

## Hobbes filosofo moderno?

Un recente saggio di Uberto Scarpelli <sup>(1)</sup> è diretto ad offrire una risposta a questa domanda, prendendo in considerazione la dimensione logico-linguistica e la dimensione antropologica del pensiero di Hobbes.

Scarpelli, facendo parlare un personaggio di Thomas Mann, considera la modernità prima ancora che una linea di pensiero, una categoria esistenziale caratterizzata negativamente dall'incertezza e dalla disperazione, dalla perdita della totalità e dell'ordine dell'essere, e positivamente dal senso dei limiti umani, del valore della coscienza e della libertà individuale. Da questo punto di vista non si può certamente dargli torto: Hobbes è senza dubbio un filosofo moderno. La paura della morte violenta è il segno dell'insicurezza e della disperazione. Lo stato di natura è il regno del disordine e dell'annientamento dell'essere. La constatazione che il potere di ogni uomo è limitato è il punto di partenza di un'antropologia priva d'illusioni. La scissione tra foro esterno e foro interno è il presupposto di un'etica dell'intenzione e l'inalienabilità del diritto naturale alla vita è il presidio della libertà individuale.

Questa visione esistenziale della modernità fa da sfondo ai due scritti che sono raccolti in questo volume e che sono diretti a verificare tale assunto attraverso l'analisi del concetto hobbesiano di legge naturale e di pena. Evidentemente Scarpelli non intende abbracciare con la sua indagine tutta l'ampiezza di questi problemi, ma soltanto evidenziare quegli aspetti rivelativi di modernità.

Per quanto riguarda la legge naturale, è — secondo Scarpelli — rivelativa di modernità la posizione di Hobbes nei confronti della fallacia naturalistica. Il che significa che, accanto ad una caratterizzazione esistenziale del moderno, si fa strada anche un'individuazione di tesi filosofiche tipicamente «moderne», come — ad esempio — il rigetto della derivazione del dover essere dall'essere. Non v'è dubbio che la fallacia natura-

<sup>(1)</sup> U. SCARPELLI, *Thomas Hobbes. Linguaggio e leggi naturali. Il tempo e la pena*, Quaderni di filosofia analitica del diritto, n. 2, Giuffrè, Milano, 1981. Ci occuperemo soltanto del primo scritto, che interessa più direttamente l'interpretazione del pensiero di Hobbes. Le pagine tra parentesi senz'altra indicazione si riferiscono ad esso.

listica sia strettamente collegata alla rottura dell'ordine dell'essere, perché riduce quest'ultimo a mera fattualità ed opera una scissione tra mondo della conoscenza e mondo della volontà. Tuttavia ci sono stati (e ancora ci sono) filosofi che sarebbe inesatto non qualificare moderni e che pure sono caduti nella trappola della fallacia naturalistica. Anzi si può affermare che sono stati proprio gli errori di questi filosofi a suscitare le reazioni giustificate di altri più conseguenti, e, perciò, più moderni. Infatti la derivazione del dover essere dall'essere è indebita quando l'essere s'identifica con il fatto, ma non lo è più se all'essere si riconosce una valenza assiologica, come avviene nella metafisica classica (*ens et bonum convertuntur*).

Potremmo allora distinguere un senso debole ed un senso forte della qualifica di moderno. È moderna in senso debole ogni concezione filosofica che è contrassegnata dal travaglio della perdita della totalità dell'essere e che si sforza di recuperare per altra via l'ordine smarrito. È moderna in senso forte invece quella concezione che in più considera infondate totalmente le tesi filosofiche del passato (tutte? o solo alcune? e quali?) e le sostituisce con altre.

A questo punto la questione posta da Scarpelli si presenta in questi termini: Hobbes è un filosofo moderno in senso debole o (anche) in senso forte? Scarpelli è incline a considerare Hobbes un filosofo moderno anche in senso forte, tra l'altro perché, per quanto riguarda la derivazione della legge naturale, non cade nella fallacia naturalistica (un'utile rassegna critica della letteratura hobbesiana su questo tema si trova in PRESTON KING, *The Ideology of Order. A comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London, 1974, Appendix 5, pp. 311-339).

Le argomentazioni di Scarpelli prendono le mosse dall'osservazione delle funzioni che Hobbes assegna al linguaggio. Emerge così la piena consapevolezza che Hobbes aveva della distinzione tra asserzioni ed espressioni delle passioni, l'anticipazione della teoria del significato emotivo e del prescrittivismismo, nonché la modernità del concetto hobbesiano di scienza. In generale, si può convincentemente ritrovare negli scritti di Hobbes la distinzione tra la funzione normativa e la funzione assertiva del linguaggio, intese come funzioni di guida diretta e indiretta del comportamento (p. 10). Tuttavia tutte queste preziose anticipazioni, che rendono Hobbes benemerito nei confronti della filosofia del linguaggio, ancora non conducono alla tesi dell'impossibilità del passaggio dalla sfera ontica alla sfera deontica. La distinzione tra essere e dover essere, anche se intesa soltanto in chiave linguistica, diventa una vera e propria « grande divisione », solo se è coniugata alla tesi dell'incomunicabilità dei due mondi, siano essi

linguistici o pre-linguistici. È ciò che in fondo riconosce lo stesso Scarpelli, quando ammette che Hobbes su questo punto urta « contro impostazioni e schemi tradizionali, formati dentro una visione unitaria dell'essere ed ostili ad una così paurosa frattura nell'ordine dell'essere o nell'ordine imposto con il linguaggio all'essere » (p. 17). Dando per scontato che Hobbes non si è posto *esplicitamente* il problema del passaggio dalla sfera ontica alla sfera deontica, resta la questione se lo sia posto *implicitamente*.

Prima di passare ad esaminare questo punto, dobbiamo avanzare due osservazioni di carattere preliminare.

La prima riguarda il rapporto tra scienza e passioni nel pensiero hobbesiano. Non esito ad affermare che per Hobbes la scienza è in funzione delle passioni umane, non solo nel senso che è messa in moto dalle passioni della curiosità e dell'ambizione, ma soprattutto nel senso che ha il compito del reperimento dei mezzi per il raggiungimento dei fini che gli uomini si propongono sulla base delle loro spinte emotive. Per la soddisfazione delle passioni l'uomo ha bisogno di un potere sempre maggiore. La scienza è uno strumento utile all'uomo per lo sviluppo e l'affermazione dei propri poteri. Questa dimensione tecnica della scienza, particolarmente evidente negli *Elementi di legge naturale e politica* ma presente anche nel *De corpore* (cfr. I, 1, 6-7), è la ragione principale per cui, di fatto, la filosofia civile ha la preminenza sulla filosofia naturale, nonostante l'intento dichiarato di dedurre la prima dalla seconda. La filosofia civile hobbesiana ha una posizione di precedenza non solo cronologica, ma anche nella dignità scientifica. È quella che più direttamente è a servizio delle emozioni ed è quella che può servirsi di dimostrazioni *a priori*, poiché « le cause della giustizia, le leggi e le convenzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi (*De homine*, X, 5). In questo le è pari solo la geometria, perché siamo noi stessi a creare le figure. Geometria, politica ed etica realizzano l'ideale deduttivo della scienza.

È interessante notare che la scientificità del discorso è tanto più forte quanto più esso riguarda cose che sono in nostro potere ed è direttamente finalizzato al potenziamento della vita emotiva. Piuttosto che del passaggio dall'essere al dover essere, qui si pone il problema opposto del passaggio dal dover essere all'essere.

La seconda osservazione riguarda il concetto hobbesiano di norma. Scarpelli afferma che la teoria hobbesiana delle norme appartiene, dal punto di vista semantico, all'ambito dei discorsi che esprimono passioni (p. 10). Con ciò evidentemente si riferisce al discorso normativo generalmente considerato. Tuttavia all'interno di questo discorso v'è diffe-

renza notevole tra la norma intesa come regola o precetto e la norma intesa come comando o legge. La definizione hobbesiana di regola (« a rule is a precept, by which a man is guided and directed in any action whatsoever ») non dice di per sé alcun riferimento alle passioni o, il che è lo stesso per Hobbes, ad atti di volontà. Per s. Tommaso, ad esempio, « regula et mensura humanorum actuum est ratio » (*Summa theologiae*, I-II, q. 90, a.1). Anche per Hobbes la regola è il risultato di quell'attività scientifica che è volta, appunto, a stabilire « una sicura regola delle azioni » (*De corpore*, I, 1, 7), poiché dall'ignoranza dei doveri seguono le più grandi calamità. D'altronde egli aspira a rendere l'etica e la politica scienze esatte come la geometria. Evidentemente queste regole sono tratte dalla vita emotiva, dai costumi, dai comandi del sovrano, ma ciò non ha rilievo per la definizione di regola, che per Hobbes è un modello d'azione (espressione di dover essere, ma non di passioni) obbligatorio o meno in base alla situazione pragmatica. La nozione di comando invece chiama in causa una volontà e quella di legge una volontà a cui si è obbligati ad obbedire. Quindi il discorso imperativo (ma non già quello normativo in genere) è semanticamente un'espressione di passioni e la legge si distingue dal comando solo in base ad una distinzione pragmatica.

Passiamo ora a considerare la legge naturale hobbesiana, a cui Scarpelli attribuisce la qualità deontica. L'interlocutore diretto e l'avversario è Bobbio, che ha predicato delle leggi naturali hobbesiane la qualità ontica, interpretandole nella sostanza come norme tecniche dirette ad un fine naturale e necessario, qual è per Hobbes la conservazione della vita. Ma la letteratura hobbesiana, accanto a questa interpretazione in chiave positivista, ha conosciuto anche interpretazioni in chiave kantiana (Taylor, Warrender). E si può affermare che oggi la tesi di Scarpelli è quella prevalente — e a mio parere — anche quella più convincente. L'argomento fondamentale è tratto dal carattere obbligatorio per la coscienza che ha indubbiamente e sempre la legge naturale di Hobbes (p. 22).

Quale statuto deontico riconoscere alle leggi naturali hobbesiane? Secondo Scarpelli, esse in realtà non sono comandi divini, qualifica estrinseca « al nucleo moderno del pensiero hobbesiano », né consigli, perché questi propriamente non obbligano. Si tratta invece più semplicemente di principi o norme morali. « La morale è dunque la categoria pragmatica in cui le leggi naturali di Hobbes vanno collocate: un sistema di norme vincolanti in coscienza, fondamentali o almeno primarie » (p. 23). Questa dimensione etica non resta nell'anticamera dello stato civile, ma penetra nel suo interno, se è vero che le leggi naturali acquistano una piena vigenza solo con la costituzione della sovranità. Alla tesi del carattere

strumentale e provvisorio della morale hobbesiana Scarpelli contrappone il quadro suggestivo della legge naturale come etica del buon cittadino, come l'anima profonda della vita civile, sì da riscattare la tecnica giuridica e politica dal puro meccanicismo disumanante (p. 25). Se è vero che la legge naturale è l'anima del consenso, non bisogna però neppure dimenticare che essa rafforza l'obbedienza e conferisce una dimensione etica ai comandi del sovrano, unico ed autentico interprete delle leggi della ragione. Scarpelli non disconosce questo volto assolutista del pensiero hobbesiano, ma preferisce privilegiare quello liberale. Si tratta di una scelta interpretativa pienamente legittima, anche se resta una scelta.

Una volta collocate le leggi della natura nella sfera morale, cosa ampiamente convincente, si tratta ora di verificare se la morale di Hobbes corrisponda a quella di Scarpelli o a quella che Scarpelli gli attribuisce.

Ho già avuto modo di segnalare l'importanza che ha la concezione hobbesiana della legge naturale come inclinazione (cfr. *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, 1979, pp. 40-44), aspetto per la verità molto trascurato dagli interpreti. Per Hobbes la legge naturale è anche una qualità, un atteggiamento e una disposizione che conduce gli uomini all'obbedienza e alla pace. Con ciò egli vuol dire che nella natura umana vi sono, tra le altre, determinate passioni dette appunto « legali », perché favoriscono la pace. Hobbes definisce, ad esempio, la giustizia e l'ingiustizia come passioni dello spirito atte a produrre azioni giuste o ingiuste (*Elementi*, I, XVI, 4). Queste disposizioni o attitudini, se sono buone e se vengono rafforzate dall'abitudine, si trasformano in virtù morali (*De homine*, XIII, 8). V'è quindi nella sostanza una identificazione tra certe passioni e le virtù morali, tra vita emotiva e vita morale. A me non par dubbio che, se si vuole dare un'interpretazione etica della legge naturale hobbesiana, bisogna rifarsi ancora una volta alla teoria delle passioni, senza dimenticare naturalmente l'apporto della ragione. D'altronde Hobbes stesso afferma che la possibilità di uscire dallo stato di natura riposa « in parte nelle passioni e in parte nella ragione » (*Leviatano*, I, XIII), sia questa che quelle appartengono alla vita morale.

Quando Hobbes parla di legge naturale, non intende dunque soltanto un sistema di norme morali, razionali ed astratte, ma comprende in tale espressione anche determinate passioni e determinati atteggiamenti. Insomma, la legge naturale per essere tale deve anche essere costume di vita e prassi sociale, quella cioè che favorisce la conservazione dello Stato. Per questo « le leggi naturali, costituita la comunità, diventano parti delle leggi civili » (*De homine*, XIII, 9) e queste ultime sono la misura comune della virtù e del vizio. *Mensura virtutum lex*. L'importanza di questo

aspetto della legge naturale come pratica sociale è stata ben evidenziata da Polin.

Possiamo dunque accettare la raffigurazione delle leggi naturali hobbesiane come sistema di norme morali solo a patto d'intendere con ciò la razionalizzazione della vita emotiva, che per Hobbes è il luogo della morale. Un sistema di norme morali non è per Hobbes la morale, ma la regola della morale.

Questa inscindibilità tra ragione e passioni è presente anche nell'affermazione dell'obbligatorietà *in foro interno* della legge naturale. Si è obbligati infatti ad un desiderio, ad uno sforzo, ad una spinta emotiva. Si ha l'impressione che nel *Leviatano*, nonostante che nel cap. XV vi sia una esplicita identificazione tra foro interno e coscienza, Hobbes si serva di quest'ultimo termine in modo più prudente e circospetto di quanto non faccia nel *De cive* (II, XXVII-XXVIII). Non sempre Hobbes resta fedele alla definizione che egli stesso ha dato della coscienza («l'opinione dell'evidenza», cfr. *Elementi*, I, VI, 8 e *Leviatano*, I, VII). In particolare segnaliamo due significati, che sono ben distinti e che rendono equivoco questo concetto: la coscienza come intenzione, ovvero come aspetto interno dell'azione, e la coscienza come giudizio pratico. Nel primo caso la coscienza è soggetta alla legge: quando Hobbes afferma che le leggi naturali obbligano *in foro interno*, vuol dire che obbligano ad avere certe disposizioni interiori. Nel secondo caso invece la coscienza è la fonte dell'obbligo, cioè il tribunale della giustizia naturale che giudica della bontà dell'azione senza possibilità di appello (*Leviatano*, II, XXX). Non v'è dubbio che tra questi due significati solo il secondo è quello che possiamo considerare specificatamente «moderno». Il primo infatti si ritrova in tutta la tradizione greco-latina (specie nello stoicismo) e in quella umanistica. Ma obbligare la coscienza è diverso dall'essere obbligati dalla coscienza.

Tutta l'opera politica di Hobbes è diretta ad esorcizzare la coscienza privata, considerata la fonte prima della guerra civile. «Infatti se ad ogni uomo fosse concessa questa libertà di seguire la propria coscienza, in tale differenza di coscienze non si vivrebbe insieme in pace nemmeno un'ora» (*Elementi*, II, V, 2). La costituzione della sovranità è possibile solo in quanto si abbandoni la coscienza privata come fonte del giudizio pratico, ponendo questo nelle mani di un sovrano (*Elementi*, II, VIII, 5). Qui Hobbes combatte la coscienza modernamente intesa, cioè come fonte suprema e determinante dell'obbligo, che ha libero sfogo nello stato di natura. Se è vero che ciò che l'uomo fa contro la propria coscienza è peccato, è pure vero che agire secondo la propria coscienza contro il sovrano è azione

peccaminosa. Hobbes tende dunque a separare sempre più nettamente l'obbligo *della* coscienza e l'obbligo *dalla* coscienza. La sua preoccupazione dominante è quella di mostrare che la vigenza della legge naturale non viene sospesa per il fatto che vengono meno le condizioni esterne della sua osservanza, in quanto niente può esimere dall'obbligo di mantenere le disposizioni interiori favorevoli alla pace. Quest'ultimo aspetto è il più importante, poiché indica la trasformazione morale dell'uomo che si appresta a diventare cittadino, modificando la propria vita emotiva.

Da ciò deriva che non si può affermare che le leggi naturali hobbesiane vincolino la coscienza nel senso che « siano considerate vincolanti indipendentemente dalla comminazione di una sanzione » (p. 23). La sanzione c'è ed è la guerra con la conseguente probabilità di una morte violenta. Se per ipotesi l'ingiustizia, l'ingratitude, l'arroganza, l'orgoglio conducessero alla pace, allora diventerebbero moralmente lecite. Ciò significa che non sono obbligatorie in se stesse, ma per i loro effetti. Tuttavia l'ipotesi è rigettata, perché è un dato di fatto indiscutibile e necessario che conducono alla guerra. E quest'ultima, a sua volta, è per definizione distruttiva della vita. « Non può mai essere, infatti, che la guerra preservi la vita e la pace la distrugga » (*Leviatano*, I, XV).

L'obbligo *in foro interno*, espressione che nel *Leviatano* Hobbes preferisce a quella di 'obbligo in coscienza', è quindi giustificato non già dall'indipendenza della legge morale dalla sanzione, ma dall'indipendenza dell'azione morale dall'osservanza esterna della legge. Cosa che è già chiaramente presente nel pensiero etico dello stoicismo. Gli stoici infatti hanno separato l'attività morale dal raggiungimento del fine, intendendo quest'ultimo come mero risultato esteriore (cfr. il mio *Behemoth o Leviathan?*, cit., p. 39).

Prendiamo ora in considerazione il secondo carattere proprio di una morale intesa come sistema di norme morali, cioè quello della fundamentalità o della primarietà di queste norme rispetto alle altre. Anche questa caratteristica è ritrovata da Scarpelli nelle leggi naturali hobbesiane. Esse propriamente si presentano come norme finali-tecniche, cioè prescrivono sia il fine da perseguire che i mezzi più adatti a raggiungerlo (p. 27). Un esame del contenuto e della struttura delle leggi naturali hobbesiane non potrà che verificare questa tesi. In effetti le leggi naturali sono considerate da Hobbes come un tutto unitario, in cui i mezzi sono organizzati intorno alla prescrizione del fine e sono specificati e determinati sempre in vista del fine prescritto. Tuttavia per verificare la posizione della morale hobbesiana nei confronti della fallacia naturalistica, cioè per assicurarsi dell'indipendenza del sistema delle norme morali dal piano ontico,

ciò non è sufficiente. Bisogna evidentemente esaminare la natura del fine prescritto.

Scarpelli ritiene che questo fine morale sia la conservazione della vita e, al contempo, che la morale di Hobbes sia utilitaristica. Ciò però non significa che vi sia una derivazione « logicamente stringente » della legge morale dalle inclinazioni naturali dell'umanità. La legge naturale resta la espressione (e non già l'asserzione) della passione per la vita (p. 37). Ciò significa in sostanza che la vita è sentita da ogni uomo come un *valore* irrinunciabile. Non si tratta dunque di trarre il fine morale dalle inclinazioni naturali dell'umanità, ma di osservare se stessi, leggere in se stessi, ravvisando « il moto profondo e decisivo della propria umanità nella pulsione verso la vita e la conservazione della vita » (p. 38). Siamo di fronte al valore primario e tipico dell'uomo moderno, la passione per il suo stesso individuale esserci, che indubbiamente ha collegamenti con le descrizioni della scienza, collegamenti però di tipo persuasivo e non già dimostrativo (p. 39). In tal modo un'inclinazione naturale viene trasfigurata in valore morale e relegata al ruolo di condizione di fatto. Scarpelli non esclude la legittimità delle altre possibili interpretazioni, che intrappolano Hobbes nella fallacia naturalistica, stavolta non più in senso meramente linguistico. Il suo intento è però quello di evidenziare l'inquietante ricerca, presente nel pensiero di Hobbes, di una fondazione ultima della morale nella temperie culturale segnata dal disfacimento dell'ordine dell'essere e del bene.

È vero che Hobbes è molto sensibile al problema della fondazione della morale ed è proprio per questo che egli non identifica nel contenuto il fine morale con il fine naturale, come ritiene Scarpelli. Il fine che la legge naturale prescrive non è la conservazione della vita, ma la ricerca della pace. *Pax quaerenda est*. Questa è la prima e la fondamentale legge naturale, quella che detta il fine, cosicché tutte le altre possono essere chiamate « convenienti articoli di pace » (*Leviatano*, I, XIII), in quanto norme tecniche che predispongono i mezzi adatti a raggiungere la pace. Questa è un fine morale, perché è indicato dalla ragione, come giustamente ha rilevato Bobbio. La fondazione della morale interessa infatti in primo luogo la ragione. Una morale fondata sulle passioni o, il che è lo stesso, su valori, che sono passioni trasfigurate, è una morale emotivistica. Non è così per Hobbes. Per Hobbes la vita morale, che è costituita dal gioco delle passioni, è regolata dalla e fondata sulla ragione.

Siccome la ragione hobbesiana è strumentale (su questo punto non può esservi discussione e d'altronde è il segno più eloquente della modernità in senso forte di Hobbes), allora sarà impossibile una fonda-

zione ultima ed autonoma delle norme morali. È proprio la modernità della ragione strumentale che impedisce al pensiero di Hobbes l'accesso alla modernità della « grande divisione » in senso extra-linguistico. Per mettere insieme le due posizioni filosofiche non resteranno che due vie: o il non cognitivismo etico, che Hobbes da buon utilitarista ha rigettato per quanto riguarda lo stato civile dell'uomo, o il rifiuto di considerare la ragion pratica come strumentale, che Hobbes non ha conosciuto e che d'altronde è contrario al movimento unitario del suo pensiero dalla filosofia naturale alla filosofia civile.

Ciò non significa che Hobbes sia insensibile alla differenza tra fine naturale e fine morale dell'uomo. Non sono d'accordo con Bobbio, quando sostiene che è la stessa cosa affermare che il fine è la conservazione della vita o la pace. Certamente la pace è un mezzo necessario per la conservazione della vita, tuttavia, dal punto di vista etico, è il fine su cui si fonda tutti l'universo morale e che proietta sulle leggi naturali quella qualità deontica, che è assente nell'istinto della conservazione. D'altronde il dovere per Hobbes non nasce con l'uomo, ma con la società e quest'ultima richiede una trasformazione etica dell'uomo dello stato di natura nel cittadino, trasformazione che è una vera e propria rottura esistenziale, se è vero che bisogna rinunciare alla ragione privata per la ragione pubblica.

A questo punto credo si possa affermare che la via interpretativa più corretta passa tra Bobbio e Scarpelli: è vicina alle tesi di Scarpelli e lontana da quelle di Bobbio, quando sostiene la qualità deontica delle leggi naturali e la divisione in senso linguistico tra essere e dover essere; è vicina alle tesi di Bobbio e lontana da quelle di Scarpelli, quando sostiene la derivazione extra-linguistica del dovere dall'essere ed il carattere strumentale della morale hobbesiana e della sua fondazione.

È proprio la dimensione strumentale della morale hobbesiana ad evidenziare il principio egoistico su cui essa poggia. Ma anche sotto questo aspetto Scarpelli tenta un recupero di Hobbes, sottolineandone, oltre l'impegno civile, anche la tensione morale. Una morale degna di questo nome deve infatti superare la prospettiva egocentrica e riconoscere gli altri come soggetti morali. Il riconoscimento degli altri conferisce alle norme morali due caratteristiche. Innanzi tutto le rende universali, dirette a tutti i soggetti morali, vale a dire rende delle regole di condotta propriamente « norme ». In secondo luogo le libera dai legami con i criteri di giudizio e con gli interessi individuali e particolaristici, in quanto l'individuazione degli altri come fini e mai come mezzi esclude dalla dimensione etica ogni motivazione egoistica di comportamento. Il riconoscimento degli altri come soggetti morali opera dunque sia nel senso dell'estensione che in quello

dell'intenzione, aspetti intimamente connessi tra loro. Dalla parità deontologica dei soggetti scaturisce naturalmente la reciprocità dei doveri (p. 46).

Scarpelli non mette in dubbio che un'interpretazione del pensiero morale di Hobbes sulla base del principio egoistico sia pienamente legittima, anzi che sia la più coerente. Tuttavia nota che non appare conseguente all'egoismo etico la decisa difesa del dovere morale di restare fedeli al patto costitutivo dello Stato (*Leviatano*, I, XV). Con ciò Hobbes si porrebbe nella prospettiva della reciprocità dei doveri e quindi del riconoscimento degli altri come soggetti morali, rinnegando il principio egoistico, che permette il rispetto del patto solo nella misura in cui ciò non reca nocimento all'individuo (p. 50).

Su questo punto non si può non dare ragione pienamente a Scarpelli. Hobbes non solo percepisce chiaramente l'esigenza di fondare eticamente l'alterità, ma anche intravede l'impossibilità di giustificarla sulla base dei presupposti generali del suo pensiero. Per questa ragione la sua lucida coerenza cede talvolta il posto a felici incongruenze, che ci rivelano un pensatore attento alla sostanza dei problemi e che, solo in seguito ad un processo alle intenzioni, possono essere spiegate come il tentativo di rafforzare ideologicamente le sue tesi politiche di fondo. Sotto questo aspetto Hobbes è un pensatore moderno sia per i problemi che si pone che per le difficoltà che incontra nell'affrontarli.

La difficoltà di fondare il principio universale d'identificazione dei soggetti morali rivela nel pensiero di Hobbes una dimensione inaspettata e, per ciò stesso, istruttiva. Non si tratta infatti soltanto di riconoscere l'altro come soggetto morale, ma, innanzi tutto e preliminarmente, di riconoscere se stessi in tal senso. Il riconoscimento del *tu* è strettamente dipendente dal riconoscimento dell'*io*. Ma tutta la trattazione hobbesiana della soggettività impedisce di giustificare l'unità del soggetto morale. Nel flusso delle emozioni, che costituiscono la vita morale, l'unico punto fermo è la pulsione per la vita, per la conservazione del movimento vitale, ma questo è comune a tutti gli esseri animati, anche a quelli privi di soggettività morale. Neppure il tentativo di giustificare logicamente la permanenza del dovere morale è soddisfacente. È vero che colui che trasgredisce il patto, che pure ha stipulato, entra in contraddizione con se stesso. Ciò però non fonda, ma presuppone la permanenza dell'*io* e della sua volontà, che per Hobbes non è altro che passione, l'ultima emozione, quella dominante, e quindi mutevole perché dipendente dalle situazioni esterne.

In questo contesto la costituzione della sovranità acquista un significato ben superiore alla pura e semplice dimensione politica, un signifi-

cato cioè chiaramente antropologico ed etico. L'esistenza di un sovrano dà consistenza etica all'io, poiché stabilizza le situazioni esterne e quindi di riflesso stabilizza la vita emotiva degli individui. In più il sovrano sostituisce la ragione privata con la ragione pubblica e quindi dà universalità alle norme morali. In fondo Hobbes ammette che una chiara conoscenza della legge naturale si può avere soltanto in seguito alla costituzione dello Stato, che ha perciò una valenza etica.

La sovranità politica fonda dunque la soggettività etica sia dell'io che del tu. Ma questa soluzione è in sostanza il tentativo di pervenire al riconoscimento dell'altro come soggetto morale, evitando la via dell'alterità. Il sovrano infatti è *alter ego* del suddito, poiché le sue azioni sono quelle stesse di tutti i sudditi. La teoria dell'autorizzazione non ha infatti che questo significato. Il sovrano rappresenta tutti i sudditi, è la loro stessa persona artificiale. In definitiva v'è una riunificazione dei soggetti morali nella persona del sovrano. Nell'ordine politico Hobbes dunque ritrova un surrogato dell'ordine dell'essere e attribuisce ad esso le stesse funzioni e gli stessi compiti che la filosofia antica attribuiva ai valori dell'essere. Il sovrano è il Dio mortale, è il padre che genera alla soggettività morale. Ma evidentemente qui la categoria di soggetti morali non è universale come quella della filosofia dell'essere, perché lo straniero non è figlio dello stesso padre.

Per queste considerazioni ritengo che la direzione verso cui tende il pensiero etico di Hobbes non sia quella della morale della simpatia (p. 52), che persegue pur sempre in modo non politico il superamento del principio egoistico.

Hobbes filosofo moderno? A conclusione di questa analisi del pregevole scritto di Scarpelli possiamo riconfermare la risposta dominante. Sì, Hobbes è un filosofo moderno non solo in senso debole, poiché si muove nel clima di disfacimento dell'ordine dell'essere, ma anche in senso forte, perché sostiene tesi filosofiche moderne, quali il carattere strumentale della ragione e la distinzione tra le funzioni del linguaggio. Non lo è però per quanto riguarda la fallacia naturalistica, in cui Hobbes — a nostro parere — non può evitare di cadere. Non lo è neppure per quanto riguarda l'uso del concetto moderno di coscienza, che Hobbes ben conosce ma di cui diffida. Tuttavia la lettura di queste pagine suggestive su Hobbes rivisitato da Scarpelli, proprio in ragione degli aspetti problematici di questa interpretazione, conduce indubbiamente ad un approfondimento del pensiero hobbesiano e permette di capire meglio, per meglio condividere, la passione civile e la tensione morale, che animavano il pensatore inglese ed animano il suo interprete italiano.