



SAGGIO

SULLE

# IDEE MORALI E POLITICHE

DI

TOMMASO HOBBS

PER

**GIUSEPPE TARANTINO**

Professore ordinario di Filosofia Morale  
nella R. Università di Pisa



NAPOLI

R. TIPOGRAFIA FRANCESCO GIANNINI & FIGLI

Via Cisterna dell' Olio

1905

## INDICE

---

CAPITOLO PRIMO — Introduzione . . . . .	<i>pag.</i> 1
CAPITOLO SECONDO — Processo genetico della costruzione etico-politica dell' Hobbes. . . . .	» 4
CAPITOLO TERZO — Posto che Hobbes occupa nella storia del pensiero moderno . . . . .	» 17
CAPITOLO QUARTO — Psicologia . . . . .	» 41
CAPITOLO QUINTO — Morale. . . . .	» 63
CAPITOLO SESTO — Morale e Politica . . . . .	» 79
CAPITOLO SETTIMO — Politica . . . . .	» 95
CAPITOLO OTTAVO — Conclusione. . . . .	» 121

---



## CAPITOLO PRIMO

**R**ER poter ben comprendere e valutare le grandi costruzioni di filosofia morale, che ci presenta la storia, è indispensabile tener conto dell'ambiente sociale in mezzo a cui pensò e scrisse l'autore, massime quando queste costruzioni siano non di morale pura, ma d'indole essenzialmente etico-politica. Or se questo è vero in generale, è ancor più vero per rispetto a Tommaso Hobbes in particolare, i cui scritti morali e politici, e pei problemi che discutono e pel modo con cui li risolvono, sono così direttamente influenzati dai torbidi civili generati dalle quistioni politiche e religiose del tempo, che non solo nel fondo della dottrina in essi contenuta si vede il riflesso delle condizioni generali dell'Inghilterra sotto gli Stuart, ma non si può accennare alla composizione e pubblicazione di alcuno di essi senz'accennare, nel medesimo tempo, ai casi particolari, che accompagnarono la vita individuale dell'autore.

Ed invero tre sono i concetti fondamentali del sistema etico-politico dell'Hobbes: l'animo umano è sostanzialmente

ed immutabilmente egoista, lo *stato di natura* è uno stato di guerra, a frenare la cupidigia illimitata dell'egoismo ed a far cessare questo stato di guerra non c'è altro mezzo che la costituzione d'un potere civile assoluto e fornito di forza irresistibile. Or bene lo stato di guerra selvaggia in cui l'autore del *Leviathan* immagina posta, da natura, la specie umana nel periodo primitivo della sua esistenza — *bellum omnium contra omnes* — non è altro che la riproduzione dello stato, che gli presentavano l'Europa dei suoi tempi in generale, che non ancor riavuta dalle lunghe lotte del secolo precedente rosseggiava ora di novello sangue per la guerra dei trent'anni, e l'Inghilterra in modo particolare, dove il Popolo lottava col Sovrano, lo Stato con la Chiesa, e le diverse chiese si laceravano e dilaniavano fra loro. Or quando infuria la tempesta, la parte buona della natura umana viene sommersa nel fondo limaccioso che monta a galla, le passioni più selvagge si scatenano, e l'egoismo più sfrenato inferocisce da per ogni dove.

In mezzo a così profondo turbamento della nostra natura occorre una mente molto cauta e serena, perché non si perda di vista l'elemento buono, che è stato offuscato. Ma all'Hobbes mancava siffatta serenità, per una condizione tutta particolare dell'animo suo. Ond'egli non vede nell'uomo che un lupo all'altro uomo — *homo homini lupus* — e quindi non iscorge altra salvezza che nella creazione d'un potere sovrano irresistibile, il quale con la violenza della forza torni a rinchiudere nella grotta di Eolo i venti, che si sono scatenati.

Ed in tal modo l'opera sua filosofica ci presenta un altro punto di contatto, che non tutte hanno, con le produzioni letterarie: a determinare cioè il movimento del suo pensiero, oltre le condizioni generali dell'ambiente, influiscono alcune particolari disposizioni del suo sentimento, di cui diremo altrove. Ma i tre fattori — ragione, ambiente e

sentimento — sono così fusi insieme, o con altre parole le condizioni civili del tempo e le spinte del sentimento sono così assunte, anzi direi assorbite e trasformate nella ragione filosofica, che di esse non si vede traccia patente nella costruzione etico-politica, e questa apparisce come il prodotto il più sereno ed obiettivo della mente che pensa.

Veniamo ora a provare, con la particolarità dei fatti, la verità di quanto ho affermato: veniamo, cioè, a rifare il processo genetico della costruzione etico-politica dell'Hobbes.

## CAPITOLO SECONDO

### Processo Genetico della costruzione etico-politica dell' Hobbes

#### I.

Il medio evo si chiude con la formazione dei tre grandi stati occidentali di Spagna, Francia ed Inghilterra. Alla monarchia feudale, in cui l'autorità del principe era di nome più che di fatto, succede la nuova monarchia, nella quale il sovrano, appoggiatosi al popolo, ha ridotto all'impotenza l'alta nobiltà feudale. La monarchia moderna, quindi, risulta da un doppio movimento antagonista: abbassamento della nobiltà ed innalzamento della borghesia: onde il monarca si presenta, nella storia di quel tempo, quale liberatore del popolo. Ma come, consolidata la sua autorità, ebbe a sentirsi sicuro sul trono, egli s'arrestò nell'opera d'emancipazione intrapresa. Anzi, parte per la naturale tendenza dell'uomo ad abusare del potere, parte perché nel movimento impresso al popolo si scorse un novello pericolo per l'autorità conquistata, la monarchia prese da per tutto a piegare verso l'assolutismo, e da per tutto vi riescì, eccetto che in Inghilterra.

L'Inghilterra, veramente, parve s'acconciasse anch'essa, sul principio, alle novelle tendenze del potere regio: ma fu per poco, fino a quando cioè vide, nell'opera della sua grande Regina, gettarsi le basi d'una novella grandezza. Quando poi, morta Elisabetta, con la dinastia degli Stuart, che dell'ultima de'Tudor non aveano ereditato che le tendenze dispotiche, la politica inglese venne attratta nell'or-

bita della francese, anzi, dirò meglio, venne asservita ai disegni del grande ministro del re di Francia, il Cardinale di Richelieu, il popolo britanno insorse: e la lotta, latente sotto il regno di Giacomo I, scoppiò apertamente sotto quello del successore, dandosi così principio a quella guerra quasi cinquantenne, che finì, nel 1688, col pieno trionfo delle libertà costituzionali.

#### II.

Or cade in mezzo a questa lotta appunto l'opera di Tommaso Hobbes (1588-1679), che è il filosofo della dottrina dell'assolutismo in politica. Nella contesa tra il Parlamento e la Corona egli sta per questa, con la sua speculazione proclama il dritto assoluto del monarca, e con la forza del più severo sillogismo s'ingegna di spiegare la razionalità di siffatto dritto, anzi di dimostrarne la necessità.

La giustificazione dell'assolutismo politico, veramente, non era un fatto nuovo nella storia, ma nuovo è il modo, con cui l'opera viene compiuta dall'Hobbes, negli scritti del quale, per la prima volta nei tempi moderni, vien dato alla politica un contenuto schiettamente filosofico. Ed invero la dottrina dello Stato è, in essi, fondata su d'una speculazione strettamente etica, la quale, a sua volta, è costruita su d'una base unicamente psicologica, e le dottrine psicologiche trovano il loro ultimo fondamento nelle leggi generali del movimento fisico.

Il contenuto etico-psichico degli scritti dell'Hobbes, dunque, è un elemento fondamentale in essi, ma non avente una finalità a sé. Esso ha valore di mezzo pel conseguimento d'un fine più alto nella mente dell'autore, che è un fine essenzialmente politico. La natura dei tempi in cui l'Hobbes viveva — tempi procellosi come mai più non sono stati per l'Inghilterra — la qualità sua di precettore di

giovani Lord destinati alla vita politica <sup>1)</sup>, ed il contatto con l'alta classe inglese, in cui lo portò siffatta sua qualità di precettore, spiegano facilmente come l'animo suo venisse fortemente attratto dagli interessi politici, e l'idea politica diventasse l'idea direttrice della sua attività mentale. E che la cosa sia proprio così, vien confermato dalla natura dei suoi scritti principali, e dall'ordine in cui essi vennero pubblicati <sup>2)</sup>.

---

1) Poco dopo aver preso, nel 1608, il grado di Baccelliere ad Oxford, dove fece i suoi studi, Hobbes entrò nella casa del barone di Hardwick, William Cavendish, che fu, dopo, conte di Devonshire, come precettore del figlio maggiore, anzi piuttosto come compagno, essendo di lui quasi coetaneo. E così venne egli a stringere con questa che era una delle più potenti famiglie d'Inghilterra quel nodo, che non si sciolse se non con la morte. Fece nel 1610 il suo primo viaggio nel continente in compagnia del suo scolare ed amico, col quale visse sino al 1628, nel quale anno il conte morì. Venne, allora, invitato come aio del figlio di Sir Gervase Clifford: e cade in questo tempo il suo secondo viaggio nel continente. Ma nel 1631 tornò di nuovo nella casa dei Devonshire, come precettore del figlio del morto conte, che aveva tredici anni, ed in compagnia di questo giovinetto visitò, per la terza volta, dal 1634 al 1637 il continente. Questo terzo viaggio ebbe maggiore importanza dei due precedenti, per la conoscenza personale che fece del Galilei in Italia, e per l'efficacia che ebbero su di lui le dottrine del grande italiano. Passò la maggior parte di questo triennio a Parigi, dove conobbe il P. Marsenne, dal quale fu introdotto nei principali circoli scientifici, dove erano già penetrate, e venivano attivamente discusse le nuove dottrine del Galilei.

2) La prima pubblicazione dell'Hobbes fu la traduzione della *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucitide, nel 1628, nell'anno cioè in cui il parlamento inglese impose al re la sanzione della famosa *petizione dei dritti*, nella quale venivano riassunti i principi fondamentali della *Magna Charta* violati dal mal governo del re. Quella traduzione era stata compiuta parecchi anni prima. Ma l'Hobbes volle darla alla luce in quella ricorrenza, per mostrare ai suoi concittadini a quali funesti risultati andarono incontro i greci pel desiderio della libertà.

Le due opere capitali dell'Hobbes, che raccolgono, in modo compiuto, tutto il sistema delle sue conoscenze, sono il *Leviathan, or the Matter Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, pubblicato nel 1651, ed il *De Corpore*, pubblicato nel 1655 e tradotto in inglese l'anno seguente con un'appendice di sei lezioni, riguardanti una disputa matematica avuta col prof. John Wallis. Se non fossero a noi pervenute che queste due opere solamente, nulla sarebbe venuto a mancare a noi del sistema dell'Hobbes, perchè quasi tutti gli altri scritti non sono che trattati diversi, in cui vien guardata or una parte ed or un'altra della materia, che trova la sua ultima e più compiuta espressione nell'opera massima del *Leviathan* <sup>1)</sup>.

---

1) Il *Leviathan* è diviso in quattro parti: nella 1.<sup>a</sup> tratta dell'*Uomo* (of Man); nella 2.<sup>a</sup> dello *Stato* (Common-wealth); nella 3.<sup>a</sup> dello *Stato Cristiano* (Cristian Common-wealth); nella 4.<sup>a</sup> del *Regno delle Tenebre* (Kingdom of Darkness).

Il *De Cive*, pubblicato nel 1642, e tradotto il 1651 in inglese col titolo *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, tratta d'una materia identica a quella contenuta nella 2.<sup>a</sup> parte del *Leviathan*, negli ultimi quattro capitoli della 1.<sup>a</sup> parte, ed in qualche capitolo della 3.<sup>a</sup>.

L'*Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, pubblicato nel 1650, è un trattato di Psicologia, nel quale è svolta la stessa materia, intorno a cui s'aggirano i primi dodici capitoli della 1.<sup>a</sup> parte del *Leviathan*. Il *De Homine*, pubblicato nel 1658, tratta dello stesso argomento, ma con maggiore brevità, e si occupa largamente di questioni ottiche. — Il contenuto del *De Corpore Politico, or the Elements of Law Moral and Politic*, pubblicato dopo il 1650, è quasi identico a quello del *De Cive*. — Or questi due trattati, l'*Human Nature* ed il *De Corpore Politico*, non sono che uno sdoppiamento del « *little treatise* », che l'Hobbes dice d'aver scritto in inglese, nella primavera del 1640, per far intendere ai membri del *Breve Parlamento* che le *prerogative reali*, che essi volevano mettere in discussione, erano *inseparabilmente annesse alla sovranità regia*.

In queste varie opere, dunque, non s'ha che il rimaneggiamento, come sopra ho detto, della materia del *Leviathan*. E questa a me pare

Hobbes aveva già sin dal 1642, come ci fa conoscere nella prefazione al *De Cive*, maturo in mente l'insieme del suo sistema filosofico, che egli concepiva diviso in tre parti. Nella 1.<sup>a</sup> avrebbe trattato del *Corpo* e delle sue proprietà; nella 2.<sup>a</sup> dell' *Uomo* e delle sue speciali facoltà ed affezioni; nella 3.<sup>a</sup> dello *Stato* e dei doveri dei cittadini. La prima parte sarebbe stata un trattato di *filosofia prima* e di elementi di *fisica*, in cui si sarebbe parlato « del tempo e dello spazio, della causa, della forza, della relazione, della proporzione, della quantità, della figura e del movimento ». La seconda parte sarebbe stata un trattato di *psicologia* e di *morale*, in cui avrebbe parlato « dell'immaginazione, della memoria, dell'intelletto, del raziocinio, dell'appetito, della volontà, del bene e del male, del turpe e dell'onesto ». La terza parte sarebbe stata un trattato di *politica*.

Or il *Leviathan* contiene la trattazione delle due ultime parti, ed il *De Corpore* quella della prima: ecco perché innanzi ho detto, che le due opere pubblicate nel 1651 e nel

---

sia la causa principale della forma perfetta di quel libro, di quella chiarezza meravigliosa di dettato, e di quella logica severa del ragionamento, che procede come una dimostrazione matematica. Non è cosa molto facile incontrarsi in un'opera, in cui tutto, come in questa di Hobbes, stia al suo posto, tutto sia pesato e calcolato. Non una parola di più non una di meno vi trovi del necessario, ed il pensiero esce così pieno e limpido da quelle pagine, che esse s'elevano talvolta ad un grado d'eloquenza, che sembrerebbe incompatibile con la severità di quel ragionamento scientifico. Questi pregi dovettero essere raggiunti dall'Hobbes principalmente perché, quand'egli s'accinse alla composizione dell'opera, il suo pensiero era stato da lui così pensato e ripensato, che dinanzi alla sua mente, quando si mise a scrivere, stava intera e compiuta tutta la dottrina, e nel suo insieme e nelle sue singole parti, come può stare dinanzi alla fantasia d'un architetto l'edificio, che si accinge a costruire.

1655 contengono, nella sua integrità, tutto il pensiero dell'Hobbes.

Delle tre parti, in cui il filosofo inglese concepisce diviso il suo sistema filosofico, l'una serve di fondamento all'altra, in modo che la teoria dello Stato è fondata sulle dottrine etiche e psicologiche, e le dottrine psicologiche sulle fisiche. Il che val quanto dire che lo Stato, secondo l'Hobbes, e nel suo processo genetico e nella sua interna costituzione, doveva apparire come una derivazione dall'intima struttura psichica dell'uomo, e questa come un risultato delle leggi generali della natura.

Uomo vissuto in mezzo al movimento della politica prima di darsi allo studio delle scienze ed alla speculazione filosofica, egli ebbe in comune col suo illustre contemporaneo Francesco Bacone, dal quale dissentiva però in tutto il resto, il concetto della sapienza antica — che il sapere è in servizio del fare. Se non che mentre pel Bacone la scienza dovea servire a metter l'uomo in grado di dominare la natura fisica, per l'Hobbes dovea valere pel governo della vita umana. L'importanza, quindi, delle tre parti, in cui egli concepisce divisa la filosofia, cresce come dalla prima si va alla seconda, di cui quella è una propedeutica, e da questa alla terza, che costituisce la meta ultima, verso cui è rivolta l'attività fondamentale della mente, e che sta alle parti precedenti come l'edificio alla base che lo sostiene. E che la cosa stia in questi termini, ce lo mostra il fatto che, premuto dal precipitare degli eventi, l'Hobbes rinunzia, pel momento, all'attuazione ordinata del disegno filosofico concepito, e dà alla luce in primo luogo ciò che avrebbe dovuto essere il coronamento dell'opera. Ed invero il *De Corpore*, che contiene le premesse fondamentali di tutta la costruzione filosofica, fu pubblicato da ultimo, e vide la luce in primo luogo il *De*

*Cive*, che doveva essere l'ultimo a venir fuori, come quello che conteneva la teoria dello Stato <sup>1)</sup>).

Furono i segni precursori della guerra civile quelli che gli fecero capovolgere l'ordine della pubblicazione: e questi segni si videro nei primi atti compiuti dal parlamento convocato nel 1540 da Carlo I, dopo undici anni di governo ar-

---

1) Il *De Cive*, composto a Parigi nel 1641, fu stampato nel 1642, lo stesso anno che scoppiava in Inghilterra la guerra civile, in un piccolo numero di copie: onde non ebbe larga diffusione. Ma come dalla viva voce dei suoi connazionali, che in gran numero avean preso a fuggire dall'Inghilterra dopo la disfatta decisiva subita dal partito regio a Naseby nel 1645, venne a conoscere tutti i particolari spaventosi della guerra civile, l'Hobbes volle dare al suo libro la massima diffusione, e ne fece fare nel 1646 ad Amsterdam una ristampa col titolo *Elementa Philosophica de Cive*. E fu allora che vi aggiunse la *Praefatio ad lectores*, sopra menzionata, dalla quale riferisco il seguente passo, in cui si accenna all'insieme del sistema filosofico, secondo era stato da lui concepito, ed al perché s'era invertito l'ordine della pubblicazione.

« Dabam operam philosophiae animi causa, ejusque in omni genere elementa prima congerebam, et in tres sectiones digesta paulatim conscribebam, ita ut in prima, de *Corpore*, proprietatibusque eius generalibus: in secunda, de *Homine* et facultatibus affectibusque eius speciatim; in tertia, de *Civitate*, civiumque officiis ageretur. Itaque sectio prima philosophiam primam et physicae elementa aliquot continet: in ea temporis, loci, causae, potentiae, relationis, proportionis, quantitatis, figurae, motus rationes computantur. Secunda circa imaginationem, memoriam, intellectum, ratiocinationem, appetitum, voluntatem, bonum, malum, honestum et turpe, aliaque eius generis occupatur. Tertia haec quid agat iam ante dictum est. Haec dum compleo, ordino, lente moroseque conscribo (non enim dissero sed computo) accidit interea, patiam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de jure imperii et debita civium obedientia, belli propinqui praecursoribus, fervere. Id quod partis hujus tertiae, ceteris dilatis, maturandae absolvendaeque causa fuit. Itaque factum est, ut quae ordine ultima esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam, principiis propriis, experientia cognitis, innixam, praecedentibus indigere non viderem. »

bitrario e colmo d'ogni sorta di soprusi ed ingiustizie. La Camera dei Comuni, prima d'accordare i sussidi chiesti per ridurre all'obbedienza gli Scozzesi, chiese al Re conto dell'opera sua: ed il Re, per tutta risposta, rimandò a casa i deputati, onde quel parlamento, che era il quarto convocato sotto il regno di Carlo I, fu detto il *Breve Parlamento* in confronto di quello che, convocato l'anno appresso, fu detto il *Lungo Parlamento*.

Per quanto la Corona fosse stata energica contro le rimostranze dei rappresentanti dei comuni, per altrettanto la corte con tutto il partito regio si sentì scossa dinanzi alla fermezza, con cui il popolo inglese condannava apertamente l'opera del Sovrano. Già questo popolo avea, parecchi secoli innanzi, fatto intendere che mal s'avvisava chi si pensasse menomamente di voler attentare alle sue libertà, ed aveva infatti, nel 1264, gettato in carcere il re Enrico III, che s'era provato a fare quel tentativo. Quella rivoluzione del secolo XIII come questa del secolo XVII non furono determinate, in alcun modo, da spirito repubblicano. Ed infatti gl'inglesi riposero sul trono Enrico III, dopo ch'egli ebbe giurato solennemente fedeltà alla *Magna Charta*, da essi conquistata nel 1215 e da lui violata, e ridiedero il trono agli Stuart, quando credettero, ma invano, che i dolori sofferti li avessero meglio ammaestrati.

Dinanzi a tanta fermezza del popolo, come dicevo, il partito del re si sentì scosso, e più di tutti dovette essere invaso dallo spavento l'Hobbes, massime quando dal *Lungo Parlamento* si videro mandati nella *Torre* i due primi ministri, il Laud ed il conte di Strafford. L'Hobbes già sin dall'anno precedente, mentre sedeva il *Breve Parlamento*, aveva composto il « *little treatise* » (di cui ho fatto cenno in una nota precedente), nel quale aveva cercato di dimostrare, contro le rimostranze dei rappresentanti del popolo, che le prerogative regali erano inseparabilmente annesse alla so-

vrantà regia. Vero è che questo piccolo trattato non era stato reso di ragion pubblica, e girava manoscritto pei circoli inglesi; ma per Hobbes, figlio dello spavento, la cosa era più che sufficiente perch' egli non si sentisse sicuro. Tosto quindi scappò in Francia, dove l'anno dopo compose il *De Cive*, nel quale, trattando dell'origine, della natura e del potere del governo civile, proclamò l'assoluta sovranità del principe, che era il concetto degli Stuart, e che era stato già sostenuto da Giacomo I: il quale, nell'opera sua intitolata *La Vera Legge delle Monarchie Libere*, s'era sforzato di dimostrare che l'autorità regia era superiore alle leggi, e quindi al parlamento che le creava.

Né ho detto per metafora che Hobbes era figlio dello spavento. La cosa deve intendersi nel senso proprio della parola, perchè il nostro filosofo venne prematuramente alla luce, nel 1588, per la grande paura che ebbe la madre nel sentire che stava per entrare nei porti inglesi la grande armada, e quindi il potente Sire di Spagna minacciava di portare in terra l'ultima rovina. « Mia madre, diceva Hobbes, fu da tale spavento, che diede alla luce due gemelli, uno timore. Da ciò io credo provenga l'abborrimento, che ho pei nemici del mio paese, e l'amore per la pace in compagnia delle muse e di liete brigate » 1).

Ma certamente, chi più chi meno, son presi da forte agitazione dinanzi alla minaccia dello scompiglio, che porta a sé ogni rivoluzione: ma in Hobbes la cosa assume un aspetto tutto speciale. Il timore è suo gemello (twin), onde connotato con lui, ed inconsciamente lavora in lui sollecitandolo ad armare di potere assoluto il braccio del sovrano, perchè ristabilisca l'ordine e la pace. Lo scompiglio, in cui era stata travolta la società inglese, nasceva dal

1) My mother conceived such fear that she gave birth to twins, myself and fear. ecc. — Morris, British Thought and Thinkers, Cap. 6.º

perché il popolo voleva porre confini alla volontà del sovrano, e questi non possedeva forza sufficiente per infrangere l'opposizione. Bisogna dunque, pensava fra sé l'Hobbes, far comprendere ai sudditi che essi non hanno alcun dritto di fare quel che fanno, ed è necessario mettere nelle mani del sovrano tanta forza, quanta ne occorre per comprimere ogni movimento, anzi per estirparne dagli animi dei sudditi perfino la radice. Onde anche l'impulso al pensiero deve venire dallo stesso sovrano, che ha il dritto non solo di regolare i rapporti civili fra i sudditi, ma di coordinarne anche i movimenti della coscienza morale e religiosa. Purché si raggiunga la pace, si faccia dell'individuo un automa, un cadavere. Ed in tal modo il filosofo inglese veniva, per un altro verso, a proclamare principi analoghi a quelli, su cui Ignazio di Lojola avea fondata la *Compagnia di Gesù*. Il disordine della vita pubblica inglese dipendeva dal cozzo delle opposte opinioni politiche e religiose: per ricondurre, quindi, la pace in seno alla società sconvolta, bisognava eliminare siffatta discrepanza, sopprimendo la varietà delle opinioni sotto l'unità della mente del capo dello Stato.

Il sentimento della paura è così straordinariamente forte nell'animo dell'Hobbes, perché è in lui la manifestazione di qualche cosa che sta profondamente radicata nella sua struttura organica. E questo sentimento, appunto, è il segreto ed inconscio motivo psicologico che, favorito dalle condizioni dell'ambiente, spingerà così oltre l'autore del *Leviathan* nelle sue vedute politiche, da non farlo arrestare dinanzi alle più paradossali conseguenze. Esso, insomma, è tanto forte, che Hobbes non ha avuto mai l'agio d'esaminare, con mente serena, se veramente valesse la pena di conservare la vita al prezzo dolorosissimo, con cui egli la compra.

III.

Gli scritti politici dell'Hobbes, dunque, verrebbero ad essere una difesa dello Stuart fatta dalla filosofia: ma di gran lunga s'ingannerebbe chi attribuisse a questa difesa una finalità a sé. L'Hobbes è certamente affezionato alla Corona, e gl'interessi della parte politica, di cui è seguace, influiscono senza dubbio sul movimento del suo pensiero: ma non è lo Stuart per lo Stuart ch'egli difende. Ciò che a lui principalmente ed in grado supremo interessa è la sua quiete, la sua pace. Egli inorridisce dinanzi ai mali della lotta civile, non solo pei vantaggi che essa gli toglie, ma anche per quel tale fattore organico, che abbiamo notato in lui. Il suo sistema nervoso pare che continui sempre a vibrare, secondo l'impulso comunicatogli dall'organismo materno, nella vita intrauterina, sotto l'impressione dello spavento. La persona dello Stuart è d'importanza secondaria. Ciò che egli difende nello Stuart è qualche cosa di superiore alla persona dell'individuo, è il concetto dell'irresponsabilità del potere supremo. Che quest'autorità sovrana stia nelle mani d'un solo è, certo, più conforme ai gusti particolari dell'autore del *Leviathan*: ma egli non esclude, come vedremo appresso, che possa essere affidata ad un'assemblea. Insomma l'Hobbes non fa quistione di vita o di morte tra la monarchia e la repubblica. Se questa sa rispondere meglio di quella al fine, per cui il potere civile è stato costituito, sia la ben venuta. E questo ci spiega perché egli, caduta la dinastia, proclamata la repubblica e sedata la tempesta, ritornò il 1651 in patria, donde non uscì più, e s'acconciò col trionfatore dello Stuart.

A torto si è voluto vedere in ciò una contraddizione nella condotta del filosofo, ed un atto d'abbandono della causa di colui ch'era stato suo scolare a Parigi dal 1646 al 1648, e

che riebbe, in seguito, il trono col titolo di Carlo II. Hobbes poteva serbare sempre intero il suo affetto alla dinastia degli Stuart, deplorare l'infelice sorte di Carlo I, e perfino sospirare in cuor suo la ristaurazione; ma, nel medesimo tempo, le sue idee politiche non gl'impedivano di nutrire tutto il rispetto possibile pel Cromwell, se questi sapeva, meglio dello Stuart, assicurare quella pace, che è l'alta finalità dello Stato. Anzi tra quelle idee politiche e la nuova forma di governo v'era tanto poca opposizione, che vuolsi perfino il Cromwell fosse stato incoraggiato ad inaugurare un governo assoluto, anche per spinte che gli venivano dalla lettura del *Leviathan*.

IV.

Da quanto finora s'è detto parrebbe che le opere politiche dell'Hobbes fossero libri polemici, opere d'occasione.

Niente di tutto ciò. Pur concepiti in mezzo alle lotte politiche, quegli scritti s'elevano ad un valore ben più alto di quello che possa esser loro conferito dall'opportunità del momento, in cui videro la luce. Hobbes non è uno storico, né un uomo di Stato, il quale cerchi di risolvere, con considerazioni d'opportunità, le quistioni politiche d'un momento particolare della vita d'un popolo. Prende egli certo interesse vivissimo ai moti politici del suo paese, e testé ho cercato di mostrare, anzi con una certa larghezza, come da essi venisse fortemente influenzato il suo pensiero scientifico; ma bisogna ricordarsi che egli è sopra tutto un filosofo. Onde avviene nella sua mente una trasformazione analoga a quella che si verifica in Dante, quando concepisce il *De Monarchia*.

La mente dello scienziato in generale e del filosofo in modo speciale è così fatta che, dinanzi ad essa, il fenomeno particolare, oggetto dello studio, si spoglia della sua indi-

vidualità e si trasforma in qualche cosa d'universale. Come Galilei, guardando la lampada che vede oscillare nel duomo di Pisa, s'eleva ad un concetto, nel quale non più il movimento di quel corpo particolare, sibbene il movimento d'ogni corpo pensile in generale gli sta dinanzi al pensiero; come nella mente di Dante, quando scrive il *De Monarchia*, non stanno più i guelfi ed i ghibellini di Firenze, ma la società civile d'Italia e d'Europa in generale; così, in Hobbes, la quistione particolare tra lo Stuart ed il popolo inglese s'è trasformata nel problema astratto dei rapporti tra sudditi e sovrano in generale. Onde nei suoi scritti non si sente l'eco neppure più lontana dell'infuriare delle passioni politiche, ma da per ogni dove domina sovrano il rigore e la freddezza del più severo sillogismo. Dinanzi al suo pensiero non stanno più Carlo I ed il Parlamento, gl'Indipendenti e gli Anglicani, i Cattolici ed i Puritani, con i loro particolari interessi e le loro speciali ambizioni. Quegl'individui sono spariti, ed egli ha dinanzi agli occhi la natura umana in generale, che dappertutto gli presenta egoismo e lotta. Quelle che sono proprietà particolari degli uomini, che lo circondano, vengono, nella sua mente, concepite come proprietà sostanziali della natura umana in generale, senza distinzione di tempo e di luogo. L'esperienza particolare del momento s'è sollevata a valore di legge, il motivo individuale della sua coscienza s'è fatto motivo universale della storia, e la passione politica è stata assorbita nella ragione del filosofo: la quale, dalle necessità derivanti dalla natura intrinseca dell'uomo, deduce le leggi fondamentali della convivenza civile.

## CAPITOLO TERZO

### Posto che Hobbes occupa nella storia del pensiero moderno

Ricostruita la genesi psicologica del sistema etico-politico dell'Hobbes, cerchiamo ora qual'è il posto, che questo filosofo occupa nella storia del pensiero speculativo moderno in generale, e di quello inglese in particolare. Ed in tale ricerca, innanzi tutto, troviamo che egli è colui che, vuotando la politica e la morale d'ogni contenuto teologico, ed emancipando l'una e l'altra da ogni influenza aristotelica e scolastica, viene ad essere il creatore della morale indipendente, l'inauguratore del nuovo indirizzo che prendono, nei tempi moderni, gli studî etico-politici. Ma poiché un'innovazione di tal fatta non poteva sorgere tutta ad un tratto, vediamo la preparazione, che di essa si ebbe nel secolo precedente.

#### I.

Le quistioni morali e politiche furono largamente agitate nel medio evo, ma sempre sotto il paterno dominio della teologia, perché tutto era allora subordinato alla religione. Il sentimento religioso animava e coloriva tutta la vita del tempo; il dogma teologico spiegava la sua influenza su tutto il contenuto del pensiero, sia teoretico sia pratico; l'autorità della Chiesa s'imponeva su tutte le manifestazioni della vita, tanto individuale quanto sociale. Roma, insomma, per mezzo della religione, aveva ripreso novellamente quel dominio universale, che le era stato in-

franto dalla spada vittoriosa dei barbari: *Roma, caput mundi, religione tenet quod non armis tenet.*

Or siffatto stato di cose venne radicalmente trasformato dalla Rinascenza e dalla Riforma, e da quella, che è tutta gloria italiana, in modo piú sostanziale che da questa. Ed invero la Rinascenza, disseppellendo i monumenti delle antiche letterature, eccitò profondo disgusto pel barbaro latino medievale, e richiamando in vita il pensiero antico divezzò lo spirito dalla teologia, e suscitò nelle menti un contenuto novello, che portò alla piena emancipazione dal sapere medievale in generale e dalla Scolastica in particolare.

La Riforma non comprese l'importanza della Rinascenza, e tra le accuse, infatti, che volgeva al cattolicesimo v'era anche questa, che il Papato s'era impaganito, e la purezza della fede cristiana avea macchiata col culto dell' antichità classica. Ma, per un altro verso, essa riusciva indirettamente alle istesse conseguenze. Ed invero, scossa l' autorità di Roma e proclamato il libero esame, Lutero suscitò un novello esercito di teologi, determinando in tal modo un altro risascimento: fece rivivere cioè, ma entro limiti piú ristretti, le quistioni che si ventilarono nei primi secoli del Cristianesimo, nel periodo epico della Patristica. Ma in quei primi tempi, parte per la freschezza del sentimento religioso, parte per la sublimità delle menti che interpretando i testi sacri e speculando preparavano la novella dottrina, le dispute rinfocolavano sempre piú l'ardore delle dispute, fino a che gli ultimi contendenti, raccogliendosi a concilio, non definivano le lunghe controversie in una verità comune e concordata. Ma oramai erano quattordici secoli che si disputava di teologia, nuovi gusti erano penetrati nel seno del consorzio civile, nuovi orizzonti s'erano aperti alla vita materiale ed a quella del pensiero. Siffatto rinnovarsi di dispute teologiche in un tempo così diverso da quei primi

secoli, quindi, non fece che gettare in maggior discredito la teologia.

Né questo è tutto. La Riforma, che cominciò come lotta di religione, doveva necessariamente farsi anche lotta politica. Dato lo stretto legame che univa la Chiesa con lo Stato, essa, spezzando l'autorità del Papa, veniva a scuotere anche quella del Monarca, ed emancipando le coscienze dalla dottrina stabilita veniva a disgiungere i sudditi dai sovrani. In tal modo le dispute teologiche si mescolavano con dispute di dritto pubblico, e così rinasceva la discussione del vecchio problema medievale intorno all'origine del potere civile ed intorno ai rapporti tra sudditi e sovrano.

Ma, nel riprodursi, i problemi del pensiero, per quanto siano nel loro fondo quelli d'una volta, non si ripresentano mai negli stessi termini e sotto le identiche condizioni. Ed invero, nel secolo XVI, il problema speciale, testé menzionato, ci viene innanzi con elementi nuovi e così radicali, che quando, fattisi piú maturi i tempi, sarà caduto loro di dosso l'ultimo brandello della veste religiosa, entro cui furono avvolti nella loro infanzia, spazzeranno via ogni sorta d'autorità, e trasformeranno, con la proclamazione dei dritti dell'uomo, da capo a fondo l'ordinamento politico delle nazioni. E questo elemento nuovo è il concetto della *sovranità del popolo*, e del trasferimento di questa sovranità al monarca per mezzo d'un *contratto*. E ciò che maggiormente s'impone alla nostra meraviglia è il fatto che questi concetti furono tenuti a battesimo proprio dalla chiesa di Roma, come quelli che vennero messi innanzi e difesi nel *De Legibus* del P. Francesco Suarez (1548-1617), che fu il piú grande degli scrittori politici cattolici del tempo, ed appartenne a quella milizia, che Ignazio di Lojola aveva creata per riconquistare al Papa il dominio universale sulle coscienze perdute. Con ciò non intendo dire che gli scrittori

della Riforma non pervenissero a quelle idee. Umberto Languet (1518-1581), che è il più grande rappresentante degli scrittori politici del campo opposto a quello del Suarez, sostiene anche quei concetti. Ma nel *Vindiciae contra Tyrannos* essi sono implicati in una veste religiosa alquanto più spessa di quella del *De Legibus*. Il Languet ed il Suarez sono i due più grandi campioni dei due partiti contendenti.

Questi teologi politici del secolo XVI, nei concetti accennati, riprendono e sviluppano un principio antichissimo, che rimonta al fatto storico dell'alta sovranità del popolo nella Roma repubblicana. I giuristi del medio evo ricordavano, senza dubbio, questo fatto; ma aggiungevano, che di quella sovranità il popolo si spogliò del tutto, nell'atto che la cedette all'imperatore, che ne rimase il padrone assoluto. Il sovrano dunque, sostenevan essi, è superiore alla legge, alla parte *coattiva* di essa, ne sottostà alla sola virtù *direttiva*, e non deve rispondere che a Dio dell'uso che fa della sovranità, che il popolo romano non può più riprendere, perché *prescritta* dal lungo abbandono.

Avete torto, soggiunge il Languet: contro il popolo, come contro il fisco, non v'è prescrizione. E poi non è la gente di Roma, continua egli, quella a cui dovete arrestarvi: bisogna che rimontiate ad un fatto più antico e più autorevole, bisogna che risalghiate alla storia del popolo ebreo, da cui i popoli cristiani più direttamente discendono. Or bene i testi sacri dicono che Dio, per scongiurare che la sua parola, in mezzo alle aberrazioni in cui erano cadute le menti umane, andasse del tutto smarrita, si scelse un popolo, a cui affidò la sua legge, e strinse con esso un *patto d'alleanza*, nel quale entrò, dopo, a prender parte anche il re, che insieme col popolo s'obbligò a custodire il sacro deposito. Dopo questo primo *contratto* di natura religiosa, si stipulò, tra il popolo ed il sovrano solamente,

un altro di natura del tutto politica, con cui quello conferì a questo il potere di amministrare la giustizia e di difenderlo dagli assalti esterni <sup>1)</sup>.

Il secondo contratto ha fondamento nel primo, e perciò tutta la dottrina dello scrittore della Riforma ha un fondo essenzialmente biblico. Or di questo elemento biblico lo spoglia il Suarez: il quale, sebbene non riesca in ultimo a

---

1) Nel medio evo, il popolo poteva insorgere contro il potere costituito, purché venisse dal papa sciolto dal giuramento di fedeltà. Il Languet, con la sua dottrina, toglie di mezzo la persona del pontefice, e rivendica al popolo il diritto assoluto e diretto di resistere con la violenza al sovrano, quando questi volesse imporre cosa contraria alla legge divina, o s'attentasse a violare le leggi dello stato. Ed ecco in breve come dimostra la cosa.

Nel *patto d'alleanza*, dice egli, il popolo s'obbligò, insieme col sovrano, a custodire il sacro deposito; quindi, più che il dritto, esso ha il dovere d'impedire al principe qualsiasi tentativo di fare cosa contraria alla parola di Dio, ossia cosa non consentita dalla fede religiosa. Nel *patto politico*, il popolo creò il potere sovrano per la sua utilità, e perciò la sovranità non è un onore ma un onere, non un passatempo ma una missione, non un privilegio ma un obbligo. Il sovrano è stato creato per mantenere l'ordine fra i sudditi, e per difenderli dagli attacchi esterni: egli è il difensore della legge. Le leggi non emanano dalla volontà arbitraria del principe, ma sono formate dalle persone sagge e prudenti, e costituiscono le norme, secondo cui il sovrano deve giudicare. Per impedire che questi le violi, seggono al fianco di lui consiglieri e magistrati, che debbono aiutarlo e sorvegliarlo. Il sovrano, quindi, non ha potere assoluto: i cittadini presi nel loro insieme sono superiori a lui, presi isolatamente sono suoi fratelli. Il popolo l'ha investito del potere supremo, perché lo usasse per l'utilità comune, e gli promette ubbidienza a patto che egli tenga fede alle condizioni postegli nel conferirgli la sovranità. Messo ciò, è chiaro che venendo meno il sovrano alle condizioni stabilite, il popolo riprende la sovranità di cui s'era spogliato, e depone il principe. Però, soggiunge il Languet, questo dritto di ribellione non appartiene agli individui ma ai magistrati; perché colui che stipulò il patto sociale fu il popolo, ed il popolo non è nessuno degli individui, ma il loro insieme, la cui volontà comune ha la sua espressione nei magistrati, che sono quelli che costituiscono le diete e i parlamenti.

scindere compiutamente la sua dottrina da ogni concetto teologico, concepisce più razionalmente la genesi del contratto, e s'elewa ad un punto, a cui il Languet non è pervenuto.

Nessun uomo, dice egli, ha nella società civile dritto sull'altro, perché tutti nascono liberi e sono naturalmente eguali: l'autorità, quindi, non appartenendo a nessun individuo particolare, risiede nella collettività, la quale per i suoi interessi l'ha, con un *contratto*, trasmessa al principe <sup>1)</sup>. Finché gli uomini, continua egli, vissero disgiunti e

---

1) Il Suarez scrive in un momento, in cui pareva volesse rivivere l'antica lotta di supremazia tra la Chiesa Cattolica ed il potere civile. La Riforma avea sottratto a Roma quasi tutta l'Europa settentrionale; ma ciò che perdette in estensione, il Papato acquistò in intensità, perché dal Concilio di Trento raddoppiata uscì la sua autorità negli stati rimasti cattolici. Non tutti i principi accolsero di buon animo le decisioni di quel Concilio, e per garantirsi contro le rinascenti pretese della Chiesa stabilirono, che nessun decreto pontificio potesse aver corso nei loro stati senza il *regio exequatur*. E la lotta, dicevo, parve accennasse a scoppiare, quando la maggior parte di essi negarono questo *exequatur* alla famosa bolla dei tempi di Gregorio VII, ed ora richiamata in vita da Pio V. (1566-1572), in *Coena Domini*, nella quale veniva proclamato il principio della suprema autorità del pontefice sopra ogni potestà terrena.—Reagirono allora i principi, ripetendo l'antica affermazione che la loro autorità veniva direttamente da Dio. Ma la Chiesa, fatta accorta dai tempi mutati, non poteva rispondere col vecchio argomento che il Papa però era quegli, per le cui mani la corona veniva da Dio posta sul capo dei re. Il Suarez gira la posizione, alla persona del pontefice sostituisce quella del popolo, e ferisce direttamente i sovrani dicendo loro: Senza dubbio la vostra autorità è di origine divina, perché Dio è la fonte prima dell'essere ed è la sorgente di tutti i dritti, ma essa viene a voi per mezzo del *popolo*. E le autorità, su cui egli s'appoggia per sostenere la sua dottrina, sono attinte principalmente alla tomistica.

Sarebbe un errore credere che questo concetto così liberale della *sovranità del popolo*, radice prima di tutte le libertà politiche moderne, fosse stato messo fuori dai capi della Riforma. Ed a per-

senz'alcun legame, non v'era società politica e quindi neanche potere supremo. Ma quando, per comune consenso, s'unirono insieme, essi rimasero aggruppati in un'unità organica. Or poiché quest'unità organica suppone un centro, una volontà comune a cui si son dovute subordinare le volontà individuali, ne segue che il concetto di governo e quello di consorzio civile nascono ad un parto. La volontà comune, nell'atto che pattuisce la convivenza civile, viene a dar vita a questo potere centrale supremo, senza di cui le unità rimarrebbero isolate, e l'organizzazione sociale non avrebbe luogo.

Pel Suarez, quindi, non il potere sovrano solamente vien fuori dal *contratto sociale*, come dice il Languet, ma è il consorzio civile istesso, che viene costituito in virtù di quel contratto. Ed in tal modo, il concetto che il padre gesuita ha del patto sociale è molto più dell'altro affine a quello dell'Hobbes, dal quale poi differisce sostanzialmente per altri riguardi, come a suo luogo vedremo.

Se si fosse arrestato qui, il Suarez ci avrebbe dato una dottrina eminentemente razionalista. Ma lo scopo ultimo, a cui mira il suo trattato, gli fa smarrire la visione di questi concetti filosofici, così nettamente formulati, e glie li fa av-

---

suadersi di ciò basta leggere la lettera di Lutero ai contadini, insorti in Germania contro il potere civile. In quella lettera è detto, esplicitamente, ingannarsi colui, il quale crede che il principio del *libero esame* in religione autorizzi alla libertà d'esame in politica: il vangelo non aver cura alcuna delle cose terrene, anzi disprezzare ciò che è di questo mondo: il dolore e la croce, la pazienza e la rassegnazione, esser ciò che c'insegna Cristo — Né più liberale è Calvino, nonostante la sua dottrina avesse un colorito essenzialmente democratico — Ambedue son concordi nel proclamare il pieno assoggettamento dell'individuo al potere costituito. Ed era naturale, che facessero così, una volta che aveano bisogno d'essere favoriti nell'opera loro dal potere civile, pronti però a ribellarglisi là dove questo fosse loro contrario.

volgere in un ginepraio di discussioni teologiche, per cui dal principio, tanto chiaramente concepito, della sovranità del popolo si va a finire a quella della sovranità suprema ed assoluta del pontefice <sup>1)</sup>).

E così questo secolo XVI riesce altamente interessante, a chi ben lo consideri, per questo miscuglio di vecchio e di nuovo, di religioso e di selvaggio, di pedantesco e d'altamente ardito, che si trova in quell'arruffio di quistioni

---

1) Tutti gli scrittori teologico-politici, riformati e cattolici, del secolo XVI sono concordi in porre nel popolo la sorgente della *sovranità*, pur mossi da un fine diametralmente opposto: gli uni da quello di combattere, gli altri da quello di sostenere le pretese di supremazia, accampate dal pontefice sul potere civile. Gli scrittori della Riforma, per emancipare i sovrani dalla chiesa di Roma, li mettono in uno stato di dipendenza dal popolo. Gli scrittori cattolici, mentre da un lato trovano commoda questa situazione per combattere nei principi la pretesa d'essere autonomi, dall'altro se ne servono come termine medio per farli passare sotto quella del pontefice. In mezzo a quest'opposizione di fini s'accordano tutti in una sola cosa: nel ferire l'autorità del sovrano e sollevare il popolo. E gli scrittori cattolici sono in ciò anche più accaniti di quelli della parte contraria, fino a sostenere la legittimità del regicidio. Ed il libro, in cui più esplicitamente viene difesa siffatta dottrina, è il *De Rege* del P. Mariana. Il quale, dopo aver proclamato la santità del regicidio, si sente un pò perplesso dinanzi alla quistione, se sia lecito uccidere il sovrano somministrandogli del veleno nelle bevande. Questa sua perplessità nasce dal pensiero che, con quel mezzo, si verrebbe a far commettere dal sovrano un suicidio, nonostante che egli fosse ignaro della cosa. Per evitar ciò, soggiunge egli, bisogna fare in modo che il principe rimanga del tutto passivo nell'azione del veleno: e ciò si consegue, escludendo il mezzo delle vivande, ed aspergendo invece di veleno gli abiti.

E dire che il P. Mariana tratta di questi argomenti in un libro, che egli dichiara esser venuto fuori dai colloqui, che soleva avere di sera, mentre la luna splendeva nel cielo, con un suo amico teologo, su d'una montagna vicino a Toledo, alternando le discussioni letterarie e filosofiche coi canti d'inni al Signore! Come armonizzava bene la pietà del canto religioso e la mitezza del raggio lunare con la raffinata crudeltà di siffatti ragionamenti!

teologiche e politiche. E ciò per effetto della posizione, in cui si trovava la coscienza del tempo. La coscienza civile e religiosa, una nel medio evo, tende ora a sdoppiarsi. Le due forme mirano a disgiungersi, e gli scrittori del tempo son occupati a delimitarne i confini. Ma in questa delimitazione non si vede chiaro: la mente non è pienamente illuminata, le nuove idee si trovano ancora in uno stato embrionale, onde di esse s'ignora la portata e delle ultime loro conseguenze non s'ha il più lontano sospetto, e filosofia e teologia s'intralciano a vicenda. Ad un certo punto il pensiero spicca ardito il volo, ed in nessuno di quegli scrittori credo si libri così in alto come nel Suarez; ma ad un tratto, come per subitaneo attacco, perde le forze, e torna novellamente al miscuglio, da cui pareva si volesse uscire. Molte delle ragioni più alte del suo trattato morale e politico il Suarez le attinge ad una sorgente razionale: ma la base sostanziale della sua dottrina è teologica.

Tutto ciò mostra chiaramente che c'è nel secolo XVI una tendenza a scindere la coscienza civile dalla religiosa, un accenno a porre una dottrina morale e politica indipendente da ogni concetto teologico, ma l'una e l'altro non riescono a tradursi in atto. Or bene dove, per la prima volta, questa tendenza diventa una realtà, e quest'accenno un fatto compiuto, è nel sistema dell'Hobbes.

## II.

Ma così, mi si potrebbe dire, venite ad attribuire al filosofo di Malmesbury un merito, che va dovuto per un verso al Machiavelli (1469-1527) e per un altro al Bacone (1561-1626). Occorre, quindi, che mi fermi qui, alcun poco, a prevenire siffatta obiezione.

In quanto al primo fo notare, innanzi tutto, che l'Hobbes ed il Machiavelli appartengono a due categorie diverse

di scrittori: ambedue sono scrittori politici, ma quegli è un filosofo e questi uno storico. Il Machiavelli non si propone, come si direbbe, una quistione di *dritto*, ma bensì di *fatto*. Egli non cerca, come l'Hobbes, l'origine filosofica della società civile ed il fondamento razionale del dritto pubblico. Il problema che l'affatica è un problema puramente storico e d' uomo di governo: come creare cioè uno stato in Italia (*Principe*), con quali mezzi governarlo (*Discorsi sulla prima deca di T. Livio*), e con quali difenderlo (*l'Arte della guerra*). Ond' è che giammai s'è parlato così a sproposito, come quando s'è voluto guardare nell'autore del *Principe* il moralista. La coscienza del Machiavelli fremo, spesso, dinanzi alla terribilità dei mezzi, che deve consigliare; ma egli è come il chirurgo che, non per crudeltà, bensì per necessità mette i ferri nel corpo umano. Lo stato si compone d'uomini, le condizioni dei tempi e dell'animo umano sono così fatte: dunque, conchiude egli, o bisogna rinunciare al fine, o, se lo vogliamo, questa è la via per raggiungerlo <sup>1)</sup>.

1) Ed il conseguimento di questo fine è per lui un'alta necessità. Egli è la mente più lucida del nostro cinquecento, e vede con meravigliosa chiarezza che la patria nostra andrà in irreparabile rovina, come poi fatalmente accadde, se in essa non si crea uno stato così forte da poter resistere all'urto, che le verrà dalla lotta, a cui si sono accinte le due grandi monarchie testé formatesi all'occidente. Scorge in Cesare Borgia le tre qualità indispensabili pel conseguimento di quel fine — intelligenza, forza e prontezza d'azione — e concepisce in lui il redentore d'Italia. Ed infatti il disegno del Borgia era di piombare, dopo di aver unificato lo stato della Chiesa, su Firenze: raccolto così, nelle proprie mani, il governo di tutta l'Italia centrale, rivolgersi ai due estremi dove s'erano stabiliti al nord i Francesi ed al sud gli Spagnuoli, con l'aiuto degli uni scacciare gli altri, ed infine con la propria forza espellere gli ultimi. Dell'alta prudenza politica del Valentino il Machiavelli ebbe un rapido intuito, quand'ebbe a sostenere presso di lui un'ambasceria. Il disegno del Borgia sopprimeva, certamente, la repubblica fiorentina: ma per l'ambasciatore di questa più di Firenze valeva l'Italia. Caduto immaturamente il Borgia, le speranze del Machiavelli risorsero col disegno

Il Segretario fiorentino, come si vede, è un psicologo politico, ed è certo il primo a fondare sull'osservazione psicologica la scienza, che insegna le opportunità di reggere gli stati. Ma ciò non ha nulla di comune col problema discusso dall'Hobbes, nel quale la politica viene guardata sotto un altro aspetto, come quella scienza cioè che determina l'essenza razionale dello stato.

Ma si dirà: Nel problema filosofico dell'Hobbes entra, come parte nel tutto, il problema del Machiavelli, e perciò questi e non quegli è l'inauguratore del nuovo indirizzo, che pone la psicologia a base degli studi politici in generale.—A ciò rispondo col dire che, anche messa la quistione in questi termini, i due scrittori restano sempre nella posizione, in cui si trovavano.

Ed infatti se è vero, che ambedue s'accordano in porre nella realtà concreta della natura umana il suggerimento dei mezzi per governarla, la constatazione di questa realtà psicologica può venir fatta in due modi: o ci limitiamo, fondandoci sull'osservazione, al semplice riconoscimento del fatto, o ci solleviamo alla spiegazione di esso. Nel primo caso, ci troviamo sempre nel regno del particolare, e non siamo giunti ad altro che a cogliere, mercé un processo induttivo, una *realtà* storica: ma ciò non costituisce una conoscenza scientifica, la quale consiste nella spiegazione della *necessità razionale* del fatto. Il processo induttivo, isolatamente preso, non può farci giungere alla necessità della legge scientifica, se non viene integrato da qualche altra cosa. E questo è proprio l'appunto, che il Mill mosse contro la dot-

concepito da Leone X di creare, nelle terre della Chiesa, al fratello Giuliano uno stato con a capo Urbino. Fu allora, nel 1513, che il grande fiorentino scrisse il *Principe*, in cui ricorda a Giuliano, come modello da imitare, l'opera del Borgia. Morto Giuliano nel 1516, le speranze si rivolsero al nipote di lui Lorenzo, che venne, poco dopo, investito dal Papa del ducato d'Urbino.

trina del Bacone, con l'induzione del quale si poteva creare la *storia* della natura ma non la *scienza*. Ond'è che i principi della politica del Machiavelli non escono dalla sfera puramente sperimentale, ossia non hanno valore di legge. Né, per altro, egli intendeva darli per tali. Il compito di lui, ripeto, era un compito, che si riferiva ad una quistione particolare dei suoi tempi, e da non valere che pel fatto speciale che gli premeva. Il precetto, che egli dà al suo principe, è legato col fenomeno individuale che gli lo suggerisce, e non discende da una legge psicologica. Dalla qual cosa deriva che il Machiavelli ci dà un cumulo di fatti psichici, ma non una scienza di essi, come ce la dà l'Hobbes. Egli pone, è vero, l'osservazione psicologica a base dell'arte del governo; ma oltre al fatto che in lui manca la psicologia come scienza, non c'è neanche il termine medio della morale tra la psicologia e la politica, come nel filosofo inglese: il quale dalla psicologia deduce la morale, e da questa le leggi della politica.

In quanto al Bacone, se lo consideriamo come scrittore di cose politiche, egli va nell'istessa categoria del Machiavelli. Ed invero i suoi *Essays moral economical and political* sono pieni di osservazioni acute e profonde, la cui lettura sarebbe ancor oggi utile agli uomini di stato, i quali vi apprenderebbero p. e. il modo con cui si svolgono i partiti politici, come si prevengono i tumulti, come si curano quando sono avvenuti, e mille altre conoscenze necessarie agli uomini che si occupano della cosa pubblica: ma in nessuno di essi si pone una quistione scientifica, una quistione di principî.

Se poi lo guardiamo come filosofo moralista, dobbiamo riconoscere giuste le osservazioni del Sidgwick <sup>1)</sup> e del Ro-

1) H. Sidgwick — Outlines of the history of Ethics. London 1892.

bertson <sup>1)</sup>, i quali escludono ogni filiazione intellettuale tra l'Hobbes ed il Bacone, e negano a quest'ultimo ogni importanza per rispetto al movimento del nuovo pensiero etico inglese. Nel suo *Advancement of learning*, dice il Sidgwick, il gran Cancelliere ci ha dato un breve schizzo di filosofia morale con osservazioni giuste e suggestive, ma non ha tentato mai di ridurre le sue vedute etiche ad un sistema coerente e fondato su d'una base indipendente.

Io parlerò in un altro scritto, in modo particolare, del posto che spetta al Bacone nel rinnovamento del pensiero inglese moderno. Qui, per quel che riguarda la morale, mi limito a dire che per lui l'Etica s'aggira ancora nell'antica sfera della teologia.

A simiglianza delle acque che o scendono dal cielo o sgorgano dal seno della terra, il sapere umano, dice Bacone, o è ispirato dall'alto (*teologia rivelata*) o scaturisce dalla sensibilità (*filosofia*). Dio, oggetto della teologia rivelata, entra anche nella filosofia, la quale studia tuttora per Bacone il triplice oggetto medievale — *Dio, l'uomo, la natura* — con l'importante modificazione però che la natura sola si conosce *direttamente*, ma Dio per *raggio rifratto*, attraverso cioè le opere della creazione, e l'uomo per *raggio riflesso*. V'è quindi una teologia naturale, dice Bacone, oltre la rivelata. Questa luce naturale, soggiunge egli, illumina alquanto, sotto forma di *ispirazione diretta del sentimento* (preludiandosi così di lontano alla scuola dello Shaftesbury), la coscienza morale a distinguere il bene dal male, ci aiuta sino ad un dato punto, ci giova in quella parte dell'etica che dicesi *georgica morale*, perché dà le norme per coltivare e governare l'anima; ma essa è troppo debole, per farci scorgere dove stia la radice del bene, ed in che esso veramente

1) G. C. Robertson — Hobbes. Edinburg, 1886.

consista. Occorre a ciò, conchiude il gran Cancelliere, la luce soprannaturale, ond'è che i principî supremi dell'etica son contenuti nella teologia rivelata.

In riguardo alla *georgica morale* l'opera del Bacone è degna di nota, perché egli è il primo, nella storia, a concepire uno studio, che si proponga, per rispetto all'anima, un fine analogo a quello che la medicina si propone per rispetto al governo del corpo. Come nell'organismo corporeo, dice egli, così anche nell'anima bisogna distinguere il temperamento, le malattie ed i rimedi. Il temperamento dell'anima sarebbe il carattere, le malattie sarebbero le passioni, ed i rimedi quel complesso di mezzi che, operando sui sentimenti e sulla volontà, piegano l'animo al bene. Tutta questa parte di pedagogia morale, aggiunge Bacone, è del tutto da farsi. Egli entra nella determinazione d'alcuni particolari, ma non riesce che a mettere innanzi delle osservazioni staccate ed incomplete, e non perviene punto a coordinare questi rimedi intorno ad un principio massimo, il quale si presenti a noi come il *fine ultimo* dell'attività pratica dell'uomo. Onde, non si giunge mai a vedere, in modo chiaro, quale sia per lui il fondamento della morale.

Avendo egli riposta nella luce soprannaturale della rivelazione la visione del Bene, il fondamento ultimo dell'etica dovrebbe evidentemente trovarsi in un principio teologico. Ma quando poi entra nei particolari della morale pratica, pare che quel principio teologico non lo soddisfi del tutto, e di quando in quando sembra che accenni a presentarsi alla sua mente una visione in certo qual modo utilitaria del bene. Ma questi non sono che momenti fugaci, e Bacone non può non ritornare al punto, che gli viene additato dalla rivelazione, la quale fornisce i principî, con cui viene costruita la parte razionale dell'etica, da cui vengono poi dedotte le norme, che stanno a fondamento della morale pratica.

Sicchè quegli che, pel primo, emancipò compiutamente il pensiero dalla teologia, e pose la morale come scienza indipendente, fu Tommaso Hobbes.

Né consiste in questo solamente la differenza tra i due filosofi. Anche in ciò che hanno di comune — la reazione contro l'aristotelismo scolastico — a me pare, non vi sia fra loro alcuna filiazione intellettuale.

Hobbes conobbe di persona Bacone; ma la sua ribellione alla Scolastica ed agli studi del tempo in generale non è punto determinata da un'influsso, che avesse potuto esercitare su di lui il gran Cancelliere, perché rimonta ad un'epoca anteriore. Già fin da quando stava sui banchi della scuola di Oxford, com'egli stesso ci fa sapere nella sua autobiografia, poco gusto trovava nell'insegnamento scientifico che gli veniva impartito, nonostante la mente sua fosse avida di sapere. Ma il poco gusto diventò disgusto aperto, quando facendo, nel 1610, il suo primo viaggio nel continente, trovò che in Francia, in Germania e principalmente in Italia si rideva, dai migliori, di quelle dottrine che costituivano tutto il suo sapere. L'Inghilterra, allora, doveva essere così indietro alle altre nazioni in questo moto di rinnovamento degli studi, da un pezzo partito dall'Italia, che mentre altrove si rideva già della Scolastica, questa dominava ancora così sovrana oltre la Manica, che il gran Cancelliere sentiva il bisogno di tonare contro di essa con tutti i fulmini della sua eloquenza. Checché sia di ciò, il disgusto di lui fu tale che, abbandonato ogni studio scientifico, si diede tutto ai letterari, il cui frutto fu la traduzione della *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucitide, pubblicata nel 1628, e non ritornò alla scienza che nel 1629, quando Bacone era già morto da tre anni.

Insomma la derivazione intellettuale dell' un filosofo dall' altro è così nulla, che Hobbes non fa nessun conto di Bacone, il cui nome solo un paio di volte ricorre, come notano i critici, nei suoi scritti minori e per cosa di poca importanza. Quando vuol nominare i maggiori uomini del secolo, egli cita i nomi del Galilei (1564-1642) e del Keplero (1571-1630): e nell' epistola dedicatoria preposta al *De Corpore*, Harvey (1578-1658) e non Bacone pone fra coloro, che erano in Inghilterra i promotori della nuova filosofia della natura. Rarissime volte nei suoi scritti, e sempre nei minori, ricorre la parola *induzione*, ma senza l'eco più lontana di quell'entusiasmo, con cui sorgeva sulle labbra del gran Cancelliere. Ed invero il processo induttivo, come era concepito dal Bacone, non poteva bastare alla scienza, e poco affetto poteva suscitare in un animo tutto pieno d'ardore per quegli studi matematici, di cui il Verulamio non seppe comprendere l'importanza, che avevano nel fondare quella scienza della natura, che egli mirava a costituire. Insomma Hobbes e Bacone a me sembrano due nature intellettuali essenzialmente diverse.

Hobbes ha in comune con la scuola sperimentale inglese, e quindi col Bacone, il principio che nel senso sta la sorgente della conoscenza, ma costruisce il suo sistema filosofico con un metodo eminentemente deduttivo: poste alcune definizioni ed alcuni postulati, tutto il resto ne discende per via di ragionamento. Egli è certamente un empirista, come colui pel quale i dati primi della conoscenza non vengono forniti che dalla percezione sensibile esclusivamente: ma ha della scienza un concetto da matematico più che da semplice naturalista. Egli non si eleva punto al di sopra del mondo sensibile, ma in questa sfera si aggira con un metodo essenzialmente logico e deduttivo, che lo allontana dal Bacone e l'avvicina al Galilei.

È vero che l' Hobbes non è stato mai uno sperimentatore a simiglianza del Galilei. Ma è anche vero che l'esperienza, come veniva praticata dal nostro grande scienziato, era intimamente intrecciata col calcolo matematico: e per effetto di tale rapporto essa riesciva, con rapidità meravigliosa, ad organizzarsi nella mente di lui sotto forma di concetti scientifici, ossia di leggi della natura. E già il Galilei aveva scoperto le leggi del moto, e l'idea che egli s'era formata della natura era già stata accettata dai dotti più autorevoli del tempo, quando nel 1634, all'epoca della sua terza visita al continente, l' Hobbes fece la conoscenza personale del grande italiano. Egli che già sin dal 1629, venuto in possesso d'alcuni libri d'Euclide, s'era dato con ardore a quegli studi di matematica di cui era affatto ignaro, perché non entrarono prima del 1619 nel programma degli studi di Oxford, si trovava in grado di comprendere pienamente tutto il pensiero del vecchio scienziato, e non tardò a far sua quella intuizione meccanica, che questi s'era formata della natura, e l'ipotesi che tutti i fenomeni fisici non fossero che manifestazioni diverse di movimento. Ond'è che la parentela sua col Galilei più che nel metodo, dove è parziale, sta nel contenuto del pensiero: il moto è la realtà vera della natura.

### III.

Ma l'Hobbes non era un naturalista nel senso ristretto della parola. Meglio del Bacone, nonostante che questi fosse uno sperimentatore, era preparato a comprendere il movimento scientifico del secolo e mettersi in esso, perché possedeva l'istrumento della matematica, di cui il gran Cancelliere era del tutto destituito; ma il suo pensiero non rimase rinchiuso nella sfera dei fenomeni fisici. L'ingegno suo eminentemente filosofico dovea, per necessità, portarcelo fuori. Onde se, per la preparazione troppo tardiva, egli rimase

deficiente nel campo degli studî naturali e matematici, per modo che non solo non potette in nulla contribuire al positivo avanzamento di essi, ma ancora i suoi numerosi avversari, tra cui i piú formidabili furono il Ward ed il Wallis, potettero coglierlo piú volte in fallo, e metterne spietatamente a nudo gli errori, il merito suo filosofico rimane invulnerato <sup>1)</sup>. E questo merito è d'avere esteso quella intuizione, che il Galilei aveva avuto della Natura, dal mondo esterno a quello dello Spirito.

Dicendo che fu un merito, non intendo affermare che l'Hobbes sia riescito nella sua impresa, o che quella sia una impresa fattibile. Voglio solo far notare, che è questa la prima volta che, nei tempi moderni, la mente si solleva alla concezione di rimenare i fenomeni psichici, morali e sociali, sotto le leggi generali della Natura. Onde a me pare di non cadere in errore, affermando che l'Hobbes occupa, in quei tempi, un posto analogo a quello che occupa, nella filosofia contemporanea, lo Spencer, e che la sua posizione per rispetto al Galilei è parallela a quella, che lo Spencer tiene per rispetto al Darwin. Ed infatti ciò che pel filosofo contemporaneo è il principio dell' *evoluzione*, era per l'Hobbes quello del *movimento*. La triplice evoluzione, di cui parla lo Spencer — l'inorganica, l'organica e l'iperorganica — triplice nella forma ma una nel contenuto sostanziale, pone tutti i fenomeni di qualunque natura essi siano — fisici, psichici e sociali — in una serie unica ed analoga all'unità concepita dall'Hobbes. E siffatta unità è, pel filosofo di Malmesbury, di tal natura che Politica, Morale, Psicologia e Fisica, piú che quattro scienze diverse, sarebbero

1) La vita dell'Hobbes, dal punto di vista degli studî, può andar divisa in tre periodi. Il primo va sino al 1628, ed è esclusivamente letterario; il secondo sino 1856, ed è quello in cui cade tutta la sua produzione scientifica; il terzo va sino al 1779, ed è essenzialmente polemico.

quattro trattati di un'unica scienza, di cui l'uno avrebbe le sue premesse nell'altro, per modo che i principî ultimi verrebbero forniti dalla scienza della Natura. Dal fatto piú semplice, qual'è il movimento fisico, al piú altamente complesso, qual'è il movimento sociale, si passa per mezzo del movimento psichico della coscienza umana. Onde l'origine del consorzio civile, le leggi fondamentali della convivenza sociale, il principio motore insomma di tutta la vita intellettuale morale e sociale dell'uomo è da cercarsi in nulla di sovrassensibile, bensí nell'uomo istesso, anzi nella natura esterna, di cui esso è parte. Ed in tal modo tutto il sistema di Hobbes finisce, nel campo teoretico, col piú esplicito materialismo, e nel campo pratico con una morale ed una scienza sociale eminentemente naturalistiche, come d'allora in poi sono state quasi sempre concepite in Inghilterra.

#### IV.

Nella scienza della Natura, dunque, stanno i primi principî del sapere. Hobbes, quindi, per rispetto al problema della conoscenza, è fuori del movimento cartesiano. Pur avendo radicalmente trasformato l'assetto filosofico medievale, egli è ancora, per rispetto a quel problema, in pieno dommatismo.

Una prima modificazione, in quell'assetto, l'abbiam vista apportata dal Bacone. Ma l'innovazione dell'Hobbes è ben piú profonda, e differisce, per un doppio verso, da quella del suo immediato predecessore.

La prima differenza è che si elimina, del tutto, Iddio dal campo del sapere scientifico. Vi sono, dice egli, due forme di conoscenza: l'una fondata sull'*esperienza*, l'altra sul *ragionamento*. L'esperienza non è altro che la memoria delle conoscenze forniteci dalla sensazione, e da essa nasce la *prudenza*, la quale consiste nell'aspettare per l'avvenire

cose simili a quelle sperimentate nel passato, Or né quella né questa, pur essendo forme di conoscenza, ma di conoscenza dataci direttamente dalla natura e non acquisita per via di ragionamento, costituiscono la filosofia: la quale è « effectuum sive φαινόμενων ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursum generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio ». E per « ratiocinationem, soggiunge, intelligo computationem ». E per calcolo non s' intende altro se non « plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta cognoscere residuum. Ratiocinari igitur idem est quod addere et subtrahere » <sup>1)</sup>. Scopo della filosofia quindi è « ut praevisis effectibus uti possimus ad commoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis per corporum ad corpora applicationem, effectus similes quatenus humana vis et rerum materia patietur ad vitae humanae usus, industria hominum producantur » <sup>2)</sup> ». Oggetto di essa è tutto ciò che è suscettibile di aumento e diminuzione, di composizione e separazione: e tale è il corpo nella sua doppia forma di *corpo naturale* (a natura rerum compaginatum) e *corpo civile* (a voluntate humana conventionibus pactionibusque hominum constitutum). Ond'è che essa si divide in due rami: *filosofia naturale* e *filosofia civile*. Ma poiché, per conoscere le proprietà del composto, è indispensabile conoscere quella dei componenti, così la filosofia civile si divide in Etica, « quae de hominum ingeniis moribusque tractat », e Politica, « quae de officiis civium cognoscit ». Se dunque l'oggetto della filosofia « est corpus omne cuius generatio aliqua concipi, et cuius comparatio secundum ullam eius considerationem institui potest, sive in quibus compositio et resolutio locum

1) *De Corpore* — Pars prima, cap. I, par. 2.

2) *De Corpore* — Pars prima, cap. I, par. 6.

habet, id est omne corpus, quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest »; ne segue che essa esclude dal suo seno la teologia, « doctrinam dico de natura et attributis Dei, aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, et in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest » <sup>1)</sup>).

A siffatta conclusione l'Hobbes giunge anche per altra via. La mente umana, dice egli, non può rappresentarsi che il finito, quindi non v'è idea alcuna dell'infinito. E perciò quando, nel parlare d'alcuna cosa, diciamo che è infinita, non vogliamo intendere altro che non giungiamo a concepirne i limiti, per modo che non si ha un concetto della cosa ma della nostra impotenza. Ond'è che la parola *Dio* non esprime nessun concetto della mente, ma solo il nostro sentimento di riverenza verso ciò che per sé è incomprendibile <sup>2)</sup>).

Tolto di mezzo Iddio, la filosofia si restringe allo studio della Natura e dell'Uomo. Ed anche per rispetto a ciò Hobbes differisce da Bacone, in quanto che pone lo studio dell'uomo all'istesso livello di quello della natura, e dà così il primo impulso a quel movimento di ricerche psicologiche e morali, che dovevano costituire, dopo, tanta parte dell'attività speculativa inglese.

L'unico elemento, che egli ha in comune con Bacone, è lo studio della Natura posto come punto di partenza della filosofia. Ma anche in questo è parziale il contatto, che

1) *De corpore*. Pars prima, cap. I, par. 8-9.

2) *Whatever we imagine is finite. Therefore there is no idea, or conception of any thing we call infinite... When we say any thing is infinite, we signify only, that we are not able to conceive the ends and bounds of the things named: having no conception of the thing, but of our own inability. And therefore the name of God is used, not to make us conceive him, for he is incomprehensible, but that we may honour him.*—*Levathian*, Parte I. cap. 3.º

hanno fra di loro i due filosofi, perché essi poi differiscono, come abbiám visto, nel metodo da tenere in siffatto studio. Hobbes da buon seguace di Galilei fa gravitare la terra intorno al sole, e dallo studio della natura esterna, come dal centro del movimento, piglia le mosse il suo pensiero speculativo.

Ma questa natura esterna viene, da noi, conosciuta per mezzo dei poteri della nostra intelligenza: prima, dunque, di muovere verso di essa, è indispensabile esaminare, innanzi tutto, l'istrumento di cui ci serviamo per andarvi, onde potessimo essere sicuri, se veramente il mezzo è valevole, e sino a qual punto, a farci pervenire al possesso di essa. Il punto di partenza della filosofia, quindi, dev'essere un'analisi critica del pensiero. Se la terra non è il centro dell'universo, tale è però la coscienza umana, non nel senso obiettivo fichtiano che l'*Io* crei il mondo, ma in quello subiettivo kantiano che la natura intrinseca della mente condiziona l'apparenza dell'*essere* al pensiero.

Or di questo problema critico, che scaturisce dalla posizione cartesiana come da sua prima sorgente, e che, posto da Locke e sviluppato da Hume, venne da ultimo formulato nei suoi termini più consciamente netti e precisi da Kant, non c'è neanche il più lontano sospetto in Hobbes. Ond'egli, pur avendo radicalmente, come s'è visto, trasformato l'assetto filosofico medievale, s'aggira ancora nel campo del vecchio dommatismo. E perciò, se da un lato non ha alcuna parentela intellettuale col Bacone, dall'altra non ne ha neppure col Locke: ond'è che questi rimane sempre, come cercai di dimostrare altrove, il fondatore vero del criticismo in Inghilterra.

Ma se per rispetto al problema della conoscenza trovasi fuori del movimento cartesiano, egli è però il creatore dell'indirizzo moderno, che fonda gli studi morali sulla ricerca psicologica, ed è colui che imprime l'impulso a tutto il pensiero speculativo etico inglese. Ed inverò da lui piglieran-

no le mosse tutti i moralisti inglesi, che verranno dopo, sia per respingerne, sia per difenderne le idee: ed anche i primi, eccetto i *platonici di Cambridge*, ne dovranno accettare la posizione fondamentale, dovranno cioè anch'essi muovere, nella loro opposizione, dallo studio della natura umana. Questi oppositori sono i seguaci della scuola del *sentimento morale*. Essi verranno ad attaccare le dottrine etiche dell'Hobbes nella loro radice, mostrando che la natura dell'uomo non è quale egli l'ha descritta. Verrà, dopo, Augusto Comte nella sua *dinamica sociale* a dirci che, essendosi il genere umano svolto a traverso una serie di periodi storici differenti fra loro per costumanze ed istituzioni, il solo fattore psicologico è insufficiente a farci comprendere che cosa sia oggi l'uomo, e che perciò bisogna tener conto anche del *fattore storico*, se non si vuol procedere con metodo astratto nella costruzione d'un ideale morale e politico. Tutto ciò, dico, non farà che modificare, correggere e compiere l'indirizzo posto da Hobbes; ma, in mezzo a tutte queste modificazioni e correzioni, rimarrà assodata, e quindi acquisita alla scienza, questa verità — che il *fattore psichico* è un elemento essenziale, anzi il più essenziale del fenomeno etico e sociale. Or bene quegli che per il primo ha posto, nella storia moderna, siffatto principio, è stato l'Hobbes. E questo è ciò che a me pare sia l'elemento veramente più nuovo ed originale della sua filosofia morale.

Ma tornando alla quistione della parentela col Locke, oltre al fatto innanzi osservato che non v'è fra loro rapporto di filiazione, c'è da notare fra essi un'altra differenza: ed è che l'uno è un metafisico, e l'altro un psicologo. Hobbes è filosofo nel senso più alto della parola, come colui che, con la sua speculazione, s'eleva ad un punto, dal quale abbraccia in una unità di sguardo la totalità dei fenomeni: la sua metafisica è una metafisica empirica, ma è sempre una metafisica. Locke, invece, rimane rinchiuso nello studio particolare della natura umana. Si rivolge, certamente,

anch'egli a studiare i fenomeni morali, politici e religiosi: ma li guarda isolatamente, senza raccogliarli in una dipendenza logica, e disporli in una unità sistematica di conoscenze, come fa Hobbes. Onde l'importanza storica sua vera sta nell'analisi, che ci ha data dello spirito umano.

In questo campo speciale della filosofia, i due ricercatori lavorano in due sezioni distinte: l'uno in quella teoretica, l'altro in quella pratica: ed ognuno come creatore dell'indirizzo dei lavori nella propria sezione. Ma le due zone, per quanto distinte siano, sono sempre due parti d'un unico tutto: a base, quindi, dei due problemi, il conoscitivo ed il morale, v'è un fatto comune, cioè la ricerca psicologica. Or bene, in questo fatto comune, ambedue si accordano nel porre la sensazione come punto di partenza di tutto lo svolgimento dello spirito.

Nella sensazione, però, v'è un elemento conoscitivo ed uno emotivo: Locke, quindi, è naturale che si occupi in modo speciale del primo, ed Hobbes del secondo. Ma anche nella sfera della psicologia teoretica, l'Hobbes, pur non dandoci quella descrizione minuta del processo generatore della conoscenza, né quell'analisi critica di qualche idea fondamentale del pensiero, che è tanta parte del merito di Locke, pur anche in questa sfera, dico, s'eleva a concetti così arditi, ed anticipa spesso vedute tali, da riescire, in fin dei conti, a trovarsi con la psicologia contemporanea in rapporto ancor più intimo che non si trovi il Locke stesso. E ciò per effetto del punto di vista speciale, da cui si mise a guardare la coscienza umana: punto di vista, nel quale fu collocato dall'intuizione metafisica, a cui egli si sollevò in seguito all'impulso venutogli dal Galilei, di concepire il movimento come principio universale dell'essere e del conoscere, della *natura* e dello *spirito*.

Raccogliamo ora, a larghi tratti, i principî generali di questa psicologia.

## CAPITOLO QUARTO

### Psicologia

#### I.

La Psicologia dell'Hobbes è essenzialmente materialista: in essa non trova posto alcuno l'idea dell'anima, concepita come sostanza semplice ed immateriale.

Oggetto unico della conoscenza è, come s'è visto innanzi, il corpo. Or poiché i corpi, nota Hobbes, si presentano a noi sottoposti a cangiamenti diversi di colore, suono, caldo, freddo ecc., ne segue che essi sono delle sostanze. Dire *corpo*, dunque, è lo stesso che dire *sostanza*, e quindi parlare di *sostanze incorporee* è lo stesso che voler parlare di *corpi incorporei*; il che è contraddizione nei termini. Inoltre, i concetti tutti della mente non sono che immagini residuali delle sensazioni: quindi nulla può essere da noi concepito, che non sia stato anteriormente colto per mezzo del senso, nulla può essere pensato o rappresentato che non sia soggetto al senso, che non occupi un posto, che non abbia una determinata grandezza, che non consti di parti, e che se sta tutto in un luogo non possa trovarsi contemporaneamente in un altro <sup>1)</sup>. Perciò con la parola *spirito* non possiamo intendere altro, se non un corpo naturale, sottilissimo quanto volete, ma sempre un corpo,

---

1) Because whatsoever we conceive has been perceived first by sense, either all at once or by parts, a man can have no thought representing anything not subject to sense. No man therefore can conceive any thing but he must conceive it in some place, and indued with some determinate magnitude, and which may be divided into parts, nor that anything is all in this place, and all in another place, at the same time. — *Leviathan*, Parte I, cap. 3.<sup>o</sup>

che occupi un dato posto. E la Bibbia istessa, continua egli, è favorevole a siffatto modo di vedere, innanzi tutto perché non adopera mai, a quanto pare, la parola *incorporeo*, e poi perché parlando dello spirito nostro dice che esso abita in noi, e parlando degli angeli dice che sono messaggeri, che vanno e vengono dal cielo alla terra: le quali espressioni tutte denotano lo spirito come qualche cosa che occupa uno spazio, e ciò che occupa uno spazio deve avere dimensioni, e ciò che ha dimensioni è corpo <sup>1)</sup>).

Fuori e dentro di noi, dunque, Hobbes non vede che corpo. Or poiché la proprietà fondamentale del corpo esterno è il movimento, ne segue che lo spirito non può non essere anch'esso che movimento. E così Hobbes, estendendo allo spirito, come innanzi abbiamo già accennato, l'intuizione del Galilei, il quale avea concepito l'ipotesi che tutti i fenomeni fisici non fossero che manifestazioni diverse di movimento, si sollevò all'idea di ridurre anche a modificazioni di movimento la varietà dei fatti interni, in corrispondenza delle modificazioni di movimento determinanti la varietà dei fenomeni esterni.

Essendo stato chiesto, una volta, in un crocchio che cosa fosse il *sentire*, nessuno seppe rispondervi. Da quel giorno in poi, dice Hobbes, questo problema prese ad assediarmi la mente, fino a che non mi sorse nell'animo l'idea, che se le parti, onde i corpi son costituiti, stessero in quiete, o pur stando in movimento durassero sempre nell'identico stato, le cose non presenterebbero nessuna differenza a noi, ed in noi non sorgerebbe sensazione alcuna. Il fatto del sentire dunque, conchiuse egli, è un movimento interno in corrispondenza d'un movimento esterno, e la varietà delle sensazioni è una modificazione del movimento interno, determinata da corrispondenti modificazioni nel movimento esterno. Il movi-

1) *Human Nature*, Cap. XI, par. 4.<sup>o</sup> e 5.<sup>o</sup>

mento, quindi, è la realtà unica, di cui l'indefinita varietà dei fenomeni tutti, e interni ed esterni, non è che una diversa apparenza.

È meraviglioso vedere a quale altezza di pensiero ed a qual grado di esattezza scientifica si sia, per un verso, sollevato quest'uomo, nella voce del quale par qui di sentire quella d'un nostro contemporaneo, piuttosto che d'una persona vissuta più di due secoli or sono. Ma, in mezzo a tanta genialità di pensiero, manca in lui una cosa, che non è di piccola importanza. Hobbes non si è accorto, che là dov'egli credeva d'aver in mano la sensazione, non ne aveva invece colto che il sustrato fisiologico ed il correlato fisico; perché la sensazione non è il movimento, sibbene la coscienza di quel movimento. Or donde emana questa coscienza? donde si sprigiona questa luce così meravigliosa?—Ecco ciò che non si chiede il nostro filosofo, anzi ciò di cui non mostra d'esser punto consapevole. Che se il problema si fosse per poco presentato al suo pensiero, egli avrebbe indubbiamente visto che fra Natura e Spirito vi è continuità ma non identità, e che quindi le leggi di quella, applicabili a questo sino ad un dato punto, non sono sufficienti a dar ragione di tutta la vita intellettuale, morale e sociale dell'uomo. Ma se non ha colto il fatto psichico in tutta la sua integrità, rimane sempre merito grandissimo di lui d'averne, per il primo e con esattezza scientifica, colto il lato obiettivo, e concepito, da questo punto di vista obiettivo, tutto il contenuto della coscienza, tanto nella sfera intellettuale quanto in quella affettiva, come un complesso di movimenti variamente combinantisi e ricombinantisi fra loro.

Messo questo concetto generale, abbozziamo ora le linee più importanti di questa psicologia: ed innanzi tutto vediamo come la descrizione, che l'Hobbes ci ha dato, del processo generatore della sensazione è tale, che nulla di nuovo vi ha, dopo, aggiunto la psicologia nostra contemporanea.

II.

La sensazione è il punto di partenza di tutto lo svolgimento della vita psichica.

Perché s'abbia una sensazione, dice Hobbes, occorre che un corpo stimoli un organo sensorio, e questo stimolo si fa o per contatto immediato, come nell'odorato nel gusto e nel tatto, o per contatto mediato, come nella vista e nell'udito. L'eccitazione periferica a nulla varrebbe, se non si propagasse, lungo le fibre nervose, al cervello, dove suscita una reazione (*counter-pressure*), la quale varia secondo la natura diversa dell'organo, su cui l'oggetto esterno ha esercitata la sua azione: ed è una reazione di luce per rispetto alla vista, di suono per rispetto all'udito, di odore per rispetto all'odorato, di sapore per rispetto al gusto, e di caldo o freddo, duro o soffice ecc. per rispetto al tatto. Ma tutte queste così dette qualità sensibili non hanno alcuna realtà obbiettiva: esse non sono che nostre *apparenze* (*appearance*). Negli oggetti, che le producono, non sono altro che movimenti della materia, che stimolano variamente i nostri organi sensori; né in noi, che siamo stimolati, son altro che forme diverse di movimento, perché il movimento non può produrre che movimento <sup>1)</sup>. Onde nel mondo esterno non v'ha altra realtà che il movimento, da cui queste apparenze subiettive sono determinate <sup>2)</sup>.

1) All which qualities called *sensible* are in the object, that caused them, but so many several *motions* of the matter, by which it presses our organs diversely. Neither in us, that are pressed, are they anything else but divers motions, for motion produceth nothing but motion.—*Leviathan*, Parte I, cap. 1.<sup>o</sup>

Conceptions and apparitions are nothing really but motion in some internal substance of the head.—*Human Nature*, Cap. VII, par. 1.<sup>o</sup>

2) *Human Nature*, Cap. II, par. 10.<sup>o</sup>

Ma la filosofia delle nostre università, continua Hobbes, spiega ben altrimenti il fatto del sentire e dell'intendere. Dagli oggetti si staccerebbero delle *species intelligibili*, le quali penetrando nell'intelletto costituirebbero il fatto dell'intendere, e delle *species sensibili* (che sono di diversa natura, cioè visive, auditive, olfattive, ecc.), le quali penetrando nei diversi organi sensori produrrebbero il fatto del sentire. Se dico questo, conchiude Hobbes alla fine del primo capitolo del *Leviathan*, è solo perché, dovendo io parlare dell'ufficio delle università nello stato, non debbo lasciare nessuna occasione per mostrare le cose, che in esse vanno emendate: e tra queste una delle principali è il vaniloquio scientifico (*the frequency of insignificant speech*). Ed io, dal canto mio, ho citato questo particolare, affinché meglio apparisse il merito di questo filosofo, col guardare l'immensa distanza, che correva fra la psicologia del tempo e le nuove dottrine a cui egli dava vita.

Né minore è l'ammirazione, che in noi suscita l'Hobbes, allorché dal fatto del *sentire* passiamo a quello del *rappresentare*.—Come le acque continuano a muoversi, anche quando ha cessato di soffiare il vento, che le aveva prima agitate; o meglio, come un corpo in quiete ivi eternamente rimarrebbe, se una forza non lo movesse, e mosso persisterebbe all'infinito in quel movimento, se un'altra forza non lo arrestasse, per l'istessa ragione che nulla può mutare sé stesso; così nell'animo nostro, il movimento impresso dagli stimoli esterni persiste, ancor dopo che l'organo sensorio non è più esposto all'azione dell'oggetto. Quando lo stimolo luminoso ha cessato d'impressionare il nostro organo visivo, rimane in noi l'*immagine* di quell'oggetto, ma più debole e meno viva. E questo, dice Hobbes, è ciò che i Latini chiamarono *immaginazione*, dall'immagine che rimane in noi della cosa veduta, e che dopo fu estesa, sebbene impropriamente, a tutti

gli altri sensi, perché in ognuno di essi rimane, come nel fatto della visione, un residuo di quello che si è sentito.

Per immaginazione, quindi, Hobbes intende ciò che noi, nel linguaggio odierno, chiamiamo rappresentazione. *Imagination is nothing but decaying sense*<sup>1)</sup>, dice egli: la rappresentazione è una traccia indebolita della sensazione, diremmo noi.

Siffatto indebolimento od oscuramento, continua Hobbes, avviene in noi per l'istessa ragione, per cui nel mondo esterno una luce più viva p. es. impallidisce una meno viva, ed in generale la forza più intensa vince la meno intensa. Rimosso lo stimolo, ne rimane nel soggetto senziente una rappresentazione: ma suscitandosi continuamente in noi nuove immagini, ne segue che le ultime venute, per la maggior forza di cui sono dotate, affievoliscono quelle che vi stavano prima, le quali si vanno, così, gradatamente sperdendo nell'animo nostro, come la voce dell'uomo in mezzo ai rumori del giorno (*imagination of the past is obscured and made weak, as the voice of a man is in the noise of the day*).

Se queste immagini si presentano alla nostra coscienza come immagini di cose che furono nel passato presenti ai sensi, allora la rappresentazione apparisce come un ricordo. Sicché la *Memoria* e l'*Immaginazione* sono l'istessa cosa sotto un aspetto diverso (*imagination and memory are but one thing, which for divers considerations hath divers names*). L'immaginazione è per Hobbes ciò che è l'*ideazione* per Giacomo Mill, cioè il formarsi della rappresentazione, ossia il persistere della sensazione sotto una forma più debole: la memoria è l'istessa cosa, con l'aggiunta della consapevolezza dell'indebolimento, la quale consapevolezza fa riferire l'immagine presente ad un fatto passato.

La memoria sviluppata, ossia il cumulo delle immagini persistenti in noi, costituisce l'*esperienza*. Quando l'esperienza

1) *Leviathan*, Parte I. cap. 2.º

del passato l'estendiamo al futuro, allora si ha la *prudenza*. Tanto l'esperienza quanto la prudenza sono due fatti comuni agli uomini ed agli animali inferiori, coi quali noi abbiamo in comune anche l'*intendere* (*understanding*): il quale consiste nel risvegliarsi delle immagini interne, per mezzo della parola o di altro segno volontario. Così p. e. il cane, per effetto dell'abitudine, intende, se il padrone lo chiama semplicemente o lo sgrida (*understanding is common to man and beast; for a dog by custom will understand the call or the rathing of his master*).

Sicché il sentire, il rappresentare, il ricordare, l'intendere, non sono *facoltà* originarie ed autonome dello spirito. È vero, soggiunge Hobbes, che i filosofi insegnano ben altrimenti, dicendo che i sensi particolari ricevono le *species* dalle cose e le consegnano al senso comune, e questo le consegna alla fantasia, la fantasia alla memoria, e la memoria al giudizio, come se in noi ci fossero tante persone, di cui l'una porge una cosa all'altra; ma, con tante parole, essi finiscono col non far comprendere nulla. Sentire, immaginare, ricordare, intendere, non sono che forme diverse, sotto cui si presenta lo stesso fatto: il movimento. Il quale assume ancora altri aspetti.

Come un'acqua, agitata nel medesimo tempo da forze diverse, prende la direzione della risultante dei vari impulsi provenienti dalle singole forze; così il cervello o lo spirito, continua Hobbes, che in esso risiede (*the brain or spirit therein*), impressionato da oggetti diversi, compone in una unità le diverse immagini, ed in tal modo dà origine a tutte le finzioni della fantasia: le quali, se non corrispondono a nulla di realmente esistente, hanno però nella realtà esterna gli elementi semplici, onde sono costituite<sup>1)</sup>.

1) *Human Nature*, Cap. III, par. 4.º e seg.

E continuando in questo capitolo terzo della *Natura Umana*, come anche nel secondo, testé citato, del *Leviathan* a parlare di tutte le diverse forme che può assumere il movimento immaginativo, egli ci fa passare di ammirazione in ammirazione, sia che accenni al criterio per distinguere se lo stato psichico è una sensazione od una rappresentazione, sia che determini le cause perturbatrici dell'immaginazione, sia che spieghi il generarsi delle visioni, delle allucinazioni, dei sogni, ecc.

Io non posso indugiarmi su tutte queste particolarità. Ho indicato i luoghi, ed il lettore andando ad essi, se ne ha voglia, s'accernerà da sé dell'esattezza di quello che a me preme qui, solamente, di far notare in generale: che cioè l'Hobbes, nello spiegare tutti questi fenomeni, è sulla via, che batte la psicologia contemporanea. Così il sogno, per citare un esempio dal quale si può argomentare il resto, è il movimento delle rappresentazioni durante il sonno: non formandosi in quello stato novelle immagini, si ravvivano quelle affievolite del passato, ed in siffatto silenzio del senso (*in this silence of sense*) esse si presentano così lucide, come se fossero sensazioni reali.

Ma ancor più interessante di tutto ciò è quello che l'Hobbes dice intorno all'*associazione* delle rappresentazioni, di cui giunge ad indicarci il fondamento fisiologico.

Tutte le immagini che stanno in noi, nota egli, sono reliquie dei movimenti eccitati negli organi sensori: e questi movimenti, che si succedettero immediatamente l'un l'altro nel fatto della sensazione, continuano nell'istess'ordine insieme, anche quando la sensazione è passata, per modo che col ripresentarsi dell'uno, per effetto della coerenza della materia, si presenta l'altro. Non altrimenti si esprime lo Spencer, quando, volendo indicare la base fisiologica del-

l'associazione psichica, dice che di due fibre, che hanno vibrato insieme, l'una tende a vibrare, quando l'altra vibra <sup>1)</sup>.

Se non che, continua l'Hobbes, poiché nell'atto del sentire, all'istessa cosa percepita *a* non segue sempre *b*, ma ora *x* ed ora *y*, ne viene che al ripresentarsi di *a* non è certo, se dovrà tener dietro *b*, *x* od *y*. Questo è certo però, che dovrà seguire una di quelle immagini, con cui *a* fu congiunta nel passato. La successione dei nostri pensieri quindi, conchiude egli, non è casuale ed indifferente: onde anche in mezzo al più strano e disordinato vagare della mente vi è sempre un legame, e si può non di rado arrivare a cogliere il nesso di quella successione <sup>2)</sup>.

Quando poi la mente, continua, è dominata da un pensiero d'alto interesse e persistente, il movimento immaginativo allora riesce ordinato, perché quell'immagine men-

---

1) All fancies are motions within us, relics of those made in the sense: and those motions that immediately succeeded one another in the sense, continue also together after sense; insomuch as the former coming again to take place, and be predominant, the latter followeth, by coherence of the matter moved, in such manner, as water upon a plane table is drawn which way any one part of it is guided by the finger.—*Leviathan*, Parte I, cap. 3.<sup>o</sup>

Si legga l'intero capitolo, che è altamente interessante, e si legga anche il cap. IV dell'*Human Nature*.

2) When a man thinketh on anything whatsoever, his next thought after is not altogether so casual as it seems to be. Not every thought to every succeeds indifferently... But because in sense, to one and the same thing perceived, sometimes one thing sometimes another succeeds, it comes to pass in time, that in the imagining of anything, there is no certainty what we shall imagine next; only this is certain, it shall be something that succeeded the some before at one time or another... And yet in this wilding ranging of the mind, a man may oft times perceive the way of it, and the dependence of one thought upon another.—*Leviathan*, Parte I, cap. 3.<sup>o</sup>

tale imprime una direzione costante al movimento, anche senza l'intervento della riflessione e della volontà. La mente nostra, per necessità intrinseca delle cose, non può essere raccolta sempre nell'istessa direzione, e perciò vaga qua e là: ma quell'immagine persistente la richiama sempre sull'istessa via. Ed in tal modo pare, che il filosofo di Malmesbury sia giunto a riconoscere l'esistenza d'un lavoro spontaneo ed inconscio dell'attività psichica. Queste immagini, aggiunge egli, sono talvolta così forti da impedirci di dormire, o romperci perfino il sonno (*the impression is so strong sometimes, as to hinder and break our sleep*).

Gli elementi primitivi, dunque, da cui risulta tutto il contenuto psichico, non sono altro che le sensazioni, le rappresentazioni e la loro associazione (*besides sense and thoughts and the train of thoughts, the mind of man has no other motion*). Or tutte queste diverse specie di attività psichiche—il sentire, l'immaginare, nonché tutte le forme, che il movimento immaginativo assume nella fantasia e nell'intelletto per effetto dell'associazione—le quali sono comuni, come già s'è innanzi accennato, tanto all'uomo quanto agli animali inferiori, nell'animo nostro però, soggiunge Hobbes, si sollevano ad un punto più elevato per l'aiuto, che vien loro dal linguaggio <sup>1)</sup>. Il quale aiuto fa sì, che noi riesciamo a sollevarci sopra gli altri animali, ed acquistiamo una forma peculiare d'intelletto, che non consiste solo nell'intendere l'espressione della volontà altrui, come fa quell'altra forma inferiore che si ha in comune con gli esseri sottostanti, ma nell'intendere anche i concetti ed i pensieri, mercé la com-

---

1) By help of speech and method the same faculties may be improved to such a height, as to distinguish men from all other living creatures. *Leviathan*, Parte I, cap. 3.<sup>o</sup>

binazione dei nomi delle cose in affermazioni e negazioni, ed altre forme di linguaggio <sup>1)</sup>.

Questa specie superiore d'intelletto è quella che ci rende capaci di scienza, di conoscenza cioè fondata sulla ragione. La ragione, dice Hobbes, non è, come il senso e la memoria, una qualche cosa che nasce con noi, né che si acquista coll'esperienza solamente, com'è il caso della prudenza. Essa è figlia dell'arte, e deriva dalla capacità d'imporre i nomi, e dall'acquisto d'un metodo esatto ed ordinato nel procedere dai semplici nomi ai nessi fra loro affermati nel giudizio, e di qui ai nessi di questi giudizi nel sillogismo, e così di seguito, fino a che non si giunge alla conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi appartenenti alla materia, di cui si parla: il che costituisce ciò che si dice *scienza*. Perciò tutto il segreto per ragionar bene, soggiunge egli, sta nel definire esattamente i nomi, che sono gli elementi semplici, di cui consta il ragionamento; come per non errare in un calcolo, il segreto sta nel porre esattamente le singole cifre. La scienza, dunque, è la conoscenza delle conseguenze, ossia della dipendenza di un fatto da un altro, laddove il *senso* e la *memoria* non sono che la conoscenza del fatto. Ma poiché il fatto è già passato ed è irrevocabile, ne segue, che col senso e con la memoria non possiamo, in alcun modo, influire sulle cose; laddove, quando con la scienza siamo pervenuti a conoscere la dipendenza dei fenomeni, noi ci mettiamo in istato di produrre lo stesso effetto, allorché le istesse cause sono in nostro potere <sup>2)</sup>.

---

1) 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, and other forms of speech.—*Leviathan*, Parte I, cap. 2.<sup>o</sup>

2) *Leviathan*, Parte I, cap. 5.<sup>o</sup>

C'è quindi differenza fra *scienza* ed *esperienza*: questa è la conoscenza fornita dal senso e dalla memoria, quella la conoscenza fornita dalla ragione. E poiché l'uomo solo possiede la ragione, l'uomo solo perviene all'acquisto della scienza, laddove gli animali restano nella sfera dell'esperienza. L'esperienza genera la *prudenza*, come la scienza genera la *sapienza* (*as much experience is prudence, so is much science sapience*). Gli animali quindi pervengono ad essere prudenti, gli uomini diventano prudenti e sapienti <sup>1)</sup>.

### III.

Hobbes ha compreso, così all'ingrosso, l'importanza che ha il linguaggio nello sviluppo delle funzioni superiori dell'intelligenza: ma non va più in là. Basta leggere, infatti, il capitolo quarto del *Leviathan*, in cui tratta di questo argomento, per scorgere a prima vista ch'egli non ha il più lontano concetto del valore psicologico della parola, del modo con cui essa si genera, e della parte che prende nella produzione delle idee. Ma lasciando da banda siffatto argomento, la cui trattazione non dico perfetta ma approssimativamente compiuta era troppo prematura per quei tempi, in tutto questo regno superiore delle funzioni dell'intelligenza riesce straordinariamente vuota e puerile quella psicologia, che ci faceva passare d'ammirazione in ammirazione, fino a quando si aggirava nelle sfere inferiori dell'attività sensitiva e rappresentativa.

Ed era naturale che fosse così. L'idea di rimanare i fatti dell'anima sotto le leggi generali del movimento, che aveva messo l'Hobbes in una situazione scientifica per rispetto alle funzioni psichiche inferiori, non poteva dargli più alcun

1) Oltre il capitolo V del *Leviathan*, consulta anche i capitoli IV, V e VI dell' *Human Nature*.

aiuto, quando si entrava nel regno delle funzioni superiori dell'intelligenza. Se non c'è equazione fra il *movimento* e la *sensazione* più elementare, quello però è un elemento di questa, anzi, essendone l'aspetto obiettivo, ci fornisce una base positiva per l'interpretazione delle leggi dello stesso fenomeno sotto il suo aspetto subiettivo. Ma a misura che dalle funzioni sensitive si sale alle rappresentative, e da queste alle intellettive, il correlato fisiologico del fenomeno psichico si va man mano attenuando e quindi sottraendo al nostro sguardo, fino a che, pervenuti nelle sfere più alte della mente, nel regno delle idee, non si vede più alcun rapporto tra ciò che è movimento fisiologico e ciò che è funzione del pensiero. E questa è la ragione, per cui la psicologia positiva contemporanea, con tutti i suoi meravigliosi progressi di questi ultimi cinquant'anni nello studio delle funzioni sensitive e rappresentative, presenta, in quello delle funzioni più alte dell'intelligenza, lacune e deficienze analoghe a quelle, che ci presenta la psicologia dell'Hobbes. L'identità della posizione riproduce l'identità nei pregi e nei difetti.

L'Hobbes, senza restrizione alcuna, anche nelle sfere più alte del pensiero portò l'intuizione meccanica del movimento, ed in tal modo gli sfuggì la vera natura dei concetti logici e del loro intrecciarsi nell'unità del ragionamento, che egli a torto considerò come un fatto di *addizione* e di *sottrazione*, perché a torto concepì le idee come quantità, come unità meccaniche di note. Nel processo dialettico del pensiero non si passa da un concetto ad un altro con semplice aggiunta od eliminazione di note, perché gli elementi, ond'essi risultano, non sono meccanicamente aggiunti l'uno all'altro fra di loro. Ché se così fosse, noi potremmo procedere arbitrariamente, in questo fatto di addizione o di sottrazione, tanto di una nota dall'altra nell'interno del concetto, quanto di un concetto dall'altro nell'unità della scienza. La cosa,

invece, procede ben altrimenti, giacché né la scienza è unità meccanica di concetti, né il concetto è unità meccanica di note. Gli elementi, onde il concetto è costituito, non si aggiungono né si sovrappongono l'uno all'altro, ma trovansi nell'unità dell'idea raccolti in una sintesi organica, per guisa che non si può procedere ad arbitrio nell'eliminazione delle parti, ma bisogna seguirne il processo di filiazione. E come i concetti sono unità organiche di note, così la scienza è sistemazione organica di concetti. Il processo del pensiero non è processo meccanico, ma processo biologico di differenziazione e d'integrazione d'elementi.

E questa è novella riprova che il meccanismo della Natura non si può estendere allo Spirito. Fra quella e questo, ripeto, v'è continuità, ma non identità: pur essendo continui, essi costituiscono due mondi diversi. In questa deficienza della psicologia dell'Hobbes sta la radice prima di tutte le deficienze, che ci presenteranno le altre parti della sua filosofia. E mi son ora indugiato alcun poco su di essa, per non tornarci più dopo. Questa spiegazione meccanica dell'intelligenza, infatti, ci porterà ad una spiegazione meccanica della volontà: e nel campo della politica ci darà il concetto ancor più meccanico della convivenza civile, composta di unità tenute insieme non da un vincolo psicologico, interno organizzatore delle loro coscienze, ma da una forza meccanica esterna, la quale dev'essere tanto più intensa, quanto maggiore è il numero di quelle unità. Onde la società politica è un aggregato di elementi tenuti insieme dal vincolo esteriore della forza fisica, come un fascio di verghe, le quali immantinenti si disgregano, appena si rallenta la corda, che le lega. Fra gli uomini, quindi, v'è contatto esterno, ma non fusione interna delle anime.

Ed era naturale che fosse così. Se tutto è corpo, anche gli spiriti nostri, questi corpi sottilissimi ed imponderabili

interni, debbono avere, come i corpi grossolani esterni, fra le altre loro proprietà fondamentali quella dell'*impenetrabilità*.

#### IV.

Come nel movimento si è trovato il principio generatore di tutte le funzioni intellettive, nell'istesso movimento risiede il principio determinante di tutta l'attività pratica dello spirito.

Nell'organismo animale, dice Hobbes, vi sono due specie di movimenti: *movimento vitale* (vital motion), che cominciato nell'atto della generazione non s'arresta un momento solo per tutta la vita, e consiste nelle funzioni vegetative, e *movimento volontario* (animal motion otherwise called voluntary motion), come il parlare, il camminare, ecc. Quello è un movimento, che gli animali hanno in comune con le piante, ed alla produzione del quale è del tutto estranea l'immaginazione; questo, invece, ha il suo principio unicamente nell'immaginazione, perché ogni movimento volontario, prima d'apparire nell'organo esterno, dev'essere già stato pensato <sup>1)</sup>.

Il volgo, soggiunge Hobbes, non sa concepire l'esistenza del movimento là dove la cosa mossa è invisibile, oppure lo spazio, in cui si compie il movimento, è per la sua brevità impercettibile. Ma se si pensa che uno spazio grande si compone di particelle piccole di spazio, si comprenderà bene che in quelle singole unità, per quanto infinitamente piccole siano, debba compiersi un movimento, perché questo possa apparire nel tutto. Il movimento di quelle parti è impercettibile al senso, pur nondimeno esiste.

1) The imagination is the first internal beginning of all voluntary motion.—*Leviathan*, Parte I, cap. 6.<sup>o</sup>

Di quest'osservazione si vale l'Hobbes, per far comprendere meglio quello che egli ha affermato intorno all'origine del movimento volontario. La rappresentazione, dice egli, nasce dalla sensazione: or, poiché questa è un movimento eccitato negli organi sensori dall'azione degli oggetti esterni, ne segue che quella non è altro che il residuo di quel movimento. La rappresentazione, quindi, è il movimento iniziale, che poi apparisce al di fuori negli organi. — Non altrimenti insegna oggidì la psicologia contemporanea, quando dice, che pensare un movimento è già cominciare ad eseguirlo.

Questo movimento iniziale, continua l'Hobbes, che si compie nel nostro interno, prima d'apparire negli organi esterni, dicesi *sforzo* (endeavour): e questo sforzo prende il nome di *desiderio* (appetite or desire) o di *avversione* (aversion), secondo che converge verso l'oggetto, da cui è stata suscitata la sensazione generatrice di quella rappresentazione, oppure ne diverge.

Ma donde proviene questo sdoppiamento nella direzione del movimento?—Dal *piacere* e dal *dolore*, risponde Hobbes. Ci muoviamo verso ciò che ci dà piacere; ci allontaniamo da ciò che ci dà dolore. Il piacere ed il dolore, dunque, sono il principio di tutte le nostre tendenze, inclinazioni, emozioni e passioni.

Ma che cosa è il piacere, che cosa è il dolore? donde traggono essi la loro origine?—Per Hobbes non v'è che movimento: dunque anche i sentimenti, a simiglianza delle sensazioni, non possono essere che forme di movimento <sup>1)</sup>.

---

1) Quando Hobbes parla di movimento del pensiero e del sentimento, l'espressione movimento non ha valore metaforico, bensì proprio. Leggansi, a conferma, le seguenti parole: The schools find in mere appetite to go, or more, no actual motion at all: but because some motion they

Il movimento, dice egli, propagandosi dall'esterno, lungo il corso dei nervi, sino al cervello, suscita in questo la sensazione. Proseguendo nel suo corso, giunge di lì al cuore, dove determina un doppio effetto: *favorisce* o *turba* cioè il movimento vitale, di cui esso cuore è il centro. Nel primo caso s'ha il *piacere*, nel secondo il *dolore*. Come la sensazione non è che un movimento nel cervello, così il sentimento non è che una modificazione nel movimento del cuore. Ci dà piacere ciò che giova al movimento vitale, ci dà dolore ciò che lo turba. Ond'è, continua Hobbes, che con molta proprietà le cose piacevoli vengono dette *jucunda* da *juvando* ossia from *helping* or *fortifying* il movimento vitale, e le contrarie *molestae* ossia *offensive* from *hindering* and *troubling* the motion vital <sup>1)</sup>.

*Desideriamo* quindi ed *amiamo* (desire and love) ciò che ci fa piacere, ossia ciò che ci giova; *abborriamo* ed *odiamo* (hate) ciò che ci riesce molesto. Desiderio ed amore dunque, da una parte, avversione ed odio, dall'altra, sono l'istessa cosa con la differenza, che il desiderio e l'avversione

---

must acknowledge, they call it metaphorical. Which is an absurd speech: for though words may called metaphorical, bodies and motions cannot. *Leviathan*, Parte I, cap. 6.º

1) As, in sense, that which is really within us is only motion, caused by the action of external objects, but in appearance, to the sight light and colour, to the ear sound ecc.; so when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion to or from the object moving. But the appearance or sense of that motion is that we either call *delight* or *trouble of mind*. This *motion*, which is called *appetite*, and for appearance of it *delight* and *pleasure*, seemeth to be a corroboration of vital motion, and help thereunto; and therefore such things, as caused delight, were not improperly called *jucunda* a *juvando*, from helping or fortifying, and the contrary *molestae*, offensive, from hindering and troubling the motion vital.—*Leviathan*, Parte I, cap. 6.º

implicano l'assenza dell'oggetto, che è presente nell'amore e nell'odio. E ciò corrisponde a quello che dice Spinoza: « Amor nihil aliud est quam laetitia, concomitante idea causae externae: odium nihil aliud est quam tristitia, concomitante idea causae externae ».

Intorno all'istessa cosa, s'alternano nell'animo, talvolta, sentimenti diversi or di piacere ed or di dolore, per modo che or ci sentiamo spinti verso di essa, ed ora allontanati. Siffatto stato dell'anima dicesi *deliberazione*, perché esso non è altro che un porre fine alla libertà, che abbiamo, di fare o non fare una cosa, secondo il nostro gusto. Lo stato deliberativo finisce, quando cessa la successione alternata dei sentimenti opposti: e l'ultimo sentimento, che rimasto nell'animo, dopo che gli altri non vi tornano più, si traduce in azione, dicesi *volontà*. Or poiché questo succedersi alternato di sentimenti contrari intorno all'istessa cosa è comune agli animali, ne segue che anche questi hanno, come l'uomo, deliberazione e volontà <sup>1)</sup>.

La definizione, soggiunge Hobbes, data dalle scuole, che la volontà sia un *appetito razionale*, è falsa: ché, se fosse vera, non vi sarebbe nessun atto volontario contro ragione. Quindi meglio si definirà la cosa, dicendo che la volontà *is an appetite resulting from a precedent deliberation*, ossia *the last appetite in deliberating*.

Impropriamente, continua egli, d'uno che avea stabilito di fare una cosa, da cui poi si astenne, diciamo che aveva *volontà* di farla. Più esattamente si direbbe che aveva

---

1) In deliberation the last appetite or aversion, immediately adhering to the action or to the omission thereof, is that we call will... This alternate succession of appetites, aversions, hopes and fears, is no less in other living creatures than in man: therefore beasts also deliberate... And beasts that have deliberation must necessarily also have will.—*Leviathan*, Parte I, cap. 6.<sup>o</sup>

*inclinazione* a farla (inclination): perché il sentimento, che rimase trionfante nella deliberazione, non fu quello che ci aveva determinato a fare, sibbene l'altro che venne dopo, e ci distolse dall'azione proposta. Ed in tal modo l'Hobbes prelude alla psicologia contemporanea, secondo la quale l'azione è un momento integrale dell'atto volitivo, ed il *volere* è un *voler fare*, per modo che, tolta l'azione, la volontà s'identifica con la ragione.

Nel deliberare, le inclinazioni e le aversioni, che entrano in conflitto, vengono suscitate dalla previsione dei risultati utili o dannosi dell'azione, intorno a cui si sta deliberando. Dal che nasce che quanto più uno è, dall'esperienza e dalla ragione, messo in istato di prevedere le più lontane conseguenze di quella determinata azione, tanto meglio sarà atto a fermarsi, nella deliberazione, a ciò che più è buono per lui, ed a dar consigli ad altri.

Il riescire sempre in tutto ciò che si desidera costituisce la *felicità*. Scrivendo questa parola, soggiunge Hobbes, intendendo parlare della felicità di questa vita, essendo per noi incomprendibile quella *visione beatifica*, in cui le scuole fanno consistere la felicità decretata da Dio nell'altro mondo. Quella tranquillità perpetua dello spirito, nella beatitudine della seconda vita, non potremo comprenderla, se non quando perverremo a goderla. L'esperienza presente è, per ora, disadatta a farcela intendere, perché essendo la vita null'altro che movimento, noi non possiamo concepire un attimo solo di essa, che non sia occupato da un desiderio, da un timore o da una sensazione qualsiasi <sup>1)</sup>. Perciò la felicità, come l'uomo può solamente comprenderla, non con-

---

1) There is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense.—*Leviathan*, Parte I, cap. 6.<sup>o</sup>

siste nell'essere riuscito in ciò che si desiderava, ma nel riescire sempre nei desiderî incessantemente rinnovantisi, ossia non nel possedere sibbene nel cercare. Né la cosa può essere altrimenti, dato il nesso che congiunge il piacere col desiderio. Ed invero ogni sentimento di piacere, svegliando in noi un'appetizione, presuppone un fine ulteriore: dal che segue, che non si può proseguire nel godimento senza continuare nel desiderio. E questo ci spiega l'incontentabilità umana, ci rende cioè ragione del fatto per cui l'uomo, dopo l'acquisto di ciò in cui credeva di trovare il suo pieno appagamento, torna da capo a desiderare, passando così di desiderio in desiderio senz'acquetarsi mai, per modo che, anche dopo esser giunto al possesso dei piú alti onori e della massima potenza, cerca ancora qualche altra cosa. Onde a ragione si sentono tormentati dal dolore quelli, che non sanno che cosa fare <sup>1)</sup>).

A dare un'idea compiuta della finezza dell'Hobbes in quest'analisi da lui fatta dei sentimenti e delle passioni, sarebbe necessario esporre tutto il contenuto del capitolo 8.º della 1.ª parte del Leviathan, dov'egli parla del rapporto che intercede tra la natura intellettuale dell'uomo e la sua natura emotiva <sup>2)</sup>. Ma tutto ciò mi porterebbe troppo per

1) Seeing all delight is appetite. and presupposeth a further end, there can be no contentement but in proceeding. And therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more riches, honour or other power, so their appetite continually groweth more and more: and when they are come to the utmost degree of some kind of power, they pursue some other... And men iustly complain of a great grief, that they know not what to do. *Felicity* therefore, by which we mean continual delight, consisteth not in *having prospered* but in *prospering*.—*Human Nature*, Cap. VII, par. 6.

Vedi anche *Leviathan* parte I, cap. 11.º

2) Il potere *intellettuale* o *conoscitivo* dello spirito umano, per Hobbes, non è altro che il potere *immaginativo*: ed in che consista questo potere immaginativo l'abbiamo visto là dove s'è detto che, pel filosofo di

le lunghe. Mi limito, quindi, unicamente a far notare in generale, che Hobbes afferma qui qualche cosa che lo avvicina in certo qual modo allo Schopenhauer, là dove questi pone l'*intelligenza* in dipendenza dalla *volontà*, contrapponendosi al Fichte, allo Schelling ed all'Hegel, che affermavano il contrario.

Prescindendo dalla posizione metafisica essenzialmente diversa nei due sistemi, a me pare che l'Hobbes venga, in certo qual modo, a porre la natura intellettuale in dipendenza dalla emotiva, quando dopo aver affermato che la varia abilità mentale degli uomini (*natural wit*) consiste nella varia celerità del movimento immaginativo (*celerity of imagining*) e nella maggiore o minore stabilità nella direzione di esso (*steady direction*), viene a dire che il variare di questa celerità e di questa stabilità nella direzione del movimento procede dalla varia natura delle passioni, di cui l'individuo è capace: e spiega, da ultimo, questa varia suscettibilità di passioni, mercé differenze di costituzione fisica e di educazione ricevuta. E fra tutte le passioni, quelle che, secondo Hobbes, avrebbero maggiore efficacia nel determinare la varietà nell'intelligenza, sarebbero il maggiore o minor desiderio del *potere*, della *ricchezza*, della *conoscenza* e

Malmesbury, tutte le diverse funzioni psichiche non sono che *forme* varie, sotto cui si presenta il movimento, che persiste in noi dopo che è cessata la sensazione. Sicché, per lui, rappresentazione, idea, concetto sono termini sinonimi. Ecco le sue parole.

Of the powers of the mind there be two sorts: *cognitive, imaginative or conceptive* and *motive*. 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 of conceptions of the things without us... 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.—*Human Nature*, Cap. I, par. 7.

degli *onori*. Ma poiché ricchezza, conoscenza ed onore, aggiunge egli, non sono che forme diverse del potere, ne segue che queste quattro specie di passioni si riducono ad una sola, l'*amore del potere* <sup>1)</sup>, su cui ritorneremo nel capitolo successivo.

---

1) The causes of this difference of wits are in the passions; and the difference of passions proceedeth, partly from the different constitution of the body, and partly from different education... The passions that most of all cause the difference of wit are principally the more or less desire of power, of riches, of knowledge, and of honour. All which may be reduced to the first, that is desire of power. For riches, knowledge and honour are but several sorts of power.—*Leviathan*, Parte I, cap. 8.º

Vedi anche *Human Nature*, cap. X.

## CAPITOLO QUINTO

### Morale

#### I.

In nessun sistema filosofico, ove si eccettui la dottrina d'Aristotele, il rapporto che lega la Morale alla Politica è così intimo, come in quello dell'Hobbes. La natura di siffatto rapporto anzi, aggiungerò, è tale che, pel filosofo di Malmesbury, le due scienze han cessato d'essere due rami innestati l'uno sull'altro, ma sempre due rami distinti del sapere, e si trovano intrinsecate in una unità così fatta, che la convivenza civile con la istituzione di un potere supremo assoluto costituisce la condizione indispensabile per l'attuazione delle leggi della ragione. Dalla qual cosa segue, che non la Morale è una funzione della Politica, ma la Politica è una funzione della Morale.

Questa mia affermazione è in reciso contrasto con l'opinione comune dei critici, i quali fanno della morale dell'Hobbes un'etica unicamente *istituzionale*. Vero è che, in cento luoghi, l'autore del *Leviathan* ripete, che il criterio della moralità risiede nella volontà del potere supremo dello stato; ma la cosa deve intendersi qui in un senso analogo a quello, che hanno le parole della chiesa di Roma, quando da questa si afferma, che il criterio della verità è posto nel capo supremo della gerarchia cattolica. La verità non emana dalla ragione e dalla volontà arbitraria del pontefice: essa è fuori di lui anzi è sopra di lui, ed il supremo gerarca non ha altro privilegio che quello d'esserne l'infalibile interprete. Or proprio identico a questo è il caso dell'Hobbes.

L'etica non è una creazione arbitraria del potere sovrano dello stato, né il codice morale è un codice convenzionale, che, a simiglianza dei codici positivi, come vien posto così, per le mutate opportunità della vita, potrebb' essere tolto o modificato: tutt' altro. La legge morale indica i mezzi razionali per raggiungere il fine, a cui tendiamo per natura, e scaturisce dalla ragione umana, la quale, secondo l'Hobbes, ricorre alla creazione d'un potere civile supremo, appunto perché si renda possibile la realizzazione dei suoi dettati. La legge morale, quindi, non solo ha valore obiettivo nella ragione universale dell'uomo, non solo preesiste alla creazione del potere sovrano, ma è proprio per la sua concreta attuazione che essa si ricorre all'istituzione di quel potere: ond' è che non può esser *figlia del suo figlio*. Con ciò non intendo dire che nessuno dei critici abbia riconosciuto questo lato della morale dell'Hobbes. Ma anche quelli che l'hanno riconosciuto a me pare non l'abbian visto in tutta la sua pienezza, e gli abbiano, invece, assegnato un posto molto secondario, continuando in fondo in fondo a dare, a torto, alla morale dell'Hobbes un valore sostanzialmente istituzionale.

Ma a quale delle tre categorie, in cui Adamo Smith ha classificato i moralisti, appartiene Hobbes? il fondamento della morale, secondo lui, sta nell'*egoismo*, nel *sentimento* o nella *ragione*?

L'egoismo è anch'esso un sentimento, e la parola sentimento, nella tripartizione suddetta, va intesa nel significato di senso morale, ossia di sentimento altruistico. Ma per rispetto ad Hobbes non c'è da parlare di sentimento morale: per lui non v'è che egoismo e ragione. Ciò che si presenta sotto l'aspetto del disinteresse, dice egli, non è che una forma dell'egoismo, una forma cioè di quel sentimento tipico ed originario della nostra natura, di cui tutti gli altri non sono che una varia manifestazione. L'egoismo,

dunque, è l'unica molla motrice dell'animo nostro, la forza che indirizza tutta la nostra attività alla conservazione di noi stessi: a raggiungere il quale termine, poi, la ragione suggerisce i mezzi più conducenti. Il fondamento della moralità, quindi, sta nell'egoismo, ma non nell'egoismo cieco della passione, bensì in quello fatto prudente e sapiente dalla ragione. La ragione morale dell'Hobbes non ci porta in un mondo superiore a quello dell'appetizione sensibile: la moralità, per lui, non è che *la razionalizzazione dell'egoismo*. Ed in tal modo il filosofo di Malmesbury viene ad essere il creatore di quell'*utilitarismo*, che da Bentham in poi, specialmente, ha costituito il carattere sostanziale della morale inglese, non esclusa la morale evoluzionista, che è l'ultima forma, sotto cui si è presentato nella storia l'utilitarismo. Or se ricordiamo, che tutti i moralisti inglesi anteriori a Bentham, secondo s'è innanzi accennato, o seguono Hobbes, o sorgono per combatterlo, ancor meglio apparisce la verità di quanto ivi s'è affermato, che il filosofo di Malmesbury cioè dev' essere considerato come il motore primo di tutto il pensiero etico inglese.

## II.

Ben s'è detto che la ricerca del fine umano è la chiave di volta dell'etica, perché dalla natura del termine ultimo, a cui è indirizzata la nostra attività pratica, vengono coloriti o, per dir meglio, dedotti tutti i nostri concetti morali. La norma della condotta umana, è chiaro a tutti, sarà diversa secondo la diversità della meta, a cui è rivolto il nostro cammino. Chiedere dunque, che cosa è il *bene* e che cosa è il *male* per l'Hobbes, ossia qual'è per lui il criterio della condotta, è lo stesso che domandargli qual'è il fine ultimo dell'esistenza. Or indagare qual'è il concetto, che un moralista ha intorno a siffatta quistione, è lo stesso che chiedergli qual'è

l'intuizione che egli ha della vita. Sicché il problema della legge morale è intimamente connesso con una quistione essenzialmente metafisica. Ogni morale, quindi, dovrebbe cominciare con una ricerca razionale intorno alla finalità della vita, per dedurre, in seguito, di là la legge della condotta. Ma l'Hobbes, estendendo anche qui allo Spirito ciò che il Galilei avea fatto per la Natura, ha escluso dal regno interno della coscienza ogn'idea di finalità: onde, per lui, la morale non è che una fisica dello spirito. Messa da banda in tal modo la finalità, la necessità morale s'identifica con la necessità fisica, il *dovere* si fa tutt'uno con l'*essere*, e la legge morale può formularsi così: L'uomo dev'essere quello che è. La qual cosa val quanto dire che la morale non è che psicologia.

Or dunque, che cosa è l'uomo per l'Hobbes?—Null'altro che egoismo, risponde il filosofo inglese: l'egoismo, quindi, non può non, essere la legge della sua condotta.

Parlando, nel capitolo precedente, della genesi del sentimento, vedemmo come il piacere ed il dolore fossero il principio determinante di tutte le nostre inclinazioni ed avversioni. Or di questi diversi stati dell'appetizione, soggiunge l'Hobbes, alcuni nascono con noi, perché hanno radice nelle condizioni intrinseche del movimento vitale, e quindi sono strettamente connessi con le funzioni della vita vegetativa, altri derivano dalle modificazioni apportate in questo movimento dalle impressioni esterne. Or poiché il movimento vitale non si trova sempre, per effetto dei mutamenti a cui va soggetto l'organismo, nelle identiche condizioni, ne segue che gli stessi stimoli non sempre svegliano, nella stessa persona, gl'istessi sentimenti e gli stessi desiderî, e molto meno quindi persone diverse possono appetire la stessa cosa. Ma qualunque sia l'oggetto, verso cui è diretta la nostra tendenza, certa cosa è che noi chiamiamo *bene* ciò che ci dà *piacere*, ossia ciò che ci giova, e *male* ciò che ci dà *dolore*, ossia

ciò che ci nuoce. Dal che segue: 1.º che il bene ed il male non sono nulla di assoluto, neanche in Dio, l'opera del quale è buona non per quel che è in sé, ma per gli effetti che ha su di noi, a cui si riferisce 1), 2.º che la norma della moralità non scaturisce dalla natura intrinseca delle cose, ma del rapporto, in cui esse si trovano con la persona umana 2).

Il *bene* ed il *male*, dunque, coincidono col *piacere* e col *dolore*: e poiché il piacere ed il dolore sono stati del movimento vitale, ed il movimento vitale è un fatto fisiologico, ne segue che è nulla la distinzione fatta dall'Hobbes tra beni e mali corporei e beni e mali spirituali. Il bene ed il male non possono essere, per lui, che fatti puramente fisici. È bene tutto ciò che favorisce il movimento vitale, ossia mi conserva la vita; è male tutto ciò che tende a distruggerla. Nulla è bene o male in sé, ma solo in rapporto alla conservazione. La *conservazione della vita*, dunque, è il massimo dei beni, è il termine a cui si commisurano tutte le altre cose, è il fine a cui i fatti mostrano essere indirizzata tutta la nostra attività pratica. Se si vuol dunque, per modo di dire, parlare d'una finalità della esistenza, per l'Hobbes, questa non è che una finalità puramente ed unicamente fisica.

---

1) Every man, for his own part, calleth that which *pleaseth* and is delightful to himself *good*, and that *evil* which *displeaseth* him: insomuch that while every man differeth from other in constitution, they differ also from one another concerning distinction of good and evil. Nor is there any such thing as absolute goodness, considered without relation: for even the goodness which we apprehend in God Almighty is his goodness to us. — *Human Nature*, cap. VII, par. 3.

2) These words of good and evil are ever used with relation to the person that useth them, there being nothing simply and absolutely so, nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves, but from the person of the man. — *Leviathan*, Parte I, cap. 6.º

Ogni uomo, dunque, per effetto della natura intrinseca del suo essere, tende istintivamente al piacere, e nel conseguimento continuo di esso, ossia nella soddisfazione di tutti i desiderî, trova la sua felicità. Ma poiché il desiderio umano, per le ragioni esposte nel capitolo precedente, non s'arresta mai, ne segue che l'animo nostro non rimane pago alla soddisfazione del desiderio presente, ma brama assicurarsi quella dei desiderî futuri. Ed il possesso dei mezzi, che assicurano siffatta soddisfazione — di cui alcuni sono naturali ed altri acquisiti, come p. e. la forza, la sanità, la bellezza, la scienza, l'eloquenza, la ricchezza, gli onori, le amicizie e la buona fortuna — costituisce ciò che si chiama il *potere d'un uomo* (the power of a man). Quindi è che, fra le tendenze fondamentali della natura nostra, bisogna porre, in primo luogo, quella di passare perpetuamente e senza tregua, fino a che si respira, da una forma inferiore di possesso ad una superiore <sup>1)</sup>, essendo il potere simile alla fama, che cresce come più s'avvanza, o simile ai corpi, la cui velocità aumenta con lo spazio <sup>2)</sup>.

Né l'Hobbes si arresta a quest'affermazione generale: ma, con un'analisi minuta, s'ingegna di mostrare come tutti i sentimenti discendono da questo sentimento primitivo del potere, sono cioè forme diverse, sotto cui si presenta l'egoismo fondamentale della nostra natura, anche quelli che sembrano esserne la negazione, come p. es. il rispetto della persona altrui, la carità e perfino la pietà. Ed invero, dice egli, che altro mai è il rispettare una persona se non il concepire in essa la potenza di farci del bene o del ma-

1) In the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceseth only in death. — *Leviathan*, Parte I, cap. 11.º

2) *Leviathan*, Parte I, cap. 10.º

le, senza la volontà però di farci il male? <sup>1)</sup> E la *carità*, quel sentimento che ci spinge ad assistere i nostri simili nei loro bisogni, non è anch'esso un sentimento egoistico, giacché non v'è cosa, che valga tanto a provarci quello che noi possiamo, quanto il sentirci capaci di bastare agli altri dopo aver bastato a noi stessi? Questa disposizione ad assistere gli altri va soggetta ad uno sviluppo: dalla cerchia ristretta della famiglia (dove si manifesta sotto la forma di quella inclinazione naturale, che i genitori hanno di giovare, sotto tutte le forme, ai loro figliuoli) s'allarga ai parenti ed ai vicini, e finalmente s'estende a tutti coloro che invocano il nostro aiuto, il quale aiuto noi concediamo, o per allontanare dalla nostra persona qualche danno, o per crearci delle amicizie, da cui speriamo il ricambio dell'assistenza in altre ricorrenze <sup>2)</sup>.

A siffatta natura egoistica sembrerebbe sottrarsi la *pietà*, quel sentimento cioè per cui noi facciamo nostri i dolori altrui. Ma neanche questo è esatto; perché quello spegnersi della gioia in noi per cedere il posto al dolore, alla vista delle sofferenze altrui, non è altro che l'effetto della rappresentazione di quelle sofferenze nella nostra persona, in un tempo avvenire. E ciò, continua Hobbes, è così vero, che la nostra pietà è tanto maggiore, quanto più immeritamente soffre colui che ci sta dinanzi, perché il male, che accade ad un innocente, può più facilmente cadere sul capo

1) Reverence is the conception we have concerning another, that he hath the *power* to do unto us both good and hurt, but not the *will* to do us hurt. — *Human Nature*, Cap. VIII, par. 7.

2) There is another passion sometimes called *love*, but more properly *good-will* or *charity*. There can be no greater argument to a man of his own power, than to find himself able not only to accomplish his own desires, but also to *assist* other men in theirs: and this is that conception wherein consisteth *charity* ecc. — *Human Nature*, Cap. IX, par. 17.

d'ogni uomo; laddove dinanzi alle pene anche le più atroci di chi ha commesso gravi delitti, la nostra compassione o non sorge od è minore, perché non possiamo, in quel caso, rappresentarci la possibilità di cadere in falli così nefandi <sup>1)</sup>).

Io non procederò oltre in quest'analisi dei sentimenti, che fa l'Hobbes, né mi fermerò a mostrarne la deficienza. Chi ha vaghezza di conoscerla in tutte le sue particolarità, legga i capitoli X ed XI della prima parte del *Leviathan*, ed i capitoli VIII e IX dell'*Human Nature*. Per lo scopo mio presente, mi basta solo far notare, che Tommaso Hobbes è il primo ad indicare la via, che Davide Hume e Adamo Smith batteranno nella stupenda analisi della *simpatia*, e com'egli, rimendendo l'*altruismo* all'*egoismo*, è anche il primo a mostrare il cammino, per cui dovranno mettersi tutti quei moralisti posteriori, i quali, pur riconoscendo la presenza di sentimenti altruistici nello stato attuale della nostra coscienza, li ritengono però di derivazione egoistica. Se non che, per l'Hobbes, l'egoismo non solo è una proprietà primigenia della nostra natura, ma è la sola qualità reale dell'animo umano, non essendo quei sentimenti, che noi denominiamo altruistici, che una larvazione dell'egoismo. E che sia proprio così, aggiunge egli, oltre che dall'analisi psicologica

---

1) *Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another man's calamity. But when it lighteth on such as we think have not deserved the same, the compassion is greater, because then there appeareth more probability that the same may happen to us: for the evil, that happeneth to an innocent man, may happen to every man. But when we see a man suffer for great crimes, which we cannot easily think will fall upon ourselves, the pity is less. And therefore men are apt to pity those whom they love: for whom they love they think worthy of good, and therefore not worthy of calamity. . . . The contrary of pity is hardness of heart, proceeding either from slowness of imagination, or some extreme great opinion of their own exemption from the like calamity, or from hatred of all or most men. — Human Nature, Cap. IX, par. 10.<sup>o</sup>*

precedente, la cosa è provata dall'*esperienza* quotidiana della vita e dalla *ragione*.

Ed infatti, continua, se l'uomo fosse da natura inclinato ad amare il suo simile come uomo, non vi sarebbe alcun motivo per non amare il primo, che ci viene dinanzi. L'*esperienza* invece ci mostra, che noi ci uniamo con uno piuttosto che con un'altro, facciamo cioè una scelta, e questa scelta è guidata da un criterio di utilità: preferiamo cioè la compagnia di coloro, da cui ci viene un vantaggio materiale, oppure morale di onore o di gloria <sup>1)</sup>. Ed a persuaderci ancor meglio della cosa, basta rivolgere uno sguardo al triplice fine, per cui si costituiscono tutte le associazioni umane: il traffico, la conversazione, la coltura intellettuale. Per rispetto alla prima forma d'associazione, il sentimento dell'utile personale appare evidentissimo; giacché è palese a tutti che non il gusto della compagnia, sibbene il desiderio di migliorare i propri affari è quello che la determina. La cosa non si scorge, così a prima vista, nella seconda specie: ma basta riflettere alcun poco su quelle riunioni, per convincersi immantinenti come in esse, non v'è altro che lotta più o meno aperta a primeggiare dell'uno sugli altri. Ed invero uno dei più grandi dilette, che si prova in quelle riunioni, consiste nel ridere, con la maggiore soddisfazione, sui difetti altrui, e nel mettere spietatamente in mostra le debolezze e le deficienze degli assenti, di cui si esaminano e criticano, con la maggiore libertà del mondo, tutti gli atti della vita fino alle più piccole parole, non arrestandosi dinanzi a nulla, anzi esagerando e giungendo perfino alla

---

1) Si homo hominem amaret naturaliter, id est ut hominem, nulla ratio reddi posset, quare unusquisque unumquemque non aequè amaret ut aequè hominem, aut cur eos frequentaret potius, in quorum societate ipsi potius quam aliis defertur honor et utilitas. Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici. natura quaerimus: haec primario, illos secundario appetimus. — *De Cive*, Cap. I, par. 2.

calunnia: e questo gran diletto deriva dal sentimento istintivo, che con l'abbassamento degli altri s'ottiene il proprio innalzamento. Né da questa maldicenza si salvano i presenti, perché appena ognuno di essi volta le spalle, s'inizia su di lui quel lavoro, a cui egli avea preso parte sugli altri: onde il miglior consiglio, nota Hobbes, è quello di esser l'ultimo a lasciare la riunione. Nelle associazioni, infine, formate per fini intellettuali parrebbe, che la natura umana dovesse rivelare qualche cosa di diverso: ma non è così. Anche là, dove son raccolti coloro che fanno professione d'essere i più saggi, non v'è uno, che non guardi gli altri siccome esseri a lui inferiori, e con un certo senso di diffidenza, di guisa che, sotto le parvenze d'una stima e d'un affetto reciproco, non v'è che mutuo disprezzo e mutua gelosia. Or tutto ciò, conchiude Hobbes, mostra chiaramente, che la vita umana è governata da tutt'altro che dall'amore e dalla benevolenza. L'altro uomo, traducendosi il pensiero del filosofo inglese in linguaggio kantiano, non è da noi considerato come *fine in sé*, ma come *mezzo* di utilità per noi.

All'istesso risultato si arriva, continua Hobbes, se, dopo aver consultato l'esperienza, interroghiamo la ragione. Le associazioni umane sono formate dalla volontà, quindi è che in esse non possiamo cercare se non l'oggetto della volontà, cioè l'utile individuale. La volontà, s'è detto innanzi, è l'appetito ultimo nel deliberare. Questo sentimento ultimo, che è rimasto in noi, traducendosi in atto, dopo la cessazione d'ogni incertezza e d'ogni timore, è appunto quel sentimento, in cui sentiamo assicurato il nostro piacere, il nostro vantaggio. Il termine dell'atto volontario, dunque, non è che l'utile proprio, cioè la conservazione e l'accrescimento del proprio essere <sup>1)</sup>. Dalla qual cosa nasce, che l'uo-

---

1) Of all voluntary acts the object is to every man his own good.—  
*Leviathan*, Parte I, cap. 15.º

mo è dalla natura sua istessa portato ad acquistare quanto più può: e questa necessità intrinseca del suo volere determina negli animi la disposizione ad assalirsi l'un l'altro, e quindi a vivere in uno stato di mutua diffidenza.

E se alcuno, soggiunge Hobbes, dubitasse ancora della verità delle mie affermazioni, e volesse accusarmi come calunniatore della natura umana, io l'inviterei a dirmi qual'è l'opinione, che egli ha dei suoi simili, quando dovendo fare un viaggio comincia col cingersi di armi, e quando chiude l'uscio di casa non solo di notte ma anche di giorno, pur sapendo che vi sono leggi e pubblici ufficiali per proteggerlo; e qual'è il sentimento, che lo muove verso i suoi domestici e perfino verso i propri figli, quando prima d'uscir di casa si assicura che tutti i cassetti siano chiusi ecc. Tutto questo, nota egli, rivela nel fatto quello che io dico con le parole <sup>1)</sup>.

Lo stato nostro presente, dunque, è in realtà uno stato latente di guerra: la quale in tanto non divampa apertamente, in quanto c'è una forza esterna, un potere civile, che comprime l'avidità umana. Ed infatti, dirà in prosieguito Schopenhauer, che con tocchi ancora più magistrali ritornerà su questa magistrale dipintura che l'Hobbes ha fatta dell'egoismo umano, basta che si rallenti o venga meno questo freno esterno, come succede nelle rivoluzioni, perché apparisca, immantinenti al di fuori ed in tutta la sua ferocia, l'egoismo fondamentale della nostra natura. Ond'è chiaro, conchiude Hobbes, che quando questo potere civile non s'era ancora costituito, la lotta dovea regnare sovrana da per ogni dove (*bellum omnium contra omnes*), e gli uomini, allo *stato di natura*, dovevano vivere in una condizione di guerra permanente (*homo homini lupus*).

---

1) *Leviathan*, Parte I, cap. 13.º

III.

Questo concetto, che l'Hobbes ha della natura umana e delle condizioni di vita originarie della nostra specie, è in recisa opposizione con un altro concetto che, messo innanzi la prima volta da Aristotele, era stato accettato a fondamento della dottrina civile di tutti i giuristi del medio evo e di quasi tutti gli scrittori politici venuti dopo, ed aveva trovato un'ultima espressione in un'opera, già divenuta classica fin dal suo primo apparire, l'opera *De Jure Belli ac Pacis*, pubblicata nel 1625 dal Grozio. Questo concetto è quello della *socievolezza naturale dell'uomo* (φύσει πολιτικός άνθρωπος).

Hobbes scrive: « Omnis societas vel commodi causa, vel gloriae, hoc est, sui, non sociorum amore contrahitur »<sup>1)</sup>. E con queste parole sembra, che egli si rivolga, direttamente, contro il suo illustre contemporaneo: il quale aveva affermato esser vero che il sentimento dell'utilità determina gli uomini ad unirsi, ma esser eziandio vero che il consorzio civile sarebbe sorto lo stesso, anche indipendentemente da quello, perché l'uomo è da natura portato alla socievolezza, come si vede nei bambini, i quali sin dalla prima età, anche quando non hanno ricevuto ancora un'educazione qualsiasi, si mostrano inclinati ad amare gli altri ed a far loro del bene<sup>2)</sup>. Oltre a questa tendenza naturale, aggiunge Grozio,

1) *De Cive*. Cap. I, loc. cit.

2) Homo animans quidem est, sed eximium animans, multoque longius distans a caeteris omnibus, quam caeterorum genera inter se distant: cui rei testimonium perhibent multae actiones humani generis propriae. Inter haec autem, quae homini sunt propria, est *appetitus societatis*, id est comunitatis, non qualiscumque sed *tranquillae* et pro sui intellectus modo ordinatae, cum his, qui sui sunt generis, quam οἰκιστῶν Stoici appellabant. Quod ergo dicitur, natura quodque animal ad suas tan-

l'uomo possiede la ragione: la quale lo fa uscire dalla sua individuale particolarità, lo determina ad operare secondo principî generali, rinforza quella tendenza istintiva, e gli mostra che le sue azioni non hanno tutte un egual valore, ma ne acquistano uno diverso, secondo che sono o no conformi alla natura *razionale e sociale* di lui, che le compie. Il dettato, che emana da questa ragione, costituisce il *dritto di natura*: « Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere »<sup>1)</sup>.

Ugo Grozio (1583-1645) visse anch'egli, a simiglianza dell'Hobbes, una vita agitata per le gravi lotte, ond'era sconvolta l'Olanda, all'esterno con la Spagna ed all'interno per le fazioni politiche, e tra gli altri mali ebbe a soffrire la prigionia, da cui si liberò evadendo. Ma più che dalle condizioni particolari del suo paese, egli fu mosso a scri-

---

tum utilitates ferri, ita universe sumtum concedi non debet. Nam et caeterarum animantium quaedam utilitatum suarum studium, partim foetuum suorum, partim aliorum sibi congenerum respectu aliquatenus temperant; quod in illis quidem procedere credimus ex principio aliquo intelligente extrinseco, quia circa actus alios, istis neutiquam difficiliore, par intelligentia in illis non apparet. Idemque de infantibus dicendum, in quibus ante omnem disciplinam ostendit se ad bene aliis faciendum propensio quaedam, prudenter a Plutarcho observata; sicut in ea aetate misericordia sponte prorumpit. Homini vero perfectae aetatis, cum circa similia similiter agere norit, cum societatis appetitu eccellente, cuius peculiare solus inter animantes instrumentum habet sermonem, inesse etiam facultatem sciendi, agendique secundum generalia praecepta, par est intelligi, cui quae conveniunt, ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanae naturae congruentia. — *De Jure Belli ac Pacis*. Prolegomena, par. 6.<sup>o</sup> e 7.<sup>o</sup>

1) *De Jure Belli ac Pacis*, Lib. I, cap. I, par. 10.<sup>o</sup>

vere dall'orrore, che svegliavano in lui le cruenti guerre, che da lunga pezza infestavano l'Europa, spargendo da per ogni dove terrore e rovina. Egli si propose di mostrare che il *dritto di guerra*, se ha la sua giusta radice nel *dritto di difesa*, dev'essere contenuto però nei limiti della natura razionale e sociale dell'uomo, e dev'essere governato da una norma. Le nazioni, dice egli, queste unità politiche, guardate l'una di rincontro all'altra, sono come tanti individui distinti ed indipendenti. La condizione loro presente, dunque, è identica allo *stato* in cui si trovavano *naturalmente* posti gli uomini, prima che s'unissero nel consorzio civile. In quello *stato di natura* gl'individui non avevano alcuna *legge civile*, perché non esisteva alcuna società politica, ma erano diretti da una *legge naturale*: questa legge naturale, quindi, deve oggi regolare i rapporti internazionali. Le guerre non debbono essere generate dall'arbitrio e dalla cupidigia, ma determinate e governate dalla ragione: anche in mezzo alle dure necessità di esse non deve andar travolta l'essenza *sociale e razionale* della natura umana. Le nazioni dunque, pur costituendo associazioni politiche distinte, debbono vivere fra di loro in una specie di *società naturale*, come vivevano gli uomini, prima che si raccogliessero nella convivenza civile dello stato.

Ma si poteva chiedere: Questo stato di natura, ch'era così felice, come quello in cui la diritta ragione, aiutata dalle inclinazioni naturali, governava la vita umana, perché cessò d'esistere? perché venne meno siffatta condizione di cose, in cui i nostri progenitori, pur non costretti da alcun potere politico, vivevano l'uno accanto all'altro tranquillamente, non avendo altro freno che quello emanante dalla ragione? I moralisti ed i giuristi, nel parlare di siffatto stato, correvano pericolo di spacciare per concetti scientifici ciò che non era che un concetto mitico e biblico.

Ma la mitologia e la tradizione mosaica mettevano, almeno, innanzi delle ragioni per spiegare la caduta di quell'età dell'oro e la espulsione dalla sede beata del paradiso terrestre, laddove i moralisti ed i giuristi non adducevano nessuna spiegazione. Se quello stato primitivo era uno stato di socievolezza naturale, perché si uscì da esso? Avrebbe, dunque, ragione il Rousseau di dire: Torniamo a quello stato di natura, e rinunziamo a questa convivenza civile, che ci procura tanti dolori. Ma non ben vi avvisereste, ci grida l'Hobbes, perché quello stato non è di pace, bensì di guerra.

Anche il Vico (1668-1740) s'accorderà col filosofo inglese nel dire che i tempi primitivi furono tempi *muti*, e che la condizione originaria dell'uomo fu uno stato belluino. Ma, per l'autore della *Scienza Nuova*, la natura umana non è solamente egoismo, e da quello stato uscì per virtù dell'*amore*: « regna primum orta ex *humanitate* protegendi infirmos adversus vim ». Hobbes invece nega l'amore, ed al posto di esso pone il *timore*, e nel luogo testé citato del *De Cive* aggiunge queste altre parole: Statuendum igitur est originem magnarum societatum non a *mutua benevolentia*, sed a *mutuo metu* extitisse ».

Posto ciò, passiamo ad esaminare ora la descrizione, che egli fa della vita umana in cotesto *stato di natura*, e del modo con cui la *ragione* determina l'uomo ad uscirne, dando così origine alla convivenza civile. Ma, prima di procedere oltre, è bene far notare qui, di passaggio, che questo stato di natura, più che l'affermazione di un'epoca storica realmente esistente, è per l'Hobbes, secondo osserva il Blüntschi nella sua *Teoria dello Stato*, il riconoscimento logico della condizione in cui verrebbe a trovarsi la vita umana fuori della società civile. E che l'osservazione del grande giureconsulto

svizzero sia giusta, a me sembra pienamente confermato nel passo, che cito in nota <sup>1)</sup>).

---

1) It may peradventure be thought, there never was such a time, nor condition of war as this (da lui descritta innanzi): and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all: and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common power to fear, by the manner of life, which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, a civil war. — *Leviathan*, Parte I, cap. 13.<sup>o</sup>

## CAPITOLO SESTO

### Morale e Politica

#### I.

Eliminate le differenze che mercé le funzioni superiori dell'intelligenza, le quali non sono nostre proprietà native, e mercé le arti fondate sulla parola, vengono a stabilirsi nel consorzio civile, allo *stato di natura*, dice Hobbes, gli uomini sono eguali fra loro, tanto nelle facoltà dello spirito quanto in quelle del corpo. Siffatta eguaglianza non è, certamente, identità perfetta; ma le differenze sono così tenui, da non costituire nessuna superiorità dell'uno sull'altro, e quindi nessun dritto nell'uno di accampar pretese su qualche cosa, a cui l'altro non abbia egualmente dritto di pretendere. In quanto alla forza fisica parrebbe, che non fosse così; ma ogni dubbio sparisce, quando si consideri che il più debole, sia con l'astuzia sia col concorso dell'aiuto altrui, riesce a pareggiare ed a vincere anche il più forte. Data dunque siffatta parità di forze, sorge in tutti un'eguale speranza di conseguire quello, che serve alla propria conservazione: e quindi dinanzi alla stessa cosa da più persone desiderata, ma non da tutti potuta godere, sorge una lotta, in cui l'uno cerca di sopraffare l'altro. La contesa però non finisce con la risoluzione di quella lotta. Il vinto, ove non sia stato del tutto soppresso, si prepara alla rivincita, oppure altri più forti possono venire a strappare la preda dalle mani del vincitore: questi, quindi, dopo la vittoria rimane in uno stato di guerra, e per assicurarsi

contro i possibili assalti cerca sempre meglio d'agguerrirsi, estendendo quanto più può le sue conquiste. Onde la guerra genera la guerra. Ma anche indipendentemente da ciò essa non cesserebbe, perché il sentimento di piacere suscitato, nell'animo del vincitore, dalla potenza acquistata, è stimolo ad ulteriori acquisti. Lo stato di natura dunque, conchiude Hobbes, è stato di guerra di tutti contro tutti (*of every man against every man*) per tre cause fondamentali: la contesa, la diffidenza e la gloria (*competition, diffidence, glory*). La prima è generata dal sentimento del guadagno, la seconda da quello della sicurezza, la terza da quello della riputazione. Ed in siffatto stato di cose non v'è posto per l'agricoltura, perché il prodotto di essa è incerto, e quindi non v'è industria, non commercio, non navigazione, non scienze, non arti: onde la vita umana è povera, solitaria, meschina (*poor, solitary, nasty*), e quel che è peggio continuamente agitata dal timore e dal pericolo di una morte violenta <sup>1)</sup>.

1) *Leviathan*, Parte I, cap. 13.<sup>o</sup>

Voi, poteva dire in cuor suo l'Hobbes contro il Grozio, ben avete detto che le nazioni oggidì si trovano, l'una di rincontro all'altra, nelle condizioni in cui versavano gli uomini nell'epoca presociale; ma non avete saputo, dall'aspetto che esse ci presentano ora, trarre profitto per comprendere, meglio che non abbiate fatto, quello stato primitivo della specie umana. Le nazioni oggi sono, come sempre sono state, in una condizione di guerra: la storia di tutti i popoli è storia di conquiste: ed in tutti i tempi vediamo i sovrani in continua e mutua gelosia, ed in atteggiamento di gladiatori con l'armi in pugno e gli occhi fissi l'uno sull'altro. « Queste armi sono le loro fortezze e le guarnigioni alle frontiere, gli occhi sono le spie, che continuamente s'aggirano in mezzo ai vicini ». L'Hobbes, insomma, avrebbe potuto invertire l'argomento del Grozio. Questi, partendo dal concetto della natura *razionale e socievole* dell'uomo, ricavava la possibilità di creare una *società internazionale* degli stati; quegli, invece, partendo dal fatto delle guerre continue che la storia mostra esserci sempre state e continuare ad esserci tra i popoli, risaliva al concetto della *natura anti-sociale* dell'uomo. Il primo da un'idea voleva ricavare un fatto, il se-

Or bene, soggiunge Hobbes, siffatto stato di cose è in contraddizione col fine naturale della vita. Esso ci porta alla distruzione, laddove questo fine, non posto dal nostro arbitrio, né dalla nostra attività razionale, ma datoci, come abbiamo visto nel capitolo precedente, da natura, è la *nostra conservazione fatta però in modo che la vita riesca, nella somma delle cose, a noi piacevole e non gravosa* (the security of a man's person in his life and in the means of so preserving life, as not to be weary of it <sup>1)</sup>). La volontà, per necessità intrinseca del suo essere, non può non volere questo fine naturale della vita. Essa è, come s'è visto innanzi, l'appetito ultimo nel deliberare. La deliberazione cessa, quando non si presenta più, nella nostra coscienza, alcuno di quei sentimenti di timore, che ci tenevano incerti sul da fare. Essendo, dunque, l'appetito ultimo, che è rimasto trion-

condo da un fatto risaliva ad un'idea. Pel filosofo inglese, quindi, un'associazione politica degli stati non era possibile, perché nessuna convivenza sociale è possibile senza la creazione d'un potere supremo. Né questo potere supremo poteva essere, per lui, una forza morale, come in quell'istesso giro di tempo l'aveva concepito Enrico IV, nel suo disegno di raccogliere tutti gli stati europei in una confederazione sotto l'alta supremazia morale del Pontefice, ma doveva essere un potere civile, un'autorità dotata di forza materiale, come quella che ha ogni sovrano nell'interno del proprio stato: il che sarebbe equivalso alla soppressione dell'indipendenza dei singoli stati, ed alla creazione di una monarchia universale. I popoli quindi, poteva dire l'Hobbes, per serbare la loro autonomia, non possono uscire da questo stato naturale di guerra, e vano sarebbe ogni tentativo per raccogliarli in un'associazione pacifica; né per altro sarebbe necessario farli uscire da questo stato di guerra, com'è indispensabile per l'individuo, alla cui conservazione ed al cui benessere quello stato è contrario. Senza la protezione delle leggi, gli uomini si scannerebbero l'un l'altro, e la vita sarebbe selvaggia e priva di tutti quei vantaggi, che la rendono comoda e desiderata; laddove gli stati, purché piglino le precauzioni necessarie per assicurarsi contro ogni possibile assalto, possono durare nella loro esistenza, e sviluppare le loro interne energie.

1) *Leviathan*, Parte I, cap. 14.<sup>o</sup>

fante nella lotta, e che costituisce l'atto volitivo, un sentimento di piacere, ne segue che la volontà coincide col piacere; e poiché il piacere coincide con la conservazione, ossia col fine naturale della vita, ne viene che con questo fine naturale deve coincidere anche la volontà. Questa, quindi, non può non volere la conservazione del proprio essere: ed a farci raggiungere quel termine viene in soccorso la ragione. Il timore della morte dunque, conchiude l'autore del *Leviathan*, ed il desiderio d'acquistare ciò ch'è necessario per le comodità della vita congiunto con la speranza di ottener ciò per mezzo delle industrie, induce gli uomini a desistere dallo stato di guerra: la ragione regola il trattato di pace, e ne detta gli articoli, il cui insieme costituisce la *Legge di Natura* <sup>1)</sup>, che viene a contrapporsi al *Dritto di Natura*.

Il *jus naturale*, dice egli, è la libertà che ogni uomo possiede d'usare a suo piacere la forza, di cui è dotato, pel fine della propria conservazione; la *lex naturalis*, poi, è il precetto, per cui la ragione impone all'uomo d'astenersi da tutto ciò che porta alla distruzione della vita, e di fare solo ciò che meglio concorre a conservarla. È necessario, quindi, non confondere il *jus* con la *lex*: quello consiste nella libertà di fare o non fare, questa invece *obbliga* ad una di quelle due cose, di guisa che la seconda differisce dal primo come l'obbligazione dalla libertà <sup>2)</sup>.

1) The passions, that incline men to peace, are fear of death, desire of such things as are necessary to commodious living, and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which man may be drawn to agreement. These articles are they, which otherwise are called Laws of Nature.—*Leviathan*, Parte I, cap. 13.<sup>o</sup>

2) *The right of nature*, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say of his own life, and consequently of doing anything, which in his own judgment and reason he shall conceive to be the aptest means thereunto... A *law of*

La legge, dunque, è una *limitazione* del dritto. Onde se per dritto di natura, dice Hobbes, io ho la libertà illimitata di valermi di tutti i mezzi, di cui posso disporre, per difendermi (*the sum of the right of nature is, by all means we can, to defend ourselves*), ho cioè dritto su d'ogni cosa, perfino sulla persona altrui se la necessità lo richiedesse (*every man has a right to every thing, even to one another's body*), e tutto ciò è legittimo, perché legittimo è quanto serve al conseguimento del fine, a cui mi porta la natura; la sana ragione viene a restringere questo mio dritto, viene cioè a rinchiudere entro alcuni determinati confini la mia attività, facendomi comprendere che operando altrimenti s'andrebbe al polo opposto a quello che cerchiamo. Onde il precetto primo e fondamentale della Legge di Natura è questo: *Cerca la pace e seguila* (seek peace and follow it).

Ma quale è la via, che si deve battere, per conseguire questa pace?—Poiché la guerra nasce dal dritto, che ognuno ha su tutte le cose (*right to anything*), per metter fine ad essa è necessario che l'individuo rinunci a siffatto dritto, serbandolo a sé tanta libertà verso gli altri, quanta ne accorderebbe agli altri verso di lui. Ed ecco la seconda legge di natura <sup>1)</sup>.

*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, and 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*, 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. *Leviathan*, Parte I, c. 14.<sup>o</sup>

1) From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law: *that a man be willing, when others are so too, as for-forth, as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself.*—*Leviathan*, Parte I, cap. 14.<sup>o</sup>

Siffatto abbandono del proprio dritto si può fare in due modi: o con semplice atto di rinunzia (*by renouncing*), senza darsi pensiero alcuno della persona a beneficio di cui andrà il mio abbandono, oppure destinando il beneficio della mia rinunzia in favore d'una persona determinata (*by transferring*). Nell'uno o nell'altro caso, io non vengo a creare in altri un dritto che questi prima non aveva, perché nulla esiste, a cui ogni uomo non abbia dritto per natura. Con quel mio atto, non faccio altro che spogliarmi della libertà, che ho d'impedire ad altri l'esercizio dell'eguale dritto, che egli ha da natura sull'istessa cosa <sup>1)</sup>.

Questo mutuo trasferimento dei dritti dicesi *contratto* <sup>2)</sup>, da cui bisogna distinguere il *patto* (covenant), il quale consiste nella promessa del trasferimento del dritto: la quale promessa attuata costituisce il contratto (*contract*).

Perché si ponga realmente fine allo stato di guerra, non basta aver stabilito il *patto* (covenant). Occorre che esso non resti promessa inadempita, e quindi s'ha la terza legge di natura, la quale impone *di rispettare i patti stabiliti*: ed in tale rispetto consiste la *giustizia* <sup>3)</sup>.

Di qui segue che, prima dello stabilimento del patto sociale, non v'è luogo né per la giustizia né per l'ingiustizia, giacché avendo, nello stato di natura, ognuno dritto a tutto,

---

1) He that renounceth, or passeth away his right, giveth not to any other man a right which he had not before, because there is nothing to which every man had not right by nature; but only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right, without hindrance from him.—*Leviathan*, Parte I, cap. 14°.

2) The mutual transferring of right is that which men call *contract*—*Leviathan*, Parte I, cap. 14°.

3) From that law of nature, by which we are obliged to transfer to another such right as being retained hinder the peace of mankind, there followeth a third: which is this, *that men perform their covenants made*... And in this law of nature consisteth the fountain and original of justice.—*Leviathan*, Parte I. cap. 15°.

non v'è distinzione fra *mio* e *tuo*, ed è mio tutto ciò che io posso acquistare con la forza, e fino a quando m'è dato conservarlo <sup>1)</sup>. *Ingiustizia* vuol dire *injuria*, ossia azione *sine jure*: ed azioni di tal fatta non sono possibili in quello stato di natura, in cui non v'ha cosa, su cui non s'abbia dritto da ognuno. L'ingiustizia quindi nasce allorché, dopo d'aver io rinunziato a siffatto dritto che da natura porto su tutte le cose, voglio stendere la mano su quello che ho abbandonato, voglio cioè impedire che altri goda della cosa, al cui dritto ho rinunziato. Cosicché l'ingiustizia è, nel campo dell'azione, ciò che *l'assurdità* è nel campo del pensiero. Cado nell'assurdo, quando ammessa una verità vengo, dopo, ad ammetterne un'altra, che a quella contraddica: analogamente divento ingiusto, quando m'accingo a fare ciò che avevo promesso di non fare <sup>2)</sup>. Prima di legarmi con tale promessa, l'azione poteva essere *dannosa*, ma non ingiusta. Il *danno* è il dolore cagionato ad una persona, con cui nulla ho pattuito; l'*ingiustizia* è il danno prodotto a colui, col quale ho contratto un impegno <sup>3)</sup>.

Sono queste le tre leggi fondamentali, che la ragione detta per uscire dallo stato di guerra, oltre le quali ve

---

1) It is consequent, that there (stato di natura) be no propriety, no dominion, no *mine* no *thine* distinct: but only that to be every man's that he can get, and for so long, as he can keep it.—*Leviathan*, Parte I, cap. 13°.

2) That hindrance is *injustice* and *injury*, as being *sine jure*, the right being before renounced or transferred. So that injury or injustice, in the controversies of the world, is somewhat like to that, which in the disputations of scholars is called *absurdity*.—*Leviathan*, Parte I, cap. 14°.

3) Ex his sequitur injuriam nemini fieri posse, nisi ei quocum inquit *pactum*, sive cui aliquid dono datum est, vel cui *pacto* aliquid est promissum. Ideoque *damnum* et *injuria* saepissime disjunguntur. Nam si dominus servo, qui obedientiam sibi *pactus* est, imperet, ut pecuniam tertio numeret, vel beneficium conferat; is si non faciat, *damnum* quidem tertio, *injuriam* autem domino soli facit.—*De Cive*, cap. III, par. 4°.

ne hanno altre diciassette, che pur essendo d'importanza secondaria valgono a consolidare ancor meglio la pace: e tali sono p. e. la gratitudine, la clemenza, il perdono, la modestia, la compiacenza ecc. La somma di tutte queste leggi di natura, dice Hobbes, è raccolta in un precetto unico ed accessibile anche alle più basse intelligenze: *quod tibi fieri non vis, alteri non feceris*; ed il criterio per valutare la moralità delle nostre singole azioni, per conoscere cioè se l'atto, che sto per compiere, è o no contro qualcuna di quelle leggi, è di porsi con l'immaginazione al posto della persona, a cui si riferisce la mia azione, e viceversa <sup>1)</sup>. Come poi l'individuo, osserviamo noi, possa passare al posto d'un altro, il che val quanto dire come possa uscire dal suo *io*, ossia svestirsi della propria passione, dopo aver detto che l'egoismo è la sola proprietà tipica della sua natura, è cosa che non si può comprendere. È questa l'istessa osservazione, che si fa allo *spettatore benevole e disinteressato* del Mill, a cui prelude il criterio testé citato.

Queste leggi di natura, soggiunge Hobbes, sono *eterne ed immutabili*, e nulla mai al mondo potrà rendere legittimo il loro contrario; perché non verrà mai il tempo, in cui la guerra possa valere a conservar la vita, e la pace a distruggerla. La scienza, che tratta di esse, dicesi filosofia morale, la quale consiste nella conoscenza di ciò che è bene e ciò che è male <sup>2)</sup>.

1) There is an easy rule to know, upon a sudden, whether the action I be to do be against the Law of Nature or not. And it is but this: that a man imagine himself in the place of the party with whom he hath to do, and reciprocally him in his. Which is no more but a changing (as it were) of the scales. For every man's passion weigheth heavy in his own scale, but not in the scale of his neighbour.—*De Corpore Politico* Parte I, cap. IV, par. 9.

Vedi anche *Leviathan*, Parte I, cap. 15°.

2) The laws of nature are *immutable* and *eternal*, for iniustice, ingratitude, arrogance, pride, iniquity, acception of persons and the rest,

II.

Parlando, nel capitolo precedente, della natura del bene e del male, vedemmo come, per l'Hobbes, il *bene* ed il *male* coincidessero col *piacere* e col *dolore*, ossia fossero nomi, con cui noi significhiamo le nostre particolari inclinazioni ed avversioni, le quali variano da persona a persona, e nella stessa persona secondo le diverse circostanze (*good and evil are names, that signify our appetites and aversions, which in different tempers, customs and doctrines of men are different. Nay the same man, in divers times, differs from himself*).

Messo ciò, parrebbe qui riprodotta la posizione di Protagora, che faceva dell'individuo la misura di tutte le cose, e la dottrina cirenaica, che poneva nel piacere particolare del momento il criterio della condotta: ma non è così. Al di sopra dell'appetito v'è, per l'Hobbes, la ragione: la quale, vedendo che le tendenze della passione finiscono col portarci realmente a rovina, fa sì che tutti gli uomini s'accordino nel dire che la *pace* sola è il vero *bene*, la pace sola è morale, perché essa solamente ci garantisce la conservazione. La moralità consiste nell'operare in conformità del fine ultimo, a cui la natura c'indirizza, e *virtù* è tutto ciò che mena a quel fine, come *vizio* è ciò che ce ne allontana. La virtù, quindi, sta nell'operare non secondo le particolari inclinazioni dell'appetito, ma secondo le leggi di natura, perché quelle ci menano alla guerra, e queste solamente alla pace, che è l'unico mezzo per raggiungere il nostro fine.

Il *senso* e la *memoria*, dice l'Hobbes, non vedono che il presente; con la *ragione* l'uomo spinge lo sguardo nel futuro. Fra queste tre facoltà non v'è opposizione, ma con-

can never be made lawful. For it can never be that war shall preserve life, and peace destroy it... The science of them is the true and only moral philosophy. For moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil. — *Leviathan*, Parte I, cap. 15°.

tinuità ed integrazione. L'ultima vede quello, a cui le due prime non arrivano: onde segue, che ciò che apparisce piacevole ed utile, ossia buono, a queste non è tale per l'altra. Il concetto del *bene* è sempre quello dell'*utile*: è bene tutto quello che ci giova, tutto quello che ci assicura il possesso del fine, a cui tendiamo per natura. Ma la ragione, la quale non vede solo i fatti presenti e staccati, bensì guardandoli nel loro intreccio causale ne scorge le ultime e più lontane conseguenze, riesce a spingere lo sguardo sin là dove il senso e la memoria nulla possono, e perciò è più atta di quelle due facoltà a dire quali sono i mezzi, che meglio guidano a quel fine. Legittimo veramente, quindi, è solo ciò che essa ci consiglia. Se non fossimo che senso, allora l'esigenza della passione del momento costituirebbe per noi, come per gli altri animali, il criterio del bene. Ma essendo noi creature razionali, dobbiamo dalla ragione aspettare la legge della nostra condotta.

Da queste altre dichiarazioni parrebbe che l'Hobbes fosse da classificarsi fra i razionalisti: ma neanche è così. La sua *morale razionalista* è come la sua *metafisica*, che non supera i confini della fisica. La ragione, per lui, non è che la forma più alta, sotto cui si presenta il movimento proveniente dalle impressioni sensibili, ma non va di là dalla sfera del senso. Il concetto logico, in fondo in fondo, non è che la percezione sensibile: così l'idea morale non è nulla di sostanzialmente diverso dall'appetizione sensibile. La ragione teoretica non ha altro contenuto, che quello fornitogli dalla sensazione: similmente, la ragione pratica non ha altro contenuto, che quello fornitogli dall'appetito. La ragione è certamente superiore all'egoismo, ma non nel senso che ci sollevi in un mondo diverso da quello dell'appetizione sensibile, e scoprendo nella natura obiettiva delle cose un ordine che bisogna rispettare, ed a cui la volontà debba conformarsi, ponga alla nostra attività un fine diverso da

quello della conservazione, a cui mira la nostra naturale appetizione. Essa non si oppone all'egoismo nel *fine*, a cui questo mira, ma unicamente nei *mezzi*. Fra loro, quindi, non v'è contrasto sostanziale di natura. Il mondo, in cui s'aggirano, è lo stesso per ambedue; il termine ultimo, a cui mirano, è identico. Ed allora su che cosa è fondato il dritto, a cui la ragione pretende, di dettare i mezzi, e guidare quindi il cammino della vita? Sulla superiorità della vista, risponde Hobbes. Essa vede più in là dell'appetito, vede le conseguenze più lontane delle azioni, laddove l'egoismo non ne vede che le più vicine ed immediate: e perciò essa solamente può guidare alla meta il nostro cammino. Tutta la nostra attività, anche sotto l'indirizzo della ragione, non mira che alla propria conservazione e quindi la norma della condotta, nella sua sostanza, è sempre quella dell'egoismo. Il bene non scaturisce dalla natura obiettiva ed intrinseca delle cose, ma dai rapporti che queste hanno con le esigenze della nostra natura. La bontà o malvagità non appartiene all'azione, come a proprietà inerente in essa; ma l'azione è buona o cattiva, secondo i risultati utili o dannosi che porta con sé, ossia secondo che è o no, nelle sue ultime conseguenze, conducente al fine, a cui tendiamo per natura. Or le azioni suggerite dall'appetizione sensibile vengono dalla ragione rivelate dannose al fine della vita, a quel fine cioè, a cui lo stesso istinto naturale tende. La ragione, quindi, sostituisce alle spinte della passione naturale altre, le quali non contrastano a questa nella sua *finalità*, ma solo nei mezzi di cui si serve: razionalizza cioè, come ho detto altrove, l'egoismo. Il bene insomma non è *fine in sé*, ma è *mezzo*. Perciò Hobbes non è da classificarsi con coloro che trovano nella ragione il fondamento della morale, ma sempre con quelli, che lo pongono nell'egoismo. La sua dottrina, razionalista nella forma, è essenzialmente sensualista nel contenuto.

III.

Contro questa dottrina mille osservazioni si possono fare, come sono state già fatte dai moralisti posteriori, e tra queste una delle più fondamentali sarebbe che la ragione, non nei mezzi solamente, ma anche nel fine contrasta con la passione, e quindi novelli ideali pone alla nostra attività, e ad altra meta indirizza il nostro cammino. Si può notare ancora, che non valeva la pena di affaticarsi tanto a metter su un sistema di morale, per non riescire poi che al miserabile costrutto della conservazione materiale della vita. E questo costrutto apparisce tanto più meschino, quanto più si considera la natura bassamente egoista e cupida dell'essere che si vuole conservare, e siffatta conservazione viene rinchiusa nell'orizzonte della vita dell'individuo, indipendentemente da ogni idealità di progresso e di miglioramento della specie. Ma comunque sia la cosa, qualunque sia la funzione di questa ragione, quello che a me preme di far qui osservare è che, per l'Hobbes, l'etica ha un fondamento naturale, e le leggi morali sono leggi di natura. Vedremo, a suo luogo, per quali ragioni l'Hobbes attribuisce al sovrano il dritto d'interpretare queste leggi, venendo così a mettere la morale in dipendenza del potere civile: ma questo lato istituzionale, che è un fatto di semplice opportunità politica, e quindi d'importanza secondaria di rincontro al valore dell'etica in sé, non deve farci dimenticare che la legge morale, essendo l'istessa cosa della legge di natura, ha un valore indipendente da qualsiasi istituzione civile, ed ha il suo fondamento nella ragione universale dell'uomo. Siffatta indipendenza da ogni potere esterno, anzi, è di tal fatta, e la legge morale è, per l'Hobbes, qualche cosa di così intimo alla coscienza, che egli giunge, perfino, a riconoscere il principio formale della moralità. Ed infatti egli

dice che la legge morale si viola non solo col commettere azioni ad essa contrarie, ma anche col fare cosa che, pur essendo in realtà buona, venga però, da colui che la compie, creduta contraria alla legge. In questo caso l'azione è in conformità della legge, ma la volontà è contro la legge: e ciò basta, perché la morale sia stata violata <sup>1)</sup>.

Di qui a me pare, che l'Hobbes riconosca, apertamente, che non il *ben fare* ma il *ben volere* costituisce l'elemento essenziale della moralità, che non nella *conformità* dell'atto bensì in quella del *volere* alla *legge* sta l'essenza della moralità, che in altri termini non è il *contenuto* ma il *motivo* dell'azione quello che ne costituisce il valore morale. Ed è questa la ragione per cui egli nega che la virtù consista nella « medietà delle cose attinenti a noi », sembrandogli di scorgere in questa dottrina aristotelica un criterio quantitativo, che deforma il concetto della virtù. Ed infatti, dice egli, per citare un esempio, il coraggio può essere virtù anche quando l'ardimento sia spinto agli estremi, purché il motivo sia buono: né il dare più di quanto si deve è cosa ingiusta, perché non la quantità del dare, bensì il motivo che determina a dare costituisce la liberalità <sup>2)</sup>.

1) Whatsoever laws bind *in foro interno*, may be broken not only by a fact contrary to the law, but also by a fact according to it, in case a man think it contrary. For though his action in this case be according to the law, yet his purpose was against the law: which, where the obligation is *in foro interno*, is a breach.—*Leviathan*, Parte I, cap. 15.<sup>o</sup>

Seeing the Laws of Nature concern the conscience, not only breaketh them that doth any action contrary, but also he whose action is conformable to them, in case he think it contrary. — *De Corpore Politico*, Parte I, cap. IV, par. 13.<sup>o</sup>

2) Every man, by natural passion, calleth that good which pleaseth him for the present, or so far forth as he can foresee; and in like manner that which displeaseth him evil. And therefore he that foreseeth the whole way to his preservation (which is the end that every one by nature aimeth at) must also callit good, and the contrary evil. And this is that good and evil, which not every man in passion calleth so, but

La legge morale però non è, per l'Hobbes, un *imperativo categorico*: il bene, come s'è detto innanzi, non ha valore di fine, ma solo di mezzo. Il vero imperativo categorico nostro, direbbe il filosofo di Malmesbury, è la conservazione della vita: ed i mezzi suggeriti dalla ragione appunto per questo sono morali, perché conducono a quel fine, e quindi immorali quelli imposti dalla passione.

Ma l'Hobbes non ha riflettuto, che se io posso conservare la mia vita e riempirla di tutti i piaceri possibili con mezzi non consentiti da queste leggi morali, quale ragione al mondo potrà impedirmelo, se io so far le cose con arte, senza sconvolgere l'ordine sociale? e se questa convivenza sociale non mi dà tutti quei vantaggi, che renderebbero commoda la mia vita, perchè *debbo* io rispettarla? Dinanzi a quest'osservazione semplicissima si mostra l'insufficienza radicale dell'utilitarismo, ed in generale di tutte le dottrine morali, che danno al bene un valore di mezzo. E questa insufficienza è la causa determinante di tutti quegli artifici, a cui l'utilitarismo posteriore ha dovuto ricorrere, ma invano, per passare, con l'Elvezio e col Bentham, dall'utile individuale all'utile universale, e per convertire con Stuart Mill l'interesse nel disinteresse della virtù, e per far uscire dal concetto dell'*utile* quello del *dovere*. Sino a che il bene non verrà considerato come fine in sé, esso non potrà mai

---

all men by reason. And therefore the fulfilling of all these laws is good in reason, and the breaking of them evil. And so also the *habit*, or *disposition*, or *intention* to fulfil them good, and the neglect of them evil... As for the common opinion that virtue consisteth in mediocrity, and vice in extremes, I see no ground for it, nor can find any such mediocrity. Courage may be virtue, when the daring is extreme, if the cause be good... To give a man more than his due is no injustice, and in gifts it is not the sum that maketh liberality, but the reason. And so in all other virtues and vices.—*De Corpore Politico*, Parte I, cap. IV, par. 14.

sollevarsi a valore di legge. E questo fu ben avvertito dall'Hobbes istesso, il quale apertamente dichiarò che queste norme dettate dalla ragione impropriamente vengono dette *leggi*, giacché esse non sono che dei teoremi concernenti i mezzi della conservazione<sup>1)</sup>. Ed in tal modo egli, dopo essere stato il creatore dell'utilitarismo, rimase il più conseguente degli utilitaristi. Di modo che, quando volle a quelle norme conferire il valore di leggi, sentì la necessità di ricorrere a qualche cosa di più alto, di risalire cioè ad un concetto al quale egli aveva del tutto, precedentemente sottratto la morale, e le considerò come comandi della volontà di Dio, autore e legislatore di quella natura, dalla quale quelle norme direttamente procedono<sup>2)</sup>. Il che mostra, senza dubbio, che non si può veramente fondare una scienza del *dovere*, senza il concetto di qualche cosa di assoluto nella vita.

Ma che valore ha questo comando delle leggi di natura? La conservazione della vita individuale ha solo valore assoluto: l'obbligo di quelle leggi, quindi, è limitato al *foro interno* della coscienza. Io individuo, dice l'Hobbes, sento l'obbligo nel mio interno di venerare questa legge, e di desiderarne la concreta realizzazione, ma non sono obbligato ad attuarla nel *foro esterno* che *sub conditione*, al patto cioè che tutti gli altri facciano altrettanto. Ché se così non fosse,

---

1) These dictates of reason men used to call by the name of laws, but improperly: for they are but *conclusions* or *theorems* concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves.—*Leviathan* Parte I, cap. 15.<sup>o</sup>

2) Ed infatti poche parole dopo quelle citate nella nota precedente, egli scrive così: If we consider the same theorems as delivered in the word of God, that by right commandeth all things, then are they properly called laws.

Altrove poi si legge: These dictates, as they proceed from nature, are not commands; they are not therefore called laws in respect of nature, but in respect of the author of Nature, God Almighty. — *De Corpore Politico*. Parte I. cap. IV, par. 12.

verrei a costituirmi preda degli altri, verrei meno al fine naturale, pel cui conseguimento la ragione m'ha imposto quel comando <sup>1)</sup>). Ed infatti la seconda legge s'esprime così: sia l'uomo disposto a rinunciare al dritto che da natura ha su tutte le cose, quando gli altri siano disposti a voler lo stesso (*when others are so willing too*), e fin dove lo richiede il bisogno della pace e della difesa.

Ci vuole, dopo, un bel coraggio per affermare, come fa l'Hobbes, che questo precetto corrisponde alla massima evangelica: *quod tibi fieri non vis, alteri non feceris*: la quale né dà al precetto la finalità della conservazione materiale della vita, che gli dà Hobbes, né comanda condizionatamente. Or perché si verifichi questa condizione, la ragione non vede altro mezzo che la creazione d'un potere supremo, il quale con la forza costringa tutti gl'individui all'osservanza del patto, nel quale fu promessa la rinuncia al dritto di natura. Ed ecco come nasce la convivenza politica dello Stato.

Qual'è dunque la finalità di questa istituzione? L'attuazione della legge di natura, la garanzia della moralità. E così parrebbe, che l'Hobbes occupasse un posto a parte fra i pubblicisti inglesi, i quali tutti considerano lo stato come un organismo essenzialmente giuridico ed avente una finalità strettamente economica. Ma se riflettiamo, che la finalità etica non è altro, per l'Hobbes, che la conservazione materiale della vita, ci accorgiamo presto che questo posto a parte non gli spetta.

---

1) 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, non always. For he that should be modest and tractable, and perform all he promises, in such time and place, where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature, which tend to nature's preservation. — *Leviathan*, Parte I, cap. 15.<sup>o</sup>

## CAPITOLO SETTIMO

### Politica

#### I.

Data la natura esclusivamente egoista dell'uomo, la vita umana, dice Hobbes, non può avere altro aspetto che quello d'una lotta accanita per la conservazione di sé stesso. Cupidigia, orgoglio e sentimento d'avversione per tutti coloro che o contrastano o limitano il desiderio insaziabile, che ognuno ha di sovrastare, sotto tutti i rapporti, agli altri: ecco in breve quello che è l'uomo. Ond'è che l'animo umano si trova in uno stato d'*impotenza naturale* a seguire i consigli della mente, ad attuare cioè la giustizia, l'equità, il perdono e tutte quelle altre virtù, ossia tutti quegli altri *mezzi*, che la ragione suggerisce per uscire da questo stato così miserando.

Se si riflette alcun poco su questa dottrina dell'Hobbes, si vedrà che non diversamente la teologia medievale descriveva lo stato d'infermità profonda, in cui i testi biblici affermavano esser caduto l'uomo dopo il fallo di Adamo: dalla quale caduta era nato, dopo, il bisogno d'un riscatto. Per i meriti del Redentore, dicevano i teologi, la nostra natura venne reintegrata, e mercé il soffio della grazia divina ognun di noi vien rimesso in istato d'attuare il bene.

Or cotesto redentore per l'Hobbes è lo *Stato*. Ma il riscatto, di cui parlava la religione, era una liberazione psicologica, una restaurazione delle forze interne dell'animo, e quindi un ristabilimento delle energie morali dello spirito. Il reden-

tore dell'Hobbes, invece, è un freno esterno, è una forza fisica, la quale rende possibile l'attuazione della ragione, ossia la pratica della virtù, coll'incatenare materialmente la violenza brutta dell'egoismo. Ond'è che esso può riuscire a metter l'uomo in una condizione di *legalità*, ma punto di *moralità*. E perciò l'autore del *Leviathan* deve finire col dichiarare, in ultim'analisi, l'impossibilità della morale. Egli non nega la morale come pensiero, ma non trova nell'uomo la possibilità di attuare per virtù propria, la ragione etica, senza la forza coercitiva dello Stato. Dal che, oltre l'inconveniente di sopprimere la morale, nasce l'altro, che la legalità istessa viene resa possibile con l'eliminazione assoluta d'ogni libertà politica.

Ma questo, potrebbe dire l'Hobbes, è l'uomo nella realtà della vita: tale l'ha fatto la natura, tale ve lo presento: questi sono i soli mezzi possibili, per far vivere un essere di tal fatta. L'uomo non ha il *dovere* d'essere se non quello che *può* essere, e non può essere più di quello che è per natura: e che cosa egli sia per natura ce l'ha rivelato l'analisi psicologica innanzi fatta. Ed in tal modo, il filosofo di Malmesbury si troverebbe d'accordo con la psicologia d'oggi, la quale deduce il dovere dal potere, in opposizione alla tesi kantiana, che ricavava la libertà dal dovere: *debbo, dunque posso*.

Ed era naturale che si giungesse a siffatte conseguenze. Una dottrina sostanzialmente meccanica della volontà doveva, necessariamente, finire col negare la possibilità dell'attuazione pratica della ragione morale. Soppresso il concetto della libertà del volere, è cosa inutile proseguire a parlare di moralità della vita. Voler costruire un sistema di etica senza il fondamento della libertà morale è tentativo vano. Si potrà ivi ammirare la sottigliezza e la potenza dell'ingegno costruttore, ma non la saldezza della costruzione. E fra tutte le costruzioni etiche di tal natura, che ci pre-

senta la storia, la sola veramente logica e pratica è quella dell'Hobbes. Quando si nega la libertà morale, si deve avere il coraggio di accettare quelle conseguenze, che l'Hobbes proclama con la più alta sincerità. Se nel nostro interno fa assoluto difetto di ogni energia, che abbia virtù di frenare il nostro egoismo, non rimane che o dichiarare impossibile la convivenza civile, o se si vuol mantenere insieme queste unità ripulsive, non v'è altro mezzo che quello della soppressione di ogni libertà d'operare.

E che l'Hobbes negasse ogni libertà al volere, è una conseguenza della posizione, in cui egli s'era messo con le sue dottrine psicologiche. La libertà morale è il liberarsi dagli impulsi egoistici della nostra natura. L'Hobbes vide bene che la ragione non ha virtù motrice: ed in ciò trovava, ancor una volta, di accordo con la psicologia contemporanea, la quale dall'altro canto aggiunge che le idee della mente diventano forze motrici, quando si combinano con gli elementi motori del sentimento. Or perché ciò sia possibile, occorre che la ragione trovi, nel fondo della nostra natura appetitiva, qualche cosa che abbia con lei una certa affinità: e tali sono i sentimenti di benevolenza, i sentimenti sociali. Allora essa s'insinua in quei sentimenti, li feconda, li solleva a sé, anzi se li assorbe e se l'intrinseca in modo, che essa si fa *sentimento* ed il sentimento si fa *pensiero*. Ed ecco la liberazione interna, ecco l'uomo che, riscattandosi dalla preponderanza precedente degli impulsi dell'egoismo, traduce in atto le leggi della ragione: nel che sta la moralità della vita.

Or siffatto processo di liberazione non è possibile per chi non ammette, nella nostra natura appetitiva, altro che egoismo. Ed è perciò che, innanzi al pensiero dell'Hobbes, rimangono in istato di opposizione, l'un contro l'altra, il nudo *egoismo* e la nuda *ragione*: quello cieco ma potentissimo, questa veggente ma impotente a fare. Le due forze restano in una posizione antitetica, a cui non tien dietro,

nella coscienza, la sintesi: e perciò manca il processo dialettico della vita morale. La sintesi avviene al di fuori, perché il termine medio sta nel mondo esterno, ed è lo Stato. Ma questo elemento mediatore non è un vero termine medio, bensì una forza meccanica, che con la violenza unisce i due termini opposti, onde non s'ha che *compressione fisica* e non *dialettica morale*. E la cosa non poteva procedere altrimenti per un uomo, il quale non vedeva da per ogni dove che corpo, movimento e meccanismo di forze.

## II.

Ma la natura, si potrebbe osservare contro di Hobbes, ci presenta l'esempio di creature, come le api e le formiche, che vivono insieme senza l'intervento d'un potere coercitivo, e sotto la direzione esclusiva dei loro particolari appetiti: or non potrebbe l'uomo far lo stesso?

Se non vi basta, risponde l'Hobbes, ciò che ho detto intorno alla natura umana, v'invito a considerare che la società nostra presenta condizioni diverse da quelle di cotesti animali pacifici. Ed invero, mentre gli uomini sono dall'ambizione portati all'invidia ed all'odio scambievolmente, generatori di guerre, quegli animali ignorano che cosa sia l'ambizione. In secondo luogo, per quelle creature il bene comune non differisce dal privato: or ognuna di esse, essendo portata a fare il bene proprio, finisce nel medesimo tempo col procurare quello della comunità, laddove per l'uomo non c'è vero godimento, se l'uno non ha qualche cosa dippiù che l'altro non abbia. In terzo luogo, quegli animali, non avendo la ragione, non vedono, né pensano che possano esservi errori o colpe nello svolgimento della vita della comunità; laddove nel consorzio umano non v'è uno, che non disapprovi l'altro, e non si senta in grado di correggere gli errori degli altri, generando così fazioni e lotte. In quarto luogo, quelle povere

creature, pur avendo tanto di voce quanta ne occorre per scambiarsi i propri sentimenti, son prive dell'arte della parola, di cui gli uomini si valgono per rappresentare come bene ciò che è male e viceversa, producendo in tal guisa turbolenze e disordini. In quinto luogo, quegli esseri irragionevoli non sanno distinguere tra *danno* ed *ingiuria*, e perciò vivono tranquilli coi compagni, fino a che nessun nocumento è arrecato ad alcuno di essi; laddove giammai l'uomo è così turbolento, come quando trovasi in mezzo a maggiori comodità, perché proprio allora si sente più spinto a dar prova della sua superiorità, col controllare gli atti di coloro che amministrano la cosa pubblica. Da ultimo, quelle creature vivono insieme per istinto naturale, laddove la società umana è artificiale, è istituita cioè in virtù d'un *patto*. Onde non deve far meraviglia, se occorre la creazione di qualche cosa, che valga a tenere insieme elementi, che per natura starebbero separati, anzi in antitesi fra di loro. E questa qualche cosa è l'istituzione d'un potere comune, che valga a difendere questo corpo sociale dagli assalti esterni e da ogni causa di scissura interna, che riduca la varietà dei giudizi ad unità di pensiero, e la molteplicità delle appetizioni ad unità di volere <sup>1)</sup>.

Più che un accordo armonico di una varietà in una unità, s'ha qui la costituzione dell'unità con la soppressione della varietà. Perché, secondo l'Hobbes, gli uomini nell'atto che si uniscono a *patuire* la rinuncia al *diritto di natura*, vengono a sopprimere le loro persone, ed a riconoscere l'esistenza sola di quella che rappresenta il potere sovrano, i cui pensieri e le cui azioni rimangono autorizzate tutte pel solo fatto di quella rinuncia. Onde lo Stato può definirsi: la creazione d'una persona, nelle cui mani una moltitudine di individui ha deposto tutta la forza e tutti i mezzi di cui

1) *Leviathan*, Parte II, cap. 17.<sup>o</sup>

ognuno di essi dispone, perché se ne serva, come meglio crede, per la pace e la difesa comune. E questa persona, dice Hobbes, è il grande *Leviathan*, ossia il *dio mortale*, a cui dobbiamo, dopo il *dio immortale*, la nostra salvezza 1).

### III.

Che la convivenza sociale e l'istituzione del potere civile venissero fuori da un *contratto* non è, come abbiám visto in uno dei capitoli precedenti, un concetto nuovo nella storia: nuovo però è il modo, con cui la cosa vien messa innanzi dall'Hobbes. Ed invero mentre il Languet ed il Suarez si limitano a porre il patto sociale come un fatto, l'Hobbes fa un passo innanzi, e pone una quistione ancor piú alta: cerca cioè la causa determinante del fatto, e la sua necessità. Ma ben lieve sarebbe la differenza tra l'Hobbes ed i suoi predecessori, se la cosa stesse in questi semplici termini. C'è ben altro. L'autore del *Leviathan* modifica radicalmente la natura di questo contratto, ed arriva in tal guisa a concepire la struttura dello stato e la funzione del potere sovrano in un modo come non sono state mai piú concepite nella storia.

Gli scrittori politici del cinquecento, e riformati e cattolici, discordi in tutto il resto, convenivano nel dire che la *sovranità* appartiene al popolo, il quale la trasmette al monarca. Or siffatto trasferimento può effettuarsi in due modi: o per *delegazione* o per *alienazione*. Nel primo caso, il sovrano non è che un rappresentante del popolo, di cui porta in sé la persona, e quindi il mandante può riprendere, quando meglio gli piaccia, la funzione di cui ha investito il mandatario. Ma di tale facoltà rimane privo nel secondo caso,

---

1) *Leviathan*, Parte II, cap. 17°.

perché avendo egli alienato ogni suo potere, l'autorità è rimasta assoluta nel sovrano. E così avea sentenziato, infatti, il Suarez per far passare il potere civile, già istituito per sovranità popolare, sotto la dipendenza del potere religioso. Ma i dritti del popolo sono inalienabili, s'era risposto, dall'altro canto, per bocca del Languet. E così la dottrina del *contratto sociale*, pur comune alle due parti contendenti, menava a conseguenze diverse.

Verrà dopo il Locke, che modificherà in parte, il concetto dei suoi predecessori: riterrà l'inalienabilità dei dritti secondo il Languet, ma a differenza di questo farà consistere il patto in una cessione parziale di essi. Gli uomini, dirà egli, serbando a sé tutti gli altri dritti di cui li ha rivestiti la natura, hanno unicamente depresso, nelle mani del potere supremo, quelli di punire e di reagire contro i danni ricevuti. Ed in tal modo egli, nel suo trattato sul *Governo Civile*, si presenterà come il capo di quella scuola inglese, che concepisce lo stato con una finalità strettamente giuridica.

Verrà in ultimo il Rousseau (1712-1778), pel quale il contratto consisterà in una rinunzia di tutti i dritti, nessuno escluso, in favore della collettività. Ma poiché questa rinunzia è fatta da tutti universalmente, ne segue che ogni individuo, nel medesimo tempo che aliena il suo, riceve dalla collettività quello che ha alienato: ossia nello stesso momento che egli, con la sua rinunzia, concorre alla formazione di una *volontà comune*, riacquista consacrati dalla *legge*, che è l'espressione di quella volontà comune, quei dritti di cui s'era volontariamente spogliato. Allo stato di natura, i singoli individui son tutti sovrani; nel contratto sociale, ognuno di essi si spoglia di questa sovranità individuale, e concorre a creare la sovranità collettiva, dalla quale l'individuo riprende come parte indivisibile d'un tutto quella sovranità, a cui ha rinunciato come singolo. In virtù della sovranità

collettiva, costituitasi per effetto del contratto sociale, il popolo acquista il potere di creare le leggi e mutarle a sua posta, e di fare tutto quello che meglio crede nel proprio interesse, senza trovare impedimento in nulla, neanche nel patto sociale istesso.

Or bene, in mezzo alle profonde divergenze che intercedono, tra il Languet ed il Suarez da una parte, ed il Locke e il Rousseau dall'altra, intorno al modo di concepire la natura, i limiti ed i risultati del contratto sociale, è comune a tutti essi il concetto della *sovranità del popolo*. Però mentre pei primi tre questa sovranità dal popolo passa al principe, pel Rousseau rimane proprietà inalienabile del popolo. La sovranità, dice egli, è intrasmissibile, perché intrasmissibile è la volontà comune, a cui essa appartiene: di guisa che, quando si crea un monarca, il popolo non fa che trasmettergli il *potere* unicamente, ma non la *volontà*. Dalla qual cosa nasce, che ogni stato retto a leggi, qualunque ne sia la forma di governo, è sempre, secondo il filosofo ginevrino, una *repubblica*. Colui o coloro che hanno nelle mani il potere supremo non sono che gli amministratori della persona collettiva del popolo, ma la sovranità risiede sempre nella volontà comune, onde la creazione della legge è sempre di dritto popolare. Ma, messa da parte questa quistione speciale, nel fatto della istituzione del potere supremo egli è d'accordo con gli altri tre (tenuto, però, sempre conto delle differenze sostanziali fra loro) nel considerare la persona, a cui vien conferita questa suprema autorità, come uno dei contraenti, ossia come accettante dal popolo il potere, di cui si trova investita, e come obbligantesi verso di esso.

Or proprio questo è ciò che nega l'Hobbes: ed in ciò sta la causa vera, che separa la sua dottrina da tutte le altre menzionate, e gli apre la via a proclamare l'autonomia as-

soluta del potere supremo. Il sovrano, dice egli, non ha nessun obbligo verso il popolo, come colui che è stato estraneo al contratto, il quale fu stipulato unicamente tra coloro, che per la propria conservazione sentirono la necessità di costituirsi in istato di sudditanza <sup>1)</sup>. E che esso non abbia, in alcun modo, patteggiato coi sudditi, si scorge facilmente, appena si faccia un po' d'attenzione. Ed invero questo patto avrebbe dovuto stipularlo, o con la moltitudine presa nel suo insieme, il che è impossibile non essendo la moltitudine una persona, o coi singoli individui, facendo tanti patti quanti essi sono, ed allora il contratto verrebbe meno alla sua finalità, che è quella di porre termine alla guerra. Ed infatti, dato il caso che un atto compiuto dal sovrano venga, da alcuno dei contraenti, ritenuto come violazione dell'accordo stabilito, chi dovrebbe definire la quistione? Alcuni dei sudditi affermerebbero, che il patto è stato violato, altri lo negherebbero, schierandosi in favore del sovrano: e di qui nascerebbero fazioni, dissensioni, lotte e rivoluzioni, ricascandosi così in quello stato di guerra, da cui s'era, con quel contratto, cercato di uscire. L'opinione, soggiunge Hobbes, che il sovrano si trovi investito *sub conditione* del potere che ha, dipende dal non essersi compresa questa verità semplicissima, che i patti, non essendo che *parole ed aria* (words and breath), non hanno altra forza per obbligare e costringere gli uomini se non quella, che vien loro dalla pubblica spada, cioè dalle mani libere di colui o coloro che hanno la sovranità <sup>2)</sup>.

Dire che il sovrano riceva la sua autorità dal popolo, continua l'Hobbes, è una contraddizione. Il popolo nasce,

1) The right of bearing the person of them all (i sudditi) is given to him, they make sovereign, by covenant only of one to another, and not of him to any of them.—*Leviathan*, Parte II, cap. 18.<sup>o</sup>

2) *Leviathan*, Parte II, cap. 18.<sup>o</sup>

quando s'è costituito il potere civile, e quando questo è già costituito, la sovranità è nelle mani del potere supremo. Nello stato di natura non v'è che una moltitudine d'individui indipendenti l'uno dall'altro, con le loro volontà sconfinatamente libere, e col dritto illimitato su tutte le cose: e questa moltitudine non è, certamente, popolo. Quando si dice popolo, s'intende moltitudine organizzata, e moltitudine organizzata vuol dire convivenza civile, e la convivenza civile implica già la costituzione del potere supremo. Di guisa che, quando c'è il popolo, la sovranità appartiene al potere supremo, e prima che questo si costituisca, il popolo non esiste. Parlare, dunque, di sovranità del popolo, direbbe l'Hobbes, è un assurdo: ond'è chè questo non può dare, né per delegazione né per alienazione, quello che non possiede.

E allora donde emana quest'autorità del sovrano, e fin dove essa si estende?—Per rispondere a siffatta domanda basta ricordare il concetto, che l'Hobbes ha, del contratto e del dritto di natura. Il contratto, abbiám detto innanzi, è il mutuo trasferimento dei dritti: e siffatto trasferimento non consiste in altro che nel non impedire a colui od a coloro, in favore dei quali mi sono spogliato del mio dritto, il godimento della cosa, a cui ho rinunciato. Quindi è che la persona, a cui nel contratto dico di trasmettere il mio dritto, non acquista dalla mia rinuncia nulla di nuovo che prima non avesse, perché ognuno di noi porta da natura il dritto a tutte le cose. Sicché quando io individuo dico di trasmettere ad una persona il mio dritto, non posso intendere altro se non che rinuncio, da parte mia, ad impedire la libera estrinsecazione del dritto, che questa persona ha, dal canto suo, per natura su quella cosa. Or poiché nel patto sociale siffatta rinuncia è fatta da tutti gl'individui, o dalla maggioranza, il che vale lo stesso, ed è fatta universalmente su tutte le cose, ne segue che essa rimane, esclusivamente, in favore della persona o delle persone, nelle mani di cui s'è voluto lasciare incon-

trastato il potere supremo, per la protezione e la difesa comune. La sovranità, dunque, non è creata, dalla moltitudine patteggiante. Senza questo patto, il potere sovrano di quella data persona non verrebbe mai a costituirsi; ma esso non ne è la *causa efficiente*, sibbene solo la *condizione*. Il trasferimento d'un dritto, abbiám detto, non è altro che il non opporre impedimento al dritto, che gli altri hanno sull'istessa cosa. I patteggianti del contratto sociale quindi, nel loro mutuo trasferimento di dritti, hanno stabilito il dovere della non-resistenza, ossia quello dell'obbedienza e del pieno assoggettamento alla persona o alle persone, che sole non hanno, per l'accordo preso, rinunciato al dritto di natura. Nello stato presociale, c'era eguaglianza ed illimitatezza di dritto per tutti i singoli individui: nella convivenza civile, il dritto sta solo nel sovrano, il quale rimane padrone di tutto e di tutti. Essendosi in quel patto, continua l'Hobbes, rinunciato dai contraenti al dritto di natura, ne segue che i sudditi, quando vogliono sindacare l'opera del sovrano e porre limiti alla volontà di lui, cadono in una *contraddizione* dal punto di vista teoretico, ed operano *sine jure* dal punto di vista pratico <sup>1)</sup>.

Ma siffatta condizione di cose, si dirà, è troppo dura e miserabile. Chi parla così, risponde Hobbes, ha dimenticato quanto più dura e miserabile sia la condizione nostra allo stato di natura. Insomma, conchiude egli, non c'è via di mezzo: o la libertà sconfinata di quello stato primitivo, con tutte le orribili calamità, che ci accompagnano, quando non v'è alcuna legge ed alcun potere, per impedire le ra-

---

1) Messo questo concetto generale, Hobbes entra nell'esame dei singoli dritti del sovrano. Non è dell'indole di questo mio scritto l'entrare in tutte coteste particolarità. Al mio scopo 'basta d'aver accennato al concetto generale. Chi vuol conoscere i particolari, legga il cap. 18.º della parte II. del *Leviathan*.

pine e le vendette e le uccisioni, o l'assoggettamento assoluto ad un potere sovrano di tal fatta, col vantaggio della pace, che ci conserva la vita, e ne aumenta le comodità.

IV.

Ma in mezzo a questa servitù così sconsolante v'è pei sudditi un residuo di libertà. Innanzi tutto, ogni cittadino è libero di operare a suo pieno arbitrio, là dove il sovrano non ha posto regola alcuna, come p. e. nel vendere, nel comprare, nel vivere in casa propria come meglio si crede, ecc. Ma ben povera cosa sarebbe questa libertà, se non ve ne fosse qualche altra, che scaturisce dalla natura istessa del patto sociale, che è rinuncia alle *cose* della vita, ma non alla *vita*, per la cui conservazione anzi esso è stato stipulato. Dalla qual cosa nasce che vi sono alcuni dritti per sé stessi inalienabili, a cui non è in alcun modo supponibile che l'uomo abbia potuto mai rinunciare. La qual cosa val quanto dire che la volontà del monarca ha un limite, e che vi sono dei casi, in cui il suddito ha il dritto di resistere. Così p. e. io non ho il dovere d'ubbidirle, se m'impone di ferirmi, di uccidermi, di privarmi del nutrimento, di confessare il delitto se non mi si assicura il perdono, di non aspirare a procurarmi una vita sempre più agiata, ecc.

Neanche qui è il caso, per me, d'entrare nella determinazione di tutti i particolari relativi ai singoli dritti, di cui l'uomo non può mai spogliarsi<sup>1)</sup>. Mi limito solo, dopo quanto ho accennato, a far notare una cosa, che minaccia di rovinare tutta la costruzione sin qui fatta. Il patto sociale, dice l'Hobbes, è fatto per assicurare la conservazione: quindi se i sudditi hanno il dovere illimitato di sottostare alla volontà

1) Chi vuol conoscerli in modo particolare legga il cap. 21.º della II.ª parte del *Leviathan*.

del sovrano, fino a che questi assicura la difesa comune, sifatto dovere cessa dal momento che l'opera di lui vien meno a questo fine<sup>1)</sup>.

In queste parole a me sembra ci sia una contraddizione fondamentale con quanto sinora s'è detto. In esse si viene a riconoscere il *dritto di rivoluzione*, che fa a calci col concetto dell'*assolutezza* del potere sovrano. Vero è che questo potere supremo è stato istituito per la sostituzione della pace allo stato di guerra (*for peace and common defence*); ma è anche vero, che l'Hobbes esplicitamente insegna il sovrano non dover render conto alcuno ai sudditi dell'opera sua, ed essere responsabile solo dinanzi alla *legge di natura*, cioè dinanzi alla ragione morale, ossia dinanzi a Dio<sup>2)</sup>. Or bene, da quale principio della sua dottrina fa egli discendere ora questo dritto di rivolta? Per essere coerente a sé stesso, egli non avrebbe potuto far altro che inculcare ai sudditi la pazienza e la rassegnazione, dinanzi agli errori ed alle debolezze del sovrano, consolandoli col dire che questi, poi, avrebbe da Dio la sua giusta punizione.

1) The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, that 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 covenant be relinquished. The sovereignty is the soul of the commonwealth; which once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. *Leviathan* Parte II. cap. 21.º

2) The office of the sovereign, be it a monarch or an assembly, consisteth in the end, for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the safety of the people; to which he is obliged by the law of nature, and to render an account thereof to God, the author of that law, and to none but him.—*Leviathan*, part. II. cap. 30.º

V.

Ma questo potere sovrano dove risiede? ossia la forma dello stato dev'essere la monarchia o la repubblica?

Lo scegliere l'una o l'altra di queste forme, dice l'Hobbes, è quistione d'opportunità e di convenienza. In generale, continua egli, dato il fatto che le passioni sono più potenti della ragione, la miglior forma sarà quella, in cui l'interesse privato di chi ha in mano il potere supremo è più strettamente legato con l'interesse pubblico: e tale è la monarchia, perché la ricchezza, la gloria e la potenza del principe sono in istretto rapporto con la ricchezza e la grandezza del popolo. Oltre a questo c'è anche il vantaggio, che il monarca, quando ha bisogno di consigliarsi intorno ad affari di grave momento, può scegliere le persone più illuminate, e con esse in segreto regolare le cose; laddove nelle assemblee, oltre l'inconveniente della pubblicità delle discussioni, la quale nuoce in quegli affari, di cui nulla dovrebbe trapelare al pubblico, c'è anche il fatto che la maggior parte di coloro che seggono in esse sono persone versate più nell'acquisto delle ricchezze che del sapere, e manifestano il loro avviso in discorsi lunghi e gonfi, che valgono ad infiammare le passioni più che ad illuminare le menti, ad eccitare gli animi all'azione più che a governarli in essa. Ma se mi si dice, soggiunge l'Hobbes, che uno degl'inconvenienti della monarchia sta nel potere, che i favoriti e gli adulatori acquistano in corte sull'animo del re, rispondo col dire che a siffatto inconveniente non si sottraggono le assemblee, le quali hanno nei migliori parlatori i loro favoriti ed i loro adulatori. Se non che gli adulatori di corte sono pochi, laddove quelli delle repubbliche sono molti.

Anche qui, ripeto, non è dell'indole del mio lavoro entrare nelle particolarità della quistione <sup>1)</sup>. Mi basta d'aver accennato, così in generale, a qualche cosa, per concludere che se Hobbes, unicamente per considerazioni d'indole pratica, inclina verso la forma monarchica, secondo i principj razionali della sua dottrina però il potere supremo può trovarsi anche nelle mani d'un'assemblea, di natura tanto democratica quanto aristocratica.

La differenza fra queste tre forme, dice egli, non è differenza di potere, ma divario di convenienza, ossia di attitudine a garentire la pace e la sicurezza <sup>2)</sup>. Qualunque sia la forma dello stato, la natura del potere supremo è sempre la stessa: è un potere assoluto. Questa assolutezza, nella monarchia, sta nelle mani d'un solo, nella repubblica in quelle di pochi o di tutti: muta il numero delle persone, in cui la cosa si trova, ma la natura di essa è sempre la stessa. Questa espressione *assolutezza di potere*, continua Hobbes, ci spaventa, quando la riferiamo ad un'unica persona: ma quell'attributo non muta di natura, quando inerisce in una moltitudine d'individui costituenti un'assemblea. L'assemblea viene eletta dal popolo, il quale, nel darle il mandato di provvedere alla cosa pubblica, dichiara di sottomettersi a quello che essa decreterà. Essendo impossibile ottenere l'accordo unanime, bisogna limitarsi a quello dei più. Se guardate bene la cosa, nota l'Hobbes, il

1) Chi vuol aver notizia di tutte le singole considerazioni, per cui l'Hobbes preferisce la monarchia, e di tutti gl'inconvenienti che egli scorge nelle assemblee politiche, legga il cap. 19.º della parte II. del *Leviathan*. Vi si troveranno parecchie considerazioni, che si possono applicare ai parlamenti odierni.

2) The difference between these three kinds of commonwealth consisteth not in difference of power, but in the difference of convenience, or aptitude to produce the peace and security of the people, for which end they were instituted.—*Leviathan*, Parte II, cap. 19.º

potere della maggioranza è un potere assoluto. Or donde nasce il dritto di essa? Una delle due, dice egli, o il popolo ha dichiarato, nell'eleggere i deputati, esplicitamente d'uniformarsi alla volontà dei più, o no; nel primo caso il diritto della maggioranza deriva dalla manifesta dichiarazione del mandante, nel secondo, mancando questa, le due parti si trovano allo stato di natura, allo stato cioè di guerra, nel quale decide il dritto del più forte :).

## VI.

Senz'andar più oltre nell'esame dei particolari di questa dottrina politica dell'Hobbes, guardandola nel suo insieme essa ci apparisce come uno sforzo immane per costruire una macchina gigantesca, a far funzionare la quale basta la mano d'un solo uomo, quella del sovrano.

Un primo e poderoso assalto, lasciando da banda le innumerevoli critiche d'ordine secondario che si levarono da ogni parte vivente ancora l'autore, fu dato a questa dottrina, l'anno dopo la morte dell'Hobbes, nel trattato sul *Governo Civile*, col quale il Locke, nel 1690, veniva a giustificare, con la speculazione filosofica, il trionfo di quella rivoluzione, che il suo predecessore, movendo da altri principî, s'era sforzato di condannare. Ma un assalto ancor più vigoroso partì, dopo, dal Rousseau: il quale, nel *Contratto Sociale*, si mise in una posizione diametralmente opposta a quella dell'Hobbes, portando nel *popolo* quel concetto di *sovranità assoluta*, che il filosofo inglese aveva posto nel capo dello stato. E nello svolgimento concreto delle libertà moderne, ha evidentemente trionfato la dottrina del Rousseau, il quale si può dire essere stato il creatore vero

1) *De Cive*. cap. VI, par. 2.

della *dichiarazione dei dritti dell'uomo*. Né il moto sociale creato da quella dichiarazione ha compiuto ancora tutto il suo cammino.

Ma in mezzo a questo crollo completo dell'ideale politico dell'Hobbes, un concetto è rimasto saldo, che nessuno, né prima né dopo di lui, ha visto con tanta nitidezza, ed è quello della *irresponsabilità* del supremo potere dello stato, comunque esso sia e dovunque stia. Un altro concetto è rimasto ancora in piedi, anzi è stato lo spirito animatore di tutte le riforme della legislazione proposte dal Bentham, e dai legisti che uscirono dalla sua scuola: ed è il concetto che tutta l'azione dello Stato dev'essere rivolta alla creazione del benessere comune. Ed anche un terzo, infine, vive ancor oggi nella nostra coscienza, ed è che il potere supremo dello stato, comunque esso sia, dev'essere armato di forza irresistibile.

Una convivenza civile, tranquilla ed ordinata, non è possibile senza l'impero della legge: solo sotto il sovrano dominio di essa, è realizzabile lo sviluppo regolare ed armonico di tutte le energie d'un popolo. La legge non deve emanare dalla volontà e dall'arbitrio d'un individuo, bensì dalla diritta ragione umana. Ma questa ragione, anche la più alta e la più veggente, formulata nelle parole della legge, a nulla approderebbe per le utilità effettive della vita, se non si traducesse in atto. Siamo ancora ben lungi dal giorno, in cui pel continuo e sempre più crescente sviluppo delle energie morali della nostra natura, la ragione basterà a sé stessa: oggi, nello stato presente delle cose, per tradursi in atto essa ha bisogno del sussidio della spada. Questo si afferma da noi, che pur viviamo a più di due secoli di distanza dall'Hobbes, ed in tempi, per quanto tristi, al certo meno perversi di quelli, e che pur riconosciamo nella nostra natura la presenza d'alcune energie sociali, che sono la forza vera della ragione, le cui parole, dall'altro canto,

non sono, per noi, un *flatus vocis*. È facile, quindi, immaginarsi quanto vigoroso dovette essere l'impulso, da cui ebbe a sentirsi spinto a divinizzare questa forza fisica un uomo, il quale nell'animo umano non aveva visto che la sola energia antisociale dell'egoismo.

Ci sarebbe in noi, dice Hobbes, un sentimento che, pur di natura egoistica, potrebbe, per virtù sua intrinseca, indurre ad attuare le leggi della ragione, a rispettare cioè gli obblighi assunti, senza il bisogno della spada, e questo sarebbe il sentimento della *gloria*, per cui l'uomo va orgoglioso di far vedere che egli non ha bisogno di venir meno alle promesse fatte; ma esso è un sentimento rarissimo, specialmente in coloro che corrono dietro alle ricchezze, agli onori, ed ai piaceri sensuali, e che sono la maggior parte del genere umano (*which are the greatest part of mankind*). Eliminata questa forza, non si può contare, conchiude egli, su di altro che sul sentimento del *timore* delle conseguenze dannose, che deriverebbero dalla violazione dell'obbligo contratto. Questo timore può essere o timore degli spiriti invisibili, o di colui che viene offeso. Il potere dello spirito invisibile, cioè Dio, è il più grande potere: pur nondimeno è il timore dell'uomo quello, che ha maggior forza. Il timore di Dio è in ogni individuo allo stato di natura, onde c'è una *religione naturale* come c'è una *morale naturale*. Ma la sanzione divina non basta a dare efficacia concreta ai dettati della ragione; occorre la sanzione umana, cioè il potere visibile ed imminente dell'uomo. Questa sanzione umana, nello stato di natura, si rivela dopo la lotta, prima della quale non si sa chi sia il più forte; nel consorzio civile, è l'autorità del sovrano, il potere irresistibile di esso, che dà valore reale ai decreti della ragione, che sono le leggi di natura <sup>1</sup>.

---

1) *Leviathan*, Parte I, cap. 14.<sup>o</sup>

## VII.

La somma di queste leggi, come abbiám visto innanzi, è raccolta nella sentenza accettata da tutto il mondo: *quod tibi fieri non vis, alteri non feceris*: ed innanzi abbiám mostrato anche il criterio suggerito per l'attuazione di questa massima, nei singoli atti della vita. L'Hobbes però non tarda ad accorgersi della fallacia del suo criterio, e dopo aver detto che quella massima è accessibile anche alle più basse intelligenze, soggiunge queste precise parole: Considerando che pochissimi sono quelli, e forse anche nessuno, che non accechi l'amor proprio o qualche altra passione, è accaduto che la legge di natura s'è fatta la più oscura di tutte, e quindi quella che più ha bisogno d'interprete. Questa interpretazione non può essere affidata alla ragione dei singoli individui, perché le opinioni sono discordi, e da siffatta discordia nascono rivalità e lotte, che finiscono poi col degenerare in guerre e rivolte. L'interprete quindi dev'essere un solo: il potere supremo, l'*anima civitatis*. I libri di filosofia morale sono libri d'interpretazione di questi dettati della ragione: ma la loro autorità non ha valore di legge. Ond'è che ciò che io ho scritto in questo trattato, conchiude egli, intorno alle virtù morali ed alla loro efficacia come mezzi per procurare ed assicurare la pace, per quanto sia verità evidente, non è per questo legge: affinché diventi tale, occorre l'intervento del potere sovrano <sup>1</sup>).

Edeccoci così menati all'altro aspetto della morale dell'Hobbes, alla morale cioè come istituzione politica. Ma questo secondo aspetto non è in contraddizione col precedente, perché la

---

1) *Leviathan*, Parte II, cap. 26.<sup>o</sup>

morale e la politica non sono, per lui, che una sola cosa. Occorre spingere lo sguardo oltre i confini dell'esistenza terrena, oppure avere un concetto della vita molto diverso da quello che ha l'autore del *Leviathan*, perché il mondo della morale costituisca un mondo a parte da quello della politica. Ma se il termine ultimo, a cui è indirizzata tutta la nostra attività pratica, non è che la conservazione materiale dell'esistenza, ed a siffatta conservazione intende precipuamente lo stato, ne segue che il mondo dell'etica coincide con quello della politica. Il *codice civile* non è, quindi, che una trascrizione del *codice naturale*. Il potere civile non fa che segnare sulla carta ciò che sta nella ragione umana, e dargli forza di legge. Le leggi di natura, come s'è visto nel capitolo precedente, a rigor di termini non sono che *teoremi* della ragione, secondo l'Hobbes: solo nel consorzio civile, quando vengono consegnate in un codice, diventano leggi, perché solo allora interviene una forza a costringere all'ubbidienza di esse <sup>1)</sup>. Anche prima d'essere consegnate in un codice positivo esse hanno valore di legge, in quanto che sono comandi divini. Ma Iddio è troppo lontano dall'uomo, di cui non cade sotto la percezione sensibile: ond'è che pur essendo egli la più alta potenza del mondo, ciò che dà loro realmente il valore di leggi esecutive è la forza fisica del potere supremo dello stato.

---

1) 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. When a commonwealth is once settled, then are they actually laws, and not before, as being then the commands of the commonwealth, and therefore also civil laws: for it is there sovereign power that obliges men to obey them.—*Leviathan*, Parte II, cap. 26.<sup>o</sup>

Il *bene* ed il *male*, dunque, non vengon posti dalla volontà del sovrano. Non è buona un'azione perché il sovrano la comanda, ma il sovrano l'impone appunto perché è buona. Il bene ed il male, quindi, hanno un valore in sé e per sé, indipendentemente dall'autorità dello stato. E ciò è così vero, che Hobbes distingue il *peccato* (sin) dal *delitto* (crime). Questa distinzione, soggiunge egli, si trova in tutte le lingue: i greci infatti distinguevano l'*ἀμάρτημα* dall'*ἄντια*, ed i latini il *peccatum* dal *crimen*. Si pecca, ossia si commette il male, non solo col trasgredire la legge, ma anche col disprezzare il legislatore: il disprezzo verso questo implica la rottura, ad un tempo, di tutte le leggi da lui poste. Il peccato, quindi, non consiste solo nella violazione reale della legge, ma anche nella semplice intenzione di trasgredirla. Il delitto poi è reale trasgressione di essa: onde ogni delitto è peccato, ma non ogni peccato è delitto. I Latini con la parola *crimen* da *cerno*, che vuol dire vedere, intendevano per delitto quel male, che può esser fatto visibile dinanzi agli occhi del giudice: e tale non è l'intenzione. Soppresso, quindi, il potere civile, cessa il delitto ma non il peccato. Non ha più luogo il delitto, perché non v'è più potere costituito, dinanzi a cui portare l'accusa, né v'è più forza protettrice: e nello stato di natura infatti ogni uomo si protegge e si difende da sé, ed è giudice a sé stesso, poiché trova l'accusa nella sua coscienza e la giustificazione nella dirittura delle sue intenzioni. Il peccato, invece, rimane eterno, perché eterna è la legge di natura. L'ingiustizia, l'ingratitude, la violenza ed in generale tutto ciò che è contrario alla virtù, non cessa mai d'essere peccato, qualunque sia la condizione in cui si trovi l'uomo, *stato di natura* o *stato sociale* <sup>1)</sup>.

---

1) A *sin* is not only a transgression of a law, but also any contempt of the legislator: for such contempt is a breach of all his laws at once. And therefore may consist not only in the *commission* of a

Il potere supremo dello stato non é che il grande sacerdote, il grande interprete della legge morale. In siffatta interpretazione il magistrato può cadere in un errore: ma cotesto errore non l'obbliga a persistere in esso, e molto meno obbligherà quelli, che gli succedono. I principi si succedono ai principi, i giudici passano l'un dopo l'altro, anzi cielo e terra passeranno anch'essi, ma non passerà una particella sola della legge di natura, perché essa è la legge eterna di Dio <sup>1)</sup>).

### VIII.

Son tornato novellamente ad insistere su questo lato indipendente della morale dell'Hobbes, perché meglio apparissero le ragioni, per cui io mi son allontanato dall'interpretazione comune dei critici, i quali non han visto che l'elemento istituzionale di quell'etica è una conseguenza dell'interesse pratico, a cui miravano gli scritti dell'Hobbes.

---

fact, but also in *intention* or purpose to transgress... A *crime* is a sin consisting in the committing, by deed or word, of that which the law forbiddeth. So that every crime is sin, but not every sin a crime.... Civil law ceasing, crimes cease: for there being no other law remaining, but that of nature, there is no place for accusation; every man being his own judge, and accused only by his own conscience, and cleared by the uprightnes of his own intention. When therefore his intention is right, his fact is no sin: if otherwise, his fact is sin, but not crime. When the sovereign power ceaseth, crime also ceaseth.... But because the law of nature is eternal, violation of covenant, ingratitude, arrogance, and all fact contrary to any mortal virtue, can never cease to be sin.—*Leviathan*, Parte II, cap. 27.<sup>o</sup>

1) No man's error becomes his own law... neither to other judges. Princes succeed one another, and one judge passeth another cometh: nay, heaven and earth shall pass: but not one tittle of the law of nature shall pass, for it is the eternal law of God.—*Leviathan*, Parte II, cap. 26.<sup>o</sup>

Pel filosofo inglese, secondo s'è innanzi accennato, la scienza è in servizio della vita. Come la Fisica, ossia ciò che egli chiama filosofia naturale, ci mette in grado di poter dominare la natura, col farci conoscere le forze di questa; così la Psicologia, l'Etica e la Politica, ossia ciò che egli chiama filosofia civile, indagando che cosa sia l'uomo, ci mettono in grado di governare la convivenza sociale. Hobbes, quindi, parla dell'uomo non come *dovrebb' essere*, ma come *è*: egli mira a trovare il mezzo efficace per rimettere il consorzio civile in quello stato di pace, che s'era perduto in mezzo allo sconvolgimento politico dei suoi tempi. Per sedare la tempesta, bisogna far cessare il soffio dei venti contrari. E poiché questi venti sono le divergenze nelle opinioni morali e religiose, strettamente legate con gl'interessi materiali della vita, così per ottenere la calma è indispensabile la sostituzione d'una unità di pensiero alla varietà delle opinioni.

Con ciò l'Hobbes non vuol dire che l'Etica e la Religione siano una creazione del potere civile. La legge morale e la legge divina preesistono allo Stato, e sussistono ad esso, ove mai questo venisse a cessare: esse, quindi, hanno valore per sé. Padrone ognuno, dice l'Hobbes, di pensare come vuole nell'interno dell'animo suo, d'interpretare a suo modo questi dettati della ragione e questa volontà divina: ma nella pratica della vita, la norma direttrice della coscienza morale e religiosa dev'essere una, e non altra che quella, che emana dal potere centrale dello stato, se si vuole l'ordine e la pace. Hobbes parlava in quei tempi, come parla oggi a noi lo stato, quando rivolto ai cittadini esso dice: Padroni di pensare quello che volete intorno alla costituzione del potere politico, padroni d'unirvi come e quando volete nelle vostre case per discutere intorno a ciò che meglio vi pare e piace, ma la costituzione che dovete accettare é quella che io al presente ho, e la legge vostra é quella che vi do io.—Lo stato oggidì lascia libero l'esercizio del culto divino, perché gl'in-

teressi religiosi sono stati separati dagl'interessi politici, il che non era ai tempi dell'Hobbes. E poiché morale e religione formavano allora una sola cosa, ne seguiva che per mezzo di questa anche quella veniva a trovarsi coinvolta con gl'interessi politici. Dal che nasceva che, per restituire l'ordine nella vita civile, era indispensabile subordinare ad una unità di credenza la varietà delle opinioni morali e religiose, la quale cosa si otteneva col far emanare la legge morale e religiosa dall'istesso potere, da cui emanava la legge civile.

Uno scrittore politico, che si proponesse d'indicare oggidì i mezzi più adatti a conferire l'ordine e la prosperità alla convivenza civile d'un popolo, dovrebbe indispensabilmente cominciare col determinare, come punto di partenza, la forma di quest'organismo politico, perché oggi, proprio intorno a ciò, più vivaci sono le lotte, e farebbe compiutamente astrazione dalle credenze morali e religiose, le quali si sono compiutamente fatte estranee agl'interessi della vita civile. L'Hobbes, invece, non si preoccupa della forma dello stato. Non rimane, certo, del tutto indifferente innanzi a questa quistione: come abbiám visto innanzi, egli ci fa sapere che la forma monarchica è la più rispondente alla finalità dello stato, ma per altro non esclude che anche le altre forme si possano accettare, ove l'opportunità del momento lo richieda. Questa tal quale indifferenza, dinanzi a siffatta quistione, d'un uomo che è così minuzioso e reciso nel determinare i più piccoli particolari, che possono indebolire o disolvere lo Stato <sup>1)</sup>, dipende dal perché nello sconvolgimento politico del tempo non entrava punto questo fattore: onde egli non sentiva alcun bisogno di disciplinarlo. La causa vera dei torbidi stava nella varietà delle sette religiose, e nell'opposizione del parlamento all'arbitrio del re. Quest'opposizione del parlamento si connetteva con

1) *Leviathan*, Parte II, cap. 29.<sup>o</sup>

una questione di *dritto*, cioè con una quistione morale. Per ristaurare quindi l'ordine civile, bisognava eliminare le discussioni morali e religiose: e ciò si conseguiva raccogliendo la legge morale e religiosa là dove stava la legge civile. Il potere supremo dello stato dev'essere dunque, nel medesimo tempo, potere politico, morale e religioso. Il sovrano non è solo il legislatore civile, ma è anche il sommo sacerdote, il grande interprete cioè della legge morale e della volontà divina.

Nell'interpettazione di quella, che è legge di natura, basta, dice l'Hobbes, la ragione naturale. Ma quando si tratta d'interpettare la legge religiosa, il discorso umano non può più fondarsi solamente sulla *parola naturale di Dio*, che è quella della nostra ragione, ma ha bisogno anche della *parola soprannaturale*, che è quella che egli ha parlato per mezzo dei profeti. I testi sacri debbono costituire, dunque, la base dell'interpettazione della volontà divina: ma ciò non vuol dire, soggiunge egli, che si debba rinunciare, del tutto, alla ragione naturale ed all'esperienza sensibile, che sono anch'esse parola di Dio. Quella ragione naturale e quell'esperienza sensibile sono i mezzi, che la divinità ci ha dati per negoziare, sino a che non tornerà novellamente sulla terra il nostro Salvatore <sup>1)</sup>. Ed allora il potere dei sovrani cesserà, e verrà il regno di Dio, cioè la *repubblica cristiana*. Nello stato presente delle cose, tutte le persone investite d'ufficio religioso non debbono far altro che predicare la

1) In that I am next to handle which is the nature and rights of a *Christian Commonwealth*, whereof there dependeth much upon supernatural revelations of the will of God; the ground of my discourse must be not only the natural word of God, but also propheticall. Nevertheless, we are not to renounce our senses and experience, nor (that which is the undoubted word of God) our natural reason. For they are the talents, which he hath put in our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Saviour.—*Leviathan*, Parte III, cap. 32.<sup>o</sup>

dottrina di Cristo, che serve a preparare questo regno di Dio, e che si compendia tutta in queste parole: *Fate la volontà del Signore*. Ma poiché l'interprete di questa volontà è il potere supremo dello stato, ne segue che tutto l'insegnamento religioso e morale si riduce a quest'unico precetto: *Ubbidite al vostro sovrano*. Dal che nasce che il Pontefice di Roma non ha alcuna ragione di essere; perché, per ora, a capo della chiesa c'è il monarca, quando poi verrà il regno di Dio, vi sarà Cristo.

Solo così, conchiude Hobbes, si potrà uscire da questo *regno delle tenebre* (kingdom of darkness), in cui viviamo per effetto delle tante e svariate dottrine politiche morali e religiose, discrepanti e cozzanti fra di loro, e causa di tante lotte e di tanti mali.

## CAPITOLO OTTAVO

### Conclusione

Gli storici della filosofia fanno cominciare, col Bacone da una parte e col Cartesio dall'altra, la storia del pensiero filosofico moderno. A me pare che, accanto a quei due filosofi, debba collocarsi anche Tommaso Hobbes, perché se quelli sono a capo del movimento teoretico, questi è, come abbiám fatto notare nelle pagine precedenti, l'inauguratore del nuovo indirizzo, per cui s'avviano gli studi morali.

La novella filosofia viene come reazione contro il passato: ed in siffatta reazione, tutti e tre questi filosofi, pur guardando la cosa da un punto di vista diverso, son concordi nel proclamare la condanna assoluta di tutto il sapere antico e medievale, in cui Bacone e Cartesio non veggono che un complesso di errori, ed Hobbes, insieme con gli errori, una delle cause prime dei mali, ond'era travagliata, da più d'un secolo, la vita pubblica dell'Europa. Ed infatti nessuna cosa, dice egli, è stata per noi così funesta, quanto la conoscenza dei libri greci e romani, in cui gli uomini, lusingati dalla falsa apparenza della libertà, hanno attinto, dai più teneri anni, lo spirito della rivolta. In quei libri s'è imparato a chiamare tiranno il proprio sovrano, da quei libri è stata armata la mano dei Clément e dei Ravailiac <sup>1)</sup>).

Meglio che la letteratura ha giovato forse il sapere antico? — Niente affatto, risponde Hobbes. In quanto alle

---

1) By reading of these Greek and Latin authors, men from their childhood have gotten a habit, under a false show of liberty, of favouring tumults, and of licentious controlling the actions of their sovereigns, and again of controlling those controllers, with the effusion of so much blood, as I think I may truly say, there was never anything so dearly

scienze della natura, Copernico e Galilei vi dicano quello che han dovuto fare, per mettere il pensiero sulla retta via. In quanto al sapere filosofico, il risultato è stato anche peggiore; perché se da una parte esso non è riuscito ad altro che a riempire le menti di sottigliezze e vacuità, dall'altra combinandosi con la teologia ha generato il mostruoso risultato della Scolastica, che può essere paragonata a quello spettro meridiano, avente un piede di bronzo ed un altro di asino, che gli Ateniesi chiamavano Empusa, e che credevano mandato, da Ecate, annunziatore di danni imminenti<sup>1)</sup>. E quali siano stati i danni prodotti da questo strano connubio, ben lo sanno la Germania, la Francia e l'In-

---

bought, as these western parts have bought the learning of Greek and Latin tongues.—*Leviathan*, Parte I, cap. 21.<sup>o</sup>

Altrone si legge: Sunt autem libri scripti a civibus romanis florente democratia aut recens extincta, nec non a graecis florente republica atheniensi, tum praeceptorum, tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi regibus suis infestum redditur; idque ob nullam aliam causam quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia si modo reges antequam occidant tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione concionantium eorum qui regnum in regno, ecclesiasticum in civili esse volunt. Hinc enim pro Cassiis et Brutis oriuntur Ravilliaci et Clementes, qui, cum reges suos occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrabantur.—*De Homine*, Cap. XIII, par. 7.

1) Habuimus Scholasticam, dictam *θεολογίαν*, pede incedentem altero quidem, quae est Scriptura Sacra, firmo, altero autem putrido, quae est Philosophia illa, quam Apostulus Paulus appellavit *vanam*, potuit *perniciosam*: innumerabiles enim illa in orbe christiano de religione controversias, et ex controversiis bella excitavit. Similis existens *Empusae* apud comicum atheniensem. Ea enim Athenis daemonium habebatur, mutabili specie, pedibus altero aeneo, altero asinino, missa ut credebatur, ab Hecate, imminenti Atheniensibus infortunii praenuntia.—*Vedi Epistola Dedicatoria del De Corpore*.

ghilterra con le lotte civili e religiose, da cui sono state per tanto tempo, e sono tuttavia così profondamente turbate<sup>1)</sup>.

Fausto, nel suo viaggio attraverso gli spazi infiniti, s'incontra nelle *Madri*, esseri freddi ed inerti, che hanno la testa simbolicamente cinta dell'immagine della vita. In quegli esseri non viventi, ma dal cui seno scaturisce la vita, volle adombrare il Ghoëthe la regione astratta del pensiero speculativo, il mondo delle idee filosofiche, le quali, mentre sembrano nella loro fredda astrattezza cotanto lontane dalla realtà concreta dell'esistenza, sono il principio generatore di tutto lo svolgimento della civiltà umana.

Per dirigere a sua posta, dunque, il movimento reale della vita, Hobbes sentì esser necessario avere nelle mani la sorgente prima del movimento, giacché a nulla pensò che sarebbe valso l'aver incatenato il corpo, ove alla direzione fosse sfuggito lo spirito. Ma per salvarci dalla proteiforme Empusa, egli ci getta, come ben osservò il Rousseau, nell'antro di Polifemo. Il filosofo inglese ci vuol fare uscire dal regno delle tenebre, com'egli lo chiama, ma ci fa piombare in quello della morte. Lo stato s'impossessa di tutta la mia persona, sensitiva intellettuale e volitiva; dopo d'aver compresse le mie passioni, avvince in ceppi il mio spirito, m'incatena il pensiero e mi soffoca la coscienza. Allora è vero che si ha la pace, ma con la soppressione della vita: e quella è la pace del sepolcro. Hobbes, guardando attraverso il cannocchiale di Galileo entro gli spazi sterminati del cielo, vi scorge un'infinità di corpi, moventisi in giro ordinato. Nessuno di quei corpi ha movimento autonomo, ognuno di

---

1) *Leviathan*, Parte IV, cap. 45<sup>o</sup> e 46.<sup>o</sup>—Ivi si parla di tutti gli errori ed i mali provenienti dalla falsa intepetrazione dei testi sacri, e dalle dottrine filosofiche antiche. L'idea informatrice di questa ultima parte del *Leviathan* è brevemente svolta nella *Epistola dedicatoria del De Corpore*.

essi è attratto nell'orbita d'un altro, e tutti insieme ubbidiscono ad una forza centrale: l'unità della forza prima motrice determina l'unità armonica dei movimenti. Or dunque, dovette pensare fra sé l'Hobbes, se vogliamo l'istesso effetto nel seno del consorzio umano, dobbiamo informare il *corpo civile* alle istesse leggi del corpo naturale: sopprimiamo il pensiero e la volontà individuale, e facciamo dei cittadini tanti esseri inerti, mossi tutti dalla forza centrale dello stato. Questo potere supremo farebbe, in tal modo, per l'Hobbes, nell'interno del corpo politico, quell'istesso ufficio che compie, in seno all'universo, il Dio di Spinoza e degli Stoici: esso cioè sarebbe l'*anima civitatis*, come quel Dio era l'anima del mondo: *the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body* <sup>1)</sup>.

Se l'Hobbes non fosse stato anglicano, sarebbe stato il più formidabile campione del cattolicesimo: nessuno avrebbe saputo difendere, meglio e più di lui, i dritti di supremazia assoluta, che il pontefice romano pretendeva d'avere sopra tutte le potestà della terra. L'organismo dello stato, come fu da lui concepito, è analogo a quello della Chiesa Cattolica, ed il potere, che egli attribuisce al monarca od all'assemblea, è identico a quello, che ha il Pontefice nel seno della chiesa di Roma. Ma il cattolicesimo, messo il punto da cui esso prende le mosse, è logico nelle sue affermazioni. La supremazia assoluta del pontefice sul pensiero e sulla coscienza universale non è del pontefice come uomo, sibbene quale rappresentante della divinità. Come ragione umana, egli è soggetto ad errare, a simiglianza di tutti gli altri uomini; solo in materia di religione è infallibile la sua parola, perché in essa non parla l'uomo, ma si rivela la ragione assoluta del mondo. Per attribuire al potere supremo dello stato un'eguale potenza, l'Hobbes avrebbe dovuto,

1) *Leviathan*, The introduction.

dunque, egualmente considerare il sovrano come un ispirato dalla divinità, oppure, anticipando le vedute del Nietzsche, avrebbe dovuto considerarlo come un superuomo, come appartenente ad una specie superiore, che fosse la quinta essenza della perfezione. Ma fino a che questo potere supremo è personificato in una ragione umana, perché debbo io rinunciare al mio pensiero ed alla mia coscienza nella ricerca del criterio della condotta, per accogliere un pensiero, che non vale più del mio?

L'assolutezza del potere supremo dello stato è una derivazione dell'assolutezza, di cui l'Hobbes concepisce rivestito il dritto naturale dell'individuo. Gli uomini, dice egli, in contrasto fra loro per siffatto dritto, s'unificano nella legge di natura. Ma data, osserviamo noi, l'assolutezza di esso il filosofo inglese si preclude la via alla soluzione del problema, la quale dovrebbe consistere in un accordo armonico dei dritti dell'individuo con quelli della collettività. L'Hobbes ignora che la vita dello spirito è processo dialettico, e con la mente occupata tutta dalle novelle dottrine del Galilei non vede che anche nel mondo esterno, nel regno della biologia, c'è qualche cosa d'analogo a quel processo. Il quale però, se là si verifica in un gruppo solo dei fenomeni, che ci presenta la natura, qui, nel mondo interno, è la legge universale informatrice di tutte le manifestazioni dello spirito. Ed invero il pensiero logico è integrazione d'elementi sensibili in una sintesi intelligibile, l'attività morale è integrazione degli impulsi appetitivi animali nell'universalità delle idee della ragione, la convivenza civile, infine, è integrazione delle volontà individuali nella volontà comune della legge. La vita dello spirito, insomma, è dialettica nella totalità delle sue operazioni: il concetto logico è dialettica mentale, la virtù è dialettica di sentimenti e di idee, la convivenza civile è dialettica di volontà.

Or mancando in Hobbes siffatto concetto, quel contrasto fra diritto e legge non si può risolvere altrimenti che con la soppressione d'uno dei termini, il diritto cioè: privati del quale, gl'individui cessano d'essere persone, per modo che, eliminata in tal guisa la molteplicità, non rimane che la persona sola del sovrano, in cui diritto e legge s'unificano. Ed ecco le ultime conseguenze di quel meccanismo che, esteso dalla fisica alla psicologia, s'è di lì diffuso alla morale, donde poi è disceso da ultimo alla politica. L'Hobbes ha conseguita l'unità, ma una unità prettamente numerica, con la piena e compiuta soppressione della molteplicità. Egli ha fatto qualche cosa di simile a ciò che fece Platone, il quale, per avere la repubblica ordinata e tranquilla, sopprime la famiglia: anzi è andato anche più in là, ha tolto di mezzo perfino l'individuo, non accorgendosi che non è con le eliminazioni che si risolvono i problemi della vita. La soppressione è tirannia, e la vita è libertà: l'individuo è non meno sacro del tutto. Qui sta appunto l'arte: risolvere il problema in modo da rendere possibile la coesistenza inviolata dei singoli nell'unità del tutto. E questo, proprio, è ciò che non fa Hobbes, che sopprime completamente il singolo, senza salvare però neanche la collettività, imperocché il suo Stato non è che un singolo anch'esso, ma un singolo mostruoso per la enormità delle sue forme. Ed infatti nella rappresentazione simbolica del suo concetto politico, da lui presentata all'opera pubblicata nel 1651, egli raffigura il suo Leviathan, ossia lo Stato, in una persona incoronata, che con la metà del corpo uscente dal seno della terra, ed avente la spada nella dritta ed il pastorale nella manca, s'erge gigantesca sopra tutto ciò che lo circonda. La terra, su cui s'eleva, è sparsa di città, di chiese e di fortezze, intorno a cui regna dappertutto la pace. Ma su chi impera quest'uomo? Non un'anima vivente apparisce in quelle campagne ed in quelle mura: dove s'è, dunque, rifugiata la vita

umana? Se si guarda bene, si vedrà che gli uomini stanno tutti in lui, rivestendone le braccia ed il busto, come per dire che essi non sono persone, ma particelle della persona del sovrano. Quella pace, che regna intorno intorno, è il silenzio della solitudine, onde a buon dritto potrebbe dirsi il Leviathan aver fatto quello che Galgaco, il condottiero dei Caledoni, nella vita d'Agricola dice dei Romani, che chiamavansi apportatori di pace e di civiltà là dove non portavano che strage e sterminio: *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*. Questa è la pace, che si disse regnare a Varsavia, dopo che fu spenta la libertà polacca, ma non è l'ordine e la tranquillità, che si cerca nella convivenza sociale. Quel che noi vogliamo è la pace nella vita, l'armonia nel contrasto, l'unità nella molteplicità, ed invece questa pace che voi ci date è il silenzio, che tien dietro alla soppressione della vita. E così la storia non sarebbe, per Hobbes, il risultato della libera estrinsecazione delle energie individuali intrecciantisi fra di loro, ma la produzione esclusiva dell'attività d'un solo, non un dramma ma un monologo.

Questi risultati ultimi strani della politica dell'Hobbes sono una conseguenza logica dei primi principî della sua psicologia. Non è cosa facile trovare un sistema filosofico, che abbia tanta armonia e tanta coerenza in tutte le sue parti, come questo dell'Hobbes, il cui merito principale è quello della sincerità e della logica. Egli è pienamente convinto di quel che dice, ed è così schiettamente persuaso d'aver risolto il problema politico, da credersi in diritto di essere collocato accanto a Copernico ed a Galilei. Copernico, egli dice, ha schiuso le vie del cielo, Galilei ci ha aperto le porte della natura, io vi schiudo la via per giungere all'ordine ed alla pace nel consorzio civile <sup>1)</sup>. Messi

<sup>1)</sup> *Astronomiae initium non ultra referendum esse puto quam ad Nicolaum Copernicum. Post hunc, agnito jam telluris motu, ortaque inde*

Or mancando in Hobbes siffatto concetto, quel contrasto fra diritto e legge non si può risolvere altrimenti che con la soppressione d'uno dei termini, il diritto cioè: privati del quale, gl'individui cessano d'essere persone, per modo che, eliminata in tal guisa la molteplicità, non rimane che la persona sola del sovrano, in cui dritto e legge s'unificano. Ed ecco le ultime conseguenze di quel meccanismo che, esteso dalla fisica alla psicologia, s'è di lì diffuso alla morale, donde poi è disceso da ultimo alla politica. L'Hobbes ha conseguita l'unità, ma una unità prettamente numerica, con la piena e compiuta soppressione della molteplicità. Egli ha fatto qualche cosa di simile a ciò che fece Platone, il quale, per avere la repubblica ordinata e tranquilla, soppresse la famiglia: anzi è andato anche più in là, ha tolto di mezzo perfino l'individuo, non accorgendosi che non è con le eliminazioni che si risolvono i problemi della vita. La soppressione è tirannia, e la vita è libertà: l'individuo è non meno sacro del tutto. Qui sta appunto l'arte: risolvere il problema in modo da rendere possibile la coesistenza inviolata dei singoli nell'unità del tutto. E questo, proprio, è ciò che non fa Hobbes, che sopprime completamente il singolo, senza salvare però neanche la collettività, imperocché il suo Stato non è che un singolo anch'esso, ma un singolo mostruoso per la enormità delle sue forme. Ed infatti nella rappresentazione simbolica del suo concetto politico, da lui preposta all'opera pubblicata nel 1651, egli raffigura il suo Leviathan, ossia lo Stato, in una persona incoronata, che con la metà del corpo uscente dal seno della terra, ed avente la spada nella dritta ed il pastorale nella manca, s'erge gigantesca sopra tutto ciò che lo circonda. La terra, su cui s'eleva, è sparsa di città, di chiese e di fortezze, intorno a cui regna dappertutto la pace. Ma su chi impera quest'uomo? Non un'anima vivente apparisce in quelle campagne ed in quelle mura: dove s'è, dunque, rifugiata la vita

umana? Se si guarda bene, si vedrà che gli uomini stanno tutti in lui, rivestendone le braccia ed il busto, come per dire che essi non sono persone, ma particelle della persona del sovrano. Quella pace, che regna intorno intorno, è il silenzio della solitudine, onde a buon dritto potrebbe dirsi il Leviathan aver fatto quello che Galgaco, il condottiero dei Caledoni, nella vita d'Agricola dice dei Romani, che chiamavansi apportatori di pace e di civiltà là dove non portavano che strage e sterminio: *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*. Questa è la pace, che si disse regnare a Varsavia, dopo che fu spenta la libertà polacca, ma non è l'ordine e la tranquillità, che si cerca nella convivenza sociale. Quel che noi vogliamo è la pace nella vita, l'armonia nel contrasto, l'unità nella molteplicità, ed invece questa pace che voi ci date è il silenzio, che tien dietro alla soppressione della vita. E così la storia non sarebbe, per Hobbes, il risultato della libera estrinsecazione delle energie individuali intrecciantisi fra di loro, ma la produzione esclusiva dell'attività d'un solo, non un dramma ma un monologo.

Questi risultati ultimi strani della politica dell'Hobbes sono una conseguenza logica dei primi principî della sua psicologia. Non è cosa facile trovare un sistema filosofico, che abbia tanta armonia e tanta coerenza in tutte le sue parti, come questo dell'Hobbes, il cui merito principale è quello della sincerità e della logica. Egli è pienamente convinto di quel che dice, ed è così schiettamente persuaso d'aver risolto il problema politico, da credersi in dritto di essere collocato accanto a Copernico ed a Galilei. Copernico, egli dice, ha schiuso le vie del cielo, Galilei ci ha aperto le porte della natura, io vi schiudo la via per giungere all'ordine ed alla pace nel consorzio civile <sup>1)</sup>. Messi

<sup>1)</sup> *Astronomiae initium non ultra referendum esse puto quam ad Nicolaum Copernicum. Post hunc, agnito jam telluris motu, ortaque inde*

alcuni principi, egli procede innanzi rigorosamente, accettandone tutte le conseguenze, senza menomamente larvarle o dissimularle. Ed in tal modo, in mezzo ai non pochi suoi errori, giova efficacemente al trionfo della verità, poiché meglio apparisce, nella stranezza delle conseguenze, la falsità d'alcuni principi.

Or uno dei concetti fondamentali più erronei è quello, che egli ha del dritto di natura. Ricordiamone la definizione. Per dritto di natura, dice egli, intendo « la libertà che ognuno ha di valersi, come meglio crede, del potere che ha, per conservare la vita, e quindi di fare tutto ciò che, secondo la propria ragione, crede più conducente al fine. E poiché non v'è alcuna delle cose, di cui egli può far uso, che non possa essergli di aiuto nella difesa contro i nemici, ne segue che allo stato di natura ogni uomo ha dritto ad ogni cosa, perfino al corpo d'un altro ». Or tra la prima e la seconda parte di questa definizione c'è un salto. Per dritto di natura io ho la facoltà di valermi di tutto ciò che serve alla mia conservazione: ma ciò non implica in me la libertà di prendere quello che un altro, prima di me, ha preso per l'eguale dritto, che anch'egli ha di conservarsi. Posso dire a costui, che mi dia una parte di quel che egli possiede, se ne ha preso più del bisogno; ma non ho il dritto di togliergli ciò che appena basta per la sua conservazione, e molto meno quello di togliergli la vita per impadronirmi del suo, se egli non minaccia la

---

difficili quaestione de descensu gravium, cum difficultate illa certans nostris temporibus Galilaeus primus aperuit nobis Physicae universae portam primam, naturam motus. Adeo ut neque ultra hunc computanda videatur esse aetas physicae... Physica ergo res novitia est. Sed Philosophia Civilis multo adhuc magis, ut quae antiquior non sit (dico laecessitus, utque sciant se parum profecisse obtrectatores mei) libro quem De Cive ipse scripsi. — Vedi *De Cive*, Epistola Dedicatoria.

mia, o di costringerlo a servire me, perché anch'egli ha eguale dritto a conservarsi ed a fare ciò che crede, entro i limiti del rispetto verso la persona altrui. Insomma il dritto di natura mi dà la libertà di valermi di tutto ciò che serve alla mia conservazione, purché io non disturbi l'eguale dritto in altri. Quindi non *assoluto* ma *condizionato* è il potere, che esso mi conferisce.

L'assolutezza di questo *dritto di natura* a me pare sia una conseguenza della insaziabilità del *desiderio*, col quale l'Hobbes, a torto e gratuitamente, identifica quel dritto. Per ammettere siffatta identità, bisognerebbe dimostrare che tutto ciò che si desidera è indispensabile alla conservazione. Ma questa dimostrazione l'Hobbes non l'ha fatta, né poteva farla, perché dall'esperienza quotidiana della vita apparisce, nel modo più evidente, che noi bramiamo il superfluo, l'inutile e perfino il nocivo, ed oltre a ciò nessuno meglio di lui sa che, per quel sentimento del potere, che egli ha detto essere il sentimento fondamentale della nostra natura, noi siamo portati ad acquistare quanto più possiamo, per eccellere e dominare sugli altri. Tutto ciò è un *fatto*: or bene l'Hobbes, gratuitamente, lo trasforma in un *dritto*.

Né questo è tutto. Il filosofo inglese pone nella conservazione fisica il termine ultimo di tutta la nostra attività pratica. Ma è poi vero, possiamo domandare, che sta in ciò il massimo nostro bene? Noi, senza dubbio, vogliamo conservarci, ma amiamo conservare principalmente la nostra persona morale. L'onorabilità del nostro nome, l'attuazione degli ideali della nostra mente non sono, per noi, beni molto più cari della semplice esistenza materiale, per modo che quando essi vengon meno, noi facciamo perfino getto della nostra persona fisica? Ma, anche rimanendo nel punto di vista strettamente materiale dell'Hobbes, è sempre lecito dubitare che, per noi, il massimo dei beni sia quello da lui indicato. Più della conservazione fisica istessa c'è cara la libertà, *come sa chi per lei vita rifiuta*.

La libertà, ossia la facoltà di muoverci senza impedimenti ed ostacoli di sorta, ecco ciò che supremamente amiamo, perché in quella capacità risiede la condizione prima per l'esplicazione di quel sentimento, che abbiám visto dall'Hobbes considerato come fondamentale nella nostra natura, il sentimento del potere. Or dopo tutto ciò è strano sentire, che lo stato si crea proprio per ridurre quest'uomo così fatto all'impotenza. L'Hobbes ha riempito centinaia di pagine per ritrarci, in tutta la sua pienezza, l'egoismo della nostra natura, e dimostrarci come tutta la nostra attività consista in un passare continuamente da una forma inferiore ad una forma superiore di possesso: or non cade egli in contraddizione, quando finisce col dire, che gli uomini s'accordano a vivere insieme per ridursi all'impotenza assoluta? Niente affatto, risponde il filosofo inglese: questo essi fanno, perché veggono in quel modo meglio assicurata la loro conservazione. Ma voi, si può di rimando osservargli, non avete dato a me individuo altra guida per ragionare che l'egoismo: or io dal mio punto di vista egoistico, anche sotto la direzione illuminata della ragione, non posso non preferire lo stato di natura al sociale, perché ivi ho la probabilità di riuscire vincitore e quindi dominare sugli altri, laddove qui ho la certezza d'essere l'oppresso. Se la nostra ragione ci portasse in un mondo superiore all'appetizione sensibile, e ponesse altri fini alla nostra esistenza, mostrandoci la necessità del consorzio civile per la piena esplicazione delle energie della nostra natura, per il perfezionamento della specie, per lo sviluppo della civiltà, e via dicendo; quand'anche, per un'ipotesi strana, questa ragione ci facesse intendere, che tutti siffatti vantaggi morali non si possono ottenere se non in una convivenza civile, quale l'Hobbes l'ha ideata, noi sacrificheremmo il nostro egoismo animale dinanzi a queste idealità della mente. Ma una ragione, che non ha altra finalità che quella dell'appetizione sensibile, non so come possa consigliare la

rinunzia a quest'egoismo fondamentale, e molto meno so comprendere come io individuo possa mettere in pratica quel consiglio, se non ho altra forza per operare che quella dell'egoismo. Vero è che verrà lo stato a costringermi ad attuare quel consiglio della ragione, ma io debbo averlo voluto questo stato, e non posso averlo voluto se non con un atto della mia volontà, che è una volontà egoistica.

Insomma, lasciando da banda tutte le osservazioni, che noi potremmo fare, contro questa dottrina dal nostro punto di vista, il che sarebbe una critica estrinseca, a me pare di vedere una contraddizione intrinseca fondamentale tra il fine ultimo, che il filosofo inglese assegna all'uomo, e le energie, di cui egli lo fornisce per tendervi. L'uomo non ha il *dovere* d'essere se non ciò che *può*: ma io non posso che tendere all'acquisto, come vuoi che m'adatti alla rinunzia d'ogni acquisto? io non sono che egoismo fatto per dominare, come posso ridurmi ad ubbidire? — Per conservarti, risponde l'Hobbes. — Ma a che mi giova questa conservazione, se non posso estrinsecare la mia natura, che è quella di acquistare quanto più posso, onde aumenti la mia potenza, e se per fare ciò debbo potermi muovere liberamente?

Cercando, in uno dei capitoli precedenti, quale fosse il posto, che l'Hobbes occupa nella storia della filosofia, accennai all'influsso, che la Rinascenza e la Riforma ebbero nel modificare lo stato della coscienza morale e politica del medio evo. Morale e religione, nei tempi di mezzo, erano una sola cosa: or poiché le istituzioni civili e politiche sono il corpo materiale, in cui s'incarnano alcuni dati concetti morali, ne seguiva che la religione era, o direttamente o indirettamente, la suprema governatrice della vita tanto privata quanto pubblica. Dato siffatto stato di cose, era naturale che, quando la Rinascenza e la Riforma vennero a scuotere l'autorità della Chiesa di Roma, l'uomo si

trovasse disorientato, e nei rapporti della convivenza civile, e nell'indirizzo della coscienza sua particolare. Proclamato il *libero esame*, era stata infranta l'unità del pensiero religioso, e con essa l'unità del criterio della condotta. Nasceva, quindi, spontanea la domanda: Or dove risiede la verità? sta essa nel papato, nel protestantesimo germanico, nel presbiterianismo zuingliano o nell'anglicanismo? Ma, per quanto discordi fra loro, il cattolicesimo e le diverse chiese riformate, con le varie sette in cui ognuna di queste avea già preso a frazionarsi, avevano ancora qualche concetto comune, in cui tutte convenivano: l'autorità dei testi sacri. È chiaro, quindi, che la disorientazione dovesse farsi ancor più completa, allorché anche contro quest'ultima autorità rimasta salda insorse il pensiero umano, per opera dei nostri filosofi del Risorgimento e per opera della nuova Scienza della Natura.

Da siffatto stato di cose nasceva il bisogno di trovare altrove, fuori del terreno discorde della religione, il nuovo punto d'orientamento. Ed ecco come lo spirito umano, novellamente, si rivolse alla filosofia, perché gl'indicasse il nuovo criterio della condotta civile e privata, la nuova norma che, basandosi sulla ragione comune dell'uomo, potesse venire da tutti egualmente accolta. E questa norma fu, primieramente, trovata in un concetto antico non del tutto ignoto al medio evo, nel concetto cioè della *legge di natura*, la quale, secondo gli Stoici, governò gli uomini, prima che questi si fossero raccolti nella convivenza civile dello stato. Quella legge, dicevan essi, non era scritta in alcun codice, né personificata in alcun potere umano, ma ispirava *naturalmente* il figlio ad ubbidire al padre, la donna ad esser fedele al marito, il marito ad aver cura della famiglia e lavorare per sostenerla, senz'andare a togliere ad altri il frutto del lavoro, ed in generale gli uomini tutti a non danneggiarsi vicendevolmente, non venir meno alle promesse fatte, e via dicendo. Presso i giuristi romani, dal regno generale dell'etica que-

sta legge venne rinchiusa nella sfera particolare del dritto, e fu concepita come un tipo ideale, che doveva servire di norma nel perfezionamento delle leggi positive. Ai tempi della Scolastica, accennò ad uscire novellamente da questi stretti confini, e fu infatti estesa a comprendere l'insieme di tutte quelle norme della condotta, che sono conoscibili col lume naturale della ragione. Ma pel grande Aquinate questa legge di natura è una parte della legge divina, senza di cui sarebbe insufficiente alla condotta umana: e tale è anche pel Grozio, che la richiamò, come abbiamo già accennato innanzi, novellamente in vita, restringendola però di bel nuovo nella sfera del dritto, ma d' un dritto che ha con l'etica maggiore affinità che non abbia quello strettamente civile, qual' è il *dritto delle genti*. Con Hobbes, infine, esce di nuovo, e compiutamente questa volta, dalla sfera della giurisprudenza, torna ad estendersi al regno dell'etica, e non è più, come per S. Tommaso, una parte ma è tutta la legge morale, e consiste nel complesso di quelle norme, che la ragione detta pel conseguimento del termine, a cui è indirizzata la nostra natura. E così col filosofo inglese, per la prima volta nei tempi moderni, la filosofia risponde in nome della ragione alle nuove esigenze del pensiero umano.

Se l'innovazione dell'Hobbes si fosse limitata a questo solamente, egli non avrebbe fatto altro che ritornare puramente e semplicemente al concetto primitivo degli Stoici. Ma l'opera sua è ben altra. La vera originalità di lui sta nel modo tutto proprio, con cui egli concepisce la funzione di questa legge naturale, e nella maniera tutta particolare con cui essa si attua nella realtà concreta del vivere, dato il carattere sostanzialmente antisociale della natura umana.

Il concetto aristotelico della disposizione naturale alla convivenza s'innalzò, nel panteismo stoico, alla dottrina della parentela universale degli uomini, anzi di tutti gli esseri della natura. L'anima nostra, dicevano gli Stoici, è una particella dell'anima del mondo, della forza motrice

del cosmo, una particella cioè di Dio (*particula aerae divinae*): onde in Dio si fondono tutti gli uomini fra loro. Un filo sottilissimo separa il panteismo dal creazionismo, e questi concetti stoici, infatti, hanno una corrispondenza nei concetti cristiani dell'unità della famiglia umana, e dell'incontro dell'amore dell'uomo nell'amore di Dio. Or dati siffatti principî, ne seguiva che, per lo stoicismo, la legge di natura trovava facilmente la sua libera esplicazione in mezzo a questi uomini, che si sentivano tutti fratelli. È chiaro, quindi, che ben altrimenti doveva essa attuarsi, quando poi con l'Hobbes si doveva venire a dichiarare pura creazione della fantasia siffatta intuizione della natura umana, e ad affermare che l'uomo invece è per natura forza antisociale, in modo che, se dopo s'è indotto alla convivenza civile, non dalla benevolenza v'è stato spinto ma dal timore, non dall'amore ma dal calcolo. Il timore ed il calcolo hanno generato il consorzio umano, il timore ed il calcolo lo conservano: né dalla lunga consuetudine del convivere è germinato quell'amore, che non presiedette alla generazione della convivenza, perché nessun fiore può nascere senza un seme preesistente, ed il seme dell'amore, dice Hobbes, non ha esistito mai nella natura umana. Nel guardare, così all'ingrosso, alcuni sentimenti, parrebbe che essi fossero spirito d'amore: ma l'analisi psicologica vi scopre al di sotto interesse e calcolo. Anche lo Schopenhauer verrà a ritrarre, in modo non dissimile, la natura umana: ma il pessimista tedesco soggiungerà che, sotto le apparenze fenomeniche delle opposizioni individuali, v'è la realtà noumenica dell'unità dell'essere, e che l'uomo quindi, per diverse vie, si riscatta dall'egoismo, e trova nella *compassione* la chiave, che gli apre le porte della vita morale. L'Hobbes ignora queste regioni superiori della metafisica, e sempre coi piedi fermi sul suolo dell'esperienza, si crede in dritto di non ammettere miglioramento morale di sorta. Il lupo originario, dice egli, non ha cessato d'esser lupo sotto le apparenze della mansuetudine,

in cui è costretto dalla sferza domatrice della legge pubblica. La convivenza civile non ha fatto altro che porre fine allo stato di violenza, in cui si viveva; ma la natura umana in sé è rimasta inalterata sotto la compressione fisica, in modo che immantinenti si ricadrebbe in quella condizione primitiva, appena venisse meno il freno politico, senza del quale la legge di natura rimarrebbe semplice idea della mente, senz'alcuna reale attuazione nella vita pratica.

Terribilmente fosca è questa visione, che il filosofo inglese ebbe della natura umana. Le condizioni storiche del tempo, e l'esperienza degli uomini quale si presentò al suo sguardo dovettero, certamente, contribuire non poco a mostrargli lo spirito umano sotto un aspetto così tetro: ma non mi pare, che possano essere causa adeguata di quel concetto così essenzialmente pessimista della vita. Gli stessi fenomeni, guardati da persone diverse, non vengono veduti sotto lo stesso aspetto, quando essi non siano riducibili a *quantità*. Solo ciò che cade sotto la categoria del *numero* ha valore veramente obiettivo. Ma quando si tratta della interpretazione *qualitativa* delle cose, allora il fatto, apparendo a noi attraverso le disposizioni della nostra coscienza subiettiva, si colorisce dei riflessi, che emanano da questa: e ciò principalmente quando si tratta d'interpretare il valore della coscienza umana, nella quale non possiamo ficcare lo sguardo, se non passando pel mezzo della nostra coscienza individuale. Onde in tutti i sistemi di morale, massime in quelli le cui dottrine sono fondate sull'osservazione psicologica, dobbiamo, tra le altre cose, vedere sempre una certa influenza della natura particolare dello scrittore, oltre quella dell'ambiente in cui egli vive. Per la qual cosa ben disse un critico, che la storia della morale inglese può essere considerata come la storia della vita sociale di quel popolo, secondo viene interpretata dai singoli scrittori, attraverso i riflessi, aggiungo io, della natura particolare

d'ognuno di essi. Nella discussione dei problemi teoretici c'è maggiore obiettività. Anche lì, senza dubbio, c'è da tener conto dell'ambiente: ma è l'ambiente scientifico, che colora ivi il sapere filosofico, ed influisce sulla posizione e soluzione dei problemi speculativi. E questo ci spiega perché la filosofia antica ha con la vita sociale maggiori legami, che non abbia la filosofia moderna: la ragione è che, nella speculazione greco-romana, l'Etica costituiva il termine ultimo dell'attività filosofica. Nella filosofia moderna, invece, essa ha perduto parte di quella importanza, e l'interesse maggiore è rivolto al problema teoretico: onde s'è venuto attenuando il nesso della filosofia con la vita, mentre dall'altro canto s'è venuto rinforzando quello, che il sapere filosofico ha col movimento scientifico in generale.

La forma recisa e cruda, con cui l'Hobbes presentò le sue idee, non poteva non suscitargli contro oppositori violenti: e l'opposizione gli venne d'ambo le parti, tanto dalla scuola razionalista o *intellettualista*, rappresentata dal Cudworth (1617-1688), dal More (1614-1687), dal Clarke (1675-1729), dal Cumberland (1632-1718) e dal Wollaston (1659-1754), quanto dalla scuola del *sentimento*, a capo della quale trovasi lo Shaftesbury.

La scuola intellettualista si rivolge, direttamente, contro il relativismo dei concetti morali: comincia con mostrare, col Cudworth, che il bene ed il male hanno un'evidenza intuitiva ed un'esistenza non meno obiettiva delle relazioni spaziali e numeriche, onde vengono dall'intelletto apprese come le verità della matematica, e finisce col dire, nella strana dottrina del Wollaston, che il bene equivale all'affermazione ed il male alla negazione della verità. Il lato istituzionale della morale dell'Hobbes, come anche l'identificazione, da lui fatta, del piacere col bene e del dolore col male prestavano il fianco a questa critica. Ma la scuola intellettualista ebbe due torti: 1.° d'aver trascurato, del tutto, il fondamento naturale dell'etica dell'Hobbes, e di non aver vi-

sto che l'elemento istituzionale era in una posizione secondaria di rincontro a quel fondamento naturale, da cui emanava; 2.° di non aver compreso che il relativismo del filosofo di Malmesbury non era quello di Protagora e di Aristippo, perché le idee morali, se non erano, per lui, nulla d'obiettivo nel senso platonico, avevano però un valore universale nella ragione umana, in cui gl'individui tutti s'unificano. Oltre a ciò, il problema riguardante il fondamento della morale implica due quistioni: 1.<sup>a</sup> che cosa è il bene e che cosa è il male, 2.<sup>a</sup> qual'è il motivo determinante della condotta morale. La scuola intellettualista, che aveva identificato il bene col vero, doveva necessariamente finire coll'identificare la volontà con la ragione, e quindi col fondere il secondo problema nel primo, insegnando che l'efficacia pratica delle idee morali deriva dall'evidenza intuitiva, con cui si presenta all'intelletto la verità. Ma nel seno di essa v'è qualcuno, che incomincia a dubitare di quest'affermazione: ed il More, infatti, accanto all'intelletto, che coglie il bene, pone un'altra facoltà, che egli chiama *boniform faculty*, la quale percepisce quel non so che di dolcezza e di profumo (*sweetness and flavour*), che emana dalla virtù, e pone in questo sentimento di dolcezza e di profumo il motivo determinante della volontà alla realizzazione del bene. Vero è che, per lui, solo in un'anima d'alta squisitezza di sentire quel sentimento può elevarsi al grado d'intensità richiesto, perché abbia virtù motrice; pur nondimeno è da notare, che quell'elemento segna una certa divergenza dalla posizione genuina della scuola, a cui il More appartiene, ed accenna ad un certo avviamento verso la scuola opposta. Siffatta divergenza si mostra un poco più accentuata nel Cumberland, il quale pone nella duplice sanzione, interna ed esterna, che s'accompagna con la legge morale, la forza determinante del rispetto di essa legge. Anche qui è da notare che, pel Cumberland, da questo motivo egoistico si emancipa la coscienza

morale nei gradi superiori, dove l'amore di Dio e l'amore universale degli uomini sono i soli motivi della condotta morale; ma è anche vero che egli ha, in certo modo, avvertito l'insufficienza della ragione sola nel muovere i primi passi verso la virtù, ha sentito cioè che non basta la semplice apprensione razionale delle norme morali per tradurle in azione. E l'avvertimento di questa insufficienza si fa ancor maggiore nel Locke, pel quale la norma razionale del bene, in tutti i gradi della coscienza etica, dai più bassi ai più alti, non avrebbe nessuna efficacia sulla volontà, se questa non venisse determinata dal sentimento delle conseguenze dolorose, che deriverebbero dalla mancata attuazione di quella norma. Ma se col mettere nel piacere e nel dolore il motivo determinante della condotta morale, il Locke sembra dover essere collocato nella scuola del sentimento, dall'altro canto egli ha una stretta affinità con l'intuizionismo della scuola razionalista. Ed infatti, secondo lui, le idee morali, sebbene siano acquisite come tutte le altre idee, non derivano però dall'esperienza esterna, ma dalla riflessione su alcuni principî di natura intuitiva, non innati certamente, ma chiari ed evidenti per sé: e tali sono l'idea di Dio creatore, e l'idea della nostra dipendenza da lui. Bastano questi due principî chiari ed evidenti per sé, dice egli, perché da essi si deducano tutte le verità morali, come conseguenze tanto incontestabili quanto quelle della matematica.

L'opposizione della scuola razionalista poco valore, in fondo in fondo, poteva avere contro l'Hobbes, il quale non avea mai negato che la norma del bene provenisse dalla *ragione*, nonostante avesse parlato anche d'un bene secondo la *passione*. La nota caratteristica della dottrina di lui stava nell'aver proclamato l'incapacità delle leggi della ragione a tradursi in atto senza il puntello dello stato, data la natura umana esclusivamente ed illimitatamente egoista. Per riescire, quindi, a demolire davvero l'edificio costruito dal filosofo di Malmesbury, bisognava minarlo nel suo fondamento psicolo-

gico, mostrando che l'anima umana è ben altra da quella che era apparsa a lui. E questa fu l'opera dello Shaftesbury (1671-1713). Il quale, con l'istesso strumento di cui s'era servito l'Hobbes, con l'istumento cioè dell'analisi psicologica, non solo cercò di mettere in evidenza come accanto ai sentimenti egoistici (*self-affections*) ed ai sentimenti malevoli (*unnatural affections*) ci sono in noi dei sentimenti sociali (*natural affections*), quali sono p. e. la benevolenza e la simpatia, ma s'ingegnò anche di mostrare *induttivamente* come, in mezzo all'opposizione, questi sentimenti hanno fra loro una certa armonia, per modo che rinchiusi entro dati limiti, nel medesimo tempo che procurano il bene dell'individuo, fanno anche quello della società. Così p. e. i sentimenti malevoli sono dannosi sia alle persone, contro cui spiegano la loro influenza malefica, sia al soggetto, nel quale si svolgono. I sentimenti egoistici hanno per oggetto l'utile dell'individuo; ma, ove sorpassino un dato limite, finiscono coll'esser gli nocivi, e questo limite è proprio quello, in cui essi cominciano ad essere tali anche pel consorzio civile. I sentimenti di benevolenza mirano al piacere altrui, ma nello stesso tempo tornano in vantaggio dell'individuo, il cui piacere cresce nelle emozioni sociali. Da quest'analisi psicologica risulta, che l'uomo non è tutto calcolo ed interesse, come pretendeva l'Hobbes, e possiede nella sua natura affettiva non solo il motivo determinante della condotta morale, secondo avea affermato il Locke, ma perfino il criterio del bene. Lo Shaftesbury non elimina compiutamente dalla morale la funzione della ragione, ma la riduce ad un ufficio d'importanza secondaria. Dal ripiegarsi, che essa fa, sugli impulsi emananti dalle tre categorie d'emozioni testé descritte, nasce una nuova classe di sentimenti, che si dicono *riflessi*, e che costituiscono il *sentimento morale* (*moral sense*). In questo ripiegamento la ragione non fa che approvare alcuni di quegli impulsi e riprovarne altri, e da siffatta approvazione e riprovazione si ge-

nera in noi l'amore pel bene e l'avversione pel male. Or poiché non v'ha alcuno fra noi, che non sia dotato di ragione, così non è possibile l'esistenza d'un uomo solo, che sia sfornito del tutto di *sensu morale*, il cui ufficio è unicamente quello di rinforzare gl'impulsi della benevolenza. Ed in tal modo la dottrina dello Shaftesbury finisce in una concezione largamente ottimista della vita, contro cui violentemente reagì il Mandeville (1670-1733), che tornò alla posizione dell'Hobbes. Ma tolto quest'unico esempio, tutti gli altri moralisti inglesi del secolo passato si collegano, più o meno direttamente, con lo Shaftesbury, il quale collocò in un fatto della nostra natura sensitiva quella funzione, che la scuola intellettuale aveva attribuita alla ragione. Di questo impulso alla moralità del vivere, emanante dalla sensibilità, i seguaci dello Shaftesbury, ed in primo luogo l'Hutcheson (1694-1747), finiscono col farne un sesto senso addirittura fino a Davide Hume (1711-1776), il quale iniziò l'analisi di questo sentimento, dagli altri ritenuto come semplice ed originario. Onde a me pare che l'Hume occupi, in questa questione della genesi del *sensu morale*, un posto analogo a quello, che occupa il Condillac nella spiegazione dell'*istinto*. I due problemi, a mio modo di vedere, procedono nella storia di pari passo, e gli elementi che, nella filosofia contemporanea, varranno a risolvere l'uno, serviranno anche per l'altro. Ma lasciando, per ora, da parte l'istinto, faccio notare come, a misura che si va innanzi, la lotta accanita contro l'Hobbes va, a mano a mano, rimettendo della sua violenza, e la scuola che era sorta come reazione finisce, da ultimo, col tornare in gran parte alla posizione di colui che s'era preso a combattere, giacché conchiude, nell'analisi a cui ha messo mano, col trovare nell'egoismo l'elemento semplice e primitivo, da cui per via di trasformazioni s'è generato il sentimento morale. Hobbes avea detto che nell'animo umano non v'è che egoismo: la scuola di Shaftesbury avea fatto notare che, accanto ai sentimenti

egoistici, vi sono dei sentimenti disinteressati, dei sentimenti di benevolenza, dei sentimenti morali. Hume inizia l'analisi di questo sentimento morale, e trova nella *simpatia* l'elemento primo, da cui esso deriva, seguito in ciò da A. Smith (1723-1790), che di quella simpatia fa un esame ancor più compiuto e perfetto. Allo Smith tien dietro Davide Hartley (1705-1757): il quale, spingendosi ancor più innanzi nell'analisi iniziata, mostra che la simpatia è uno degli elementi, ma non il solo, da cui vien fuori il sentimento morale, e che questo è il sentimento più complesso della coscienza, come quello che risulta dall'associazione della più svariata molteplicità di sentimenti, ognuno dei quali, a sua volta, è già il risultato d'un'associazione anteriore. E così procedendo, d'esame in esame, in siffatta decomposizione chimica della coscienza, egli riesce a trovare nell'egoismo l'elemento veramente semplice e primitivo, da cui per via di trasformazioni è venuta fuori la coscienza morale. Ed in ciò risiede la vera originalità dell'Hartley. La funzione associativa non consiste, per lui, solo in un fatto di composizione, il che era stato già veduto precedentemente dall'Hobbes, dal Locke e dall'Hume, ma anche in un fatto di trasformazione apportata nella natura degli elementi associati. Essa infatti trasportando, come ripeterà tutta la *morale inducibile* posteriore, il piacere dal *fine* nel *mezzo*, converte l'amore egoistico di sé nell'amore disinteressato degli altri. E ben povera di piaceri, farà dopo notare Stuart Mill, sarebbe la vita nostra, se l'associazione non compisse siffatta conversione. E dietro l'impulso dato dall'Hartley, l'utilitarismo che verrà dopo, da Bentham in poi, spiegherà la genesi della *virtù* con un procedimento analogo a quello, con cui si genera l'*avarizia*. Si comincia coll'amare il denaro pel piacere che ci procura, e dopo si finisce coll'amarlo per sé, indipendentemente dal fine, a cui serviva come mezzo; così si finisce coll'amare per sé coloro, che avevamo preso a ben volere pel gusto, che da essi ci veniva. Verrà dopo

la scuola evoluzionista a mostrare che la semplice associazione non basta, e vi aggiungerà nuovi elementi, quello della *selezione* e dell' *eredità*: ed in tal modo il fatto psicologico si andrà trasformando in fatto organico, e la morale si andrà avviando verso quel termine, indicato dallo Spencer, in cui la funzione etica sarà una funzione normale e spontanea come tutte le altre funzioni dell'organismo, e la convivenza civile si ridurrà ad un equilibrio perfetto dell'egoismo coll' altruismo. Dal che deriverebbe, che quello stato di socievolezza naturale, di cui si parlò nella filosofia antica, non sarebbe il modo di vivere primitivo dell' uomo, bensì il termine ideale, verso cui tende l'evoluzione della specie.

Andrei troppo fuori dei miei limiti, se più oltre m'indugiassi in questi accenni relativi allo svolgimento storico della morale inglese dopo di Hobbes. Ciò che ho detto basta per far notare un'ultima cosa, che mi preme di mettere in rilievo ed è che la ricerca psicologica, a misura che si procede innanzi, va diventando sempre più così preponderante da assorbire in sé tutta l'etica. Ed infatti, mentre vanno retrocedendo in seconda linea le discussioni, che un tempo erano fondamentali, intorno ai principî astratti e razionali del bene, viene in prima linea a mettersi l'analisi dei sentimenti, onde l'etica si va riducendo allo studio del modo reale e concreto, con cui si svolgono e s'intrecciano nella coscienza gl' impulsi della nostra natura emotiva. E tutto ciò non è che una conseguenza della posizione dell' Hobbes. Avendo egli costruito il suo sistema etico-politico su d' una base prettamente psicologica, era naturale che, per combattere quelle idee, si dovesse sentire la necessità di scendere negl' intimi recessi della nostra natura emotiva.

Riassumendo ciò che or ora ho detto, la cosa si può presentare in breve così. Il problema della legge morale

implica due quistioni: 1<sup>a</sup> che cosa è il bene, e donde esso emana, 2<sup>a</sup> donde proviene il motivo determinante della condotta etica. Hobbes ha posto nella ragione il criterio del bene, ed essendo questa destituita di forza motrice ha collocato nel potere supremo dello stato la forza costringente la volontà al rispetto della legge morale. Contro siffatto intervento dello stato insorgono tutti i moralisti inglesi. La scuola intellettualista pone nella ragione e il criterio e la forza motrice del bene. La scuola del sentimento comincia col riconoscere, con Hobbes, che la ragione non ha virtù motrice, trova questo elemento motore nella nostra natura affettiva, e finisce col fare scaturire anche di qui la norma del bene. Nel seno della morale razionalista si sente, qua e là, un certo vago bisogno di rinforzare la ragione con qualche cosa, che emani dal sentimento: nel seno della scuola empirista la ragione non viene soppressa del tutto, ma viene ridotta ad una funzione secondariissima. E così procedendo innanzi, questa facoltà, che prima riempiva di sé tutto il quadro, si va dopo a poco a poco ritirando verso lo sfondo, dove una nebbia, dapprima sottilissima e poi gradatamente facentesi sempre più densa, finisce col sottrarla compiutamente allo sguardo. E per tale via la Morale Inglese viene a porsi in recisa antitesi con la Morale Tedesca, dove la Ragione rimane sovrana ad occupare tutto il campo.

La conseguenza ultima di tutto ciò è stata, che le due scuole hanno finito col cadere in due esagerazioni opposte, dappoiché non hanno visto che alla produzione della moralità occorrono elementi emotivi insieme con elementi razionali. Nella scuola inglese è stata fatta, in modo meraviglioso, l'analisi degli elementi affettivi della vita morale; nella scuola tedesca, quella dell' elemento razionale. La prima ha messo bene in evidenza l'ingranaggio delle forze sensitive operatrici del bene, ma non è riuscita a cogliere la necessità ideale della legge morale; la seconda ha colto siffatta necessità, ma questa è rimasta come campata in aria, giacché

non s'è riuscito a vedere come sull'alta idealità si faccia  
realtà. In altri termini, l'una non è giunta mai a spiegare  
il *dovere*, e l'altra non è pervenuta mai a mostrare la via,  
per cui il dovere diventi *fare*. Per risolvere il problema,  
bisogna raccogliere insieme i due elementi opposti: occorre  
anche qui, nella vita morale, quella *sintesi a priori*, che spiega  
il problema della conoscenza. La vita dello spirito è una  
nella varietà delle sue manifestazioni, onde non so compren-  
dere come Kant, che ha riconosciuto la necessità d'una ma-  
teria e d'una forma nella produzione del pensiero logico,  
abbia poi, nel campo della vita pratica, ridotta la virtù alla  
sola forma vuota del dovere. La psicologia ha bisogno d'in-  
tegrarsi nella gnoseologia, perché si risolva il problema  
teoretico; e la gnoseologia rimane costruzione arbitraria,  
senza il fondamento della psicologia. Analogamente si ri-  
solva il problema morale. La funzione del *sentimento* deve  
integrarsi in quella della *ragione*, per diventare *dovere*; e la  
funzione della ragione ha bisogno di quella del sentimento  
per tradursi in azione, se non si vuole coll'Hobbes cadere  
nel mostruoso sconcio dell'intervento dello Stato.

---

Ma d'inv. 220