Quanto alle leggi di natura, queste, come regole di condotta razionale, sono connotate dal tipo di "necessità razionale" che lega i mezzi ad una fine, ma non posseggono carattere di obbligatorietà.

Hobbes rinnova profondamente la prospettiva tradizionale dell'etica legando il carattere moralmente obbligatorio delle azioni al consenso che su di esse raggiungono gli individui mediante l'istituzione di un patto. Gli obblighi "in coscienza" non rappresentano che delle giustificazioni razionali alla prospettiva di limitare la propria e l'altrui libertà. Ma gli obblighi veri e propri sono istituiti soltanto dai patti e dalle promesse espressi attraverso atti linguistici che determinano effettivo trasferimento di diritti.

La seconda legge di natura, si legge nel De Cive, prescrive che ciascuno trasferisca i propri diritti nelle mani del sovrano:

"(Legum autem naturalium a fundamentalibus illa derivatarum una est), jus omniun in omnia retinendum non esse, sed jura quaedam transferenda vel reliquenda esse. Nam si retineret unusquisque suum jus in omnia, necesse est sequi ut jure alii invaderent, alii defenderent.... Bellum ergo sequeretur. Facit itaque contra rationes pacis, hoc est, contra legem

quis de jure suo in omnia non decedat.

Decedere autem de jure suo dicitur, qui juri suo vel simpliciter renunciat, vel in alium transfert. Simpliciter renunciat, qui signo vel signis idonei declarat, velle se non licitum sibi amplius fore certum aliquid facere, quod jure antea fecisse poterat. Transfert autem in alterum, qui signo vel signis idoneis illi alteri id juris volenti ab eo accipere, declarat velle se non licitum sibi amplius fore ipsi resistere certum aliquid agenti, prout ei resistere jure antea poterat" (21).

Perché possano istituire nuove relazioni morali, le promesse e i patti devono già essere moralmente connotati ovvero sia ad essi gli individui devono essere tenuti. Come avviene dunque che le promesse e i patti siano obbliganti per gli individui?

Sul concetto di obbligazione in Hobbes si è accesa una discussione vivace soprattutto in seguito alla pubblicazione del libro di Howard Warrender, The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation (Oxford 1957). In esso l'autore, riprendendo e portando alle estreme conseguenze una tesi già esposta da A.E. Taylor nel 1938 (22), afferma che nessun patto potrebbe indurre gli uomini ad obbedire al sovrano se essi non fossero già moralmente obbligati al rispetto del patto dalle leggi di natura. Se con il patto sociale e le leggi di natura si istituiscono nuovi obblighi e nuovi vincoli morali, il rispetto del patto deve

tuttavia essere già, in precedenza, moralmente obbligatorio.

Warrender tende a porre l'obbligazione morale a fondamento di ogni altra obbligazione: l'obbligo morale, egli afferma, si esprime nelle leggi naturali che traggono origine dalle leggi divine (24).

Warrender separa, nell'ambito della filosofia hobbesiana, l'antropologia dalla morale: attribuendo all'obbligo un carattere esclusivamente morale lo distacca da quella tendenza egoistica all'autoconservazione che è invece nozione centrale dell'antropologia hobbesiana. Le stesse leggi naturali, identificate con norme morali, non sono semplicemente riducibili a ragionamenti prudenziali espressioni della ragione pratica.

Si perde così, a mio avviso, la possibilità di leggere il carattere innovativo ed originale del pensiero hobbesiano che si rivolge essenzialmente proprio alla critica di una morale di precetti astrattamente posti(24). Non ritengo si possa discutere sul concetto di obbligazione in Hobbes prescindendo dall'antropologia e dalle considerazioni svolte in questo ambito sulle passioni, sulla volontà, sulla tendenza alla conservazione del moto vitale

Nel De Corpore Politico (1640) la nozione di obbligo riferita ai patti e alle promesse che comportano un trasferimento di diritto è connessa

a quella di deliberazione come atto della volontà e la nozione di volontà, è, come sappiamo, connessa nella antropologia hobbesiana a quella di necessità ed opposta alla libertà. La deliberazione, come atto conclusivo della volontà, e l'obbligo si collegano nella nozione di necessità.

"In transferring of right, two things therefore are required: one on the part of him that transferreth, which is a sufficient signification of his will therein; the other, on the part of him to whom it is tranferred, which is a sufficient signification of his acceptation thereof (25).

Da questo passo risulta che Hobbes tende ad interpretare l'obbligo del rispetto delle leggi naturali come una conseguenza di quella necessità mentale che determina la volontà e l'atto della deliberazione.

Infatti, egli scrive nel De Cive :

"Fertur enim unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore quam qua fertur lapis deorsum" (26).

La libertà naturale, come "assenza di impedimenti esterni al moto" e quindi assenza di ostacoli all'estrinsecarsi in azione della volontà, non contrasta

con la necessità come determinazione psicologica della volontà. Libertà e necessità coesistono: solo gli impedimenti esterni sono infatti assoluti.

Hobbes definisce arbitrari quegli "impedimenti" che non ostacolano il moto in assoluto ma per nostra scelta: così è un impedimento arbitrario il timore delle conseguenze di una azione (27). In tal modo la volontà è necessitata "obbligata" dal timore e dalla previsione delle conseguenze di un'azione ma il soggetto è libero fin tanto che l'estrinsecarsi dell'azione non sia impedito da ostacoli esterni.

Hobbes ricollega la "obbligatorietà" delle leggi naturali alla necessità psicologica per cui la volontà è determinata dal timore di mali futuri. Il timore è quindi un impedimento interno che concorre a determinare la volontà ma in quanto "interno" esso è compatibile con la libertà, se per mancanza di libertà Hobbes intende solamente la presenza di impedimenti esterni e assoluti al moto.

L'obbligo di rispettare le leggi naturali non assume carattere di vera necessità se esso è spiegato in termini di determinismo psicologico. Inoltre, proprio a conferma della sua analisi sul determinismo naturale che governa la vita psicologica dell'uomo in cui la volontà non è illuminata dall'intelletto, Hobbes afferma che assai spesso, negli

uomini, la ricerca del piacere e dell'utile immediato prevale sulla ricerca del bene futuro e della sicurezza. Tale considerazione è coerente con l'aver definito gli "impedimenti interni" o psicologici all'azione non sufficienti ad ostacolare in assoluto l'azione.

Non si è fin qui trovata una risposta soddisfacente al perchè gli uomini si attengano ai patti ed alle promesse: abbiamo visto che nel De Corpore Politico la obbligatorietà delle leggi naturali è spiegata in termini di determinismo psicologico. Ma l'azione necessitata, dal punto di vista psicologico, dal determinismo dei moventi interni, resta libera dal punto di vista della sua attuazione a meno che non intervengano ostacoli esterni e non è pertanto necessariamente obbligatoria dal punto di vista morale.

Nel Leviathan (1651) Hobbes accentua una interpretazione dell'obbligo in termini non più psicologici ma di comunicazione intersoggettiva affidata ad atti linguistici istituenti essi stessi l'obbligo (28).

1 | "The way by which man either simply renounceth, or transferreth his right, is a declaration, or signification, by some voluntary and sufficient sign, or signs, that he doth so renounce, or transfer or hath so renounced, or transferred the same, to him that accepteth it. And these

signs are either words only, or actions only; or, as it happeneth most often, both words, and actions. And the same are the BONDS, by which are bound, and obliged: bonds, that have their strength, not for their own nature, for nothing is more easily broken than a man's word, but from fear of some evil consequence upon the rupture".

2 | "Signs of contract, are either express, or by inference. Express, are words spoken with understanding of what they signify: and such words are either of the time present, or past; as, I give, I grant, I have given, I have granted, I will that this be yours: or of the future; as, I will give, I will grant: which words of the future are called PROMISE".

3 | "In contracts, the right, not only where the words are of the time present, or past, but also where they are of the future: because all contract is mutual translation, or change of right; and therefore he that promiseth only, because he hath already received the benefit for which he promiseth, is to be understood as if he intended the right should pass: for unless he had been content to have his words so understood, the other would not have performed his part first. And for that cause, in buying, and selling, and other acts of contract, a promise is equivalent to a covenant and therefore obligatory" (29).

E' da notare che nel porre le condizioni a cui l'atto linguistico deve sottostare perchè le promesse o i patti equivalgono alla assunzione

di un obbligo, Hobbes supera le difficoltà di un'analisi naturalistica dell'obbligo intraprendendo la via che, attraverso il riferimento ad un atto di comunicazione linguistica, conduce ad una nozione artificiale e pubblica di obbligo (30).

Se si esaminano i primi due passi citati del Leviathan si nota che le condizioni a cui gli uomini assumono obblighi e concludono patti attraverso le parole sono le stesse che consentono di trattare le promesse in termini di atti linguistici performativi.

Tali condizioni sono: 1) che vi sia una comunicazione fra soggetti interessati; 2) che vengano prescelte determinate formule linguistiche adeguate ad "effettuare" la assunzione di un obbligo: le proposizioni che definiscono un obbligo devono infatti avere, specifica Hobbes, il verbo al tempo presente o passato e non futuro a meno che si aggiungano condizioni supplementari; 3) che la materia o soggetto di un patto sia sempre qualcosa che ricade sotto la deliberazione, cioè qualcosa il cui adempimento sia giudicato possibile da chi fa il patto; 4) che le promesse e i patti siano poi sottoposti al vincolo della parte interessata che deve accettarli; 5) che le parole pronunciate indichino, senza ambiguità, che è volontà di chi parla compiere un certo atto (31).

Una ulteriore condizione "rafforzativa" del vincolo istituito dalle promesse è enunciata nel primo passo del Leviathan che ho appena citato: si tratta del fatto che la promessa di compiere un'azione viene mantenuta anche perchè vi è in merito un obbligo che si ricava dalla natura umana (32). Afferma infatti Hobbes nel cap. XIV del Leviathan che, se il trasferimento di diritto avviene attraverso le parole, ai patti gli uomini non sono tuttavia vincolati dalle parole ma dalla loro stessa natura e cioè dal timore delle conseguenze dannose della rottura dei patti (33).

L'obbligo viene definito e reso operativo attraverso il significato delle parole ma le azioni alle quali gli uomini si vincolano devono essere precedentemente rese obbligatorie da una necessità insita nella natura umana. Si ritorna così alla nozione di autoconservazione ed alla necessità naturale di non compiere azioni che possano contrastare con tale impulso egoistico. Ma restano tutte le difficoltà, già individuate, di fondare su di una necessità naturale e psicologica una teoria dell'obbligo morale.

La difficoltà di sostenere coerentemente, quanto alle leggi di natura, da un lato il loro carattere di necessità razionale e dall'altro di obbligatorietà morale

è presente anche in relazione alla terza legge di natura, che nel De Cive è presentata come seconda, la quale enuncia l'obbligo di stare ai patti e di rispettare la parola data, (pacta sunt servanda) (34).

Così la terza legge di natura è enunciata nel Leviathan:

"From that law of nature, by which we are obliged to transfer to another, such rights, as being retained, hinder the peace of mankind, there followeth a third; which is this, that men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but emty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war" (35).

La prescrizione di mantenere la parola data ha il valore, anche nel caso di questa legge di natura, di una necessità razionale che lega mezzi e fine ove il fine è il mantenimento della pace e quindi della sicurezza.

L'obbligo di rispettare i patti si istituisce solo allorchè esso è imposto da un'autorità costituita . Quanto all'obbligatorietà morale della prescrizione contenuta nella terza legge di natura, pacta sunt servanda, Hobbes oscilla tra una valutazione di tale obbligo in termini di morale autonoma, se si assume la pace come fine in sé moralmente significativo, ed una valutazione in termini utilitaristici per cui il lasciar cadere i patti contrasta

con ogni direttiva razionale in quanto ripristina o meglio lascia sussistere lo stato di guerra tra individui (36).

Pur nella ambiguità che talvolta i testi hobbesiani alimentano quanto alla interpretazione del tipo di obbligo connesso al contenuto delle leggi naturali, io ritengo si debba inclinare verso una lettura delle leggi di natura in Hobbes come dettami di una morale razionale in cui la "retta ragione" suggerisce la scelta di mezzi idonei al conseguimento di un fine, la pace, a cui spinge il timore della morte.

Fin qui, tuttavia, l'accoglimento delle leggi naturali sarebbe razionalmente opportuno, non moralmente obbligatorio. Mi sembra un'interpretazione corretta quella secondo la quale il vero obbligo, distinto dalla "necessità" razionale, subentra solo nell'atto di stipulazione dei patti e deriva dalla rinuncia ad agire diversamente da come concordato nei patti (37).

Tali obbligatorietà dei patti è coerente con la centrale innovazione teorica hobbesiana che comporta la rinuncia ad una nozione di obbligo morale fondato su principi universali e indipendenti dal risultato di un accordo razionale tra individui.

La teoria del contratto sociale in Hobbes rispetto
alle teorie precedenti sulla ragione dello Stato

Poichè le leggi naturali non sono di per sè sufficienti ad assicurare la propria messa in atto, cioè la realizzazione della pace e della sicurezza, ci si deve chiedere come avviene che gli individui siano in grado di agire razionalmente.

Le passioni degli uomini possono essere efficacemente contrastate solo dal timore di un'autorità costituita che emani leggi e stabilisca sanzioni.

Si è visto come le promesse siano in Hobbes paragonabili a degli enunciati performativi poichè esse non si limitano a descrivere, ma operano di fatto una rinuncia ed un trasferimento del diritto naturale di ciascun uomo ciò che lo circonda.

"Voluntatem submissio omnium illorum, unius hominis voluntati, vel unius concilii tunc fit, quando unusquisque eorum unicuique caeterorum se pacto obligat ad non resistendum voluntati illius hominis vel illius concilii, cui se submiserit, id est, ne usum opum et virium suarum (quoniam jus seipsum contra vim defendendi retinere intelligitur) contra alios quoscumque illi deneget: vocaturque UNIO. Voluntas autem concilii, ea intelligitur esse, quae est voluntas majoris partis eorum hominum, ex quibus concilium consistit" (38).

Nel sottomettere la propria volontà alla volontà

di un singolo uomo o di un'assemblea, ciascun individuo trasferisce ogni sua forza e facoltà: colui al quale tutti gli altri si sottomettono potrà disporre di tali e tante forze da conformare, per il terrore da esse suscitato, la volontà dei singoli all'unità ed alla concordia (39).

Se l'esercizio delle leggi naturali, per i contenuti razionali che esse propongono, è necessario alla conservazione della pace, al rispetto di tali leggi può portare solo quella unione che si chiama Stato, o società civile, o anche persona civile.

Lo Stato o società civile infatti:

"cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est; et nomine uno ab omnibus particularibus distinguenda et dignoscenda, habens jura sua et res sibi proprias. Ita ut neque civis aliquis, neque omnes simul, si excipiamus cum cujus voluntas sit pro voluntate omnium, pro civitate, censenda sit. CIVITAS ergo, ut eam definiamus, est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem" (40).

La prerogativa dello Stato di essere una società per la difesa non può derivare dal semplice associarsi di un numero pur elevato di individui: per quanto numerosa sia la moltitudine, essa non potrà mai offrire agli individui protezione contro le aggressioni

esterne o interne poichè, all'interno di tale moltitudine, rimarrà la eterogeneità dei desideri dei singoli (41). A causa delle divergenze di interessi, una "società di mutuo soccorso" può continuamente ricadere nello stato di guerra reciproca (42).

Se, peraltro, un gran numero di individui fosse in grado di osservare le leggi di natura senza necessità di un potere comune, l'intero genere umano dovrebbe essere in grado di far questo e non vi sarebbe bisogno del potere di un'autorità.

E' necessario invece che le volontà dei singoli si sottomettano ad una volontà sola di modo che ciascun uomo si obblighi con un patto verso ciascun altro a non resistere al volere dell'uomo o della assemblea alla quale si è sottoposto. In nessun caso una moltitudine potrebbe esprimere una volontà propria ed unica: in quanto non è una persona distinta dagli individui che la compongono, una moltitudine è un raggruppamento che equivale al permanere dello stato di natura.

"In omni civitate, homo ille, vel concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam, ita ut dictum est, subjecerunt, SUMMAM POTESTATEM, sive SUMMUM IMPERIUM, sive DOMINIUM habere dicitur. Quae potestas et jus imperandi in eo consistit, quod unusquisque civium omnem suam vim et potentiam, in illum hominem, vel concilium transtulit.(...)
Civium unusquisque, sicut etiam omnis persona civilis subordinata, ejus, qui summum imperium habet, SUB-

DITUS appellatur" (43).

Nella teoria hobbesiana del contratto sociale è rilevante il fatto che la questione della istituzione del potere sovrano si ponga contemporaneamente a quella del raggiungimento dell'unità sociale.

Ritengo importante evidenziare la originalità della formulazione hobbesiana del contratto sociale che dà origine allo Stato ed a questo scopo esporrò, brevemente, i caratteri essenziali della tradizione contrattualistica precedente. Poichè la teoria contrattualistica dello Stato fece seguito all'idea teocratica, accennerò anche al significato di tale passaggio che è, nel pensiero di Hobbes, ancora vivo e operante.

Ai fini di tale esposizione farò riferimento, in particolare, ai lineamenti che del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico ha tracciato il Gierke nell'opera dal titolo Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche, tradotto in Italia nel 1943.

Il Gierke prende innanzi tutto in esame il modello medievale di Stato che, secondo l'idea teocratica consistente nel postulato di uno spirito e di una legge unica che pervadono l'universo, deve trarre i propri principi da un organismo ideale creato nella sua complessità da Dio. La funzione

del sovrano, la cui autorità proviene dal volere divino, è pertanto quella di conformare la società umana all'ordine divino del mondo (44).

L'idea teocratica potè essere abbattuta allorchè l'origine dello Stato venne ricondotta non più alla istituzione divina ma all'impulso naturale e alla volontà umana. Osserva il Gierke che, se con la Riforma il pensiero teocratico rivisse in Lutero, Melantone, Zuinglio e Calvino quanto alla funzione cristiana e al diritto divino dei governanti, gli oppositori della Riforma, dai Domenicani ai Gesuiti, si fecero sostenitori di una costruzione puramente temporale dello Stato e del diritto di sovranità (45).

Negli autori cinquecenteschi della seconda scolastica da Soto a Victoria, a Molina a Suarez, il contrasto tra ordine storico e umano del diritto positivo e ordine della creazione divina indicò la possibilità che una dottrina dello Stato si sviluppasse, poggiando su propri postulati filosofici, libera da presupposti dogmatici. Il che non toglie l'accordo di questi teorici sulla derivazione delle radici dell'unione statale dal diritto naturale che, in quanto essenza razionale del mondo, è espressione della provvidenza e volontà di Dio (46).

Di particolare interesse, nota il Gierke, è la dottrina dello Stato del Suarez il quale "fa

derivare direttamente e necessariamente il potere sovrano dal 'corpo politico e mistico' che gli uomini singoli costituiscono per un atto di unione assolutamente libero" (47).

Alla base della dottrina del Suarez vi è una ridefinizione della legge naturale che tende a conciliare gli estremi del razionalismo e del volontarismo. Se nella concezione tomistica, ripresa nel razionalismo di Gabriel Vasquez, la legge naturale è la struttura razionale delle cose e come tale può essere compresa dall'intelletto di ogni creatura dotata di ragione, nella concezione occamista la legge naturale è comando divino che può essere accolto solo dalla volontà degli uomini. Suarez vuol percorrere una "via media" tra queste due posizioni affermando che sia l'intelletto sia la volontà concorrono alla definizione della legge naturale. In quanto modellata sulla legge divina, la legge naturale è infatti espressione della volontà divina che guida tutte le cose ai suoi fini; in quanto coincidente con la natura stessa delle cose la legge naturale è per l'uomo, soggetto razionale, regola morale. La legge naturale deriva da Dio come causa prima, ma Dio è anche creatore della ragione naturale e, attraverso la ragione, l'uomo giudica della adeguatezza ad essa dei propri atti.

La legge di natura, come insieme di proprietà

morali oggettive scoperte dalla ragione che è luce naturale, è ordinamento della volontà divina creatrice e legislatrice. Poichè Dio governa il mondo ai suoi fini mediante la provvidenza istituendo il bene e il male in sè, la legge naturale è legge divina contenente veri obblighi e vere proibizioni (48).

Tutta la scolastica è stata impegnata nella grande controversia se la volontà o l'intelletto costituisca propriamente la sostanza del diritto naturale e del diritto in generale: nella prima ipotesi, secondo l'opinione dei nominalisti puri come Ockham, si è fatto del diritto naturale un comando della volontà divina (lex praeceptiva), giusto e vincolante per il solo fatto che Dio vuole così; nella seconda ipotesi, secondo l'opinione dei realisti, la legge naturale è un atto dell'intelletto, una lex indicativa attraverso la quale Dio agisce da maestro e non da legislatore attraverso l'intelletto. In una posizione intermedia, più vicina tuttavia all'indirizzo realista e condivisa nelle sue linee essenziali da S. Tommaso d'Aquinio, da Soto, da Suarez, si ritiene che il diritto naturale sia determinato dalla natura rerum contenuta in Dio stesso, ma che la sua forza imperativa debba essere fatta risalire alla volontà divina che ordina il mondo ai suoi fini. In questo ambito di pensiero

per primo Suarez distingue il diritto positivo dal diritto naturale e considera elemento costitutivo del primo la volontà legiferante (con il comando della legge) e attribuisce alla "ratio" soltanto valore normativo" (49). Poichè natura e ragione naturale sono nella loro essenza espressioni della mente e della volontà divina, anche ogni rapporto giuridico che su di esse si fonda viene da Dio e dal suo volere. L'atto attraverso il quale, secondo Suarez, i singoli stabiliscono la sovranità della collettività sopra i propri membri, è sì un atto libero ma corrispondente alla ragione naturale e quindi alla volontà divina (50).

La teoria contrattualistica dello Stato che seguì all'idea teocratica trovò la sua sistematizzazione nella Politica di Giovanni Althusius (prima edizione, 1603; la seconda edizione riveduta e molto accresciuta venne pubblicata nel 1610) (51).

Althusius pose alla base della sua teoria del contratto sociale quella distinzione che fu dominante da S. Tommaso a tutto il XVIII secolo e che venne da Hobbes decisamente superata (52).

Si tratta della distinzione tra due momenti del patto: il pactum unionis per il quale gli individui si raggruppano costituendo una collettività e il pactum subjectionis per il quale la collettività aliena o trasferisce i suoi diritti ad un sovrano.

Secondo il Gierke è nell'epoca delle lotte per le Investiture che si può rintracciare l'origine dell'idea di un contratto di soggezione alla base del potere giuridico dello Stato. Il potere dell'Imperatore, successore dei Cesari romani, poggiava infatti sulla trasmissione di diritto effettuata dal popolo, una volta per tutte, mediante la cosiddetta lex regia (53). Nel Medioevo, prosegue il Gierke, trovò anche origine la disputa, proseguita nei secoli successivi, sul modo di intendere la "translatio imperii", se come alienazione definitiva e irrevocabile ovvero come semplice concessione dell'esercizio e dell'amministrazione del potere (54).

In Althusius la controversia circa il significato e l'estensione del contratto di dominazione si risolve nella affermazione che la sovranità popolare non può essere diminuita in forza del contratto (55).

Accennerò alla teoria della origine dello Stato in Althusius per evidenziare in essa il presentarsi "omogeneo" dei caratteri della naturalità e della politicità: proprio l'annullamento di tale omogeneità sarà il tratto più originale del pensiero politico di Hobbes.

Quanto alle premesse di una teoria dello Stato, è presente in Althusius, nella concezione del diritto naturale, un accento volontaristico poichè la legge

naturale è posta dalla volontà di Dio, ma tale accento non giunge alle posizioni estreme di Calvino di Scoto o di Ockham secondo i quali il diritto naturale è diritto solo in quanto è Dio che lo comanda. Per Althusius la lex naturalis è sì un prodotto della volontà divina ma è anche tutt'uno con la immutabile ed eterna ragione divina che è in rapporto con la natura delle cose. L'accento posto su questo aspetto razionalistico del diritto naturale porta Althusius ad affermare, tanto nella Politica (1a ed. 1603; XIX, 11 e XXXIX, 8) quanto nei Diceologicae libri tres (1617; I, XIII, 7), che il diritto naturale così come quello positivo nascono non dal volere arbitrario del legislatore, ma dalla deduzione razionale dei principi del diritto razionale che è in relazione con la vera natura delle cose. Il diritto naturale rimane quindi il limite a cui il diritto positivo deve conformarsi.

Nella teoria dello Stato, l'antiassolutismo althusiano si traduce in una concezione del patto sociale che: a) segue l'ipotesi aristotelica del costituirsi della società civile per via naturale, attraverso una gradualità associativa, dalla famiglia allo Stato ; b) pone il potere politico del sovrano come una sorta di "contratto di impiego" (56), Il popolo è pertanto la fonte sia dei diritti sovrani che del potere di esercitarli: ad una figura

particolare, che è quella del Sommo Magistrato eletto dagli Efori che sono una vera propria rappresentanza popolare, vengono attribuiti dei poteri sotto forma di concessio cioè di un atto di delega paragonabile al contractus mandati nel diritto privato. Il patto di soggezione che regola tale rapporto è quindi un atto di delega e non di alienazione o trasferimento dei diritti poichè la sovranità popolare è inalienabile (57).

Con Grozio, Hobbes, Pufendorf e Tomasius il potere statale, nella sua base contrattualistica venne definitivamente fondato sul contratto di soggezione. Alla base della teoria del contratto sociale, articolata nei due momenti del patto di unione e del patto di soggezione, è il principio che il popolo posseda dei diritti, che sia soggetto giuridico capace di agire.

Già prima del contratto il popolo si presenta come una universitas costituita e, dopo la stipulazione del contratto, si comporta come un corpo dotato di personalità giuridica. Nell'ambito della posizione contrattualistica, perchè questa si mantenga, popolo e sovrano devono continuare ad essere considerati come due soggetti di diritto reciprocamente obbligati e il popolo, nella sua collettività, deve perdurare come universitas immortale pur nel variare dei suoi membri (58).

In tal modo, rileva Gierke, il contratto di dominazione non poteva prescindere da un rapporto di reciprocità che legava sovrano e popolo, rapporto che implicava sempre una divisione dualistica della personalità dello Stato.

Merito di Hobbes, osserva il Gierke, fu quello di escogitare una soluzione geniale una volta individuata la debolezza implicita nella scissione dualistica della personalità dello Stato.

La grande innovazione attuata da Hobbes consistette nel sostituire al contratto tra popolo e sovrano un contratto tra ogni individuo e tutti gli altri. In tal modo il patto di unione, che lega individui in cerca di scampo dalla condizione di guerra dello stato di natura, non procede ma si identifica con il contratto di soggezione.

Non vi è per Hobbes società naturale prima dell'ingresso in società. Ciò significa anche che non vi è possibile patto di unione tra gli individui prima che essi si accordino nel trasferire ogni loro diritto nelle mani di un sovrano o di una assemblea. Non vi sono due contraenti nel senso di due soggetti di diritto che reciprocamente stabiliscono e mantengono un obbligo.

Il popolo è privo di ogni diritto di fronte al sovrano il cui potere è assoluto e nessun diritto può derivare ad un individuo dal contratto di unione

con gli altri individui poichè tale contratto di unione si risolve nel contratto di soggezione che non viene stipulato con il sovrano bensì con tutti gli altri indiviui che reciprocamente rinunciano ad ogni diritto e ad ogni libertà in favore di un terzo (59).

Caratteri della teoria contrattualistica in Hobbes

Per Hobbes l'unione sociale è raggiunta attraverso l'accordo di ciascun uomo con ogni altro preso individualmente (60): lo Stato trae origine da un patto che reciprocamente lega gli individui.

L'individualismo hobbesiano pone l'atto di istituzione della società non in un contratto tra il sovrano e i sudditi, ma in patto reciproco tra ciascun individuo e tutti gli altri. Il sovrano riceve il potere dalle mani dei singoli che, di comune accordo, rinunciano in suo favore a tutti i loro diritti. Senza aver preso parte ad alcun patto, il sovrano diventa arbitro assoluto del comportamento dei cittadini.

Anche Rousseau, come Hobbes, negherà che il patto sociale consista in un contratto tra il sovrano e i sudditi, ma perverrà a questa conclusione per una via diversa rispetto a quella seguita da Hobbes;

profondamente diversi saranno pertanto anche gli esiti politici che dalle teorie contrattualistiche dei due autori scaturiranno .

Alcune riflessioni sulla teoria del patto sociale in Hobbes e Rousseau avranno lo scopo di evidenziare il valore insuperato di certi contributi teorici offerti da Hobbes (61).

Rousseau sentì, al pari di Hobbes, il problema dell'unità del potere politico. Tale unità era concepita da Hobbes come il risultato di una scelta razionale da parte di individui naturalmente antagonisti al fine di costruire condizioni di sicurezza nelle quali venga lasciato a ciascuno quello spazio di libertà che non confligge con la sicurezza di gli altri; la giustizia, ed il suo significato morale, si identificano in questa logica con il rispetto della legge.

Anche secondo Rousseau gli individui che stipulano un patto associativo compiono una scelta razionale, ma in più essi entrano in tale situazione contrattualistica come soggetti portatori di una libertà inalienabile che è il loro specifico carattere spirituale (62).

Se l'obbligo di obbedienza alle leggi civili trovava in Hobbes il suo fondamento nel fatto di essere la conclusione di una scelta razionale, Rousseau pone il problema dell'obbedienza a leggi

civili "giuste". L'unità politica, secondo Rousseau, non può prescindere dalla realizzazione della uguale libertà di tutti i cittadini.

L'associazione politica, alla quale il patto sociale dà vita, deve essere, si legge nel Contrat Social, tale che "difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ciascun associato", in modo tale che "ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero di prima" (63).

"Il patto sociale, si legge nell'Emilio, è di natura particolare e proprio a sé solo, in quanto il popolo non contratta che con se stesso, cioè il popolo in corpo come sovrano, con i privati come sudditi: condizione che fa tutto l'artificio e il congegno della macchina politica, e che sola rende legittimi, ragionevoli e senza pericolo degli impegni i quali, senza di ciò, sarebbero assurdi, tirranici e soggetti ai più enormi abusi" (64).

Senza entrare ora in merito agli sviluppi della innovazione, certamente positiva, rappresentata in Rousseau dal fatto di aver reso centrali nel modello contrattualistico i temi della libertà e della uguaglianza, vorrei soffermarmi su alcuni elementi del pensiero politico di Hobbes che mi sembrano acquisizioni fondamentali, tuttora di estrema attualità, e che nel concetto di unità

politica e sociale proposto da Rousseau rischiano di essere smarriti.

Mi riferisco al fatto che attribuendo Rousseau alla unità dell'associazione politica un connotato etico, rappresentato dalla coesistenzialità ad essa dei principi della libertà e della uguaglianza si rischia di scambiare il carattere di generalità e di reciprocità del patto tra individui con una identificazione tra cittadini e comunità.

Se in Hobbes il patto di unione deve essere inteso come un contratto a favore di un terzo, il sovrano, affinché questi garantisca l'unità dell'associazione che è condizione della giustizia e della regolarità morale, in Rousseau tale patto di unione consiste nel trasferimento del potere naturale di ciascuno alla collettività di cui ogni individuo è parte. Quest'ultima posizione può suggerire una pericolosa sovrapposizione tra generalità degli scopi individuali ed identità del popolo come totalità. Il contratto sociale di cui parla Rousseau è tale che una collettività, considerata come una sola persona, conclude un patto di impegno a proteggere la persona ed i beni di ciascun associato con ciascuno dei propri membri individualmente preso. Ne deriva che delle due parti contraenti solo una, quella rappresentata dai singoli, sia suscettibile di venir meno all'impegno preso poiché

non è concepibile che una collettività possa recar danno ai suoi membri senza danneggiare in qualche modo se stessa (65).

Il contributo teorico più attuale ed insuperabile del pensiero politico di Hobbes è, a mio avviso, la negazione della identità tra cittadini e Stato.

Individuo e società restano per Hobbes sempre termini irriducibili: il filosofo inglese intende lo Stato come garante di condizioni razionali di convivenza a cui gli individui hanno scelto per un accordo generale e reciproco di dare origine.

Ciò significa che, per Hobbes, la società civile non è in se stessa moralmente connotata e che un significato morale può esserle attribuito solo dagli individui che le hanno dato origine scegliendo di imporsi regole universali e di rispettarle. L'origine del tutto contingente dello Stato, che non è in Hobbes espressione necessaria di una natura positiva degli uomini, fa sì che esso sia sempre concepito come una funzione delle scelte razionali degli individui e che mai un elemento irrazionale o metafisico possa essere reintrodotta nella società sotto forma di una nozione di giustizia non risultante da un accordo tra individui, ma ipostasi di un astratto "bene comune".

E' questo, ripeto, il contributo fondamentale di Hobbes ad ogni teoria dello Stato moderno ed

esso va tenuto presente anche se Hobbes si è poi limitato a sviluppare la sua teoria razionale della costruzione di regole morali e politiche solo nel senso dell'assolutismo politico (66).

Anche quanto alla realtà storica del contratto sociale, Hobbes sottolinea di tale contratto il carattere di presupposto logico esprime la necessità razionale che lo Stato sia legittimato dal fatto di nascere da un accordo tra individui (67).

Hobbes distingue due itinerari che possono condurre alla costituzione della società civile.

Nel primo procedimento, che può definirsi di "origine naturale" della città o dello Stato, un conquistatore, concedendo ai sudditi la vita e la libertà, li costringe con la forza ad obbedirgli; di tale specie è la "società naturale paterna o dispotica", poiché anche il padre agisce come un despota in quanto potrebbe privare della vita i figli non alimentandoli.

Nel secondo procedimento, la società ha "origine istituzionale" in quanto i cittadini di propria volontà si rivolgono a un sovrano (68).

Se implicitamente, parlando di società "naturale", in contrapposizione alla "istituzionale", Hobbes riconosce che la seconda deriva dalla prima, è importante sottolineare che vi è pur sempre un patto, sebbene implicito, anche all'origine della società "naturale": il vinto ha avuto infatti salva

la vita poichè ha sottomesso la propria volontà alla volontà del signore e un simile patto lega anche i figli al potere paterno (69).

Hobbes non ritiene che il popolo sia depositario di un potere politico originario; il popolo non entra nel patto come universitas, cioè come comunità di individui o di gruppi già articolata in ceti e in un sistema di rapporti pubblici (70). Se così fosse il potere già esprimerebbe un ordine interno, naturale, nella vita degli uomini: la decisione di entrare in società verrebbe in tal modo presa da individui che già vivono socialmente. Hobbes si oppone a questa tradizione poichè afferma che il "patto di unione" non precede quello di "soggezione" ma si identifica con esso: ciò significa che l'unità sociale si raggiunge solo allorchè si istituisce il potere sovrano.

Consenso e unione in Hobbes

Hobbes pone una distinzione tra la nozione di consenso e quella di unione che chiarisce il procedimento di formazione dell'unità sociale.

Il consenso è definito come l'accordo di molte volontà per la produzione di un unico effetto. Esso non implica né che la pluralità delle volontà sia

eliminata nè che si possa evitare il dissenso (71).

Nel passaggio dal consenso all'unione le volontà di una moltitudine vengono soppresse e sostituite da una volontà unica che include e annulla in sè la volontà dei molti .

Si legge nel De Corpore Politico:

"The making of union consisteth in this, that every man by covenant oblige himself to some one and the same man, or to same one and the same council, by them all named and determind, to do those actions, which the said man or council shall command them to do, and to do no action, which he or they shall forbid, or command them no to do. And further , in case it be a council, whose commands they covenant to obey, than then also they covenant, that every man shall hold that for the command of the whole council, which is the command of the greater part of those men, whereof such council consisteth. And though the will of man being not voluntary, but the beginning of voluntary actions, is not subject to deliberation and covenant; yet when a man covenanteth to subject his will to the command of another, he obligeth himself to this, that he resign his strength and means to him, whom he covenanteth to obey. And hereby he that is to command, may by the use of all their means and strength, be able by the terror thereof, to frame the will of them all to unity and concord, amognst themselves.

This union so made, is that which men call now a-days, a body politic, or civil society" (72).

Nell'atto in cui ciascuno si obbliga nei confronti di ciascun altro uomo a rinunciare alla propria forza e alle proprie risorse ai fini della difesa

per sottometterle alla volontà di uno solo, l'oggetto di tale deliberazione è, afferma Hobbes, la rinuncia al diritto di resistenza nei confronti del sovrano. Poichè tutti hanno rinunciato a resistergli, il sovrano è in grado di controllare la condotta del popolo.

La promessa di rinuncia alla resistenza nei confronti del sovrano realizza l'unità sociale e sull'unità sociale si fonda il potere coercitivo necessario ad imporre la reciprocità dei comportamenti. Tale reciprocità di condotta sociale coincide con la possibilità dell'ordine sociale, con la sicurezza ed il rispetto delle regole della pace e della giustizia .

Un problema che si pone nella teoria contrattualistica hobbesiana è quello del significato da attribuire al concetto di unione perchè questo non venga svuotato di significato rispetto a quello di sottomissione (73). Se tra sovrano e sudditi non vi è altra relazione che quella per la quale i sudditi rinunciano al diritto di resistenza, il sovrano risulta essere depositario del diritto naturale con il rafforzamento della rinuncia dei sudditi ad opporsi ad esso.

"In every commonwealth, where particular men are deprived of their right to protect themselves, there resideth an absolute sovereignty, as I have

already showed. (...) For he that cannot of right be punished, cannot of right be resisted; and he that cannot of right be resisted, hath coercive power over all the rest, and thereby can frame and govern their actions at his pleasure, which is absolute sovereignty" (74).

L'unione, perchè ad essa si possa attribuire un significato, deve tuttavia esprimere un rapporto positivo delle volontà degli individui tra di loro e con il sovrano nel senso che l'autorità del sovrano deve essere in qualche modo espressione della volontà della comunità. Nelle sue opere politiche, trattando della definizione di Stato, Hobbes pone progressivamente l'accento sul tema dell'unione.

Mentre nel De Corpore Politico lo stato è definito come:

"a multitude of men, united as one person, by a common power, for their common peace, defence and benefit" (75),

nel De Cive lo Stato è:

"persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem" (76).

E' da notare che se nella prima definizione è dall'azione del potere comune che derivano la personalità e l'unità della moltitudine, nella seconda è il potere comune che presuppone l'unità delle volontà e non viceversa (77).

Parlando del patto in generale, poichè ammette che lo Stato si formi per la sottomissione delle volontà individuali a quelle di un uomo o di una assemblea e poichè riconosce che tale rinuncia alla resistenza è valida in base all'accettazione di essa da parte della maggioranza, Hobbes afferma, nel De Corpore Politico, che la forma originaria di Stato è necessariamente una democrazia (78). Questa teoria è ripresa nel De Cive dove tuttavia si pone l'accento sul carattere individualistico del patto: coloro che si riuniscono volontariamente si intendono obbligati a ciò che verrà deciso con il consenso della maggioranza, ma a questa riunione originaria mancano, perchè la si possa considerare una vera democrazia, i caratteri di stabilità che possono assicurarne la riconvocazione.

"Il popolo conserva il potere supremo solo

fino a quando viene pubblicamente stabilito e reso noto il giorno e il luogo determinati in cui potranno riunirsi tutti quelli che lo vorranno"; nel frattempo può inoltre accadere che venga concesso ad un solo uomo o ad un solo consiglio l'uso del potere supremo (79).

Valgono pertanto due considerazioni fondamentali a ridimensionare l'importanza di questa "democrazia" originaria di cui Hobbes parla nella fase iniziale di istituzione dello Stato. Innanzi tutto si deve, a mio parere, richiamare l'osservazione del Gierke secondo il quale l'elemento nuovo della teoria giuridica hobbesiana, rispetto alle precedenti dottrine contrattualistiche, consiste nel non riconoscere al popolo una personalità giuridica costituita prima della stipulazione del patto di soggezione. Ciò comporta l'eliminazione di quel dualismo, nell'ambito della personalità dello Stato, tra popolo e sovrano. E' evidente che il riconoscimento della sovranità del popolo non consente di definire "democrazia" l'originaria riunione degli uomini che intendono formare lo Stato.

In secondo luogo, i singoli si devono intendere assoggettati alla originaria assemblea "democratica"; gli individui che si riuniscono volontariamente per dare vita allo Stato si assoggettano alle decisioni prese dalla maggioranza e questo fintantochè

l'assemblea viene rinviata a date e a luoghi determinati.

"Democratia non constituitur per acta singulorum cum populo, sed mutuis singulorum cum singulis caetetes (80).

Se prima della costituzione dello Stato il popolo non esisteva poichè non era persona ma moltitudine di individui, non è potuto intercorrere alcun patto tra il popolo e i singoli. La sottomissione degli individui alla originaria assemblea democratica è incondizionata. Tale assemblea è già libera in atto e può deliberare di costituire una aristocrazia o una monarchia e di trasferire così i propri diritti.

Il significato delle leggi civili

La teoria politica di Hobbes presenta uno dei caratteri fondamentali di una moderna teoria dello Stato e cioè il riconoscimento che lo Stato nasce per le scelte razionali degli individui. E' per via di un artificio, cioè dell'atto di rinuncia di resistenza da parte degli individui, che si istituisce l'unità politica. Gli individui pongono

sotto controllo la loro indole ribelle istituendo, per mezzo di un artificio, una unità fittizia.

Quella hobbesiana non è una teoria organicistica del corpo politico: lo Stato è un artificio, non una realtà naturale.

Una volta istituito lo Stato, il popolo vuole attraverso la volontà di un solo uomo ma questa volontà unica nasce da un vincolo di soggezione e dalla istituzione di una autorità sovrana. Che il popolo sia uno, che abbia una volontà unica, che ad esso si attribuisca una azione unica, sono conseguenze del potere di una autorità. L'unità degli individui così realizzata è un'unità artificiale così come è artificiale l'istituzione di un monarca o di una assemblea che crea tale unità avendo assunto diritto di governo per l'autorizzazione che proviene dall'accordo degli individui tra di loro.

Resta che la persona naturale degli uomini è immodificabile. Negli uomini non vi è predisposizione innata alla società e, se nella persona artificiale unica è la volontà espressa dall'autorità sovrana, in ogni Stato tuttavia gli individui, dal punto di vista del loro essere naturale, restano tali e le loro individualità permangono assolute e irriducibili da parte di una comunità.

In virtù del comando dell'autorità gli individui agiscono secondo principi universali poichè l'autorità

è istitutiva della regola del giusto e dell'ingiusto, non essendo ritenuto ingiusto alcun comportamento se non perchè contrario ad una legge civile.

In campo morale non vi è nozione di bene o di male nello stato di natura; la liceità o l'illiceità di un comportamento è definibile solo di fronte alla legge.

"CIVIL LAW, is to every subject, those rules, which the commonwealth hath commanded him, by word, writing or other sufficient sign of the will, to make use of, for the distinction of right, and wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the rule" (81).

La giustizia non vale in Hobbes come virtù ma come regola morale delle azioni: ingiusta è l'azione che infrange i patti (82).

Da questo punto di vista Hobbes muove una critica alla tradizionale distinzione di giustizia commutativa e distributiva. La giustizia commutativa pone come assunto l'uguaglianza di valore delle cose contratte, la distributiva stabilisce il principio della distribuzione di benefici uguali a uomini che hanno uguali meriti. In tal modo, osserva Hobbes, la giustizia commutativa presuppone che vi sia un valore assoluto delle cose che, al contrario, può essere definito solo dal giudizio e dagli accordi fra i contraenti; dal canto suo.

la giustizia distributiva presuppone che il merito morale degli individui sia assoluto e non relativo ai patti e alle promesse che lo creano (83).

Diversamente non può esservi per Hobbes altra regola di giustizia se non quella legata al rispetto dei patti e delle promesse.

All'obiezione secondo la quale si potrebbe mettere in discussione la giustizia delle norme se queste prescrivono una distribuzione ineguale dei diritti e dei doveri, Hobbes nel De Cive risponde che si pone in questo modo un problema di definizione dell'uguaglianza e non della giustizia, ma ammette che:

"Negari tamen forte non potest quin justitia sit aequalitas aliqua; nimirum quae in eo tantum sita sit, ut cum aequales natura omnes simus, alter non arroget sibi plus juris, quam alteri concedat, nisi id juris sibi pactis acquisitum sit" (84).

Ma, in complesso, tra giustizia ed uguaglianza non possono, secondo Hobbes, esistere incongruenze. Ai patti si predispongono individui uguali nello stato di natura e a cui la ragione suggerisce di legarsi secondo obblighi morali reciproci. La giustizia, che è rispetto dei patti, segue la procedura razionale di formazione di essi.

• E' vero che una volta istituito lo Stato mediante

il patto, non sussistono più limiti al potere assoluto del sovrano. Tale Stato assoluto non è concepito tuttavia come fine a se stesso ma come mezzo per un fine: il fine dell'autoconservazione dell'uomo, del singolo come della società (85).

Nella sua teoria dello Stato Hobbes non dimentica che se l'istituzione dell'autorità è l'unica forma di artefatto in grado di garantire ai singoli la vita in condizioni di sicurezza e lo strumento di tale autorità è la legge come fonte del diritto, la molteplicità naturale degli individui è tuttavia irriducibile. Di essa si deve tener conto nello Stato assoluto poichè l'unità politica non risulta spontaneamente dalla disposizione sociale degli individui, ma da un vincolo di soggezione.

Scopo dello Stato, afferma Hobbes nel De Corpore Politico (c. IX), nel De Cive (C. XIII, 6) e nel Leviathan (c. XXI), è quello di garantire agli individui di vivere e di vivere bene. E' vero che in Hobbes l'autorità e non la ragione è la fonte del diritto e che l'autorità si esprime nella emanazione delle leggi civili che introducono la proprietà, il criterio distintivo del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto (86). Ma le leggi emanate dal sovrano, in virtù delle quali ciascun individuo sa quali azioni può fare legittimamente e di quali beni può usufruire, sono il comando

di una autorità che gli individui hanno razionalmente scelto per consentirsi una convivenza pacifica e morale.

"And first it is manifest, that law in general, is not counsel, but command; nor a command of any man to any man; but only of him, whose command is addressed to one formerly obliged to obey him"(87).

Nell'ambito dello Stato la libertà dei sudditi consiste nel "silenzio della legge", (Leviathan, c. XXI). Lo spazio lasciato alla libertà individuale coincide con l'ambito di azione non soggetto al dovere di obbedienza.

Quella che lega il cittadino al sovrano è un'obbedienza semplice e assoluta, pari a quella che lo schiavo deve al proprio padrone (88) o a quella che, nel paradiso terrestre, Adamo ed Eva dovevano a Dio.

Un'obbedienza semplice alle prescrizioni di chi ha il diritto di comandare, senza discutere se sia bene o male quello che viene ordinato così come nel caso della prescrizione di non mangiare dell'albero della scienza del bene e del male non vi era nulla, nella natura del frutto di un albero, che al di là del comando rendesse il mangiarlo moralmente cattivo (89).

' Se le leggi di natura sono teoremi, dettami

della ragione, regole di prudenza rispondenti ad un calcolo utilitaristico, argomentazioni logiche che, a partire da una descrizione obiettiva della natura umana, indicano i mezzi più idonei all'autoconservazione dell'uomo, esse appartengono non alla sfera del dover essere ma a quella dell'essere (90). Senonchè si deve considerare che l'autoconservazione dell'uomo è, per Hobbes, non solo il fine di una prospettiva utilitaristica ma che essa deve essere una autoconservazione razionale, attuabile solo nello Stato che è la sede della vita razionale.

Il fine razionale della istituzione dello Stato è condizione di "costruzione" dell'essere razionale dell'uomo. Una "natura" che deve essere per Hobbes "costruita" attraverso l'unione di tutti gli individui in un potere comune che, tenendo a freno l'ottuso egoismo individuale, realizzi il supremo fine razionale della conservazione (91).

Lucidamente Hobbes enuncia il compito dello Stato:

"Extra civitatem, unicuique ita jus est ad omnia, ut tamen nulla re frui possit: in civitate vero, unusquisque finito jure secure fruitur. (...) Extra civitatem, propriis tantum viribus protegimur: in civitate, omnium. Extra civitatem, fructus ab industria nemini certus; in civitate, omnibus. Denique, extra civitatem, imperium affectum, bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo barbaries, ignorantia, feritas: in civitate, imperium rationis,

pax, securitas, divitiae, ornatus, societas, elegantia, scientiae, benevolentia" (92).

Rimanendo per molti aspetti vicino al pensiero di Hobbes, Spinoza teorizzerà lo Stato razionale affermando che il dualismo ragione-passioni, che nello stato di natura si esprime nella supremazia delle passioni, si risolve nella realizzazione dell'uomo come essere razionale con l'ingresso nello Stato civile; allo Stato è affidato quindi il compito di razionalizzazione della natura umana (93).

Ma è importante notare che rispetto ad Hobbes, teorizzatore della nascita della società da un atto volontario degli individui, Spinoza, coerentemente all'ispirazione monistica e deterministica della sua dottrina, interpreta il perfezionamento della natura umana, attraverso l'organizzazione giuridica dello Stato, come naturale sviluppo e attuazione della razionalità che dapprima si manifesta nel diritto naturale. Lo Stato-ragione di Spinoza che, in quanto ha come fini la pace e la sicurezza, mira al dominio razionale delle passioni è lo Stato assoluto che nell'esercizio della propria forza non può contraddire tale fine pur nell'assenza di limiti posti dai cittadini. Rispetto a quello hobbesiano, lo Stato razionale spinoziano è fortemente caratterizzato nel senso di incarnare l'attuazione di un ordine etico. Al di là delle apparenze utilita-

ristiche ha significato essenzialmente etico la nozione spinoziana di pace, intesa non come semplice "assenza di guerra" ma come "virtù" che nasce dalla forza razionale dell'anima (94). Ispirato invece ad una prospettiva strettamente individualistica e contrattualistica è il significato che Hobbes attribuisce alla pace garantita dallo Stato come condizione di tregua nella guerra di tutti contro tutti. Al di fuori di un potere coercitivo vi è infatti nello stato di natura una costante disposizione degli uomini a combattersi reciprocamente:

"the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE" (95).

Hobbes mantiene una concezione individualistica e volontaristica dell'origine dello Stato ed una nozione non formale ma sostanziale dello schema contrattualistico alla base del passaggio dallo stato di natura allo stato civile: nello Stato assoluto hobbesiano gli individui trovano un accordo ma non vengono annullati in quanto tali.

Anche per Hobbes, come per Spinoza, lo Stato per essere razionale deve essere assolutamente

potente poichè uno Stato non potente nè autonomo non sarebbe in grado di costituire per l'individuo un rifugio e una sede di vita razionale. Nello Stato assoluto la legge civile si configura come comando, non consiglio ma ordine di quella persona (individuo o assemblea) il cui precetto contiene in sè la ragione della obbedienza (96).

Se la legge naturale vale, per Hobbes, come argomentazione logica, la legge civile è propriamente la norma giuridica.

I caratteri del giusnaturalismo hobbesiano

Nel descrivere i caratteri del giusnaturalismo nel cui ambito si muove anche il pensiero hobbesiano, poichè esso ammette l'esistenza del diritto naturale oltre al diritto positivo e riconosce una priorità del primo rispetto al secondo, il Bobbio ha distinto tre sistemi filosofico-giuridici che diversamente formulano il rapporto di superiorità tra diritto naturale e diritto positivo. Egli descrive tre diversi sistemi giusnaturalistici: 1) quello di derivazione tomistica in cui il diritto positivo è concepito come conclusione e applicazione concreta delle massime generalissime del diritto naturale; 2) quello di cui si può considerare esempio il

modello lockiano in cui, reciprocamente, se il diritto naturale determina il contenuto delle norme giuridiche, è il diritto positivo che garantisce l'efficacia del diritto naturale rendendone obbligatori i principi; 3) quello hobbesiano in cui l'insieme delle leggi di natura costituisce il fondamento di validità, generico e complessivo, dell'ordinamento giuridico positivo ma non fornisce il contenuto delle singole norme giuridiche (97).

Facendo ricorso alla terminologia kelseniana (98) e alla distinzione concettuale della superiorità di un "diritto", intendendo per diritto tanto un intero ordinamento quanto singole norme, secondo un "sistema statico" o secondo un "sistema dinamico", si può affermare che nel "sistema statico" il diritto inferiore trae da quello superiore il proprio contenuto come conclusione logica di una premessa evidente, mentre nel "sistema dinamico" il diritto inferiore trae dal superiore solo il proprio fondamento di validità. Secondo questa distinzione concettuale, se nel primo sistema giusnaturalistico che il Bobbio ha classificato, cioè quello tomistico, il diritto positivo trae da quello naturale tanto i propri contenuti quanto il fondamento della propria validità, nel secondo sistema le singole norme del diritto positivo traggono da quello naturale il proprio contenuto ma non il proprio fondamento di validità,

per cui la legge civile deve recepire quella naturale, da essa dipende e se ne è cattiva interpretazione può essere confutata e respinta, nel terzo sistema, infine, che è quello hobbesiano, il diritto positivo trae dal diritto naturale il proprio complessivo fondamento di validità, ma non il contenuto delle singole norme.

In questo "giusnaturalismo del terzo tipo" che è, secondo il Bobbio, quello hobbesiano trovano giustificazione tanto la teorizzazione dello Stato assoluto quanto la giustificazione del dovere incondizionato di obbedienza dei sudditi al sovrano. Inoltre in questo sistema concettuale le leggi naturali, che pure precedono un ordinamento positivo, valgono come "fondamento di validità di uno Stato che non riconosce altro diritto che quello positivo" (99).

A suffragare tale interpretazione del giusnaturalismo hobbesiano, un giusnaturalismo che rappresenta una tappa di transizione verso il positivismo giuridico negatore del diritto naturale, è la presenza in Hobbes di una concezione legalistica della giustizia ovvero di una concezione della legge che, in quanto comando di colui che ha il potere legittimo di comandare, è criterio unico e insormontabile del giusto e dell'ingiusto.

In un passo decisivo del De Cive Hobbes afferma:

"Ante imperia, justum et injustum non exstiterere; ut quorum natura ad mandatum sit relativa: actioque omnis sua natura adiaphora est; quod justa vel injusta sit, a jure imperantis provenit. Reges igitur legitimi quae imperant, justa faciunt imperando; quae vetant, vetando injusta" (100).

L'affermazione di Bobbio secondo cui le leggi naturali forniscono in Hobbes fondamento di validità all'ordinamento positivo, ma non contenuti specifici alle singole norme giuridiche, si potrebbe discutere che, purtuttavia, nel II e III capitolo del De Cive nonché nel XIV e XV capitolo del Leviathan, Hobbes presenta una serie assai dettagliata di leggi naturali. Ciò differenzia il modello hobbesiano di diritto naturale da quello del Grozio che, nei Prolegomena al De iure belli ac pacis (par.8), prescrive principi che sono regole generalissime, quali l'astenersi dalle cose altrui, il restituire ciò che appartiene agli altri, l'obbligo di mantenere i patti, la riparazione del danno e la sottomissione alla pena per la trasgressione delle leggi.

Il Bobbio ha proposto una classificazione delle leggi naturali in Hobbes distinguendone due gruppi, oltre alle prime tre fondamentali più volte menzionate, di cui l'uno di leggi cosiddette "sostanziali", (dalla 3^a alla 10^a), che prescrivono le virtù indispensabili alla pace, (gratitudine, socievolezza, misericordia, moderazione, imparzialità)

e condannano i vizi suscitatori di discordia e di guerra, (vendetta, ingenerosità, superbia), e l'altro di leggi cosiddette "procedurali", (dalla 14^a alla 19^a), relative ai comportamenti di e verso mediatori di pace, arbitri, testimoni. Le leggi dalla 11^a alla 13^a vengono poi considerate corollari della 10^a che prescrive l'imparzialità (101).

Un diverso raggruppamento è suggerito dal Polin il quale, scegliendo come riferimento i capitoli XIV e XV del Leviathan, pone in evidenza un gruppo fondamentale di leggi naturali, (la 1^a, la 2^a, la 3^a, e l'11^a, che prescrivono l'equità ovvero sia l'esercizio della giustizia distributiva da parte di un arbitro), più esplicitamente rivolte all'autoconservazione come fine razionale primario per l'uomo, distinguendolo da due gruppi complementari di leggi naturali, l'uno rivolto al dominio dell'orgoglio, l'altro all'esercizio della carità, il cui rispetto è indispensabile al perfezionamento dei mezzi idonei al conseguimento della pace e della sicurezza (102).

Se Bobbio nega che, in Hobbes, le leggi naturali forniscano un contenuto alle leggi civili, il Cattaneo, che sebbene entro limiti ben diversi da quelli del Warrender tende a rivalutare il giusnaturalismo di Hobbes, afferma invece che molte delle leggi

naturali elencate da Hobbes hanno un contenuto concreto e stabiliscono dei valori oggettivi. In particolare, osserva il Cattaneo, nelle leggi naturali sono contenute indicazioni circa quei caratteri che il contratto sociale non può mai avere. Così, con riferimento alla seconda legge di natura che prescrive la rinuncia al proprio diritto originario su tutto a patto che gli altri accettino di fare altrettanto ed alla terza legge che sancisce il principio di mantenere fede ai patti ai fini della pace e della sicurezza, esistono delle precise riserve di carattere "contenutistico". Se si deve ritenere infatti nullo un contratto, afferma Hobbes nel cap. XIV del Leviathan, in base al quale un uomo si obblighi a non difendersi dalla forza con la forza, poichè in nessun caso l'uomo può rinunciare al proprio diritto originario di difendersi dalla morte, dalle ferite e dall'imprigionamento (103).

Vi sono pertanto dei limiti all'obbedienza che sono contenuti nelle leggi naturali e che vengono da Hobbes presentati come libertà del cittadino.

In primo luogo, afferma Hobbes nel cap. XXI del Leviathan dedicato alla libertà dei sudditi, questi conservano sempre la libertà di difendere il proprio corpo anche contro coloro che li aggrediscono in modo legittimo. Se il sovrano comanda ad un uomo, anche

se giustamente condannato, di uccidere, ferire o mutilare se stesso o di non resistere a quelli che lo assaltano, o di astenersi dal prendere cibo, aria, medicine o qualunque altra cosa necessaria alla vita, quell'uomo ha la libertà di disobbedire (104).

Tale mantenimento del principio dell'autoconservazione, che diventa diritto alla vita ed all'integrità personale, a fondamento della società civile, acquista in Hobbes il significato di: 1) un atteggiamento critico nei confronti della ammissibilità della pena di morte poichè, se non si nega la potestà del sovrano di infliggere la pena di morte ad un suddito, si riconosce tuttavia il diritto che questo ha di resistere legittimamente all'esecuzione della condanna; 2) un riconoscimento, assai rilevante ai fini del diritto processuale civile, del fatto che nessuno è obbligato ad accusare se stesso di un crimine se non gli si garantisce il perdono e questo poichè, se nello stato di natura non c'è posto per il giudizio e quindi per l'accusa, nello stato civile alla punizione che segue l'accusa, in quanto è atto di forza, l'uomo non può essere obbligato a non resistere (105). Infine il principio dell'autoconservazione implica: 3) il riconoscimento del diritto dei cittadini di non uccidere se stessi se il sovrano lo comanda, quando questo rifiuto

di obbedire non contrasta con lo scopo per il quale fu istituita la società; dal che si deduce che, in caso di guerra, è obbligatorio combattere contro i nemici (106).

L'argomentazione del Cattaneo è indubbiamente valida allorchè richiama, come "contenuto" delle leggi naturali in Hobbes, la fondamentale ricerca della protezione della vita e della sicurezza, ma ciò non contrasta con le concessioni di Hobbes, evidenziate dal Bobbio, al positivismo giuridico e ad una concezione legalistica della giustizia. Ciò innanzi tutto perchè le leggi di natura, pur riconosciute nella loro esistenza, non esprimono più del desiderio razionale di venir attuate e non hanno carattere di obbligatorietà. Esse non sono in vigore nello stato di natura né in quello civile in cui, per la loro indeterminatezza, sono inapplicabili se non tradotte in precise norme giuridiche.

Fondamentale è il passo del De Cive in cui Hobbes ammette che se, ad esempio, la sesta legge di natura prescrive il perdono e la settima vieta la vendetta definendo in tal modo un peccato l'omicidio, che cosa debba intendersi per "omicidio", nello stato civile dipende tuttavia escusivamente dalla legge emanata dal sovrano:

"Furtum, homicidium, adulterium, atque injuriae omnes legibus naturae prohibentur: caeterum quid in cive furtum, quid homicidium, quid adulterium, quid denique injuriam appellandum sit, id non naturali sed civili lege determinandum est. Non enim omnia ablatio rei, quam alter possidet, sed rei alienae, tantum, furtum est; quid autem nostrum est, quid alienum, legis civilis quaestio est. Similiter non omnis occisio hominis homicidium est, sed ejus tantum quem occidere vetat lex civilis; neque omnis concubitus adulterium est, sed is tantum quem leges civiles prohibent" (107).

Il passo è di importanza fondamentale e va a rafforzare la teoria assolutistica dello Stato: se è infatti la legge civile imposta dal sovrano a stabilire cosa si debba intendere per omicidio, per furto, per adulterio, interpretando e determinando il contenuto generico e privo di valore obbligatorio delle leggi naturali, è chiaro che sul diritto naturali non può fondarsi alcuna teorizzazione di "diritto alla resistenza" da parte dei sudditi.

Se legge naturale e legge civile non sono generi diversi di legge, ma parti della stessa legge, di cui quella scritta è detta civile e quella non scritta naturale, da cui si può anche affermare che legge naturale e legge civile si contengono reciprocamente e sono di uguale estensione, ciò deve intendersi in Hobbes nel senso che, affinché le leggi naturali diventino obbligatorie, esse devono essere imposte dalle leggi civili (108).

Una legge naturale è resa obbligatoria solo dalla promulgazione di una legge civile da parte di un'autorità. L'interpretazione delle leggi di natura in uno Stato, non dipende dai libri di filosofia morale, ma è:

"the sentence of the judge constituted by the sovereign authority, to hear and determine such controversies, as depend thereon; and consisteth in the application of the law to the present case. For in the act of judicature, the judge doth no more but consider, whether the demand of the party, be consonant to natural reason, and equity; and the sentence he giveth, is therefore the interpretation of the law of nature; which interpretation is authentic; not because it is his private sentence; but because he giveth it by authority of the sovereign, whereby it becomes the sovereign's sentence; which is law for that time, to the parties pleading" (109).

La legge civile è pertanto un discorso definito dalla volontà dello Stato che comanda le singole azioni che si devono compiere.

L'uomo è obbligato dal patto, che è insieme patto di associazione e di sottomissione, a compiere le prestazioni richieste dalla promessa. Ma il patto ha appunto il carattere della promessa e solo dalla legge, che è comando e stabilisce delle sanzioni per la trasgressione, l'uomo è tenuto all'obbedienza (110).

I fini per cui è istituito lo Stato. Il rispetto delle libertà innocue dei cittadini

Quattro sono i beni temporali che lo Stato civile deve essere in grado di assicurare ai cittadini: 1) la difesa dai nemici esterni; 2) la conservazione della pace interna; 3) l'accrescimento delle ricchezze in modo compatibile con la sicurezza interna; 4) il godimento di libertà "innocue" cioè non dannose agli altri (111).

Ai fini della difesa dai nemici esterni, è sempre necessario che chi amministra il potere supremo sia informato dei piani e delle mosse di chi può nuocere allo Stato e che vi sia sempre una difesa militare organizzata. Per conservare la pace interna, tra i fattori indispensabili, sul cui esame tornerò nel capitolo conclusivo, Hobbes enumera: l'educazione volta a distogliere dall'assimilazione di dottrine perverse, una equa distribuzione degli oneri tra i cittadini affinché non vi siano sperequazioni nel possesso di ricchezze tali da fomentare scontento e ribellione, il contenimento delle ambizioni e del desiderio di gloria, la dispersione delle fazioni.

All'incremento delle ricchezze all'interno dello Stato sono indispensabili, si legge nel cap. XIII del De Cive, il lavoro e la parsimonia ed

un ottimale sfruttamento delle risorse della terra e delle acque.

Le leggi devono pertanto promuovere le arti che rendono migliori i prodotti dell'agricoltura e della pesca, incentivare le conoscenze meccaniche e matematiche, combattere l'ozio e le spese eccessive nell'alimentazione, nel vestiario e nei beni di consumo in genere (112).

Quanto alla libertà dei sudditi questa, come ho già ricordato, consiste, nello stato civile, nel "silenzio delle leggi", (Leviathan, c. XXI).

La libertà dei cittadini risiede quindi nel poter fare ciò che la legge né comanda né proibisce.

Quella parte del diritto naturale che viene concessa e lasciata ai cittadini dalle leggi civili è la libertà di cui ciascuno gode, (De Cive, c. XIII, 15).

Bisogna evitare gli eccessi viziosi di porre proibizioni troppo numerose o troppo scarse poichè scopo della legge non è quello di impedire le azioni degli uomini, ma di dirigerle. Assai efficace è il paragone con il modo in cui il corso dell'acqua deve essere guidato ma non ostacolato:

"sicut aqua ripis undiquaque conclusa, stagnat et corrumpitur; undiquaque aperta expanditur, et quo plures exitus invenit eo liberior fluit: ita quoque cives, si nihil injussu legum facerent,

torperent; si omnia, dissiparentur; et quo plura legibus indeterminata reliquuntur, eo majore fruuntur libertate. Utrumque extremum vitiosum est: non enim ad actiones hominum tollendas, sed dirigendas, inventae leges sunt; sicut neque ripas ad sistendum cursum fluminis, sed ad dirigendum natura ordinavit. Mensura hujus libertatis ex bono civium et civitatis capienda est" (113).

Se scopo delle leggi è quello di dirigere e disciplinare, non di reprimere l'iniziativa individuale, è necessario che le leggi civili non siano in numero eccessivo e che non vietino cose che la ragione, di per sé, non vieta. Accade altrimenti che senza cattiva intenzione, ma solo per ignoranza, gli uomini si imbattano nelle leggi civili come in trappole, in lacci per la loro innocua libertà che invece i sovrani hanno il dovere di conservare, per legge di natura (114).

Le leggi civili sono pertanto buone se non limitano le libertà innocue dei cittadini. Per libertà innocua si intende la possibilità lasciata ai cittadini di godere di tutto ciò che, rientrando nella libertà naturale di ciascuno di essi, non costituisca un limite al bene della società (115). E tale bene consiste nel mantenimento della pace che Hobbes intende come assicurazione di una convivenza pacifica.

Carattere essenziale delle leggi civili, affinché i cittadini vivano felicemente, è inoltre quello

di essere precise e di stabilire di conseguenza, come sanzione alla trasgressione, soltanto pene prevedibili e determinante. Non deve accadere che le leggi o non definiscano le pene o ne infliggano di più gravi di quelle stabilite: ciò determinerebbe infatti nell'animo dei cittadini il timore di una punizione non prevista. In questo senso, nello Stato hobbesiano, chi rispetta le leggi rese note non dovrà temere alcuna limitazione alla propria libertà.

Scopo delle pene non deve poi essere la punizione del male passato, ma la determinazione di un bene futuro: fine delle punizioni è il tentativo di formare le volontà alla adesione alle leggi dello Stato.

"Libertatis civitati innoxiae, et singulis civibus ad beate vivendum necessariae pars magna etiam est, ut poenae nullae timendae sint, nisi quas praevidere aut expectare possint (...).

Ubi vero poena definita est, sive lege praescripta, ut quando verbis disertis ponitur, qui sic facit, sic patietur; sive praxi, ut quando poena, lege non praescripta, sed arbitraria, ab initio, determinata est postea per punitionem primi delinquentis, (acque enim transgredientes aequaliter puniri jubet aequitas naturalis), ibi poenam, quam quae lege definitur, majorem exigere, contra legem naturae est" (116).

Il motivo hobbesiano della "politica razionale",

cioè della costruzione della scienza politica in forma dimostrativa e della razionalizzazione del diritto come sistematizzazione di esso a partire da pochi principi certi che ineriscono ad una indagine scientificamente condotta sulla natura umana, si traduce nella affermazione della superiorità e necessaria supremazia della statute law sulla common law. Rispetto alle posizioni dei sostenitori della common law che attribuiscono al giurista il dovere di procedere nella valutazione delle fattispecie giuridiche facendo riferimento a precedenti autorevoli e all'insegnamento della storia, Hobbes si fa strenuo assertore della statute law la cui rigida osservanza, che prescinde dall'autorità della tradizione e della storia, rappresenta l'unica possibilità di coerente applicazione del "modello geometrico" al mondo del diritto. E' proprio la tesi della superiorità della legge scritta del sovrano (statute law) sulla legge consuetudinaria espressa dalla tradizione (common law) che impegna Hobbes in argomentazioni stringenti contro Sir Edward Coke, sostenitore del diritto consuetudinario, nel Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, (pubblicato postumo nel 1681 e scritto da Hobbes all'incirca nello stesso periodo del Behemoth cioè intorno al 1670).

L'affermazione della superiorità della statute

law sulla common law pone nuovamente il problema del conflitto tra legge naturale e legge positiva.

Il sovrano deve essere, afferma Hobbes, solo legislatore e supremo giudice poichè la legge non è data dalla saggezza della tradizione ma dal comando della autorità. Con una posizione di tal genere, che è sostanzialmente quella di una concezione legalistica dello Stato, il giusnaturalismo di Hobbes si oppone tanto all'autorità della storia quanto a quella di Aristotele la cui ipotesi dell'uomo per natura socievole è un presupposto etico che sarà, fino a Grozio, accolto con poco senso critico.

Il pensiero politico - giuridico hobbesiano riconosce l'esistenza di un diritto di natura, ma non ricava tale diritto di natura da una valutazione dei costumi e delle leggi dei vari popoli, come è nel metodo comparativo ed induttivo aristotelico, bensì lo deduce dai principi di una natura umana oggettivamente considerata. L'ispirazione giusnaturalistica è presente nel pensiero di Hobbes poichè in esso la costruzione di un modello di diritto si fonda non sulla analisi delle leggi positive, diverse da paese a paese, ma sulla considerazione della natura imm modificabile dell'uomo, delle sue passioni, dei suoi bisogni, dei fini a cui tende. La certezza del diritto è in questo senso fondata a priori, razionalmente costruita

su principi primi. Così la critica al giusnaturalismo, intrapresa ad esempio dal Vico, avrà il significato di richiamare il ruolo svolto dalle condizioni storiche nel determinare il sistema di diritto positivo dei vari popoli, al di là dell'intento, tipico dei sostenitori di un diritto naturale, di scoprire oltre la storia delle leggi universali di condotta (117).

Ma è proprio l'insegnamento della storia, in quanto teatro di svolgimento di vicende mutevoli e soggettivamente interpretabili, che Hobbes rifiuta. La costruzione dello Stato, perché deve procedere dalla considerazione scientificamente fondata della vera natura delle cose e degli uomini, potrà rappresentare il bene supremo per gli uomini.

Secondo Hobbes non vi è, nello Stato assoluto sacrificio degli interessi individuali allo Stato.

Lo stato civile, poiché in esso vi è sicurezza e convivenza pacifica, è senz'altro preferibile allo stato di natura. Perché in uno Stato il potere sia perfetto esso deve essere assoluto; solo un potere assoluto è infatti stabile poiché gli uomini non possono conferirne uno maggiore e nessun mortale può averne uno maggiore (118). Limitare il potere sovrano, argomenta Hobbes confermando la insormontabilità dei rapporti politici, vorrebbe dire accettare il potere politico maggiore in grado di assoggettare

quello sovrano.

"The condition of man in this life shall never be without inconveniences; but there happeneth in no commonwealth any great inconvenience, but what proceeds from the subject's disobedience, and breach of those covenants, from which the commonwealth hath its being. And whatsoever thinking sovereign power too great, will seek to make it less, must subject himself, to the power, that can limit it; that is to say, to a greater" (119).

Ritornando, per concludere, al tema della libertà innocua e necessaria dei cittadini, in essa deve rientrare anche la possibilità per ciascuno di godere, senza timore, dei diritti concessi dalle leggi. Ciò riconferma la necessità che le leggi siano precise e che chi non le rispetta sia punito secondo le disposizioni.

E' necessario che le disposizioni della legge non siano rese vane dalla corruzione dei giudici o dalla fuorviante misericordia: in tal modo i buoni cittadini non avrebbero più tranquillità nello Stato ed i colpevoli rimarrebbero impuniti.

Poichè è la legge civile che, distinguendo il proprio dall'altrui, definisce la proprietà privata e ne determina il sorgere, è necessario che il proprio e l'altrui non vengano di nuovo confusi a causa della rapina o del furto o di un giudizio iniquo.

Chi ha il potere supremo deve quindi non solo esercitare direttamente la giustizia ma controllarne l'esercizio da parte dei giudici e delegare, se necessario, dei giudici straordinari che giudichino quelli ordinari (120).

Da quanto detto risulta che Hobbes ha distinto la nozione di "proprietà" da quella di "possesso". Se la misura del "possesso" è data dal potere, di cui ciascuno gode nello stato di natura, di impossessarsi di qualcosa e di conservarla, la "proprietà", che nasce solo nello stato civile, è misurabile solo in base alla nozione di obbligazione. Affermare che qualcosa è mia proprietà significa far riferimento ad una legge che pone, per tutti gli altri uomini, l'obbligo di non sottrarmi questo qualcosa senza il mio consenso, a meno di possibili un'ingiustizia che rende possibili di sanzione. Poiché nello stato di natura non esistono né un tale tipo di obbligazione né la possibilità di commettere un'ingiustizia, la proprietà nasce, per Hobbes, solo nello stato civile.

Hobbes torna sempre a ribadire la necessità che il potere sovrano sia assoluto: il diritto della spada, che include quello di decidere la guerra e di amministrare la giustizia, deve appartenere ad una sola persona e consistere nel potere di fare, ad arbitrio, totale uso di esso (121). Solo

un potere di tal genere può rendere effettivo e permanente il passaggio dallo stato di natura allo stato civile. In questo senso si deve interpretare l'affermazione contenuta nel cap. XXI del Leviathan che la libertà giustamente esaltata dagli antichi filosofi greci e romani non è quella dei privati ma quella del potere sovrano.

La libertà non è dei singoli ma dello Stato che ha l'assoluta libertà di fare quello che giudicherà più rispondente al proprio beneficio. La libertà di cui gli Ateniesi e i Romani godevano non era quella dei singoli di resistere al proprio rappresentante, ma quella del loro rappresentante di resistere ad un altro popolo o di aggredirlo. Pertanto la libertà di cui godono i cittadini della repubblica di Lucca non è superiore a quella dei sudditi di Costantinopoli: poichè in ogni sistema monarchico o popolare la libertà, come assenza di impedimenti, è sempre la stessa ed è solo la libertà di chi detiene il potere.

Non vi è contraddizione fra tale riproposizione del potere assoluto in termini di assoluta libertà del sovrano e gli argomenti "liberali" svolti da Hobbes a favore del rispetto delle libertà innocue dei sudditi, del compito educativo che deve svolgere la legislazione penale, del diritto di difesa della vita qualora lo Stato non sia più in grado di

assicurarlo. La assoluta libertà del sovrano è posta infatti come condizione per il fine dello svolgimento delle libertà dei sudditi in condizioni di pace e di certezza del diritto.

Concludendo si possono riassumere alcuni caratteri del modello politico-giuridico hobbesiano: esso è, innanzi tutto, un modello giusnaturalistico caratterizzato da un andamento diadico contrapposizione tra stato di natura e stato civile. In tale modello se lo stato di natura non è politico, lo stato civile, che è politico non è naturale.

Se nel modello aristotelico lo Stato è il gradino ultimo di una evoluzione delle forme associative umane, a partire dalla famiglia, per cui si può affermare che fin dall'inizio l'uomo vive in società, nel modello hobbesiano stato di natura e stato civile sono alternative opposte e, all'inizio, ci sono solo i diversi individui. Nel modello hobbesiano libertà e uguaglianza, (gli uomini nello stato di natura sono uguali per lo stesso potere di uccidere gli altri), sono naturali, in quello aristotelico lo sono dipendenza e disuguaglianza: per Aristotele la giustizia dello Stato deve esercitarsi proprio nel sanare le disuguaglianze naturali e nel ristabilire una armonia tra le diverse disposizioni naturali degli individui (122). Per Hobbes è la legge civile che introduce la disuguaglianza

poiché essa limita quella uguale possibilità di uccidere e di essere uccisi in cui consiste lo stato di uguaglianza come stato di guerra. Lo stato di natura è uno stato di guerra; esso è un'ipotesi razionale di cui esempi storici parziali si ritrovano nei rapporti tra Stati indipendenti, nel caso di guerra civile, nelle società primitive.

La teoria razionale dello Stato elaborata da Hobbes prevede, da un punto di vista teleologico, che gli uomini vivano in condizioni di sicurezza e realizza tale fine, da un punto di vista metodologico, attraverso l'effettivo trasferimento dei diritti di ciascuno nelle mani del potere sovrano. Ma Hobbes non è sostenitore della tesi della rinuncia totale: se la rinuncia ai diritti assoluti che caratterizzano lo stato di natura è finalizzata alla salvaguardia del bene più prezioso, che è la vita l'unico diritto a cui l'uomo non rinuncia mai è proprio il diritto alla vita.

Lo Stato è per l'uomo lo strumento perché egli attui la suprema legge di natura che è la legge della propria conservazione.

C A P I T O L O V I I I

LA VITA DELLO STATO E LA SUA DISSOLUZIONE

Capitolo VIII

La vita dello Stato e la sua dissoluzione

Hobbes teorico dell'assolutismo o precursore del liberalismo?

Accanto al problema, analizzato nel capitolo precedente, della posizione in cui collocare la filosofia giuridica hobbesiana nell'ambito del giusnaturalismo, si pone quello, più strettamente politico, di una considerazione di Hobbes come teorico dell'assolutismo o come precursore del liberalismo.

Dal punto di vista della concezione della sovranità non si può negare che Hobbes sia un fautore del potere assoluto garante dell'unità politica all'interno dello Stato: tale principio è rafforzato dalla nozione che il contratto originario, attraverso il quale si dà vita allo Stato, non vincola in alcun modo il sovrano il quale, in quanto fonte della legge, è al di sopra di essa e non vincolato al suo rispetto.

Ma il principio informatore del pensiero politico giuridico di Hobbes è quello della realizzazione dell'ordine e della pace nello Stato civile. In

questa direzione Hobbes va decisamente oltre la concezione dello Stato assoluto per porre i principi fondamentali di una moderna concezione dello Stato di diritto liberale.

Due sono infatti, per Hobbes, i fini per i quali lo Stato viene istituito: la costruzione di un sistema di diritto positivo e, attraverso esso, il coordinamento delle libertà di tutti i sudditi. E' solo in virtù del diritto che le libertà individuali possono coesistere in modo tale che per ogni uomo siano garantite la sicurezza ed una vita tranquilla.

In Hobbes trova pertanto fondamento la concezione dello "Stato di diritto" cioè dello Stato sottoposto alle proprie leggi e nel cui ambito la certezza dell'osservanza del diritto è garanzia dell'autoconservazione e della felicità dei cittadini (1).

Alcune questioni cruciali devono ancora essere affrontate in questa discussione sulla teoria politica hobbesiana: 1) la giustificazione teorica della forma ideale di governo; 2) la possibilità di distinguere tra un "buon sovrano" e un despota; 3) la identificazione delle cause che portano alla dissoluzione dello Stato; 4) la concezione penale. Un esame di tali problemi avrà lo scopo di chiarire ulteriormente che se, da un lato, per la forma in cui rappresenta il potere sovrano, Hobbes fornisce teoricamente supporto ai fautori dello Stato assoluto

dall'altro lato, per il ruolo che egli attribuisce al potere coercitivo, pone il principio della legalità come fondamentale nella sfera del diritto e stabilisce quindi il fondamento teorico di ogni concezione dello Stato di diritto.

Nell'indicare la migliore forma di governo, se nel De Cive (1a ed. 1642) Hobbes aveva affermato che "la monarchia più assoluta è la migliore forma di Stato" (2), elencando in modo esplicito i vantaggi del governo monarchico rispetto a quello oligarchico e a quello democratico, nel Leviathan (1651) egli pone soprattutto l'accento sulla differenza fra i tre generi di Stato in base, non alla forma di sovranità, ma alle diverse capacità di garantire la pace e la sicurezza dei cittadini (3).

Una ragione del diverso accento posto sulle questioni teoriche si può ricercare nelle particolari vicende politiche vissute da Hobbes: se nel periodo in cui scrisse il De Cive egli intendeva garantire e difendere la monarchia degli Stuarts dagli attacchi del Parlamento e dei movimenti puritani, all'epoca del Leviathan, ormai consolidata la dittatura di Cromwell, Hobbes intendeva appoggiare il potere politico in grado di garantire agli Inglesi la sicurezza (4). Le ragioni storiche alla base di una posizione teorica non fanno che aggiungere rilievo ad uno dei caposaldi della dottrina di Hobbes:

l'idea che il potere politico deve essere assoluto per poter garantire sicurezza al popolo. E proprio in quanto attribuisce al potere sovrano l'imprescindibile carattere della assolutezza, Hobbes non pone tra regno e tirannia una differenza originaria.

Il despota e il "buon sovrano"

Un re, afferma Hobbes nel cap. VII del De Cive, non differisce dal tiranno poichè ha acquistato il potere con il consenso dei cittadini, mentre il tiranno se ne è impadronito con la forza. Sono i sudditi che attribuiscono l'appellativo di re a chi governa rettamente meritando onore e rispetto ed il nome di tiranno, in segno di disprezzo e di biasimo, a colui che non governa rettamente. E' quindi nel riflettere sull'esercizio del potere sovrano, che deve essere volto alla protezione e alla sicurezza dei sudditi ed al rispetto delle cosiddette "libertà innocue", che si offre ai cittadini la possibilità di distinguere tra re e tiranno (5). Se Hobbes non mette in discussione il fondamento del potere, legittimo o meno, del re rispetto a quello del tiranno, nelle premesse razionalistiche del suo pensiero politico trova tuttavia la propria base atteggiamento meno antiliberale di quello che si è soliti dedurre dalla sua teoria del potere

assoluto. Giusnaturalismo e razionalismo, con i principi del diritto naturale alla vita, alla autoconversazione, alla protezione, sono alla base della costruzione hobbesiana di un sistema giuridico e politico. In questa ottica si deve leggere la teoria della sovranità assoluta secondo la quale ogni forma di divisione del potere supremo è pericolosa e contraria ai fini per i quali si è istituito lo Stato in quanto dà luogo ad un indebolimento della stabilità del sistema politico.

Per questa ragione, sempre nel cap. VII del De Cive, Hobbes critica la dottrina della costituzione mista, elaborata da Aristotele, da Cicerone e da S. Agostino; quali indicavano in essa la possibilità che tutte le classi, le virtù e gli interessi trovasse ro espressione nella partecipazione al governo (6). La cooperazione tra le diverse classi nell'esercizio del potere dovrebbe consentire di realizzare la giustizia come concordia e armonia di "suoni" diversi al di là di monotonia e dissonanza. Hobbes rifiuta questa logica: innanzi tutto egli respinge l'idea di una differenza qualitativa tra diverse forme di Stato dal momento che nello Stato non si esprimono i conflitti di diverse classi sociali ma le volontà di una moltitudine di individui antagonisti; egli è fermamente convinto che solo il potere assoluto e indiviso può essere perfetto nel garantire

la pace e la sicurezza dei sudditi. Da questo punto di vista la costituzione mista è l'espressione di una forma statale in cui il potere è reso debole e imperfetto. Così si esprime Hobbes nel De Cive:

"Sunt qui necessarium quidem esse putant, ut summum imperium alicubi in civitate existat; sed si illud penes unum esset, sive hominem sive concilium, sequeretur, inquit, cives omnes esse servos. Hanc conditionem fugientes, posse esse statum quendam civitatis arbitrantur, mixtum ex dictis tribus speciebus, diversum tamen a singulis, quam mixtam vocant monarchiam, vel mixtam aristocratiam, vel mixtam democratiam, prout aliqua trium specierum prae caeteris emineat. Exempli causa, si nominatio magistratum, et arbitrium belli et pacis, penes regem esset, judicia apud magnates, pecuniarum contributio penes populum, et legum ferendarum potentia penes omnes simul; hujusmodi statum vocarent monarchiam mixtam. Quod si fieri posset, ut hujusmodi status existeret, nihilo magis civium libertati consultum esset. Quamdiu enim omnes consentiunt inter se, subjectio singulorum civium tanta est, ut major esse non possit; sed si dissentiant, bellum civile reducitur, et jus gladii privati, quod est omni subjectione pejus" (7).

Il motivo della sicurezza nello Stato, indissolubilmente congiunto a quello dell'unità del potere politico contro i particolarismi, il sorgere delle fazioni, la divisione del potere, rappresenta nella storia del pensiero politico un elemento di modernità. In un pensiero politico sostenitore

di uno Stato accentrato e unitario si esprime infatti il definitivo superamento del feudalesimo. Fu Comte ad indicare nella teoria hobbesiana della unità del potere il definitivo superamento della concezione politica medioevale fondata sul particolarismo feudale e sulla divisione dei poteri, civile e religioso (8).

Ponendo l'accento sul carattere ideologico, definito "borghese", della teorizzazione di uno Stato accentrato, Lukàcs mostrò di condividere il punto di vista secondo il quale, in una prospettiva storica, Hobbes rappresentò il progresso nel senso della liquidazione teorica del feudalesimo per realizzare la costruzione di uno Stato moderno (9).

Le diverse forme di governo

Nell'analizzare le possibili forme di governo, nel De Corpore Politico, Hobbes constata che, da un punto di vista temporale, la democrazia precede necessariamente aristocrazia e monarchia nelle quali, se il potere non è acquisito con la forza, si richiede la nomina di una o più persone attraverso un voto di maggioranza (10).

Se questa assemblea che decide a maggioranza, in quanto soggetto di diritti, differisce da quella

primitiva, non si può tuttavia affermare che essa rappresenti un vero e proprio sistema democratico nel quale la sovranità attribuita al popolo abbia carattere di stabilità. Se infatti, scrive Hobbes nel De Cive, tale assemblea si sciogliesse senza definire il giorno ed il luogo di una assemblea successiva si ricadrebbe nella anarchia e nella guerra di tutti contro tutti (11). Gli intervalli che intercorrono tra le riunioni del popolo devono essere molto brevi perchè in essi non si determinino crisi di mancanza di potere (12).

Nell'assemblea originaria il popolo non si è costituito permanentemente come persona; solo quando i singoli stipulano dei patti per i quali ciascuno si impegna a sottoporre la propria volontà a quella della maggioranza, a condizione che ogni altro faccia lo stesso, si ha, nel passaggio alla aristocrazia o Curia Optimatum, un effettivo trasferimento di diritti e la realizzazione di una stabilità di potere. Il governo degli ottimati, prosegue Hobbes nel cap. VII del De Cive, è libero non solo da ogni impegno con i singoli, poichè il patto sociale intercorre tra gli individui ma non vincola in alcun modo il potere degli aristocratici, ma anche con il popolo poichè questo, trasferendo i propri diritti, ha cessato di esistere in quanto tale (13).

In modo simile la monarchia trae le sue origini dalla democrazia: ciò avviene quando il popolo trasferisce il suo diritto, cioè l'autorità sovrana, ad un uomo che, essendosi distinto dagli altri per qualche ragione, sia stato proposto al suo voto. Non sussistendo più il popolo come "persona" viene meno anche ogni obbligo nei suoi confronti da parte del monarca. I cittadini sono obbligati ad obbedire al sovrano in virtù dei patti che avevano concluso tra di loro di sottostare a tutte le decisioni del popolo e quindi anche a quella di obbedire al monarca se il popolo lo avesse costituito (14).

Poichè colui o coloro che detengono il potere sovrano non sono vincolati da alcun patto con i cittadini, essi non possono commettere ingiustizia identificandosi l'ingiustizia con la violazione dei patti. Il popolo, la curia degli ottimati, il monarca possono certo peccare contro le leggi di natura commettendo atti di crudeltà o di iniquità, ma non possono propriamente ritenersi responsabili di atti di ingiustizia, in quanto non sono sottoposti ai patti.

Un suddito che non obbedisce al sovrano commette invece un atto ingiusto sia verso gli altri concittadini, con i quali ciascuno si è impegnato all'obbedienza al sovrano, sia verso il sovrano, al quale pretenderebbe di riprendere, con la disobbedienza,

un diritto ormai ceduto. Se il peccato è pertanto definibile in rapporto alla legge naturale, l'ingiustizia lo è rispetto alla legge civile (15).

Prendendo in esame i vantaggi e gli svantaggi delle diverse forme di governo, Hobbes assume come termine di confronto l'idoneità di ciascuna forma ad assicurare ai cittadini la vita ed un certo benessere.

Così si legge nel De Corpore Politico:

"a body politic is erected only for the ruling and governing of particular men, the benefit and damage thereof, consisteth in the benefit or damage of being ruled. The benefit is that for which a body politic was instituted, namely, the peace and preservation of every particular man, than which it is not possible there can be a greater (...).

And this benefit extendeth equally both to the sovereign, and to the subjects. For he or they that have the sovereign power, have but the defence of their persons, by the assistance of the particulars; and every particular man hath his defence by their union in the sovereign. As for other benefits, which pertain not to their safety and sufficiency, but to their well and delightful being, such are superfluous riches, they so belong to the sovereign, as they must also be in the subject; and so to the subject, as they must also be in the sovereign. For the riches and treasure of the sovereign, is the dominion he hath over the riches of his subjects. If therefore the sovereign provide not so as that particular men may have means, both to preserve themselves, and also to preserve the public; the common or sovereign treasure

can be none. And on the other side, if it were not for a common and public treasure belonging to the sovereign power, men's private riches would - sooner serve to put them into confusion and war, than to secure and maintain them. Insomuch, as the profit of the sovereign and subject goeth always together" (16).

Nel De Corpore Politico Hobbes afferma che è sufficiente paragonare monarchia e aristocrazia, dal momento che aristocrazia e democrazia si identificano in quanto quest'ultima non è che il governo di pochi oratori che influenzano il popolo (17).

Nel De Cive e nel Leviathan, egli si occupa più in particolare anche della democrazia ma, soprattutto nel De Cive, ribadisce la superiorità della monarchia. Al di là degli esempi e delle testimonianze richiamati a confermare tale superiorità, e tra i quali vengono adottati il fatto che l'universo sia governato da un solo Dio, che gli antichi abbiano assegnato a Giove il dominio sugli altri dei, che la monarchia sia stato il regime paterno originariamente istituito dal Creatore, che il popolo eletto sia sempre vissuto sotto dei re (18), Hobbes afferma che si deve soprattutto ricorrere a dei ragionamenti. Bisogna ad esempio, considerare che colui che rappresenta il popolo o fa parte dell'assemblea che lo rappresenta per quanto sia chiamato ad esprimere l'interesse comune, è inclinato a favorire quello proprio e

della famiglia, dei parenti, degli amici, per cui quando bene pubblico e bene privato vengono in conflitto si finisce per optare per il bene privato poichè negli uomini le passioni hanno maggiore forza della ragione. Ora quello monarchico è il regime preferibile poichè in esso l'interesse pubblico, in quanto può strettamente connesso con quello privato, è più favorito: un re non può infatti essere ricco, glorioso, potente se i suoi sudditi sono poveri, spregevoli e troppo deboli per sostenere una guerra contro i nemici dello Stato (19). Inoltre, mentre le deliberazioni di un monarca sono solo soggette all'incostanza che è propria della natura umana, quelle di una assemblea sottostanno anche all'instabilità che dipende dal numero dei componenti (20). All'interno di una grande assemblea originano poi facilmente sedizioni e conflitti tra i cittadini e si formano fazioni (21).

Hobbes è del parere che gli inconvenienti, che pure il governo monarchico presenta, sussistano in proporzioni ben maggiori, in altre forme di governo. Se un monarca può in generale accontentare i propri ministri e amici, per il fatto che sono pochi, senza forte aggravio di spese da parte dei cittadini, anche solo affidando loro incarichi e uffici in tempo di pace o di guerra, ciò è impossibile in una democrazia poichè sono troppo numerose

le persone con incarichi pubblici che pretendono favori (22). Si ritiene che nelle monarchie sia maggiore il rischio che il sovrano, a suo arbitrio mandi al supplizio cittadini innocenti; ma in un sistema democratico, scrive Hobbes nel cap. X del De Cive, i Neroni possono essere tanti quanti gli oratori che adulano il popolo (23).

Quanto al giudizio secondo il quale una monarchia offre ai cittadini minore libertà di una democrazia, in esso, secondo Hobbes, non si intende correttamente il concetto di libertà. Non essendo la libertà che "esenzione dalle leggi", essa è uguale nella democrazia come in ogni altra forma di governo.

Di "libertà" si può parlare non per i singoli cittadini, ma per gli Stati, cioè per i poteri sovrani che di una libertà identica a quella che gli uomini avrebbero se non esistessero né leggi né ordinamento statale.

Si legge nel De Cive:

Sunt qui ideo monarchiam democratia incommodiorem putent, quod illic minus libertatis sit quam hic. Si per libertatem intelligant exemptionem a subjectione quae legibus, hoc est, mandatis debetur populi, neque in democratia, neque in alio statu civitatis quocunque ulla omnino libertas est. Si libertatem in eo sitam esse intelligant, ut paucae sint leges, pauca vetita, et ea talia quae nisi vetentur, non sit pax, tunc nego plus esse libertatis in democratia quam in monarchia. Potest enim non minus haec quam illa cum tali libertate recte consistere" (24).

Discussione sulla concezione dello Stato assoluto
e sugli elementi liberali presenti nel pensiero
di Hobbes

Ai fini di una valutazione attenta del pensiero politico di Hobbes, si devono considerare quali sono i doveri e i diritti che appartengono al sovrano e quali i fini che egli deve conseguire. Va tenuto presente, in primo luogo, che tutte le prerogative, i diritti e i poteri e le facoltà dell'uomo o dell'assemblea a cui è stato conferito il potere sovrano derivano direttamente dal patto con cui si è istituito lo Stato (25).

Si possono determinare le dirette conseguenze di tale costituzione. Innanzi tutto, considera Hobbes nel Leviathan e nel De Cive: 1) I sudditi non possono cambiare la forma di governo. Essi si sono infatti impegnati a riconoscere come proprie le azioni che il sovrano riterrà opportuno compiere e non possono contrarre tra loro alcun nuovo patto di obbedienza o rifiutare l'obbedienza senza commettere un'ingiustizia. I cittadini, per quanto grande sia il loro numero, non possono spogliare del suo potere colui al quale esso è stato attribuito, a meno che egli non vi acconsenta; deponendolo commettono un'ingiustizia per la quale devono essere

ritenuti autori della loro stessa pena. Vi è, riflette Hobbes, chi per giustificare la disobbedienza al sovrano ha addotto un nuovo patto tra Dio e gli uomini; poichè tuttavia non potrebbe sussistere un patto con Dio se non per la mediazione di chi lo rappresenta e che ha la sovranità al di sotto di Lui, questa pretesa di patto con Dio è una menzogna evidente (26).

Si deve poi considerare, scrive Hobbes nel cap. XVIII del Leviathan, che : 2) Il potere sovrano non può fare alcun patto con i sudditi. Hobbes respinge in tal modo l'opinione che qualche sovrano abbia ricevuto il potere sub conditione : una tale opinione non ha fondamento poichè i patti sono parole e ricevono la forza di obbligare solo dalla "spada pubblica" cioè dal potere dell'uomo e degli uomini che hanno la sovranità. Poichè il sovrano non ha stipulato alcun patto è anche impossibile che egli lo infranga e nessun suddito, con il pretesto di qualche trasgressione, può con giustizia liberarsi dalla soggezione (27).

Ne consegue, come si legge nel cap. VI del De Cive, che: 3) Nessuno può, senza commettere ingiustizia, protestare contro l'istituzione del sovrano stabilita dalla maggioranza.

Ciascuno, nell'atto di stipulare un patto sociale, deve acconsentire alle decisioni della

maggioranza. Chi infatti è entrato volontariamente nell'assemblea deliberante e ha espresso la propria volontà di sottostare alle decisioni della maggioranza non può ad esse sottrarsi senza agire ingiustamente; se non ha acconsentito di parteciparvi deve ugualmente sottoporsi alle decisioni dell'assemblea o scegliere di restare nello stato primitivo di guerra nel qual caso ciascuno può, senza commettere ingiustizia, sopprimerlo (28).

Si ha poi, come è detto nel cap. VII del De Cive, che: 4) Le azioni del sovrano non possono diventare oggetto di giusta accusa da parte dei sudditi.

Poichè ciascuno dei sudditi si è accordato con tutti gli altri allo scopo di conferire ad un solo uomo o ad una assemblea il potere supremo, egli deve ritenersi autore di tale conferimento di potere per cui lamentarsi di un'azione del sovrano equivarrebbe ad accusare se stesso; ora nessuno può autoaccusarsi di ingiustizia poichè arrecarla a se stessi è impossibile. Chi ha il potere sovrano può peccare contro le leggi di natura ma non commettere ingiustizia poichè l'ingiustizia, come si è detto, consiste in una violazione dei patti (29).

Da quanto finora detto si può concludere, come è scritto nel cap. XVIII del Leviathan, che: 5) il sovrano non può giustamente essere condannato

a morte o punito in alcun modo dai sudditi poichè ciascuno dei sudditi, in quanto autore dell'atto di conferimento del potere sovrano, punirebbe un'altro per ciò che ha egli stesso compiuto (30). Vi può essere una sola sanzione per l'operato del sovrano: ma questa è divina e non umana. Sebbene non possa essere sottoposto a leggi vere e proprie, poichè egli stesso è fonte della legge, il sovrano ha tuttavia il dovere di obbedire alla retta ragione cioè alla legge naturale, morale e divina (31).

I doveri del sovrano possono essere riassunti nella proposizione: Salus populi suprema lex, poichè i poteri sono stati costituiti in vista della pace, e la pace è ricercata per la salute del popolo, per cui chi usa altrimenti del potere agisce contro le ragioni della pace cioè contro la legge naturale (32). Se, andando contro le leggi di natura, il sovrano nuoce al bene del popolo in generale, di questo suo comportamento egli deve rendere conto solamente a Dio che di tali leggi è l'autore (33).

Si deve tener presente, a chiarimento e conferma del carattere individualistico e contrattualistico del pensiero politico di Hobbes, che per popolo Hobbes non intende una persona civile ma la moltitudine dei cittadini governati. Per bene dei cittadini non si deve intendere l'interesse particolare di questo o di quello, ma l'utilità comune dei più:

"Civitas enim non sui, sed civium causa instituta est", è scritto nel cap. XIII del De Cive (34).

Per salvezza dei cittadini, scrive Hobbes sempre nel cap. XIII del De Cive, non si deve intendere la sola conservazione della vita, ma una vita felice quanto più è possibile conseguirla, compatibilmente alla natura umana, cioè attraverso un efficace controllo delle passioni (35).

Non mi sembra si possa rilevare, nel pensiero di Hobbes, una contraddizione tra la dottrina per cui, da un punto di vista psicologico, la felicità consiste nella possibilità di appagare sempre nuovi desideri e la affermazione che il bene supremo consiste nella conservazione della vita, fine conseguibile solo tramite il dominio della ragione sulle passioni.

Il principio della relatività del bene, come esperienza soggettiva del piacere e conoscenza di quelle cose che lo rafforzano e favoriscono, non viene mai negato da Hobbes; ma il problema che egli, in quanto filosofo politico, si pone è quello di come far sì che nel perseguire desideri individuali gli uomini coordinino i propri comportamenti in modo da non nuocersi reciprocamente.

Si è visto che se i cittadini sono tenuti al rispetto delle leggi civili, il sovrano è legibus solutus

e tenuto solo in coscienza al rispetto delle leggi naturali. Queste ultime non costituiscono se non un codice morale di principi: il rispetto di esse coinvolge la coscienza del sovrano ponendolo di fronte al giudizio di Dio. L'affermazione secondo cui i sovrani sono tenuti a rispettare le leggi di natura è fatta più volte da Hobbes, (De Cive, cap.XIII, 2; De Corpore Politico, P. II, cap. IX, 1; Leviathan, P. II, cap. XXX), il quale non dedica tuttavia all'argomento un'ampia trattazione dimostrando di non considerarlo un problema rilevante.

Ancora alcune riflessioni devono essere svolte quanto ai "limiti" del potere sovrano secondo Hobbes.

Per Hobbes lo stato di natura non è razionale, nel senso che in esso gli uomini non esprimono razionalità alcuna e la società civile è razionale ma non naturale. L'uomo passa dallo stato di natura a quello civile facendo leva non sulla propria natura ma sull'uso della ragione. Se essere razionale ed essere naturale si oppongono nell'uomo, Hobbes presuppone tuttavia che l'uomo abbia la capacità di diventare un essere razionale e tale capacità è implicita nel fatto che l'uomo è in grado di apprendere le leggi di natura per mezzo della ragione e di agire seguendone i dettami. Il patto sociale che segna il passaggio dallo stato di natura a quello civile è un contratto che lega i cittadini

tra di loro attraverso la decisione di trasferire ogni potere nelle mani di un individuo o di una assemblea.

Il patto di sottomissione e quindi di obbedienza al potere sovrano poggia sulla fondamentale obbligazione naturale di preservare la propria vita. Tale obbligazione è fonte anche delle altre obbligazioni naturali, inclusa quella di mantener fede ai patti.

L'unico "limite" al potere sovrano, per cui i cittadini non sono più obbligati ad obbedire al sovrano, si ha quindi nel caso in cui il sovrano non sia più in grado di proteggere i cittadini (36).

Hobbes ammette alcuni casi in cui i sudditi possono legittimamente rifiutare l'obbedienza agli ordini del sovrano. Ciò si verifica, si legge nel cap. XXI del Leviathan, qualora un suddito riceva l'ordine di rinunciare a quei diritti che non potevano essere trasferiti con il patto in quanto tale trasferimento sarebbe andato contro i fini dell'istituzione stessa, cioè quelli di garantire ai singoli la vita, la sicurezza e la pace.

I sudditi, pertanto, mantengono sempre il diritto di difendere il proprio corpo anche contro coloro che li aggrediscono in modo legittimo. Perciò, ad esempio, un uomo può rifiutarsi di prestare servizio militare se si fa sostituire da un soldato

sufficientemente idoneo. Evitare la battaglia non è ingiustizia, ma codardia, nel caso in cui ci si arruoli come volontari. Quanto agli uomini che hanno ingiustamente opposto resistenza al potere sovrano o commesso qualche crimine per cui sono passibili di pena capitale, essi hanno sempre il diritto di unirsi, assistersi, difendersi reciprocamente perchè ciò è concesso, per diritto naturale, tanto agli innocenti come ai colpevoli (37).

I sudditi sono sciolti dal dovere di obbedienza al sovrano, si legge nel cap. VII del De Cive e inoltre nel De Corpore Politico, quando questi non trasferisce ad altri il proprio potere, ma vi rinuncia e lo abbandona: ciascuno deve allora, per diritto naturale, provvedere nuovamente alla propria conservazione. Quando, a seguito di una guerra, lo Stato cade in potere dei nemici, si intende che chi aveva il potere supremo lo abbia perduto; inoltre, nel caso in cui in una monarchia non vi sia il successore del principe, i cittadini, non sapendo più a chi obbedire, sono liberati da tutti i loro obblighi. Ancora, i cittadini possono considerarsi liberati dalla autorità del sovrano se questi ha consentito loro l'espatrio o ne ha ordinato l'esilio (38).

Nel cap. XXI del Leviathan, Hobbes afferma che la sovranità è l'anima dello Stato cosicchè,

se questa lascia il corpo, le membra non ricevono più il movimento. Sebbene immortale nell'intenzione di chi la istituisce, la sovranità è soggetta non solo alla morte violenta a causa di una guerra esterna, ma anche a quella naturale dovuta a quelle discordie interne i cui germi sono l'ignoranza e le passioni degli uomini (39). Proseguendo nello stesso capitolo, si legge che se un suddito è fatto prigioniero in guerra e la sua persona o i suoi mezzi di vita sono in potere del nemico, egli può assoggettarsi al nemico diventandone suddito poiché non ha altro mezzo per conservarsi. Quanto al monarca, se questi, vinto in guerra, si assoggetta al vincitore, i sudditi sono sciolti dall'obbligo che avevano precedentemente di obbedirgli, ma se egli è prigioniero non si ritiene che abbia rinunciato al diritto di sovranità e perciò i sudditi hanno il dovere di obbedire ai magistrati che governano in suo nome (40). Nella parte conclusiva del Leviathan, (A Review and Conclusion), Hobbes attenua ulteriormente la tesi del dovere di obbedienza al sovrano sconfitto in guerra: se infatti i sudditi, che si trovano a non essere più protetti dall'antico sovrano, lo sono dal nemico per via del contributo che ad esso danno con i loro beni, non si può giudicare illegittima una sottomissione completa al nemico stesso (41).

Sappiamo che Hobbes definisce il "diritto naturale" come il potere o la capacità che ciascun individuo ha di conservare se stesso (42).

C'è da chiedersi se abbia senso parlare di "diritto a qualcosa" quando questo diritto coincide con la capacità effettiva di assicurarsi la vita (43).

Mi sembra tuttavia che il termine "diritto naturale", inteso da Hobbes come diritto alla autoconservazione, non si esaurisca in una espressione naturalistica. Se è vero che tale diritto, relativo alla condizione o stato naturale dell'umanità, è identificato con il potere effettivo di conservare la propria vita, in seguito Hobbes ci offre proprio la dimostrazione della impossibilità che tale potere si espliciti efficacemente nello stato di natura. Il diritto alla vita acquista pertanto in Hobbes il significato di un fine, di un dover essere destinato a realizzarsi solo nella società civile; esso non ha soltanto il significato di una espressione naturalistica, ma è indice di una perfezione che l'uomo acquista esclusivamente divenendo cittadino.

Quanto alle "leggi di natura" che sono teoremi razionali i quali dimostrano la necessità di dare vita alla società civile, si deve concordare con quanto afferma Norberto Bobbio: esse appartengono, in Hobbes, alla sfera dell'essere e non a quella

del dover essere. "Le leggi naturali, scrive Bobbio, sono per Hobbes non norme giuridiche ma principi scientifici; esse non comandano ma dimostrano, non obbligano (o costringono) ma tendono a convincere" (44).

Quanto fin qui detto, a proposito del diritto naturale all'autoconservazione e del carattere non normativo ma dimostrativo delle leggi naturali, sta a significare che se, per Hobbes, un ordine morale al quale si conformi un sistema del diritto non sussiste naturalmente, la costruzione di un tale ordine si pone tuttavia come compito per l'uomo.

Il diritto penale

Che quello alla vita sia inteso da Hobbes come un diritto irrinunciabile è confermato dalla dottrina penale della quale presenterò i lineamenti fondamentali.

Già nel capitolo precedente ho ricordato come il principio dell'autoconservazione, che giustifica la costruzione del sistema giuridico politico hobbesiano, porti Hobbes alla affermazione che il condannato alla pena capitale, anche se per un reato effettivamente commesso, debba sempre cercare di difendere la propria vita (Leviathan, cap. XXVII).

Nessuno può aver dato, con il contratto sociale originario, il consenso alla propria morte. L'autorità a punire, afferma Hobbes nel Leviathan, non è un diritto dello Stato (cioè di colui o di coloro che detengono il potere); non vi è stata da parte dei sudditi alcuna concessione o alienazione al sovrano di un diritto di infliggere punizioni poiché gli uomini si sono accordati proprio per difendersi dalla violenza e non per sottoporsi ad una nuova forma di essa. E' sempre e solo l'autoconservazione il diritto che autorizza la punizione.

I sudditi, nel deporre i propri poteri a favore del sovrano, hanno rafforzato il "suo" diritto perché egli ne faccia uso nel modo che riterrà più adatto alla conservazione di tutti i sudditi (45). La punizione connessa alla trasgressione della legge ha lo scopo di assicurare, nel futuro, il rispetto della legge stessa e quindi una maggiore sicurezza.

Si deve evidenziare il carattere preventivo e non retributivo della pena in Hobbes. Secondo la definizione del cap. XXVIII del Leviathan:

"A PUNISHMENT, is an evil inflicted by public authority, on him that hath done, or omitted that which is judged by the same authority to be a trasgression of the law; to the end that the will of men may thereby the better be disposed to obedience" (46).

La pena non può avere carattere repressivo, cioè punire la colpa dell'azione ingiusta commessa, dal momento che, nell'ambito della psicologia deterministica hobbesiana, il libero arbitrio è negato.

Hobbes riconosce la "libertà da costruzione", cioè la possibilità di fare qualcosa senza che all'azione si frappongano ostacoli esterni o interni come il terrore delle conseguenze di un dato comportamento, ma nega la "libertà da necessitazione" affermando che l'atto volontario dipende sempre da precedenti cause necessitanti.

L'uomo che agisce contro la legge si comporta in tal modo perchè "necessitato"; egli non può quindi essere punito in quanto responsabile dell'azione ingiusta commessa. La legge deve riguardare la volontà o deliberazione dei sudditi, non le cause precedenti dell'azione. Nella posizione di Hobbes la pena si giustifica con la presenza della legge di cui la sanzione è il completamento e perfezionamento; ponendosi accanto alla legge, la pena si rivolge non alla colpa passata ma al bene futuro.

Eliminata la responsabilità penale, l'uomo è.... tuttavia punito affinché, in futuro, la sua volontà sia meglio disposta al rispetto della legge.

"L'uomo come mezzo e mai come fine", secondo un capovolgimento della massima kantiana, come

mezzo al fine della convivenza sociale, rappresenta , afferma Scarpelli nel saggio Il tempo e la pena (47), una garanzia perchè non possano essere inflitte ad un essere umano la sofferenza e la morte, quando ciò non serva assolutamente a nulla nè per quell'uomo nè per la società nel suo insieme (48).

Ma non si devono sottovalutare i rischi insiti in una dottrina penale di tal genere, conseguenza di una concezione dell'uomo a cui sono stati sottratti il valore della libertà e la coscienza della responsabilità: il pericolo è quello che si faccia uso del colpevole, tra l'altro innocente perchè necessitato, come di uno strumento per fini di stabilità sociale estranei alle motivazioni della trasgressione. Ad una ipotesi di tal genere, esasperatamente utilitaristica, lo stesso Hobbes rivela di avvicinarsi quando, nello scritto of Liberty and Necessity, difende l'applicabilità della pena di morte ad un reato, quale il futuro, per il quale essa è sproporzionata, e questo perchè: a) gli altri uomini devono essere esemplarmente intimiditi e distolti da analoghi delitti; b) l'azione commessa è dannosa indipendentemente dalla considerazione che è necessitata (49).

Mi sembra che l'elemento più autenticamente "liberale" della dottrina penale hobbesiana debba essere considerato, più che la funzione della pena,

il principio della certezza del diritto e la affermazione della necessità della sua imparziale applicazione.

Non vi è pena se non per la trasgressione ad una precisa legge che vincola i sudditi in tutte le loro azioni volontarie:

"Lex civilis pro duobus legislatoris officiis, quorum alterum est judicare, alterum cogere ut judiciis acquiescant, duas habet partes, alteram distributivam, alteram vindicativam sive poenariam. Distributiva est, qua jus suum cuique distribuitur, hoc est, quae regulas omnium rerum constituit, quibus sciamus quid nobis, quid aliis proprium sit; ita ut nos nostris uti et frui alii non impediunt, neque nos impediamus illos ne utantur et fruuntur suis; et quid cuique licitum sit facere vel omittere, quid illicitum Vindicativa est, qua, quae poenae sumendae sunt de iis qui legem violant, definitur (...).

Ex quo etiam intelligitur omni legi civili annexam esse poenam, vel explicitè vel implicitè.

Nam ubi poena neque scripto, neque exemplo alicujus, qui poenas legis transgressae jam dedit, definitur, ibi subintelligitur poenam arbitrariam esse, nimirum, ex arbitrio pendere legislatoris, hoc est, summi imperantis. Frustra enim est lex, quae impune violari potest" (50).

Se appartiene all'ufficio del sovrano fare buone leggi, ovvero sia leggi "necessarie" e "perspicue" cioè in grado di dirigere i sudditi in modo che non si nuocciano con i loro desideri impetuosi,

senza tuttavia vincolarli in tutte le azioni volontarie, e chiare nella dichiarazione delle cause e dei motivi per cui la legge stessa è stata fatta, al sovrano spetta anche il compito di applicare rettamente le punizioni e le ricompense (51). Poichè fine della punizione non deve essere la vendetta, ma la correzione del trasgressore e l'educazione di tutti i cittadini, devono essere inflitte punizioni più severe per i crimini maggiormente pericolosi per il bene pubblico. Devono pertanto essere inflitte punizioni più severe, scrive Hobbes nel Leviathan, per i crimini commessi contro lo Stato che è istituito per la sicurezza di tutti, per quelli che scaturiscono da disprezzo per la giustizia, per quelli che indicano mancanza di rispetto verso l'autorità posta a protezione di tutti (52).

La giustizia deve inoltre essere imparzialmente applicata:

"The safety of the people, requireth further, from him, or them that have the sovereign power, that justice be equally administered to all degrees of people; that is, that as well as the rich and mighty, as poor and obscure persons, may righted of the injuries done them; so as the great, may have no greater hope of impunity, when they do violence, dishonour, or any iniury to the meaner sort, than when one of these, does the like to one of them: for in this consisteth equity; to which, as being a precept of the law of nature, a sovereign

is as much subject, as the meanest of his people. All breaches of the law, are offences against the commonwealth: but there be some, that are also against private persons. Those that concern the commonwealth ~~only, may~~ without breach of equity be pardoned; for ev ry man may pardon what is done against himself, according to his own discretion. But an offence against a private man, cannot in equity be pardoned, without the consent of him that is injured; or reasonable satisfaction" (53).

Le cause che possono portare alla dissoluzione dello Stato.

Al sovrano, che non è soggetto alle leggi civili, spetta il diritto di scegliere tutti i propri consiglieri, ministri, magistrati, ufficiali, sia in tempo di pace che di guerra, poichè, dovendo realizzare la sicurezza dei propri sudditi, deve essere libero di scegliere i mezzi che ritiene più idonei a tal fine (54).

Nell'analizzare le cause che possono portare alla dissoluzione dello Stato, tanto nel De Cive quanto nel Leviathan, Hobbes considera con particolare severità e timore il ruolo svolto dalle opinioni sediziose. Tra le opinioni che reputa "pericolose" e di cui deve essere vietato l'insegnamento, Hobbes ricorda: 1) l'opinione che la conoscenza del bene e del male appartenga ai singoli invece che al

sovrano(55); 2) quella che ciò che un uomo fa contro la propria coscienza sia peccato, quando è invece la legge che deve costituire la coscienza pubblica(56); 3) l'idea che fede e santità si conseguano attraverso un'ispirazione soprannaturale; questo comporta nuovamente il rischio che qualcuno, dichiarando di essere ispirato per via soprannaturale, prenda su di sé il giudizio del bene e del male (57); 4) l'opinione che il tirannicidio sia lecito (58) e che 5) anche i sovrani debbano essere sottoposti alle leggi civili come se le leggi potessero essere poste al di sopra di chi le emana (59).

Ancora, sono opinioni sediziose: 6) quella che il potere sovrano possa essere diviso, quando dividere il potere significa distruggere l'essenza dello Stato poichè i poteri divisi si distruggono reciprocamente (60); 7) che ogni privato cittadino abbia la proprietà assoluta dei suoi beni con esclusione dei diritti del sovrano; in particolare, se la proprietà dei sudditi non esclude il diritto del rappresentante sovrano sui loro beni, tanto più tale diritto è confermato sugli uffici giudiziari o esecutivi in cui i sudditi rappresentano il sovrano stesso (61).

Nel cap. XXII del Leviathan, trattando dei sistemi politici e privati dipendenti, Hobbes esclude la legittimità di forme associative private, eccezione

fatta per la famiglia e per forme innocue di riunione quali i mercati (62). Hobbes ammette una limitata e controllata autonomia di sistemi pubblici al cui esercizio di potere il sovrano prescrive i limiti, in primo luogo scegliendo egli stesso dei suoi rappresentanti. Tra questi "corpi politici" costituiti per autorità dello Stato, con espressa dichiarazione del sovrano o in forza delle leggi vigenti, Hobbes enumera: 1) "corpi politici" per il governo di una provincia, di una colonia, di una città; 2) le corporazioni economiche per l'ordinamento del commercio estero; 3) i "corpi politici" aventi funzione consultiva temporanea ad uso del sovrano allo scopo di svolgere indagini consultive o di fornire consulenze legislative (63).

A parte le eccezioni di questi "corpi politici", per lo più temporanei o comunque revocabili e fortemente sottoposti al controllo centrale, Hobbes, senza mezzi termini, identifica l'opinione pubblica con le opinioni sediziose e la condanna con decisione.

Ciò è particolarmente chiaro nel Behemoth, l'opera storica nella quale, in forma di dialogo, Hobbes prende in esame le vicende della rivoluzione inglese del 1641. Il libero dibattito dai pulpiti e dalle cattedre universitarie è indicato da Hobbes come la principale causa della ribellione contro Carlo I .

Il Behemoth venne stampato per la prima volta nel 1679 in un momento assai difficile della vita politica inglese tra la restaurazione e la rivoluzione del 1688-89, allorchè nel paese si agitava il timore di una rivolta papista mentre si andava concretizzando il tentativo whig di escludere dalla successione il duca di York, cattolico e fautore dell'assolutismo (64).

Quanto il titolo dell'opera, Behemoth è nome biblico ed indicherebbe con grande probabilità l'elefante, così come il Leviathan sarebbe la balena; ma, secondo l'iconografia medioevale, i vari animali erano caricati di significati allegorici e nei mostri si scorgevano spesso le figure di Satana e dell'Anticristo (65). Nel caso del Leviathan ciò che deve aver attratto Hobbes è la sua presentazione come massima potenza terrena, come struttura indissolubile e compatta unione di parti (66).

Interessante è l'interpretazione, riportata da McGillivray e presente nell'opera di uno scrittore vittoriano, secondo la quale il termine Behemoth in quanto etimologicamente plurale, (il singolare è Behemah: bestia), sta ad indicare una "aggregazione di mostri" in contrapposizione all'elemento unitario e alla forza di coesione che il Leviathan richiama (67). Comunque lo stesso Hobbes, nella Historia Ecclesiastica, ci fornisce una definitiva chiave

interpretativa abbinando "Leviathan" a "rex" e "Behemoth" a "populus" (68).

Il Behemoth è opera storica: con essa Hobbes intende applicare ad eventi politici a lui vicinissimi le conclusioni della sua filosofia politica. Ancora una volta, dopo la traduzione di Tucidide, con il Behemoth Hobbes si rivolge alla storia (69). Non si può negare che la storia civile mantenga dei legami molto stretti con la scienza politica; se non può costituire il fondamento della scienza politica in quanto non risale a principi certi, la storia civile può fornire esempi utili a confermare determinate conclusioni elaborate dalla scienza politica. Del resto è solo possedendo gli strumenti della scienza politica che ci si può accostare alla storia e ad una valutazione delle opinioni, delle passioni, delle intenzioni degli uomini che in essa appaiono e si esprimono. Così come nella introduzione alla Storia della guerra del Peloponneso di Tucidide, anche nel Behemoth Hobbes mette in luce che delle vicende umane si devono, in particolar modo, indagare le cause (70).

Hobbes aveva già affrontato, da un punto di vista teorico, il problema delle cause del dissolvimento dello Stato. Nel De Corpore Politico (cap. VIII), nel De Cive (cap. XI) e nel Leviathan (cap. XXIX), Hobbes tratta delle opinioni sediziose cioè

di quelle teorie o dottrine che, come si è visto, si fondano su una pretesa di diritto.

Teorie o dottrine e sentimenti o passioni sono le cause che dispongono gli uomini alla sedizione. E' sotto tre gruppi, scrive Hobbes nel De Corpore, che si possono riassumere le cause della sedizione: a) il malcontento; b) la pretesa di diritto; c) la speranza di successo (71).

Il malcontento consiste in una sofferenza corporale presente o attesa o in un turbamento della mente e quindi nella paura del dolore fisico, più che nell'effettiva presenza di esso, o nella paura della povertà, o nell'ambizione di chi ritiene debba essergli tributato più onore e più potere di quanto in realtà non ne possenga. Paura e ambizione, cioè le passioni fondamentali dell'animo umano, agiscono quindi alla base del malcontento da cui origina la sedizione. Rischioso ai fini della stabilità dello Stato è quindi che i cittadini non si sentano più sufficientemente protetti e comincino a temere per la propria vita, e rischioso è che chi detiene cariche pubbliche coltivi sogni di maggiore gloria o prestigio (72).

Della pretesa di diritto ho già trattato riferendo le teorie od opinioni che, secondo Hobbes, spingono gli uomini a ribellarsi.

Quanto alla speranza di successo da parte

degli uomini che si ribellano, ciò presuppone che essi siano legati dalla fiducia e comprensione reciproca dei moventi, che siano in numero sufficiente, che abbiano armi e riconoscano un capo (73).

Allo schema teorico fin qui riportato, il Behemoth non aggiunge sostanziali novità interpretative: l'interesse dell'opera consiste proprio nel seguire l'applicazione di uno schema interpretativo ad un caso concreto. All'inizio del dialogo Hobbes affronta subito il problema del rapporto tra forze e consenso: se Carlo I ha potuto perdere il proprio potere ciò è stato perchè egli non poteva contare sulla fedeltà dei suoi eserciti . I nemici del re, oltre a servirsi di argomentazioni speciose con le quali promettevano al popolo di alleggerirlo dei tributi, disponevano "delle borse della città di Londra, e della maggior parte delle città e corporazioni municipali in Inghilterra oltre che del denaro di molti privati" (74).

Hobbes passa quindi ad individuare i "seduttori" che hanno fomentato il popolo e lo hanno distolto dalla fedeltà al sovrano; egli esprime pertanto il proprio odio per: a) i presbiteriani, b) i papisti, c) i riformatori religiosi, gli indipendenti e i "settari" in genere (75). La responsabilità di tali gruppi è quella di aver avanzato pretese di autonomia del potere religioso da quello dello

Stato, in forma di amministrazione delle parrocchie soprattutto da parte presbiteriana, e di esenzione del clero dalla giurisdizione del magistrato civile, da parte cattolica; inoltre, soprattutto i "settari", tra i quali Hobbes comprende oltre ai presbiteriani, anabattisti, uomini della quinta monarchia, quaccheri, adamiti (76), rivendicavano la sottrazione della coscienza privata ad ogni forma di controllo ed il libero esame delle scritture (77).

Hobbes denuncia quindi: d) la spinta sovversiva proveniente dalle Università ove l'insegnamento dei classici greci e latini era istigatore di idee liberticide e del tirannicidio (78). Infine Hobbes riconosce: e) il ruolo determinante svolto nella ribellione da Londra e dalle grandi città dove mercanti e uomini di commercio (merchants and tradesmen) guardavano con ammirazione alla prosperità raggiunta dai Paesi Bassi che si erano ribellati alla Spagna (79).

La rassegna delle cause della rivoluzione risponde alle convinzioni dell'autore circa la consequenzialità tra ingiustizia nel mondo del diritto e della politica e relativismo di interessi ispirati dalle passioni. La descrizione, nel Leviathan, del "regno delle tenebre" (Kingdom of darkness) è una efficace metafora della situazione storica descritta nel Behemoth:

"(the Kingdom of darkness) is nothing else but a confederacy of deceivers, that to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark and erroneous doctrines, to extinguish in them the light, both of nature, and of the gospel and so to disprepare them for the kingdom of God to come" (80).

Alcune considerazioni possono ancora essere svolte a proposito della utilizzazione degli studi storici, da parte di Hobbes, nella traduzione di Tucidide e nel Behemoth. Nella Storia di Tucidide Hobbes loda, soprattutto, la rigorosa e imparziale ricostruzione dei fatti che è "in se stessa" istruttiva, in quanto rivelatrice della struttura oggettiva della natura umana. Il ruolo attribuito alla storia nel Behemoth è anch'esso didattico, ma lo è con una accentuazione ideologica del significato delle vicende presentate. Ciò è peraltro inevitabile dal momento che Hobbes si trova a descrivere e interpretare vicende storiche a lui contemporanee; inoltre essendo pervenuto, all'epoca del Behemoth, al completamento del suo sistema filosofico, Hobbes è animato dal desiderio di ritrovare nei fatti la veridicità delle sue conclusioni teoriche. In questo senso si può affermare che se l'interesse di Hobbes per il piano conoscitivo della storia è rivolto, nella traduzione di Tucidide, soprattutto all'aspetto metodologico dato da una presentazione

dei fatti il più possibile distaccata e priva di orientamenti interpretativi, nel Behemoth, è l'aspetto operativo della narrazione storica, cioè il suo essere strumento rafforzativo della credibilità di una teoria, quello che interessa preminentemente Hobbes.

Ho cercato di dimostrare come l'interesse mostrato da Hobbes per la storia, nel tradurre Tucidide, sia espressione in nuce di un orientamento verso la conoscenza scientifica come unica conoscenza vera. Le vicende storiche offrono la possibilità di osservare gli eventi umani nei quali indagare alla ricerca delle leggi generalissime della natura umana (81). Giunto, con il Behemoth, alla fine della sua produzione, Hobbes "si serve" della storia per ritrovarvi le linee portanti del suo sistema. Ormai posti i principi primi della filosofia naturale, della psicologia umana e della scienza del diritto, nelle vicende storiche concrete della prima rivoluzione inglese, Hobbes vuole trovare conferma di come: 1) in nome di presunti diritti innati fondati sulla natura umana, si perpetuino germi di sedizione nelle strutture dello Stato; 2) l'idea che si possano apporre dei limiti al potere sovrano mina l'assolutezza e unicità della sovranità, rendendo lo Stato debole e inefficace nella protezione dei cittadini; 3) la rivendicazio-

ne del libero arbitrio, fatto risalire ad una natura umana spiritualisticamente intesa e non soggetta al determinismo delle passioni, implica che, nell'ambito dello Stato, venga intaccata la dottrina dell'obbedienza semplice e assoluta.

Conclusioni

Mi sembra che, dall'analisi che Hobbes conduce sulle cause che determinarono la dissoluzione della monarchia Stuart, due elementi risultino rilevanti: l'uno è che tale sistema politico non era più in grado di garantire ai cittadini la sicurezza, l'altro che esso aveva fallito nel dirigere, contenere, rendere innocue certe pretese di diritto che si ponevano come rivendicazioni destabilizzanti dell'unità statale.

Ho più volte, nel corso del presente lavoro, fatto affermazioni a sostegno della presenza di elementi liberali nel pensiero di Hobbes ed inoltre dell'attualità di certe indicazioni fondamentali relative al rapporto tra cittadini e Stato. Tali indicazioni restano, a mio avviso, il nucleo più interessante del pensiero politico di Hobbes; ritengo tuttavia necessario svolgere ancora alcune considerazioni che tengano conto della giustificazione,

apparentemente paradossale in Hobbes date le premesse individualistiche e contrattualistiche del suo pensiero, dello Stato assoluto.

Si deve innanzi tutto tener conto di una preoccupazione fondamentale che percorre tutta l'opera di Hobbes e che è quella di metter fine alle controversie e alle dispute, al relativismo delle opinioni nel mondo della filosofia della natura, del diritto, della politica. Il fine da raggiungere è la costruzione di un sistema che sia comprensivo di una scienza della natura e dell'uomo e che si basi sull'infallibilità della ragione e sulle regole da questa individuate. Finchè non si asserviranno le passioni al controllo della ragione e della scienza non si arriverà a dar vita ad un governo stabile e, in assenza di questo, si potrà in ogni momento precipitare nella disgregazione sociale e nel caos. Lo studio della storia può fornire esempi persuasivi della necessità di costruzione di un sistema unitario che abbracci la politica e la scienza del diritto. Hobbes sente, in primo luogo, la necessità di risolvere il problema dell'unità politica e della certezza del diritto. Per questa ragione, nuovamente nel Behemoth, egli condanna il principio della libertà di coscienza, sostenuto dai Presbiteriani e dai gruppi protestanti in genere,

per affermare che il sovrano è, nello stato civile, interprete delle sacre scritture e giudice di tutte le dottrine (82). Non si può infatti ammettere, nell'ambito dello Stato, alcuna altra autorità, diversa da quella sovrana, a cui sia affidato il compito di emanare delle leggi.

L'orientamento alla costruzione di uno Stato accentrato, che implichi l'annullamento dei corpi intermedi, è uno degli elementi che rende la teoria hobbesiana dello Stato storicamente "progressista". Nota il Cattaneo, in un suo saggio dal titolo Hobbes e il pensiero democratico, uno dei temi della rivoluzione francese, sia nell'89 che nel '93, derivato da Rousseau ma prima ancora da Hobbes, è proprio quello della contrapposizione tra interesse generale e particolarismi dei gruppi intermedi e corporativi (83).

Le letture in senso liberale del pensiero di Hobbes si sono basate sulla evidenziazione del diritto alla conservazione di sé (L. Strauss) e di un diritto alla resistenza che dal precedente deriva (P.C. Mayer Tasch) (84).

Il maggiore limite a tali argomentazioni è dato dal fatto che Hobbes identifica i poteri, in particolare esecutivo e legislativo, nelle mani del sovrano. E' quindi particolarmente problematico fondare un diritto alla resistenza in un sistema

nel quale la legge, così come la sentenza, si identifica con l'espressione della volontà del sovrano il quale è, pertanto, colui che pone anche l'interpretazione "autentica" della legge (85).

Ma è proprio l'aspetto "legalistico" del pensiero di Hobbes quello più autenticamente liberale.

Hobbes ha stabilito una concezione giuridica dello Stato come potere organizzato secondo delle leggi: ed è questo l'assunto fondamentale del pensiero giuridico moderno (86).

Hobbes pone il principio della libertà secondo la legge:

"In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion" (87).

E' in Hobbes che trova fondamento la concezione di una dialettica tra due aspetti della libertà: quella del fare incondizionatamente ciò che si vuole che è propria dello stato di natura, e quella del fare ciò che la legge permette, in cui consiste la libertà civile (88).

La libertà civile definita dalla legge implica che ciscun cittadino debba considerarsi libero di fare quello che la legge civile non proibisce espressamente; il principio della certezza del

diritto pone l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge.

Conseguenze importanti della concezione legalistica della giustizia si hanno nel diritto penale: la pena è infatti solamente per un crimine commesso rispetto ad una legge precedente (89). Hobbes rifiuta inoltre, come si è già considerato, una concezione retributiva della pena per accoglierne piuttosto una preventiva (90). Singolare è inoltre, come si è visto, la posizione di Hobbes di fronte al problema della pena di morte. Se, da un lato, egli ammette che il sovrano possa legittimamente condannare qualcuno alla pena capitale, dall'altro afferma che il condannato ha sempre diritto a difendersi, a cercare di sottrarsi alla morte, e questo per coerenza con un principio generale espresso nel contratto, secondo il quale ciascuno mantiene sempre il diritto di difendersi da chi vuole infliggergli la morte, punizioni corporali o l'imprigionamento (91).

Gli elementi che fanno della teoria giuridica hobbesiana la base di un moderno Stato liberale sono: il principio che funzione dello Stato è la garanzia del diritto naturale dell'individuo alla vita e alla sicurezza, la nozione della sicurezza fondata sulla certezza del diritto ed il principio che solo di fronte alla legge si può essere sotto-

posti a giudizio. Hobbes mantiene sempre una distanza tra l'individuo e lo Stato: si tratta, in sintesi, del principio che lo Stato è per l'individuo e non viceversa. Allo Stato hanno dato vita gli individui tramite un patto e l'accordo così raggiunto, se non risponde più ai fini per i quali era stato stipulato, può essere revocato:

"The obligation of subjects to the sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no covenants be relinquished. The sovereignty is the soul of the commonwealth, wick once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection, which, wheresoever a man seeth it, either in his own, or in another's sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to mantain it" (92).

