

LA TEORIA DEL LINGUAGGIO IN THOMAS HOBBS

Di Cristian Mazzoni

INDICE

PREMESSA	1
1. Processo appellativo	4
2. Concetto	6
3. I complessi di proprietà in forza dei quali nominare le cose sono decisi da noi (arbitrari) o a noi imposti (sono nelle cose stesse)?	6
4. Impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini	7
5. Proposizioni categoriche	8
6. Proposizioni vere e false	8
7. Proposizioni contingenti e necessarie	9
8. Linguaggio	9
9. Proposizioni prime	10
10. Linguaggio come eredità	12
11. Verità ed evidenza di verità	14
Note	15
Appendice I	34
Appendice II	39

PER CONTATTI CON L'AUTORE SCRIVERE AL SEGUENTE INDIRIZZO MAIL:

crismas5@virgilio.it

O TELEFONARE AL:

3335022740

P R E M E S S A

Il presente lavoro si articola in due parti: la prima contiene il sunto del pensiero hobbesiano circa il linguaggio quale ricostruito sulla base dei testi *Elements* (Parte I, capitoli IV, V e VI) e *De Corpore* (Parte I, capitoli I, II, III, IV, V), la seconda presenta in nota per ogni posizione interpretativa qui assunta la relativa giustificazione testuale. Le note sono direttamente collegate ai singoli assunti interpretativi dei quali intendono essere la giustificazione, di modo che il Lettore possa rifarsi direttamente ai testi e saggiare così la consistenza delle argomentazioni di sostegno.

In alternativa il Lettore può procedere ad una lettura completa del testo tralasciando le note, da destinare poi a successiva rilettura, in modo da formarsi innanzitutto uno sguardo complessivo sulla tesi interpretativa qui esposta.

A tergo del testo sono inoltre presenti ulteriori note, le quali tuttavia, a differenza di quelle poste a seguire il testo, intendono essere, secondo la funzione che usualmente assolvono le note, semplici ausili alla lettura, con precisazioni e chiarificazioni.

Seguono due *Appendici*.

In *Appendice I* è data una breve esposizione di talune posizioni interpretative riguardo alla teoria del linguaggio hobbesiano.

In *Appendice II* è fatto oggetto d'analisi il non detto del testo hobbesiano in duplice senso: 1) sono poste in risalto le tematiche non trattate dalla teoria del linguaggio hobbesiano; 2) si avanzano alcune possibili spiegazioni per tali omissioni. Le *Note* a seguire *Appendice II* argomentano testualmente la posizione interpretativa in essa sostenuta, secondo il modello d'esposizione già adottato in precedenza.

Tengo a svolgere qui di seguito alcune brevissime considerazioni di metodo.

In generale ritengo si possano assumere, rispetto ad un testo oggetto di analisi, due differenti atteggiamenti: si può adottare un approccio che definirei in generale “storiografico” o “storico-filosofico”, se, come nel caso presente, il testo in oggetto è di natura filosofica, o, in alternativa, si può assumere un atteggiamento che, in assenza di un termine specifico che lo denoti, definisco “teoretico”, limitando l'accezione al senso specifico che ad essa è qui attribuito.

Il primo atteggiamento è teso ad individuare ciò che intenzionalmente l'autore voleva comunicare mediante il testo in questione; il secondo, da noi assunto nella presente ricerca, è teso ad accertare che cosa il testo *in se stesso* dice¹. La distinzione fra *detto del testo* e *detto che intenzionalmente l'Autore voleva veicolare a mezzo di quel testo*, per quanto apparentemente capziosa, non lo è affatto. Non è infatti assolutamente pacifica la coincidenza fra i due detti. In particolare, ogni comprendente il linguaggio applica nella comprensione, con differenti livelli di consapevolezza a seconda dei vari soggetti e in taluni casi in modo del tutto inconsapevole, delle regole, che qui chiameremo, per distinguerle dalle regole di natura logica, “Regole della Pragmatica della Comunicazione Linguistica”², le quali vincolano la comprensione; sicché, se tali regole non

¹ So che l'espressione “accertare ciò che il testo *in se stesso* dice” può apparire eccessivamente enfatica, nonché può apparire un atto di presunzione da parte nostra l'averla formulata. In verità noi non stiamo affatto sostenendo che l'interpretazione qui avanzata sia la ricostruzione corretta del detto del testo hobbesiano, né che non ne siano possibili altre, né, tanto meno, che in generale esistano regole assolute per stabilire quale sia il detto di un testo. La distinzione fra *detto del testo* e *detto che intenzionalmente l'Autore voleva veicolare a mezzo di quel testo* vale unicamente a circoscrivere, sulla base dei rispettivi oggetti d'indagine, due distinti ambiti di ricerca ed a collocare il presente lavoro entro uno dei due ambiti così individuati.

² Le Regole logiche e le regole della Pragmatica della Comunicazione Linguistica, all'origine, erano coincidenti, e tuttora lo sono, laddove non si intenda la Logica in senso specialistico. Solamente assumendo progressivamente la Logica un carattere specialistico sorsero regole logiche non sostenute da equivalenti regole della Pragmatica della Comunicazione Linguistica. Ad esempio, in Logica, un'implicazione (se p, allora q) è falsa solo in un caso, ossia con antecedente (p) vero e conseguente (q) falso: tutti gli altri casi sono compatibili con la verità dell'implicazione. Nell'uso corrente del linguaggio, invece, cui le Regole della Pragmatica della Comunicazione Linguistica si riferiscono, un'implicazione è falsa, non solo con antecedente vero e conseguente falso, ma anche con conseguente vero e

venissero osservate dal produttore linguaggio, si creerebbe un divario fra ciò che il produttore linguaggio intendeva comunicare e ciò che il comprendente comprende.

Per chiarire la cosa, fornirò alcuni esempi di tali regole, a partire da una regola semplicissima e che non può sfuggire alla consapevolezza di alcuno, per giungere ad altre meno evidenti e spesso utilizzate in modo più inconsapevole.

1. Una regola del tutto evidente è il principio di coerenza: dinnanzi ad un qualsiasi testo di natura concettuale (ossia non poetico) noi supponiamo che l'Autore sia coerente con se stesso, perciò, se questi ridefinisce in senso tecnico un termine del linguaggio naturale, intendiamo senz'altro che ogni utilizzo di quel termine entro il testo è in senso tecnico e non nel significato usuale del termine. Se, tuttavia, dopo aver ridefinito in senso tecnico un termine del linguaggio naturale, l'Autore dovesse utilizzare quello stesso termine in senso non tecnico, si creerebbe con ciò una divergenza fra ciò che egli intendeva dire e ciò che il testo *in se stesso* dice.

Le regole che seguono discendono invece dal principio fondamentale della Pragmatica della Comunicazione Linguistica per il quale, entro la comunicazione, è da eliminarsi ogni informazione superflua. Esse sono meno evidenti rispetto al principio sopra esposto della coerenza interna di un testo.

2. Una di tali regole è la seguente: ogni specificazione distingue il proprio specificato. Così, se leggo "i neri d'Africa", in ragione della specificazione "d'Africa", intendo che vi sono neri non d'Africa. Infatti, se tutti i neri fossero africani, la specificazione "d'Africa", entro l'espressione "neri d'Africa", sarebbe del tutto superflua, restando individuati sia con l'espressione "neri" sia con l'espressione "neri d'Africa" gli stessi oggetti, salvo esservi nel secondo caso un'informazione superflua. Alla stessa maniera, dinnanzi all'espressione "nelle banchine d'attesa situate in galleria è vietato fumare", si intenderà: "esistono, a lato delle banchine d'attesa situate in galleria, anche banchine d'attesa non situate in galleria". Dinnanzi all'espressione "il figlio maschio di Giuseppe", si intenderà che Giuseppe ha anche una figlia femmina, etc.

3. Un'altra regola enuncia: ciò che è detto della parte è negato del tutto. Così, dalla proposizione "nelle banchine d'attesa situate in galleria è vietato fumare", si conclude 1) per la regola 2, che, a lato delle banchine d'attesa situate in galleria, esistono banchine d'attesa non situate in galleria, 2) per la 3, che nelle banchine d'attesa non situate in galleria non è vietato fumare. Infatti, se sia nelle banchine d'attesa situate in galleria che in quelle non situate in galleria fosse vietato fumare, sarebbe sufficiente dire con un'unica proposizione "nelle banchine d'attesa è vietato fumare", in luogo di usare le due proposizioni "nelle banchine d'attesa situate in galleria è vietato fumare" e "nelle banchine d'attesa non situate in galleria è vietato fumare".

4. Altra regola è questa: data l'espressione *x ed y*, con "x" e "y" termini qualsiasi, si danno soltanto due casi: o nessun x è y e nessun y è x, o alcuni (non tutti gli) x sono y e alcuni (non tutti gli) y sono x. Infatti, se tutti gli x fossero y, ma non viceversa, dicendo "x ed y" o dicendo semplicemente "y" si direbbe la stessa cosa (si individuerebbero gli stessi oggetti), cioè l'espressione *x ed y* sarebbe ridondante; l'inverso dicasi nel caso in cui ogni y fosse x, ma non ogni x fosse y: in tal caso dire "x" o dire "x ed y" sarebbe la stessa cosa, salvo essere la seconda espressione ridondante.

Espressioni del tipo "i neri con la pelle nera", "i cantanti che cantano", "i cani e gli animali", "gli uomini e i viventi", etc., sono quindi scorrette rispettivamente le prime due per la regola 2 e le seconde due per la 4. Tuttavia, nel caso il significato dei termini in questione sia noto, la trasmissione esatta dell'informazione è fatta salva, cosa che non accade laddove tale significato sia ignoto. Quest'ultima condizione è precisamente quella che si presenta nel caso della comprensione di un testo di natura concettuale, nel quale spesso molti termini del linguaggio naturale acquistano, entro il testo, significato tecnico non sempre soggetto a definizione esplicita e, come tale, necessitante di *ricostruzione* da parte del comprendente.

antecedente falso. Infatti, se mi dicono: "Se fai la tal cosa, ti do venti Euro", io intendo senz'altro che, se non la faccio, non mi saranno dati venti Euro.

Non mi dilungherò oltre circa le Regole della Pragmatica della Comunicazione Linguistica: basti aver fatto menzione alla loro esistenza e basti aver specificato come l'atteggiamento interpretativo qui assunto è diretto all'accertamento di ciò che in se stesso il testo dice, indipendentemente da che questo coincida o meno con quello che l'Autore voleva comunicare.

In generale, un atteggiamento storico-filosofico avrebbe collocato l'Autore e le problematiche da lui affrontate entro il suo contesto storico, avrebbe cercato di spiegare la posizione da lui assunta in rapporto a quella dei suoi contemporanei, in quanto ad essa contrapposta o ad essa assimilabile, avrebbe ricavato la definizione dei termini tecnici non soggetti a definizione esplicita mediante il significato tecnico che solitamente i contemporanei attribuivano nei loro testi a quel termine, etc.

Tutto ciò non è stato fatto nella presente ricerca, che si è limitata ad un'analisi comparata e il può possibile minuziosa dei testi e che si è svolta, per così dire, essenzialmente *entro il testo* stesso.

Da un punto di vista storico-filosofico, ciò che unicamente possiamo sottolineare è come *De Corpore*, rispetto ad *Elements*, presenti la fondamentale distinzione fra proposizioni *necessarie* e *contingenti*, alla luce della quale non risulta più sostenibile un'interpretazione della teoria del linguaggio hobbesiana nel senso della tautologicità di ogni proposizione vera. La presenza in *De Corpore* di tale distinzione assente in *Elements*, può essere spiegata in due maniere: o nel senso di un'evoluzione del pensiero hobbesiano a partire da *Elements* (1640) sino a giungere a *De Corpore* (1655) - e, a tal proposito, si tratterebbe di indagare i testi hobbesiani in senso cronologico per verificare o meno tale ipotesi -, o, semplicemente, come una svista, un'omissione attuata in *Elements* per ragioni di concisività dell'esposizione e poiché la trattazione della teoria del linguaggio non era l'oggetto specifico di quell'opera. Un approccio storiografico non potrà che ritenere interessante e degna d'analisi e accertamento l'ipotesi di un'evoluzione nel tempo del pensiero hobbesiano circa il linguaggio; un approccio quale quello qui assunto, viceversa, non potrà che ritenere, in forza del principio della coerenza, esprimersi nei due testi un solo e medesimo pensiero, cioè non potrà che propendere per la seconda ipotesi, salvo presentarsi evidenze decisamente contrarie (affermazioni contenute in un testo esplicitamente contraddette nell'altro).

Ciò che un approccio quale quello che qui abbiamo definito "teoretico" fa è utilizzare i due testi come un unico testo, colmando le lacune dell'uno mediante l'altro e ricavando le definizioni assenti nell'uno dall'altro: tutto questo sarebbe decisamente vietato da un approccio storico-filosofico.

Con questo, credo di aver fornito sufficienti delucidazioni circa il metodo utilizzato nel presente lavoro. Se parleremo nel seguito per semplicità di "teoria hobbesiana circa il linguaggio" o scriveremo "Hobbes vuole dire", "Hobbes intende", etc., si tenga presente come questo debba sempre essere inteso nel senso: "il testo hobbesiano dice".

1. Processo appellativo

Il processo appellativo è quella procedura (o processo) che, dato un insieme di termini e dato un insieme d'oggetti, associa ad ogni termine uno o più oggetti.

1) Hobbes nega la significazione naturale, cioè ammette una significazione convenzionale.

2) Hobbes afferma che il legame termini-cose passa per questa o quell'altra proprietà della cose (le cose si chiamano in un certo modo a seconda che posseggano o meno certe proprietà singolarmente prese o assommate fra loro).

Per la 2 risulta escluso un modello di processo appellativo che cada totalmente sotto il nostro arbitrio, ossia: dato un termine comune (vale a dire: tale da essere attribuito a più d'un oggetto), è nel modello hobbesiano per la 1 totalmente sotto il nostro arbitrio l'attribuzione del termine, ma non che uno stesso termine sia attribuito a ciascuno degli oggetti componenti quel complesso d'oggetti. Con un esempio: dipende da noi che tutti gli uomini³ abbiano singolarmente ricevuto lo stesso nome "uomo" invece di un altro (ad esempio "cane"), ma non dipende da noi che ciascuno di quegli oggetti abbia ricevuto uno stesso nome: essi, infatti, hanno ricevuto uno stesso nome poiché avevano certe proprietà comuni, ma il possesso di quelle proprietà non dipende da noi, bensì dalle cose stesse. Il nostro arbitrio rimane circoscritto unicamente all'associazione fra il nome in questione ("uomo") e le proprietà richieste da quel nome (a che uno si chiami "uomo"), ad esempio: avere due gambe, due braccia, stazione eretta, raziocinio, etc.

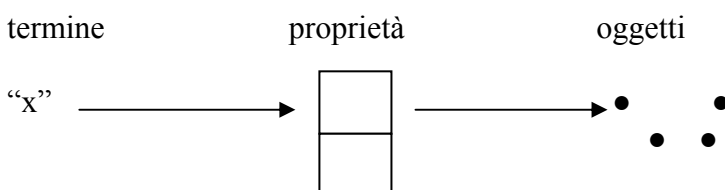
Il modello alternativo di processo appellativo (da Hobbes escluso) fa risiedere l'attribuzione dei termini unicamente nel nostro arbitrio, ossia in esso gli oggetti chiamati alla stessa maniera non hanno niente in comune (proprietà comuni) salvo l'appellativo che li designa, il che vale a dire che nel processo appellativo non s'è avuto alcun riguardo per le proprietà degli oggetti. Tutti gli x avranno quindi in comune semplicemente il fatto d'essere stati chiamati in senso distribuito "x", etc. Quest'ultimo modello è l'unico che può essere definito nominalista in senso stretto. Dico "nominalista in senso stretto" in quanto non soltanto esclude la realtà extra-mentale (realismo) o mentale (concettualismo) degli universali (l' Uomo, il Cane, il Cavallo, etc. contrapposti a *questo* uomo, *questo* cane, *questo* cavallo, etc.), ma nega qualsivoglia contenuto mentale ad espressioni del tipo "l'uomo in generale", "l'umanità" ("umanità" nel senso di "ciò che è essenziale ad un uomo per essere tale, etc.).

I due modelli, quello nominalista in senso stretto (1 nella rappresentazione grafica a seguire) e quello hobbesiano (2 nella rappresentazione grafica a seguire), possono essere così raffigurati:

1)



2)



³ D'ora innanzi, per chiarezza d'esposizione, scriverò "uomo", "cane", "oggetto", etc., laddove il termine uomo, cane, oggetto, etc. stia per se stesso (cioè per un termine del linguaggio), e, rispettivamente, uomo, cane, oggetto, etc., laddove il termine stia per il suo denotato (ciascuno di quelli che si chiamano "uomo", "cane", "oggetto", etc.).

E' evidente che:

1) Il modello 2 richiede una concezione dell'oggetto come complesso (fascio) di proprietà: un oggetto è (si chiama) "x" in quanto possiede le proprietà richieste dal termine "x", si chiama "y" in quanto, oltre alle proprietà richieste da "x", possiede anche le proprietà richieste da "y", etc.

2) L'appellazione nel modello 2, a differenza di quanto accade nel modello 1, non avviene per esibizione dell'oggetto, ma *per medium* delle proprietà degli oggetti stessi. Si dirà: si chiamano "x" quelli che hanno questa e quest'altra proprietà; non si dirà: questo (l'oggetto esibito) si chiama "x". Qui (nel modello 2) l'appellazione degli oggetti non avviene direttamente, ma gli oggetti ricevono indirettamente un nome tramite una primitiva associazione fra termine e proprietà richieste da quel termine. Ciò implica, a sua volta, un processo appellativo preliminare che leghi i termini alle proprietà (la "bianchezza" alla proprietà corrispondente nell'oggetto, l'"esser caldo" alla corrispondente proprietà nell'oggetto, etc.). Il modello 2 ha un indubbio vantaggio sul modello 1: esso consente di chiamare anche i possibili, e non soltanto i realmente esistenti. Infatti, laddove io sappia quali sono le proprietà richieste da un certo termine (a che uno si chiami con quel termine), al porsi di ogni nuovo oggetto, io immediatamente potrò stabilire se si chiama o meno a quella maniera: mi sarà sufficiente verificare se esso ha o meno le proprietà richieste dal termine in questione. Se, viceversa, il processo appellativo è stato del tutto arbitrario (modello 1), dinnanzi a un nuovo oggetto, io non sarò affatto nella condizione di stabilire quale sia il suo nome. Il modello 1 richiede quindi, al porsi di nuovi oggetti, una continua reiterazione del processo appellativo relativamente ai nuovi oggetti.

Non bisogna farsi trarre in inganno dalla modalità con cui concretamente ogni processo appellativo avviene: anche nel caso del modello 2 è da supporre che l'appellazione si sia svolta a seguito di esibizioni reiterate di oggetti simili sotto questo o quell'altro rispetto: ad esempio a seguito di reiterate esibizioni di oggetti rossi associati all'emissione vocale del suono articolato "rosso" e a particolari gestualità, s'è dato un nome agli oggetti rossi, etc. Tuttavia, a ben vedere, qui l'appellazione non è avvenuta mediante la semplice esibizione dell'oggetto, il termine non si è cioè legato direttamente all'oggetto per il solo tramite della sua esibizione, ma l'appellazione è avvenuta *per medium* della proprietà dell'*essere rosso*: riprova ne è il fatto che, a seguito di quel processo appellativo, noi siamo in grado di riconoscere come "rossi", non soltanto gli oggetti che allora ci sono stati esibiti, ma ogni oggetto rosso (anche allora non esibiti). Il processo appellativo di cui al modello 2 non riguarda il reale (per quanto ciò sia nell'apparenza delle cose), ma il possibile, di cui il reale è solo una parte: non siamo qui in presenza di un oggetto dato (esibito) cui viene associato un nome, ma si tratta, viceversa, di trovare, entro il possibile (cioè il concepibile mentalmente), quegli oggetti che si chiamano ad una certa maniera, e il criterio per fare ciò è dato dalle proprietà che io so richiedere il termine in questione: quelle che sono date solo le proprietà richieste dal termine e il termine stesso, non l'oggetto.

Se, dunque, praticamente (estrinsecamente) i due processi appellativi sono simili (avvengono entrambi per esibizione di oggetti), concettualmente (intrinsecamente) sono ben differenti, poiché l'uno (modello 1) avviene sul reale, l'altro (modello 2) sul possibile (concepibile).

3) Il principio per il quale un termine si lega alle cose non direttamente, ma *per medium* delle loro proprietà, applicato coerentemente, porta a concludere che, alla stessa maniera in cui più cose ricevono lo stesso termine poiché hanno le stesse proprietà, un termine è attribuito a una sola cosa, poiché soltanto quella cosa ha le proprietà richieste da quel termine. Lo stesso criterio che viene da Hobbes applicato ai nomi comuni, egli lo dovrebbe coerentemente applicare anche ai nomi singolari, cosa che, tuttavia, non fa, almeno a livello esplicito. (1)

2. Concetto

Concetti sono le proprietà o i complessi di proprietà per i quali chiamiamo un oggetto in un certo modo (2): ad esempio l'*umanità* (l'*esser uomo*) è il complesso di proprietà per il quale chiamiamo gli uomini (singolarmente presi) "uomo", *bianchezza* è la proprietà per la quale chiamiamo questo o quell'altro "bianco", *bontà* è la proprietà per la quale chiamiamo i buoni "buoni", etc. (3)

Un concetto (l'uomo, il cane, l'animale, il bianco, il caldo, etc.) né esiste in sé, in quanto esistente nella realtà, né esiste in quanto concepibile in se stesso dalla mente. Non esiste affatto né l'uomo in generale, né la bianchezza in sé, il calore in sé, etc.: ciò che esiste (nella realtà e per la mente) è questo uomo qui, questa cosa bianca o calda, etc.

Altrimenti detto: né esiste, né io posso immaginare un uomo che non abbia una certa faccia, un certo colore di capelli, una certa carnagione, etc., ossia né esiste, né io posso immaginare un uomo che non sia un altro uomo (che sia questo uomo piuttosto che quello); del pari, né esiste, né io posso immaginare un colore che non sia colore di qualche cosa (il bianco in sé, il rosso in sé, etc.), e così via. (4)

3. I complessi di proprietà in forza dei quali nominare le cose sono decisi da noi (arbitrari) o a noi imposti (sono nelle cose stesse)?

1) La nostra discrezionalità investe per Hobbes solamente il nome da legare a quelli che posseggono determinate proprietà (che producono in noi un certo concetto), ma non le proprietà stesse (i concetti) cui associare un nome. Detto altrimenti: il concetto ad es. di "uomo" si imporrebbe a noi, e noi non faremmo altro che dare un nome ("uomo", appunto) a quelli (singolarmente presi) che possiedono tali proprietà (che producono in noi quel concetto) (5).

Ora, se questo è vero per i concetti semplici, come ad esempio l'*esser caldo* per cui diciamo uno "caldo" o l'*esser freddo* per cui lo diciamo "freddo", non è certamente vero per i concetti complessi quale quello di *esser uomo* o *umanità*. In quest'ultimo caso la nostra discrezionalità investe anche i complessi di proprietà al cui possesso viene associato il nome: che il confine fra un uomo e un non-uomo passi per il possesso della razionalità e non per l'aver due gambe, due braccia, una testa e stazione eretta, dipende da noi, non dalle cose stesse: infatti si danno esseri animati che non hanno due braccia o due gambe (ad esempio per deformità dalla nascita o per incidenti sopraggiunti), ma possiedono il razionalità, così come si danno esseri animati con due gambe, due braccia, una testa e stazione eretta, ma non dotati di razionalità (i cosiddetti "malati di mente"): siamo noi a stabilire che i primi sono "uomini" e i secondi no, o, nel caso si opti per la definizione inversa di "uomo", siamo sempre noi a decidere che i secondi sono uomini e i primi no. Nella Storia si è volta a volta deciso che l'ebreo, il nero, etc. non sono "uomo", tuttavia ciò lo si è potuto fare in ragione del fatto che i confini fra uomo e non-uomo non sono affatto iscritti nelle cose, ma nelle nostre convenzioni linguistiche sui termini.

2) Nella teoria hobbesiana il linguaggio riproduce nella composizione dei propri termini la composizione dei concetti nella mente, sicché la stessa gerarchia sussistente fra i concetti, la quale è del tutto indipendente dal nostro arbitrio (punto 1 di questo paragrafo), viene ad essere trasposta nel linguaggio (il termine "uomo" risulta per composizione dai termini "animale" e "razionale", ossia richiede le proprietà assommate richieste da "animale" e da "razionale", così come il concetto di uomo risulta per composizione dai concetti di animale e razionale) (6).

3) E' inoltre da rilevare come, secondo Hobbes, a partire dall'analisi di un oggetto singolarmente preso (ossia a prescindere da un'analisi comparativa fra più oggetti) è possibile risalire 1) ai concetti semplici dai quali esso risulta e 2) alle loro rispettive composizioni in concetti sempre più complessi (7). Per quanto noi qui possiamo in certa misura concordare con Hobbes circa il punto 1, contrariamente a Hobbes, sosteniamo che è del tutto impossibile, a prescindere da un'analisi

comparativa con altri oggetti, risalire, a partire dai concetti semplici, ai concetti complessi da essi risultanti. Così, a partire dal complesso (fascio) di proprietà costituito da quest'uomo che ho qui davanti, con questo colore di capelli, questo volto, etc., è impossibile stabilire che cosa v'è in lui che appartenga al concetto di "uomo" e che cosa appartenga al concetto di "questo uomo qui di nome Giovanni", etc.

E' solo un'analisi comparativa tesa a rilevare differenze e somiglianze con altri oggetti, che mi può consentire di distinguere, in Giovanni, che cosa v'è di appartenente all'"umanità" (all'"uomo in generale") e che cosa v'è di appartenente a lui solo (dove comincia e finisce la sua individualità di "uomo").

Peraltro, come già detto, tale sola analisi comparativa, non è ancora sufficiente, a nostro avviso, per determinare i complessi di proprietà cui legare i termini, ma è sempre richiesto, come già mostrato, un elemento arbitrario *anche nella scelta dei complessi di proprietà cui legare i nomi*. Per descrivere la cosa con una metafora, la situazione è la stessa che si presenta nel caso della definizione dei rispettivi confini geografici, ad es., fra Europa e Asia: essi sono sì suggeriti dai mari che circondano tali continenti, dalla conformazione morfologica, dalle catene montuose: ma tutto ciò può soltanto suggerire grosso modo quei confini che *noi decidiamo*.

4. Impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini

A prescindere da quale sia il criterio in forza del quale scegliere i complessi di proprietà cui associare un nome, è indubitabile questo: posto che ad es. il termine "uomo" richieda le proprietà avere due braccia, due gambe, raziocinio e stazione eretta, non potrà mai darsi uno che sia (si chiami) "uomo" senza avere due gambe, due braccia, raziocinio e stazione eretta. Questa considerazione, apparentemente banale, è a fondamento della distinzione hobbesiana fra proposizioni contingenti e necessarie (in proposito si veda più avanti).

Si noti bene: l'impossibilità di cui qui stiamo trattando non è generata da inconcepibilità mentale, né è un'impossibilità che pertiene le cose. Non si sta dicendo che non siano concepibili oggetti con due braccia ma senza due gambe o raziocinio, né oggetti raziocinanti ma senza gambe e braccia, etc.: si sta dicendo che tali oggetti, seppure concepibili, non si chiamerebbero "uomo". Del pari, non si sta dicendo che gli oggetti che attualmente si chiamano "uomo" in quanto muniti di due gambe, due braccia, raziocinio e stazione eretta, non potrebbero, un domani, non avere più uno o più dei suddetti requisiti: si sta dicendo che, se anche così fosse (cosa che non è impossibile), essi non si chiamerebbero più in senso distribuito "uomo".

Dunque: quando noi diciamo che l'uomo non può non avere due gambe, due braccia, raziocinio e stazione eretta, per che cosa sta (che cosa denota) il termine "uomo"? Non sta per gli oggetti che attualmente si chiamano "uomo" (infatti s'è visto prima che ciascuno di essi può non avere due braccia, due gambe, etc.), dunque per che cosa sta (che cosa denota)?

La risposta è: la proposizione in questione significa: "nessuno di quelli che si chiamano in senso distribuito "uomo" può non avere due gambe, due braccia, stazione eretta e raziocinio". Il termine "uomo" sta quindi per *uno (genericamente inteso) che si chiami "uomo", uno, cioè, tale da avere il requisito di chiamarsi "uomo"*. L'impossibilità è qui generata unicamente dalle nostre convenzioni linguistiche sul termine "uomo", e non preesiste l'atto col quale è stato imposto un nome alle cose secondo questo o quell'altro loro requisito.

A tal proposito, è tuttavia fondamentale distinguere fra impossibilità derivante dalle nostre convenzioni linguistiche circa i termini, e impossibilità derivante dalle nostre convenzioni linguistiche circa i termini e inconcepibilità mentale assommate. Ad es., se si stabilisce di chiamare "x" uno che, oltre ad altre proprietà richieste dallo stesso termine "x", sia di color nero, da ciò segue che, secondo le nostre convenzioni linguistiche sul termine "x", ogni oggetto che si chiama o che si chiamerà "x", dovrà essere di colore nero, cioè segue che un qualsivoglia oggetto che non presenti la proprietà dell'essere nero, non sarà (si chiamerà) "x". A priori (cioè a prescindere da una disamina del reale) è tuttavia possibile sostenere che un oggetto bianco (cioè tale da avere il

requisito dell'esser bianco), non potrà essere "x", così come è possibile, per la stessa ragione, sostenere che nessun "x" potrà essere "y", richiedendo il termine "y" l'esser bianco. Ora, la conclusione per la quale nessun oggetto bianco o nessun y potrà essere "x", non discende immediatamente dalle nostre convenzioni linguistiche circa il termine "x" (per le quali questo richiede d'essere di color nero), ma discende da tali convenzioni assommate all'inconcepibilità mentale di un oggetto che sia al contempo bianco e nero (nel senso di: "totalmente bianco e contemporaneamente totalmente nero", essendo sempre concepibile un oggetto per parte nero, per parte bianco): le nostre convenzioni linguistiche circa il termine "x" ci dicono soltanto che uno che non sia nero non può chiamarsi "x" (cioè ci dicono che tutti gli x saranno necessariamente neri), ma da sole non ci consentono di stabilire quali oggetti non possono né mai potranno essere neri.

Detto in altri termini: che l'esser bianco sia incompatibile (contraddittorio) con l'esser nero, l'esser giallo, rosa, etc., cioè che uno bianco, giallo, rosa, etc., non possa essere al contempo anche nero, non dipende dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini, ma è questione di inconcepibilità mentale. Se io decido di chiamare "x" uno che, oltre al possesso di altre proprietà, sia di colore nero, con ciò concluderò che nessun oggetto bianco o giallo o rosso o viola, etc. sarà mai "x", ma ciò non poiché l'ho deciso io (io ho deciso solamente che tutti quelli che si chiamano o si chiameranno "x" saranno neri), ma poiché è inconcepibile uno che sia al contempo nero e giallo, rosso, arancione, bianco, etc.

In Hobbes manca una trattazione specifica circa la concepibilità e l'inconcepibilità mentale, così come manca una specifica tematizzazione dell'impossibilità in quanto derivante da inconcepibilità mentale (per una trattazione esaustiva della concepibilità in Hobbes, si veda *Appendice II, L'assenza di un riferimento al possibile*).

5. Proposizioni categoriche

Categoriche sono, secondo l'accezione usuale, quelle proposizioni che si esprimono in forma copulativa, cioè che legano due termini (soggetto e predicato) mediante la copula "è" (ad es. "l'uomo è un animale"), o che, pur non esprimendosi in forma copulativa, sono ad essa riconducibili (ad es. "Giovanni mangia una mela" è riconducibile alla forma copulativa "Giovanni è mangiante una mela").

Hobbes, pur non ignorando altre tipologie proposizionali (interrogazioni, comandi, etc.), incentra la sua attenzione unicamente sulle proposizioni categoriche in quanto le uniche suscettibili di verità e falsità (non ha senso domandarsi se la proposizione interrogativa "Giovanni ha mangiato la mela?" sia vera o falsa, così come non ha senso domandarsi della verità o falsità di un comando qualsivoglia, ad es. "Mangia la mela!").

Le accezioni "detto", "enunciato" e "proposizione" sono secondo Hobbes sinonimiche, e altro non significano che "proposizione categorica", mentre l'accezione "discorso" è accezione più generica, con la quale Hobbes designa non soltanto le proposizioni categoriche, ma ogni tipologia proposizionale, cioè qualsivoglia connessione o contesto di nomi. (8)

Ciò che viene comunicato mediante una proposizione categorica è il convincimento di chi parla che il nome che viene dopo (il predicato) è nome di ciascuna delle cose di cui è nome il nome che precede (il soggetto), così, chi dice che gli uomini sono mortali o animali, intende dire che ogni oggetto che si chiami "uomo", si chiamerà anche "mortale" o "animale". (9)

6. Proposizioni vere e false

Una proposizione categorica (cioè di tipo "x è y", con "y" indifferentemente nome o aggettivo) si dice "vera" se tutti quelli che si chiamano "x" (tutti gli x) si chiamano anche "y".

Il significato di un tal tipo di proposizione è pertanto questo: tutti quelli che si chiamano "x" (gli x) sono (cioè "si chiamano") anche "y". (10)

Ora, dal momento che ciascun termine si lega alle cose secondo quella o quell'altra delle loro proprietà, a che tutti gli x (tutti quelli che si chiamano " x ") si chiamino anche " y ", occorre che tutti quelli che hanno le proprietà richieste da " x " abbiano anche le proprietà richieste da " y ".

Verità e proposizione vera fanno tutt'uno, ossia non esiste verità al di fuori del linguaggio.

Gli animali, in quanto non dotati di linguaggio, non hanno affatto la nozione del vero e del falso.

(11)

7. Proposizioni contingenti e necessarie

Le proposizioni *necessarie* sono proposizioni categoriche vere la cui negazione non potrebbe mai essere vera, ossia sono proposizioni categoriche vere che non potrebbero mai essere false.

Le proposizioni *contingenti* sono proposizioni categoriche vere, ma che potrebbero essere false.

Il "non poter essere o il poter essere falso" di una proposizione categorica va inteso nel senso dell'impossibilità di cui al paragrafo 3 ("Impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini").

Ora, dal momento che l'esser vera di una proposizione categorica (cioè del tipo $x \text{ è } y$), si riduce all'inclusione della sfera di denotazione del soggetto in quella del predicato (cioè la suddetta proposizione sarà vera se ogni x si chiama anche " y "), e dal momento che i termini si legano alle cose secondo certe proprietà di queste, in quanto "vera" una proposizione categorica necessaria presenterà l'inclusione dell'estensione del soggetto in quella del predicato, ossia sarà tale per cui ogni x posseda tutte senza eccezione, oltre che le proprietà richieste da " x ", anche quelle richieste da " y "; dal momento poi che tale proposizione in quanto "necessaria" non potrebbe essere falsa secondo l'impossibilità di cui al paragrafo 3, la circostanza che nessun x possa non essere y (che nessun x possa non avere le proprietà richieste da " y "), si spiegherà nel senso che il termine " x " richiede tutte senza eccezione le proprietà richieste da " y ".

Così, definito l'"uomo" come "animale razionale", la proposizione l'"uomo è razionale" non soltanto sarà oggi vera, ma non potrà mai essere falsa, infatti non potrà mai darsi un uomo che non sia razionale (altrimenti non si chiamerebbe "uomo"). Al contrario, posto che, ad esempio, il termine "corvo" non richieda il colore nero del piumaggio, ma solamente una certa conformazione, etc., la proposizione "i corvi sono neri", per quanto oggi vera (avendo oggi tutti quelli che si chiamano "corvo" la proprietà dell'"esser nero"), potrebbe domani essere falsa: infatti potrebbero darsi corvi non neri. (12)

Non esiste alcuna universalità al di fuori del linguaggio, ossia non esiste alcuna universalità che non si fondi sulle nostre convenzioni linguistiche sui termini.

In particolare, nessuna esperienza, per quanto comprovata e ripetuta, può essere assunta come fondamento dell'universalità di qualsivoglia proposizione.

Così, dal fatto che il fuoco bruci, non si può concludere la verità universale ("universale" in quanto non limitata ai fuochi esistenti o esistiti, ma ad ogni fuoco, sia esso esistente, esistito o che esisterà) della proposizione "il fuoco brucia", salvo essere il bruciare una proprietà richiesta (oltre alle altre) perché un oggetto si chiami "fuoco". (13)

8. Linguaggio

Il linguaggio in generale può essere definito come uno strumento finalizzato alla comunicazione inter-soggettiva, cioè uno strumento col quale rendiamo gli altri partecipi dei nostri pensieri, delle nostre preoccupazioni, aspettative, intenzioni, desideri, etc.

Il linguaggio verbale consegue il suo scopo mediante emissione vocale (linguaggio orale), o mediante la trascrizione (secondo certe regole di trascrizione) dell'emissione orale in forma scritta (linguaggio scritto), altre forme di linguaggio (linguaggio per ciechi, linguaggio del corpo, linguaggio pittografico, etc.), conseguono la propria finalità mediante altri strumenti (il tatto, la gestualità corporea, il disegno, etc.).

La difficoltà risiede nel fornire una definizione del linguaggio non per quello a cui serve, ma per quello che è in se stesso. Alla stessa maniera, se volessimo definire il martello in ragione del suo scopo, in quanto strumento, diremmo che è finalizzato, ad es., a conficcare chiodi in superfici che oppongono una certa resistenza, ma se lo volessimo definire in se stesso, come oggetto, diremmo che è un oggetto dotato di un manico, di un'appendice in genere metallica così e così fatta, etc.

Nel caso del linguaggio verbale, la domanda “che cosa esso è in se stesso?” incontra una certa difficoltà nel trovare una risposta. Infatti il linguaggio sembra risolversi totalmente nella sua natura di strumento, tant'è che si sarebbe tentati di definirlo come l'insieme di tutte le proposizioni dotate di senso, indipendentemente da che siano vere (nel senso usuale per cui si dice “vera” una proposizione che descriva uno stato di cose cui corrisponda uno stato di cose reale) o vengano attualmente formulate da qualcuno.

In verità, entro il modello hobbesiano, il linguaggio non consiste nella totalità delle proposizioni dotate di senso, ma, rispetto ad ogni proposizione dotata di senso, si configura come ciò che le attribuisce un significato inter-soggettivamente condiviso. Se la proposizione è il mezzo col quale comunichiamo agli altri, il linguaggio è lo strumento che ci consente di comunicare mediante la proposizione stessa.

Più precisamente, nel modello hobbesiano il linguaggio può essere definito in se stesso come un insieme di legami fra i termini (nomi, aggettivi, etc.) e le cose mediato secondo certe proprietà delle cose stesse.

E' evidente che l'associazione termini-cose mediata secondo questa o quell'altra proprietà delle cose implica a sua volta (produce come proprio effetto) un legame fra i termini stessi: infatti, se il termine “x” è legato (chiama) le cose secondo le proprietà abc, e il termine “y” è legato alle cose secondo le proprietà ab, i termini “x” e “y” vengono a loro volta ad essere legati (tutti quelli che si chiamano “x” si chiameranno anche “y”).

I legami fra i termini e le cose in cui consiste il linguaggio sono quelle che con altra espressione chiamiamo “le nostre convenzioni linguistiche circa i termini”.

D'ora innanzi quando qui si parlerà di “linguaggio” (“generazione di linguaggio”, “produzione di linguaggio”, etc.), ciò va inteso nel senso specifico dell'insieme dei legami termini-cose.

Il linguaggio in quanto l'insieme delle nostre convenzioni linguistiche sui termini (o dei legami termini-cose) si presta esso stesso ad essere fatto oggetto di analisi e di descrizione (si veda in proposito qui di seguito, “Proposizioni prime”).

9. Proposizioni prime

Proposizioni prime sono le proposizioni categoriche non suscettibili di verità o falsità.

Una proposizione categorica (cioè del tipo “x è y”, con “y” nome o attributo) si dice “vera” se tutti gli x (quelli che si chiamano “x”) sono anche y (si chiamano anche “y”) – in proposito si veda sopra: paragrafo 6. *Proposizioni vere e false*. A che una categorica possa essere vera o meno, occorre dunque innanzitutto che il termine “x” sia già legato alle cose, cioè che ad esso corrisponda già un contenuto (che abbia una sfera di denotazione).

Una proposizione prima non è suscettibile di verità o falsità in quanto è essa stessa a legare i termini alle cose (categorica con copula attributo) e fra di loro (categorica con copula nome).

Se io dico “l'uomo ha due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.”, intesa questa proposizione come “prima”, io sto affermando: l'”uomo” ha due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, cioè qui il termine “uomo” sta esattamente per se stesso, non ha ancora un contenuto: è precisamente mediante questa proposizione che riceve un contenuto.

Altrimenti detto: questa proposizione, intesa come “prima”, ci dice che “uomo” hanno da essere chiamati singolarmente ciascuno di quelli che posseggono la proprietà d'avere due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.(14)

Solamente posta una proposizione prima di tal fatta che l'ha preceduta, ha senso domandarsi se la proposizione (non più “prima”) “l'uomo ha due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.”

sia vera o meno: infatti soltanto ora il termine “uomo” ha un contenuto (ossia non sta più per se stesso come mero termine). Si tratterà quindi di verificare se quelli che si chiamano “uomo” hanno o meno la proprietà d’aver due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.: in primo luogo è però ancora da stabilire se la proposizione descriva il reale (in tal caso la verifica andrà effettuata sul realmente esistente) o il linguaggio stesso (in tal caso la verifica andrà fatta entro le nostre convenzioni linguistiche sui termini). Nel primo caso la proposizione dirà: quelli (esistenti) che si chiamano “uomo” (gli uomini) hanno la proprietà d’aver due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.; nel secondo dirà: il termine “uomo” richiede la proprietà d’aver due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc.

Si noti che la medesima proposizione “l’uomo ha due gambe, due braccia, raziocinio, etc.” può essere vera in riferimento al realmente esistente, ma falsa in riferimento alle nostre convenzioni linguistiche circa il termine “uomo”.

Supponiamo ad es. che un nome “x” richieda le sole proprietà ab, e che tuttavia ogni x esistente possieda anche la proprietà z. In tale ipotesi la proposizione “x è abz”, riferita al reale, è vera, ma, riferita alle nostre convenzioni linguistiche sul termine “x”, è falsa: infatti potrebbero darsi (non oggi ma in futuro) x che non siano z, richiedendo il termine “x” il solo possesso delle proprietà ab. Si dirà che la proprietà z è “accidentale” a x, e che, per contro, le proprietà ab gli sono “essenziali”, intendendo ciò unicamente nel senso che il termine “x” richiede (a che uno si chiami “x”) le proprietà ab, ma non necessariamente la proprietà z.

Quelle che si chiamano usualmente “definizioni” (cioè quelle proposizioni in cui si esprime il *che cosa?* di un “uomo”, un “animale”, etc.), non sono necessariamente proposizioni prime, ma lo sono unicamente a condizione che *mediante di esse* si generi linguaggio. Se io so già quali requisiti richiede il termine “uomo” (a che uno si chiami “uomo”), ogni definizione di “uomo”, sia essa esaustiva (l’uomo è un bipede a stazione eretta, dotato di due arti superiori, raziocinio, soggetto a morte, etc.) o per genere prossimo e differenza specifica (l’uomo è un animale razionale), risulterà immediatamente vera o falsa, a seconda che rispetti o meno il legame che è stato istituito fra il termine “uomo” e le cose. Se, ad esempio, si definisce l’”uomo” come un bipede alato irrazionale, tale definizione risulterà immediatamente falsa sulla base del linguaggio naturale, che ha già legato il termine “uomo” alle cose secondo la proprietà dell’aver due braccia, due gambe, raziocinio, stazione eretta, etc.

Il fatto che una medesima proposizione, cioè una proposizione espressa in una stessa forma, possa essere o non essere una proposizione prima, cioè il fatto che due proposizioni sostanzialmente differenti (prima e non prima) possano esprimersi in una medesima forma, necessita un accorgimento formale per distinguere anche nella forma ciò che è distinto nella sostanza. Utilizzeremo pertanto il seguente accorgimento formale: faremo seguire una proposizione prima da un punto fermo chiuso fra parentesi e una proposizione non prima da un punto interrogativo chiuso fra parentesi. Il punto interrogativo a seguire una proposizione non prima ha precisamente lo scopo di segnalare che, per quella proposizione, ha senso domandarsi se è vera o meno (esiste un riferimento in forza del quale giudicare della sua verità o falsità), di contro il punto fermo, in quanto assertorio, esclude tale possibilità (non esiste un riferimento). Se, quindi, scriveremo: *l’uomo è un animale bipede dotato di raziocinio, etc. (?)*, con ciò sarà inteso dire che ha senso domandarsi, per quella proposizione: “l’uomo è un animale bipede dotato di raziocinio, etc.? Di contro, se scriveremo: *l’uomo è un animale bipede dotato di raziocinio, etc. (.)*, con ciò sarà inteso dire che quella proposizione non opera a partire da un legame termine-cose già istituito, ma che è essa stessa a generare quel legame.

Entro le proposizioni non prime, cioè di tipo (?), si tratterà poi di distinguere anche nella scrittura a seconda che il loro riferimento (il criterio per giudicare della loro verità o falsità) sia il realmente esistente o le nostre convenzioni linguistiche sui termini (si veda più sopra in questo stesso paragrafo): nel primo caso scriveremo (?) **(R)**, nel secondo (?) **(L)**. (15)

Circa le proposizioni prime, restano da svolgere due ultime considerazioni.

1) Esiste una continua produzione di linguaggio a partire dal linguaggio naturale mediante proposizioni prime: ogni ambito disciplinare conia termini tecnici *ex novo*, o ridefinisce in senso tecnico termini del linguaggio naturale; ogni testo filosofico contiene una mole notevole di proposizioni prime, etc. L'importanza delle proposizioni prime non risiede affatto in una presunta funzione generativa rispetto al linguaggio naturale (il quale probabilmente si è costituito per tutt'altra via), ma in tale continua funzione generativa di *nuovo* linguaggio *a partire da quello naturale* (cioè dal linguaggio condiviso da produttore e comprendente il linguaggio).

Esempio.

Supponiamo il caso di una definizione prodotta dal Legislatore: ad esempio supponiamo che il Legislatore definisca "adulterio" non soltanto l'aver rapporti sessuali con persona già coniugata, ma anche il dare un bacio sulla bocca a persona coniugata senza la consumazione di un rapporto carnale vero e proprio, etc.

In questo caso non ha affatto senso dire "non è vero che dare un bacio sulla bocca a uno o una sposata è adulterio", né ha senso dire che il Legislatore menta. Il Legislatore sta qui producendo un nuovo linguaggio (*nuovo* rispetto al linguaggio naturale), e nulla importa che entro il linguaggio naturale la definizione di "adulterio" non sia esattamente la stessa.

Soltanto una volta posta la definizione di "adulterio" prodotta dal Legislatore, ha senso domandarsi se, entro il Diritto, una certa azione sia o non sia (si chiami o meno) "adulterio".

2) E' importante riuscire ad isolare esattamente una proposizione prima rispetto ad altre proposizioni che potrebbero sembrare prime. Accade infatti spesso che una proposizione sia prima per noi, ma non prima in sé, potendosi dire viceversa "prime" solamente le proposizioni prime in sé. Ad esempio, se io non so che cosa sia la "fusione fredda", uno che me la definisca come un procedimento così e così fatto, darà un contenuto (legherà alle cose) un termine, "fusione fredda", che per me era prima solo un termine. La proposizione da lui prodotta "la fusione fredda è un procedimento così e così fatto" potrà dunque sembrare a me una proposizione prima, ma, in sé, non lo è. Infatti ha sempre senso che io mi domandi: costui dice il vero o sta mentendo (fosse anche per ignoranza)? La "fusione fredda" è davvero quel procedimento così e così fatto di cui lui dice?

E ha senso che io mi domandi ciò, poiché il termine "fusione fredda" in Fisica è già legato alle cose, ha già un contenuto a esso corrispondente (per quanto io, per mia ignoranza in materia, non conosca tale contenuto). Proposizione prima sarà, nell'esempio proposto, quella con la quale colui che per primo ha concepito un certo procedimento così e così fatto, a tale procedimento ha dato il nome di "fusione fredda", o, più in generale, sarà quella con cui è stato *per la prima volta* dato il nome di "fusione fredda" a quel certo procedimento, indipendentemente da che sia stato o meno il suo scopritore a nominarlo. Tutte le proposizioni prodotte dopo di quella, fossero anche espresse nella medesima formulazione verbale, non sono proposizioni prime se agiscono su di un legame termine-cose già istituito e che è misura della loro stessa verità. Dico "se agiscono su di un legame termine-cose già istituito e che è misura della loro verità", poiché l'intento del mio interlocutore potrebbe non essere (come abbiamo sin qui supposto) quello di spiegarmi che cosa in Fisica si intenda per "fusione fredda", ma potrebbe essere, ad esempio, quello di spiegarmi un procedimento di sua invenzione per fondere un certo metallo e che lui ha chiamato "fusione fredda": in tal caso saremmo di fronte a una proposizione prima, per quanto successiva nel tempo a quella che, in Fisica, ha definito la "fusione fredda". Di qui la già rilevata necessità di distinguere anche nella forma ciò che è distinto nella sostanza (le proposizioni di tipo (?) da quelle di tipo (.))

10. Linguaggio come eredità

Esiste un genere di conoscenza non attingibile mediante il senso.

Tale conoscenza, da Hobbes in *Elements* denominata "**scienza**", non riguarda le proprietà delle cose, ma le nostre convenzioni linguistiche circa i termini del linguaggio. (16)

La circostanza che noi ci troviamo a partecipare di un linguaggio già costituito, ossia la circostanza che ereditiamo un linguaggio in cui i termini sono già legati alle cose secondo questa o quella delle loro proprietà, pone tutta una serie di difficoltà.

In particolare, Hobbes evidenzia la difficoltà di risalire al significato originario dei termini (“significato” nel senso di “i concetti mediante i quali i termini erano stati originariamente istituiti a denotare”), data l’equivocità invalsa nell’uso di taluni di essi e data la non-obiettività di ciascuno rispetto a termini quali “bene” o “male”, “liberalità” o “prodigalità”, “valore” o “temerarietà”, etc., che tutti tendiamo a misurare secondo il nostro proprio metro di misura (cioè noi stessi e le nostre azioni) (17).

La sua impostazione *obiettivistica* (il linguaggio riflette nella gerarchia di propri termini quella dei concetti, i quali esisterebbero per la mente anche *indipendentemente* dal linguaggio), gli impedisce tuttavia di porre come problema ciò che per noi è un problema.

Infatti, dal nostro punto di vista abbiamo determinati concetti e non altri poiché abbiamo (ereditato) un certo linguaggio e non un altro. Tuttavia, le definizioni dei termini sono da noi (in quanto partecipanti di un linguaggio già costituito) ricavate *in modo induttivo* a partire da quelli che abbiamo sentito chiamare volta a volta “uomo”, “cane”, “bene”, “male”, etc. Ricavare le definizioni dei termini induttivamente presenta tuttavia un’evidente difficoltà. Supponiamo infatti il caso che tutti quelli che sino ad oggi abbiamo sentito chiamare “uomo” presentino senza eccezione gli organi interni disposti in una certa maniera; domandiamoci: è questo sufficiente per concludere che un uomo *debba* avere gli organi così disposti? Ossia: è questo sufficiente per concludere che il termine “uomo” richieda (a che uno si chiami “uomo”) una certa disposizione degli organi interni? Oppure il fatto che tutti gli uomini abbiano gli organi interni disposti a una certa maniera è una mera accidentalità? Supponiamo ancora uno in tutto e per tutto simile all’uomo, ma nelle cui vene scorra succo di pomodoro invece che sangue, etc.: è costui un “uomo”?

La risposta è che non siamo in grado di dare una risposta. Infatti noi, in quanto eredi di un linguaggio (in quanto non abbiamo partecipato direttamente al processo appellativo), ignoriamo le convenzioni linguistiche circa i termini, e la procedura induttiva non è mai sufficiente per garantirci in modo esatto circa le definizioni.

La ricerca socratica del *che cos’è?*, è un esempio del tutto palese di ricerca delle definizioni per via induttiva: Socrate domanda volta a volta la definizione del “bello”, del “giusto”, etc., e avanza contro le definizioni via via fornitegli dai suoi interlocutori esempi che attestano un uso diverso del termine, ciò comporta la ricerca di definizioni sempre più esaustive (dal bello del corpo, al bello dell’anima, etc.). E’ da notarsi che tutto questo ha ragion d’essere unicamente in quanto partecipiamo di un linguaggio già costituito.

Posto il problema, sia nei termini hobbesiani, sia in quelli da noi qui proposti, risulta evidente come l’unica soluzione che ad esso si può dare sia una rifondazione *ex novo* del linguaggio mediante definizioni esplicite dei termini. L’impostazione oggettivistica del pensiero hobbesiano impone tuttavia preliminarmente una fase di analisi minuziosa dei nostri concetti (18). Si tratta pertanto, prima ancora di procedere alla definizione esplicita dei termini, di accertare i concetti e le loro modalità di composizione, cioè di accertare la gerarchia dei concetti che i termini del linguaggio dovranno poi riprodurre: solamente data la totalità dei significati (dei concetti) ha senso domandarsi quale concetto corrisponda⁴ a quale termine del linguaggio.

Nella fase definitoria si affronta precisamente questo secondo aspetto, e cioè l’esplicitazione del legame fra termini e corrispettivi concetti. In questa fase oggetto di indagine non è più la componente oggettiva del linguaggio (i concetti e le loro composizioni), ma la sua componente soggettiva (le nostre convenzioni linguistiche sui termini, le quali cadono totalmente sotto il nostro arbitrio). Risulta innegabile a questo livello (ricostruzione delle definizioni) una difficoltà, che

⁴ “Corrispondenza”, “legame”, “associazione” fra termini e concetti sono espressioni qui utilizzate in senso generico per indicare due differenti modalità di nesso termini-concetti, ambedue esaminate nella nota (3) “Distinzione fra nomi concreti e astratti”: un termine può denotare *mediante* un concetto (come il termine “caldo” che denota un oggetto mediante il concetto dell’essere caldo), o denotare un concetto stesso (come il termine “esser caldo” o “calore”).

Hobbes sembra trascurare: dal momento che il legame termini-cose è arbitrario (che un certo nome e non un altro sia associato a un certo concetto dipende da noi, non dalle cose), come discriminare, entro la pratica linguistica, un uso corretto dei termini da uno scorretto? E' certamente possibile, nella teoria hobbesiana, sostenere che un termine non può avere un certo significato (se a quel significato non corrisponde nella mente alcun concetto), ma è impossibile, fra più utilizzi dissimili del termine, stabilire quale sia l'uso corretto. La fase definitoria in cui la scienza hobbesiana troverebbe il proprio compimento presenta dunque inevitabilmente un elemento di arbitrarietà, giacché non è fornito un criterio obiettivo per discriminare, in ultima istanza, quale sia l'utilizzo corretto di un termine.

11. Verità ed evidenza di verità

Una proposizione del tipo "x è y" si dice "vera" se tutti quelli che si chiamano "x", si chiamano anche "y". Altro, tuttavia, è sapere che tutti quelli che si chiamano "x" si chiamano anche "y", altro è sapere *perché* tutti quelli che si chiamano "x" si chiamano anche "y". La conoscenza del *perché* implica un riferimento ai concetti che non è implicato dal semplice sapere una proposizione come vera. Data ad es. la proposizione "gli uomini sono animali", questa significherà: tutti quelli che si chiamano "uomo" si chiamano anche "animale". Per saperla in quanto vera o falsa, occorre semplicemente verificare se tutti quelli che si chiamano "uomo" si chiamano anche "animale". Ora, io posso sapere che tutti gli uomini si chiamano anche "animale" (poiché ho sempre sentito chiamare tutti gli uomini anche "animali"), ma posso non sapere il perché ciò accada, posso cioè non sapere quali siano le proprietà (concetti) richieste dal termine "uomo" e quali quelle richieste dal termine "animale".

L'evidenza della verità (ossia di una proposizione vera) risiede nel sapere perché essa è vera. (19)

Note.

- (1) Hobbes non tratta esplicitamente del processo appellativo quale da noi qui postulato, né utilizza un'espressione di tal fatta, tuttavia, il suo discorso sul linguaggio presuppone costantemente il riferimento a tale nozione. Hobbes a livello esplicito afferma:
1. Il segno linguistico non è naturalmente significante, ma il rimando al suo significato è frutto di convenzione; da cui segue la necessità di postulare un insieme di atti (un processo), con i quali un oggetto sensibile (il futuro segno linguistico) ha guadagnato un significato intersoggettivamente condiviso. In specifico il linguaggio è sorto quando dai meri segni s'è passato ai contrassegni (o note per la memoria) e, dai contrassegni, ai segni veri e propri (nel senso dell'intersoggettivamente valido). Il processo appellativo, da noi postulato, dovrebbe collocarsi esattamente a quest'ultimo stadio.
 2. A oggetti che generano in noi concetti simili corrisponde uno stesso nome; da cui: i termini si legano alle cose secondo certi concetti (proprietà o complessi di proprietà) generati da queste ultime. Questo ci illumina circa la natura del processo appellativo, cioè circa la modalità (non pratica, ma teorica) con la quale sono stati imposti i nomi alle cose.
- Svolgo qui di seguito i punti 1) e 2) argomentandoli con estratti dai testi hobbesiani.

1) Innumerevoli sono i passi in cui Hobbes si oppone alla tesi della significazione naturale. Ad es., in *De Corpore*, Parte I, capitolo 2, paragrafo 12, si legge:

Il nome è una voce umana usata ad arbitrio dell'uomo, perché sia una nota con la quale possa suscitarsi nella mente un pensiero simile ad un pensiero passato e che, disposta nel discorso, e proferita ad altri, sia per essi segno di quale pensiero si sia prima avuto o non avuto in colui stesso che parla. Che io abbia supposto che i nomi sono nati dall'arbitrio degli uomini, ho ritenuto per brevità cosa niente affatto dubbia che potesse senz'altro essere assunta: infatti, chi vede ogni giorno nascere nuove parole, abolire le vecchie, parole diverse in uso presso le diverse popolazioni, e vede infine che fra le cose e le parole non c'è alcuna similitudine e che nessun paragone può essere istituito, come può farsi venire in mente che le nature delle cose abbiano offerto a se stesse i propri nomi?

Circa gli stadi con i quali si è giunti al linguaggio (da segno naturale a nota per la memoria, e da nota per la memoria o contrassegno a segno inter-soggettivamente valido), in *De Corpore*, cap. I, paragrafo 1, si legge:

Ne consegue che, per l'apprendimento della Filosofia, sono necessari dei segni sensibili, coi quali i pensieri passati possono essere e ricondotti alla mente e come registrati, ciascuno nel suo ordine. Segni siffatti sono quelli che chiamiamo *note*, cioè *cose sensibili usate a nostro arbitrio, affinché, con la sensazione di essi, si possano ricondurre alla mente pensieri simili a quelli per cui sono state usate.*

La nota è definita in ragione della sua funzione di rimando rispetto a un "pensiero passato" (come strumento atto a rammemorare).

Essa si distingue dal *mero segno* poiché non rimanda di per se stessa, ma *secondo il nostro arbitrio*. La nota è quindi un segno in quanto rimanda ad altro da se, ma il rimando (ciò a cui rimanda) è, per così dire, da noi posto e non a noi imposto.

Cito circa la differenza fra note (contrassegni) e segni, *De Corpore*, Parte prima, Cap. II, paragrafo 2:

Si è soliti, poi, chiamare i *segni antecedenti dei loro conseguenti e conseguenti dei loro antecedenti, tutte le volte che proviamo che essi, per lo più, precedono e conseguono allo stesso modo*. Ad esempio, una nube densa è segno della pioggia che verrà, e la pioggia è segno della nube che precede, per il fatto che raramente abbiamo sperimentato una nube densa senza che sia seguita dalla pioggia, e mai la pioggia senza che prima ci sia stata una nube. Dei segni, inoltre, alcuni sono naturali, e di questi è esempio il segno di cui or ora abbiamo parlato. Altri sono arbitrari, cioè scelti dalla nostra volontà, come la frasca appesa per significare che si vende vino, una pietra per significare il confine di un campo, e le voci umane connesse in una determinata maniera, per significare i pensieri e

i moti della mente. La differenza tra la nota e il segno è dunque questa: la prima è stata istituita per uso nostro, il secondo per uso altrui.

In *Elements*, è ancor più chiaramente distinta, entro la successione dei concetti, una successione naturale (in quanto procedente dalle cose stesse), da una successione artificiale (in quanto procedente dal nostro arbitrio). Al capitolo V, paragrafo 1, della Parte Prima di *Elements*, si legge:

Poiché la successione dei concetti nella mente è causata (come è stato detto prima [capitolo IV, Parte prima]) dalla successione che essi avevano, gli uni in rapporto agli altri, quando furono prodotti dai sensi; e poiché non vi è concetto che non sia stato prodotto immediatamente prima o dopo innumerevoli atti del senso; ne deve necessariamente seguire che un concetto non ne segue un altro secondo la nostra scelta e la necessità che ne abbiamo, ma secondo che ci capita di udire o vedere quelle cose, che li recheranno alla nostra mente.

Ne abbiamo esperienza negli animali che, avendo la previdenza di nascondere i resti del superfluo del loro cibo, perdono tuttavia il ricordo del luogo in cui l'hanno nascosto, e a causa di ciò non ne traggono vantaggio quando hanno fame.

Hobbes ha sin qui descritto la successione naturale dei concetti nella mente, che l'uomo condivide con gli animali. Così, dopo ripetute successioni di giorno e notte, al porsi del giorno, io anticiperò mentalmente il successivo porsi della notte, e viceversa; per lo stesso motivo, al porsi di una nube, anticiperò mentalmente il temporale, etc.

Di seguito è introdotta la nozione di contrassegno in quanto segno sensibile arbitrario (convenzionale) atto a richiamare alla mente questo o quell'altro concetto.

Hobbes, nel passo succitato di *Elements*, così seguita:

Ma l'uomo, che in questo incomincia ad elevarsi al di sopra della natura bestiale, ha osservato e ricordato la causa di questo difetto, e per porvi rimedio ha immaginato e divisato di stabilire un contrassegno visibile o comunque sensibile il quale, quando egli lo vede una seconda volta, può ricondurre alla sua mente il pensiero che aveva quando lo stabilì.

L'esempio dell'animale che nasconde il cibo, è utilizzato da Hobbes in questo senso: se io come un qualsiasi animale (non umano) nascondo qualche cosa, può accadere che, vedendo una seconda volta il luogo nel quale ho nascosto quell'oggetto, la mia mente sia ricondotta al pensiero di averlo lì nascosto, ma può anche accadere che ciò non accada. Infatti se non è mia abitudine nascondere lì le cose, potrebbe benissimo accadere che io, per quanto ripassi in quel luogo, non sia portato affatto a ricordare di avervi nascosto alcunché. Ora, a questo livello la successione dei concetti è la medesima sia per l'uomo, sia per un qualsiasi altro animale: i concetti si succedono o non si succedono nella mia mente da se stessi, senza che io in ciò abbia alcuna parte.

L'uomo, rispetto alla bestia, s'eleva tuttavia in questo senso: egli è in grado di istituirsì a proprio arbitrio dei segni in associazione a certi concetti. Se io, ad esempio, pongo un panno color verde o disegno una croce, etc., dove nascondo le cose, anche se non ricordo il luogo esatto dove ho nascosto una cosa o non ricordo affatto di aver nascosto alcunché, mi sarà sufficiente vedere il panno verde o la croce, perché io mi ricordi di aver lì nascosto qualche cosa. In questo caso la successione di concetti (dal panno verde o dalla croce all'idea di aver in quel luogo nascosto qualche cosa), non mi è imposta dalle cose, ma è posta dal mio arbitrio, ossia: per quanto non dipenda da me incontrare o meno una seconda volta la croce che ho disegnato o il panno verde, dipende da me l'associazione fra panno verde o croce e cosa da me nascosta.

Hobbes, nello stesso passo, conclude fornendo la definizione esplicita di *contrassegno* corredata di un esempio concreto:

Un c o n t r a s s e g n o quindi è un oggetto sensibile che un uomo volontariamente si istituisce, al fine di ricordare grazie ad esso qualche cosa passata quando esso viene ripresentato ai suoi sensi. Così, coloro che sono

passati vicino ad uno scoglio in mare, istituiscono un qualche contrassegno, con cui ricordare il loro precedente pericolo ed evitarlo.

In *Elements* non è proposto un ulteriore distinguo entro i contrassegni (o note), come, viceversa, accadrà in *De Corpore*.

Infatti può accadere che il contrassegno (nota) non sia segno condiviso fra più soggetti, cioè non abbia una validità intersoggettiva. Può accadere, cioè, che io m'istituisca un certo contrassegno (o nota) sensibile per segnalare a me stesso un pericolo, ma che quell'oggetto sensibile non sia affatto per un altro soggetto segnale di pericolo. Così, se uno in mare, essendo passato vicino ad uno scoglio, stabilisce di conficcarvi nelle vicinanze un paletto sul fondo con appesa alla sommità una bandiera rossa per segnalare la presenza d un pericolo, quella bandiera è per lui segno di pericolo, ma può non esserlo per un altro. Cito *De Corpore*, Parte prima, capitolo II, paragrafo 2:

E anche se un uomo, pur di eccellente ingegno, consumasse tutto il suo tempo in parte ragionando, in parte trovando ed imparando note per aiutare la memoria, chi non vede che egli non gioverebbe molto a se stesso e per niente agli altri? Ed invero, se i segni che ha trovato per sé non sono comuni anche agli altri, la sua scienza perirà con lui stesso. Se invece gli stessi segni, o note, sono comuni a molti e quelli trovati da uno sono tramandati ad altri, le scienze possono essere accresciute con l'utilità dell'intero genere umano.

In vista della transizione al linguaggio (cioè della comunicazione inter-personale dei pensieri) è indispensabile che il contrassegno (nota) acquisti una validità inter-soggettiva e non soltanto personale. Si tratta quindi di postulare tutta una serie di atti con i quali ciascuno ha reso noti agli altri i contrassegni di cui egli fa uso, e questi hanno fatto lo stesso con lui in vista di una uniformazione generale. Hobbes non tratta nel dettaglio come questo sia praticamente accaduto, ma tutta la sua teoria suppone che ciò sia accaduto.

Questo processo è quanto da noi chiamato “processo appellativo”.

2) Per quanto il processo appellativo non ci è descritto da Hobbes nella sua concretezza, egli ci fornisce comunque indicazioni circa la sua natura astratta. Ad esempio, in *Elements*, Parte prima, capitolo V, paragrafo 5, si legge:

Poiché vi sono molti concetti di una sola e medesima cosa, e ad ogni concetto particolare noi attribuiamo un particolare nome, ne consegue che per una sola e medesima cosa noi abbiamo molti nomi o attributi; così al medesimo uomo diamo gli appellativi di giusto, valoroso, ecc., per diverse virtù, e di forte, bello, ecc., per diverse qualità del corpo.

Da ciò si evince che i nomi non si legano direttamente alle cose, ma *per medium* delle loro proprietà: io chiamo uno “virtuoso” poiché possiede quel complesso di proprietà cui diamo il nome di “virtù”; chiamo una cosa “rossa” poiché possiede la proprietà dell'*esser rosso*, etc.

E' da notarsi, inoltre, come più oggetti possano ricevere uno stesso nome in quanto hanno in comune la proprietà di non avere una certa proprietà (ad esempio non essere rossi, non essere maschi, non essere filosofi, etc.). I nomi che sono attribuiti non in ragione del possesso di una certa proprietà, ma in ragione del non-possesso di una certa proprietà sono detti *negativi* (ad esempio non-uomo o inumano, non-bianco o dissimile dal bianco, etc.), di contro gli altri sono detti *positivi* (uomo, bianco, etc.).

In proposito, in *De Corpore*, Parte I, capitolo II, paragrafo 7, si legge:

La prima distinzione dei nomi sarà questa: alcuni sono *positivi*, altri *negativi*; e questi ultimi si suole chiamarli e *privativi* e *infiniti*. Sono *positivi* i nomi che si impongono per la somiglianza, l'uguaglianza o l'identità delle cose pensate; *negativi* quelli che si impongono per la dissomiglianza o la disuguaglianza di esse. Esempi dei primi: *uomo, filosofo*; giacché *uomo* denota uno qualunque tra molti uomini, *filosofo* uno qualunque fra molti filosofi, per la somiglianza di tutti: parimenti *Socrate* è nome positivo per il fatto che denota sempre una sola e medesima

persona. Esempi di nomi negativi son quelli che si ottengono dall'aggiunta della particella negativa *non* al nome positivo, come non-uomo, non-filosofo.

(2) Questa non è la definizione hobbesiana di “concetto”, ma è la definizione di “concetto” entro la teoria del linguaggio hobbesiana. La definizione di “concetto” quale fornitaci espressamente da Hobbes è la seguente:

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

(*Elements*, Parte prima, capitolo I, paragrafo 8)

Hobbes dice: “Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, *concetto* o conoscenza di esse.”

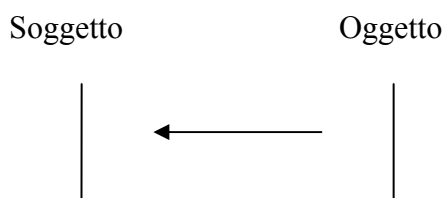
Il concetto, dunque, a rigore, non è una proprietà o un complesso di proprietà delle cose, ma è l'effetto che le cose producono all'atto del senso. Siccome, poi, una stessa cosa produce effetti diversi sui differenti sensi, si avranno di una stessa cosa vari concetti

Ad esempio, di una cosa che produce su di noi un certo effetto tattile diremo che possiede la proprietà dell'esser calda o ruvida, di una cosa che produce un certo effetto visivo diremo che è di colore rosso, etc. Cito il paragrafo 3, capitolo 2, Parte prima di *Elements*:

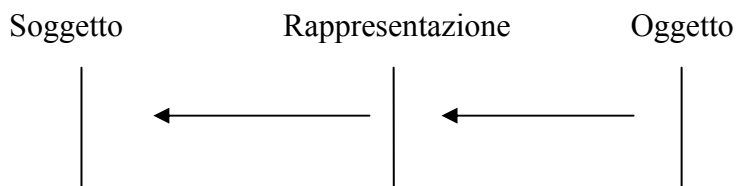
Dai nostri diversi organi noi abbiamo diversi concetti di diverse qualità degli oggetti; infatti, attraverso la vista abbiamo un concetto o immagine consistente in un colore o in una figura, che costituiscono l'intera nozione e conoscenza che l'oggetto ci trasmette, tramite gli occhi, circa la sua natura. Attraverso l'udito abbiamo un concetto chiamato suono [...]

E' evidente che esistono poi concetti risultanti dall'unione dei concetti che ricaviamo dai singoli sensi: ad esempio il concetto di “fuoco” (non questo fuoco, ma il fuoco in generale) in quanto unione delle proprietà dell'esser rosso ed esser caldo, etc.; il concetto di “uomo” (non questo uomo, ma il concetto di “uomo”, l'uomo in generale) in quanto dotato di arti di una certa consistenza, mobile, etc.

Ora, la posizione immediata del senso comune è quella di prendere la sensazione per la cosa stessa: se io vedo una cosa rossa o calda, ritengo che essa sia *in sé* e non soltanto *per me* rossa o calda. Il senso comune si pone dinnanzi all'oggetto a questa maniera:



Qui fra oggetto e soggetto non si frappone alcunché: l'oggetto si dà immediatamente al senso. Accade tuttavia di notare, ad esempio, che se mi allontanano o mi avvicinano ad un oggetto, questo rispettivamente diminuisce o aumenta di grandezza. Ciò porta a ritenere che ciò che si dà al senso non è l'oggetto stesso, ma una sua immagine. Il modello diviene ora il seguente:



E' con ciò stesso posto il problema del rapporto di adeguatezza o meno fra la rappresentazione e il proprio oggetto (l'oggetto rappresentato), ossia si pone il seguente quesito: che cosa v'è nella rappresentazione di soggettivo (dipendente dal soggetto) e che cosa v'è di oggettivo (dipendente dall'oggetto)?

Hobbes nega decisamente che per suoni, odori, sapori, colori, così come per ogni altra sensazione, esista un corrispettivo nella realtà.

Tenterò quindi di chiarire i quattro punti seguenti:

- 1) Che il soggetto cui colore ed immagine sono inerenti, non è l'oggetto o la cosa veduta.
- 2) Che ciò che chiamiamo immagine o colore non è nulla di reale fuori di noi.
- 3) Che la detta immagine o colore è solo ciò che appare a noi di quel movimento, agitazione o alterazione, che l'oggetto opera nel cervello o negli spiriti, o in qualche sostanza interna al capo.
- 4) Che, così come nel caso del concetto visivo, anche nel caso dei concetti derivanti da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente.

(*Elements*, Parte Prima, Capitolo II, paragrafo 4)

Entro la teoria hobbesiana del linguaggio i concetti che gli oggetti producono in noi attraverso l'atto del senso sono il criterio in forza del quale nominiamo le cose, secondo quanto già illustrato al paragrafo precedente (1. Processo appellativo). Ciò lo si evince chiaramente nel momento in cui è detto, ad esempio:

Poiché vi sono molti concetti di una sola e medesima cosa, e ad ogni concetto particolare noi attribuiamo un particolare nome, ne consegue che per una sola e medesima cosa noi abbiamo molti nomi o attributi [...]

(*Elements*, Parte prima, capitolo V, paragrafo 5)

Qui Hobbes vincola chiaramente il nome (si noti bene: “nome” nel senso di “appellativo in generale”, sia esso attributo o nome) al concetto: a parità di concetto prodotto in noi, corrisponde un medesimo appellativo per gli oggetti che producono in noi quel concetto. Sia i nomi, sia gli aggettivi sono trattati alla stessa maniera, cioè si attribuiscono ad un oggetto in quanto genera in noi un certo concetto. La differenza fra i concetti che sono legati ai nomi e quelli legati agli aggettivi, è che i primi risultano dai secondi, sono complessi di proprietà in luogo di proprietà semplici: così l'*esser uomo* risulta dalle proprietà semplici *avere quattro arti, avere stazione eretta, essere dotati di raziocinio*, etc.

(3) Distinzione fra nomi concreti e astratti. In *De Corpore* Hobbes distingue i nomi in *concreti* e *astratti*. *Concreto* è un nome che denota oggetti, *astratto* è un nome che denota concetti (ossia proprietà o complessi di proprietà). Ad esempio “uomo” è un nome concreto in quanto denota ciascun uomo singolarmente preso, “umanità” o “esser uomo” è un nome astratto in quanto non denota ciascuno di quelli che si chiamano “uomo”, ma le proprietà (aver due gambe, due braccia, esser capace di raziocinio, etc.) in forza delle quali uno si chiama “uomo”. Allo stesso modo “caldo” denota ciascuno degli oggetti che hanno la proprietà dell'*esser caldo*, “esser caldo” designa la proprietà che tutti essi hanno in comune e per la quale si chiamano in senso distribuito “caldo”.

Dal momento che il processo appellativo lega i nomi alle cose in virtù del possesso di questa o quell'altra proprietà, per ogni nome concreto (tale cioè da denotare oggetti), esisterà un

corrispettivo nome astratto (tale da denotare le proprietà richieste da quel termine concreto): ad esempio “bianco” ed “esser bianco”, “animale” e “animalità”, etc.

Cito *De Corpore*, Parte Prima, capitolo III, paragrafo 3:

Di qui nasce la distinzione, della quale si è toccato nel capitolo precedente, dei nomi in nomi *concreti* ed *astratti*. *Concreto* è il nome di una cosa che si suppone esistente e, perciò, talvolta si chiama *suppositum*, talvolta, in greco

Esempi: *corpo, mobile, mosso, figurato, alto un cubito, caldo, freddo, simile, uguale, Appio, Lentulo*, e simili.

Astratto è il nome che denota la causa di un nome concreto esistente in una cosa supposta reale. Esempi: *essere corpo, essere mobile, essere mosso, essere figurato, essere di una determinata grandezza, essere caldo, essere freddo, essere simile, essere uguale, essere Appio o Lentulo, e simili*; o i nomi a questi equivalenti, che comunemente si è soliti chiamare *astratti*, come *corporeità, mobilità, moto, quantità, calore, freddo, somiglianza, uguaglianza* e (voci delle quali si è servito Cicerone) *Appietà, Lentulità*.

(4) E' da notare nel passo citato da ultimo alla precedente nota 3, l'equiparazione che Hobbes pone, ad esempio, fra *essere caldo* e *calore*. Questa coppia di termini denoterebbe esattamente la stessa cosa. Ciò risulta per noi, educati entro il linguaggio, del tutto falso. Infatti per noi *esser caldo* è altro dal *calore*: l'esser caldo è la proprietà d'un oggetto per la quale, al contatto tattile con esso, ne ricaviamo una certa sensazione; *calore* è un'entità a se stante, che può essere fatta oggetto di considerazione separata, calcolo, misurazione, etc. Hobbes ha ben presente questa circostanza, ed ammonisce circa la scorrettezza dell'opinione che ritiene, appunto, che il *calore* esista separatamente da un *corpo caldo*, che l'umanità (nel senso dell'universale) esista in se stessa, indipendentemente da questo o quell'altro uomo, etc. : il *calore* non è una cosa (oggetto), e, come tale, esistente in sé, ma è la proprietà per la quale chiamiamo una cosa (oggetto) a una certa maniera (“calda”), alla stessa maniera l'umanità (l'uomo in generale) non è una cosa (oggetto), ma è la proprietà per la quale chiamiamo ciascuno degli uomini “uomo”.

Cito *De Corpore*, Parte prima, capitolo III, paragrafo 4:

L'abuso dei nomi astratti consiste, inoltre, nel fatto che alcuni, vedendo che è possibile considerare, cioè, come si è detto, assoggettare ad un calcolo quantitativo, le crescite e le diminuzioni del *calore* e degli altri accidenti, senza considerare i corpi o i soggetti in cui si verificano (e questo si chiama *astrarre*, cioè esistere separatamente da essi), parlano di accidenti, come se si potessero separare da ogni corpo. Di qui, infatti, traggono origine i grossolani errori di certi metafisici; cioè dal fatto che si può considerare il pensiero senza considerare il corpo traggono la conclusione che non c'è bisogno del corpo che pensa; e per il fatto che si può considerare la quantità senza considerare il corpo, pensano che esista anche una quantità senza corpo ed un corpo senza quantità, di modo che, aggiunta la quantità al corpo, ne verrebbe fuori un corpo di una determinata quantità.

Si noti che Hobbes taccia come scorretta l'opinione che ritiene esistere una quantità (o “accidente”) senza un corpo cui inerisca (ad esempio il blu senza un corpo blu), ma anche l'opinione che ritiene esistere un corpo (o “sostanza”) senza qualità. Tutto ciò che esiste ha un colore, una forma, una certa grandezza determinata, etc. In un oggetto posso poi *astrarre* (ossia non considerare, trascurare) dal suo colore specifico, dalla sua forma, etc., ma ciò non mi deve portare a ritenere che esista un corpo senza colore o grandezza, etc.

Hobbes ha ben riguardo, in più passi, a precisare come, per quanto io possa *astrarre* da questo o quell'altro aspetto dell'oggetto (colore, forma, grandezza, etc.), da ciò non si deve assolutamente concludere l'esistenza di entità indeterminate sotto questo o quel rispetto.

Cito ad esempio *De Corpore*, Parte prima, capitolo II, paragrafo 14. Qui Hobbes, trattando di termini semplici e composti (circa i termini semplici e composti si veda il paragrafo successivo), dice:

Ad esempio, nel concetto di uomo (come si è mostrato nel capitolo precedente), il primo concetto è che esso è qualcosa di esteso, per notare la qual cosa si è usato il nome *corpo*: di modo che *corpo* è un nome semplice, posto cioè ad indicare quell'unico primo concetto; in seguito, quando vedo che si muove in tal modo, nasce un altro concetto, per il quale si chiama *corpo animato*; e questo nome io, qui, chiamo *composto*, come anche il nome *animale* che equivale a *corpo animato*. [...] E così vediamo che la composizione dei concetti nella mente corrisponde alla composizione dei nomi; infatti, come nella mente un'idea, o fantasma, sopraggiunge ad un'altra, e

a questa un'altra ancora, così ad un nome se ne aggiunge un altro ed un altro ancora, e da tutti questi vien fuori un unico nome composto. *Tuttavia, ci si deve guardare dal pensare che allo stesso modo si compongano i corpi fuori della mente, cioè che ci sia in natura un corpo o che sia immaginabile un esistente che in un primo momento non abbia affatto alcuna grandezza e in un secondo momento, per l'aggiunta di una grandezza, diventi una quantità e, per l'aggiunta di una quantità grande o piccola, diventi denso o rarefatto e poi, per l'aggiunta della figura, diventi figurato [...]*

Si noti l'ultimo passo, che ho riportato in corsivo: in esso non soltanto è detto espressamente che *non esistono* affatto corpi senza grandezza o figura, etc., ma che *neppure sono immaginabili*.

L'**astrazione** non va dunque intesa nel senso del pensare un oggetto *senza* questa o quell'altra sua proprietà, ma va intesa nel senso del *non considerare*, in un oggetto, questa o quell'altra sua proprietà. Ad esempio: fare astrazione dal colore di un oggetto non significherà pensare quell'oggetto senza colore, ma pensarlo senza prestare attenzione al suo colore, cioè, potremmo dire andando oltre Hobbes: pensare l'indifferenza rispetto al suo colore, pensarlo indifferentemente come rosso, giallo o verde, etc., e tenendo per contro ferme le altre sue proprietà, su cui si focalizzerà la nostra attenzione.

Hobbes in altri passi afferma espressamente l'impensabilità, non soltanto la non-esistenza reale dell'universale (l'uomo in generale, l'animale in generale, etc.):

Dunque, questo nome *universale* non è il nome di qualcosa che esiste in natura, né di un'idea o fantasma formato nella mente, ma sempre nome di una voce o di un nome. E così, quando si dice che l'animale o il sasso o lo spettro, o qualche altra cosa, è universale, non si deve intendere che un uomo, un sasso ecc. è stato, è o può essere universale, ma solo che le voci *animale, sasso* ecc. sono nomi universali, cioè nomi comuni a più cose e che i concetti nella mente ad essi corrispondenti sono immagini e fantasmi dei singoli animali o di altre cose. (*De Corpore*, Parte prima, capitolo II, paragrafo 8)

Non è possibile pensare l'uomo in generale, ossia un uomo senza certe fattezze di viso, senza un certo colore della pelle, senza gli arti conformati a una certa maniera, etc.: ciò che possiamo pensare è sempre e comunque questo o quell'altro uomo, salvo potere, come già visto, *dato un certo uomo*, non considerarne certi aspetti (colore della pelle, fattezze del viso, conformazione particolare degli arti, etc.).

Il termine "universale" non denota né oggetti, né fantasmi della mente, ma denota termini, cioè è un nome di nomi. Come tutti i nomi concreti si lega al proprio oggetto in forza di una certa proprietà di quest'ultimo: così diremo "universali" quei termini che hanno la proprietà d'essere attribuiti a più oggetti; per contro diremo "singolari" i nomi attribuiti a un solo oggetto.

(5) Punto 1): i complessi di proprietà cui associare i termini non sono posti da noi (a nostro arbitrio), ma a noi imposti. Cito Hobbes.

Se uno dunque da lontano vede qualcosa oscuramente, anche se non è stato imposto alcun vocabolo, ha tuttavia di quella cosa la stessa idea per la quale, imponendo ora dei nomi, dice che quella cosa è un *corpo*. Quando la cosa si è avvicinata ed egli in un determinato modo la vede ora in un luogo ora in un altro, avrà di essa un'idea nuova, per la quale ora chiama questa cosa *animata*. Da ultimo quando, trovandosi in prossimità di quella cosa, ne vede la figura, ne ascolta la voce e coglie le altre cose che sono i segni di una mente razionale, si forma una terza idea, anche se finora non c'è stato un suo nome, la stessa, cioè, per la quale diciamo che qualcosa è *razionale*. Finalmente, quando, vista la cosa completamente e distintamente, la concepisce nella sua totalità come una, la sua idea è composta di quelle precedenti, e la mente compone le idee predette nello stesso ordine in cui nel discorso questi singoli nomi: *corpo, animale, razionale*, sono composti in un unico nome: *corpo animato razionale* o *uomo*. (*De Corpore*, capitolo I, paragrafo 3)

Qui Hobbes afferma che, essendo l'oggetto lontano, ne rilevo quelle proprietà per le quali dico che è "corpo": non riesco a rilevare nessuna delle altre sue proprietà. Le proprietà per le quali lo diciamo "corpo" (l'estensione o "essere esteso") sono pertanto unite in se stesse (nelle cose, in ciò che si dà), l'unione non è prodotta da un mio arbitrario atto compositivo. Poi, avvicinandosi

adesso l'oggetto, rilevo che esso ha altre proprietà (quelle per cui lo diciamo "animato"), oltre alle precedenti che ho già notato e che continua ad avere, sicché le proprietà nuove si assommano alle vecchie non per mio arbitrio, ma perché si danno a me secondo quella determinata composizione. L'effetto di questa associazione sarà che, oltre ai termini "corpo", che denotava in ragione del possesso della proprietà da me individuata quando l'oggetto era ancora lontano (l'estensione), e "animato", che denota in ragione delle proprietà ora aggiuntesi a quella, vi sarà un terzo termine ("animale"), che denoterà in ragione composta delle proprietà richieste da "corpo" e da "mobile". Non proseguo oltre poiché i passaggi successivi riproducono i precedenti.

Risulta quindi evidente come i complessi di proprietà in forza dei quali denotiamo mediante il linguaggio le cose (la composizione dei concetti semplici in concetti complessi), non è il portato del nostro arbitrio, ma trova un vincolo nelle cose stesse: il nostro arbitrio si limita a dare un nome (arbitrario) a complessi di proprietà che l'esperienza ci fornisce in quanto già costituiti indipendentemente dal nostro arbitrio.

(6) Punto 2): la composizione dei termini nel linguaggio riproduce la composizione dei concetti nella mente. In *De Corpore*, Capitolo II, paragrafo 14, si legge:

Qui, io chiamo nome *semplice* quello che in ciascun genere è il più comune e il più universale; *composto* chiamo, invece, quello che, per l'aggiunta di un altro nome, diventa meno universale e significa che nella mente si sono costituiti più concetti, per i quali si sono aggiunti i nomi posteriori. Ad esempio, nel concetto di uomo (come si è mostrato nel capitolo precedente[paragrafo 3, capitolo I]), il primo concetto è che esso è qualcosa di esteso, per notare la qual cosa si è usato il nome di *corpo*: di modo che *corpo* è un nome semplice, posto cioè ad indicare quell'unico primo concetto; in seguito, quando vedo che si muove in tal modo, nasce un altro concetto, per il quale si chiama *corpo animato*; e questo nome io, qui, chiamo *composto*, come anche il nome *animale* che equivale a *corpo animato*. Allo stesso modo, *corpo animato razionale*, ed *uomo* ad esso equivalente, è un nome ancora più composto. E così vediamo che la composizione dei concetti nella mente corrisponde alla composizione dei nomi; infatti, come nella mente un'idea, o fantasma, sopraggiunge ad un'altra, e a questa un'altra ancora, così ad un nome se ne aggiunge un altro ed un altro ancora, e da tutti questi vien fuori un unico nome composto.

Nomi semplici e composti. Così come, a partire da concetti semplici, si costituiscono concetti complessi (o composti), alla stessa maniera, da più nomi semplici assommati, risultano nomi composti. Così, da "corpo" e "animato" risulta "animale" e da "animale" e "razionale", risulta "uomo".

Si noti come uno stesso termine (ad esempio "animale" nell'esempio) possa essere *semplice* rispetto ad un termine ("uomo"), entrandone nella definizione ("uomo" è definito come *animale razionale*), e *composto* rispetto ad un altro ("corpo"), entrando questo nella sua stessa definizione ("animale" è definito come *corpo animato*).

Dal momento che ogni termine richiede (a che un oggetto si chiami con quel termine) una o più proprietà, risulta immediato come "assommare nomi" altro non sia che assommare proprietà. Graficamente, dato un termine composto "z" risultante dalla somma dei due termini semplici "x" e "y", sarà:

termine

proprietà

“x”

<i>a</i>
<i>b</i>
<i>c</i>

+

“y”

<i>d</i>
<i>e</i>

=

“z”

<i>a</i>
<i>b</i>
<i>c</i>
<i>d</i>
<i>e</i>

Ossia: il termine “z” (a che uno si chiami “z”) richiederà le proprietà assommate di “x” e di “y”.

(7) Riporto le citazioni di cui alla precedenti note 5 e 6:

Se uno dunque da lontano vede qualcosa oscuramente, anche se non è stato imposto alcun vocabolo, ha tuttavia di quella cosa la stessa idea per la quale, imponendo ora dei nomi, dice che quella cosa è un *corpo*. Quando la cosa si è avvicinata ed egli in un determinato modo la vede ora in un luogo ora in un altro, avrà di essa un’idea nuova, per la quale ora chiama questa cosa *animata*. Da ultimo quando, trovandosi in prossimità di quella cosa, ne vede la figura, ne ascolta la voce e coglie le altre cose che sono i segni di una mente razionale, si forma una terza idea, anche se finora non c’è stato un suo nome, la stessa, cioè, per la quale diciamo che qualcosa è *razionale*. Finalmente, quando, vista la cosa completamente e distintamente, la concepisce nella sua totalità come una, la sua idea è composta di quelle precedenti, e la mente compone le idee predette nello stesso ordine in cui nel discorso questi singoli nomi: *corpo*, *animale*, *razionale*, sono composti in un unico nome: *corpo animato razionale* o *uomo*. (*De Corpore*, Capitolo I, paragrafo 3)

Qui, io chiamo nome *semplice* quello che in ciascun genere è il più comune e il più universale; *composto* chiamo, invece, quello che, per l’aggiunta di un altro nome, diventa meno universale e significa che nella mente si sono

costituiti più concetti, per i quali si sono aggiunti i nomi posteriori. Ad esempio, nel concetto di uomo (come si è mostrato nel capitolo precedente[paragrafo 3, capitolo I]), il primo concetto è che esso è qualcosa di esteso, per notare la qual cosa si è usato il nome di *corpo*: di modo che *corpo* è un nome semplice, posto cioè ad indicare quell'unico primo concetto; in seguito, quando vedo che si muove in tal modo, nasce un altro concetto, per il quale si chiama *corpo animato*; e questo nome io, qui, chiamo *composto*, come anche il nome *animale* che equivale a *corpo animato*. Allo stesso modo, *corpo animato razionale*, ed *uomo* ad esso equivalente, è un nome ancora più composto. E così vediamo che la composizione dei concetti nella mente corrisponde alla composizione dei nomi; infatti, come nella mente un'idea, o fantasma, sopraggiunge ad un'altra, e a questa un'altra ancora, così ad un nome se ne aggiunge un altro ed un altro ancora, e da tutti questi vien fuori un unico nome composto.
(*De Corpore*, Capitolo II, paragrafo 14)

Il primo passo spiega il secondo: infatti nel secondo la composizione dei termini nel linguaggio è spiegata mediante la composizione dei concetti nella mente (nota 6), e nel primo la composizione dei concetti nella mente è spiegata secondo una sorta di successione nel darsi dei concetti stessi (nota 5). In particolare, lo *stesso oggetto*, visto dapprima in lontananza e poi sempre più in vicinanza, guadagna progressivamente determinazioni (proprietà), che si assommano l'un l'altra in concetti sempre più complessi (o "composti", secondo la terminologia hobbesiana): il variare della distanza reciproca fra oggetto e osservatore costituirebbe pertanto il fondamento oggettivo per la composizione dei concetti nella mente. Risulta palese dalle citazioni riportate come nella composizione dei concetti non abbia parte alcuna un confronto comparativo fra gli oggetti stessi.

L'esempio hobbesiano è piuttosto pretenzioso, come chiunque si può avvedere: esso domanda di più di quanto sia concedibile secondo l'esperienza di ognuno. Infatti, per quanto un oggetto sia distante, riusciamo generalmente a distinguerne quanto meno il colore, dunque non cogliamo le sole proprietà (l'estensione) per le quali lo diciamo "corpo": quello che vediamo è un corpo colorato. Che il colore sia estraneo al concetto di "corpo" è una nostra decisione, la quale si motiva, semmai, non con la considerazione dello stesso oggetto a vari gradi di distanza, ma con una considerazione comparata fra più oggetti la quale ci mostra che, per quanto vari il colore degli oggetti, tutti hanno una certa proprietà comune che è quella di occupare uno spazio, opporsi alla penetrazione, etc.

Per quanto distante, di un oggetto distinguiamo poi generalmente non soltanto il colore, ma anche la forma (anch'essa estranea al concetto di "corpo"), e così per molte altre sue proprietà. Credo di aver sufficientemente dimostrato come non possa essere la considerazione di un oggetto singolo a fornirci il criterio in base al quale comporre le sue proprietà in proprietà complesse (i concetti semplici in concetti composti), bensì unicamente una considerazione comparata fra oggetti. Questa, peraltro, come già detto, non è sufficiente, ma bisogna ammettere un margine addizionale di arbitrarietà.

(8) Dalla connessione o contesto di nomi derivano diverse specie di discorso. Di queste, alcune significano i desideri e gli affetti umani, come le *interrogazioni*, le quali significano il desiderio di conoscere, come: *chi è buono?* [...]

In filosofia c'è un'unica specie di discorso: alcuni lo chiamano *detto*, altri *enunciato* e *pronunciato*, ma i più *proposizione*, cioè il discorso di quelli *che affermano o negano*, che è la nota della verità e della falsità.
(*De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 1)

(9) La proposizione è un discorso costituito da due nomi uniti insieme, col quale chi parla significa che egli pensa che il nome che viene dopo è nome della stessa cosa della quale è nome il nome che precede.
(*De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 2)

(10) **Proposizioni vere e false.**

La definizione hobbesiana di *proposizione vera* quale in *De Corpore*, Parte I, capitolo 3, paragrafo 7, è:

Vera è la proposizione il cui *predicato* contiene in sé il *soggetto*, il cui *predicato*, cioè, è nome di ciascuna cosa di cui è nome il *soggetto*; ad esempio *l'uomo è animale* è una proposizione vera per il fatto che tutto ciò che si chiama uomo si chiama anche animale.

In *Elements*, Parte I, cap. V, paragrafo 10, si legge:

In ogni proposizione, sia essa affermativa o negativa, il secondo appellativo, o comprende il primo, come nella proposizione: la carità è una virtù, il nome virtù comprende il nome carità (e molte altre virtù ancora), e allora la proposizione è detta essere vera o verità: infatti verità e proposizione vera è tutt'uno. Oppure il secondo appellativo non comprende il primo; come nella proposizione, ogni uomo è giusto, il nome "giusto" non comprende ogni uomo; infatti "ingiusto" è il nome della di gran lunga maggioranza degli uomini. E allora la proposizione è detta essere falsa o falsità: falsità e proposizione falsa essendo la medesima cosa. (Paragrafo X, cap. V)

(11) In *Elements*, Parte I, cap. V, paragrafo 10, si legge:

In ogni proposizione, sia essa affermativa o negativa, il secondo appellativo, o comprende il primo, come nella proposizione: la carità è una virtù, il nome virtù comprende il nome carità (e molte altre virtù ancora), e allora la proposizione è detta essere vera o verità: infatti verità e proposizione vera è tutt'uno. Oppure il secondo appellativo non comprende il primo; come nella proposizione, ogni uomo è giusto, il nome "giusto" non comprende ogni uomo; infatti "ingiusto" è il nome della di gran lunga maggioranza degli uomini. E allora la proposizione è detta essere falsa o falsità: falsità e proposizione falsa essendo la medesima cosa. (Paragrafo X, cap. V)

E' qui detto esplicitamente che "verità e proposizione vera è tutt'uno", così come falsità e proposizione falsa. Ossia, altrimenti detto:

la verità (o falsità) è una proprietà delle proposizioni, non delle cose.

Ciò è esplicitamente affermato in *De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 7:

Le voci *vero*, *verità*, *proposizione vera* si equivalgono. La verità, infatti, consiste in ciò che si dice, non nella cosa: sebbene vero si oppone talvolta ad *apparente* o *finto*, deve tuttavia riferirsi alla verità della proposizione: infatti l'immagine di un uomo nello specchio, cioè l'immagine riflessa, si dice che non è un vero uomo, per il fatto che la proposizione *l'immagine riflessa è un uomo* non è vera, giacché non si può negare che un'immagine riflessa è una vera immagine riflessa.

Vale la pena di soffermarsi sull'argomentazione utilizzata da Hobbes a sostegno della sua tesi. Quando si dice che l'immagine riflessa di un uomo nello specchio o sull'acqua o altrove non è un vero uomo, ciò di cui è affermata la falsità non è l'immagine, ma la proposizione "quell'immagine è un uomo" (secondo la definizione hobbesiana di "proposizione vera", la falsità della proposizione in questione si spiega col fatto che nessuno di quelli che si chiamano "immagine", si chiamano anche "uomo"). Dell'immagine in se stessa non ha senso domandarsi se sia vera o meno, così come, se uno dice "cane" o "minestra", non ha senso domandarsi se egli dica il vero o il falso, cosa che ha senso solamente se egli dice, ad es., "questo è un cane" o "ieri ho mangiato una minestra", etc.

L'esempio addotto da Hobbes circa l'immagine riflessa di un uomo, può essere esteso in generale alla percezione: dire che una percezione non è vera equivale a dire che la proposizione "questa percezione ha una corrispondenza (un corrispettivo) nella realtà" è falsa, ossia che è vera l'altra proposizione "questa percezione non ha una corrispondenza nella realtà". La percezione in se stessa non è né vera, né falsa. Alla stessa maniera (stiamo ora andando oltre Hobbes), io posso benissimo concepire mentalmente un certo stato di cose (ad esempio Giovanni che va al mercato), ma di tale mio contenuto mentale (concepito) non ha senso alcuno domandarsi se esso in se stesso sia vero o falso. Dire che è falso che Giovanni è andato al mercato significa: la proposizione "Giovanni andante al mercato è stato un fatto" è falsa: la falsità riguarda qui unicamente l'esistenza extra-mentale di un certo mio contenuto mentale (uno stato di cose da me concepito), ma non lo stato di cose da me concepito in se stesso.

In ogni proposizione (categorica) esistono pertanto sempre due elementi: ciò di cui si dice (l'oggetto del discorso) e ciò che di esso si dice. La verità o la falsità riguarda sempre la proposizione, cioè l'unione di tali due elementi, non mai ciascuno di essi preso singolarmente. Dalla circostanza che la verità (o la falsità) è una proprietà delle proposizioni e non delle cose, discende poi che chi non possiede linguaggio non può affatto avere nozione del vero e del falso. Così le bestie (gli animali non-umani) non avranno affatto la nozione del vero e del falso. In *Elements*, Parte I, capitolo V, paragrafo 13, si legge:

Infatti, vero e falso sono cose che non riguardano le bestie, poiché hanno rapporto con le proposizioni e il linguaggio [...]

Al capitolo III, paragrafo 8, Parte I, di *De Corpore*, è ribadito il concetto, salvo meglio specificarlo con una esemplificazione:

Di qui si intende che non c'è posto per la verità e la falsità se non negli esseri animati che si servono del discorso. Infatti, sebbene gli animali privi di parola, vedendo l'immagine riflessa di un uomo nello specchio, possano essere colpiti allo stesso modo che se vedessero un uomo reale e per questo invano abbiano timore di lui e lo blandiscano, tuttavia essi non apprendono la cosa come vera o falsa, ma unicamente come singola, né in questo si ingannano.

La bestia ha a che fare unicamente con oggetti o propri contenuti mentali (questo pezzo di pane che ha qui davanti ora, l'immagine mentale di un certo pezzo di pane, etc.), non con discorsi (proposizioni). Se anche un animale può scambiare l'immagine d'un uomo riflessa in uno specchio per l'uomo stesso, attribuendo all'oggetto proprietà che esso non ha di fatto (all'immagine riflessa le proprietà dell'uomo reale); e se anche l'animale può avvedersi in seguito d'essersi ingannato (ad esempio accostandosi, annusando l'oggetto, colpendolo, etc.), non apprenderà affatto l'oggetto che prima si rappresentava (l'immagine cui attribuiva le proprietà dell'uomo reale) come falso e l'oggetto che si rappresenta ora (l'immagine come immagine) come vero: s'è infatti già detto che la verità è una proprietà delle proposizioni, non delle cose (falsa è la proposizione "questa immagine è un uomo", vera è l'altra "quest'immagine è un'immagine"). Semplicemente, l'animale, aspettandosi di trovare un certo oggetto (prevedendo un certo oggetto), ne incontrerà inaspettatamente un altro. A che emerga la nozione del vero e del falso, la bestia dovrebbe rendersi conto che quello che ha davanti *non* è un uomo, ma ciò che diciamo il "*non essere uomo*" di una cosa, non è affatto concepibile per chi è privo di linguaggio. Infatti che x non sia y , significa da un punto di vista estrinseco: nessun x (nessuno di quelli che si chiamano " x ") si chiama anche " y "; più intrinsecamente significa invece: nessuno di quelli che si chiamano " x " ha le proprietà richieste dal termine " y ". Ora, è chiaro che per quanto un animale abbia al pari dell'uomo il concetto di "uomo", "cane", "gatto", etc., non avrà affatto nozione alcuna dell'essere o del non-essere " x " o " y ". Un animale può riconoscere una somiglianza fra più uomini, provocando in lui ciascuno di essi un concetto simile al senso, ma questa è tutt'altra cosa dal sapere che essi *sono* "uomini".

Per concludere: la verità e la falsità hanno a che fare con l'essere e col non-essere (x è y , x non è z , etc.), e queste nozioni hanno un senso solamente entro il linguaggio e, dunque, per chi è dotato di linguaggio.

(12) Proposizioni necessarie e contingenti.

Riporto il paragrafo 10, capitolo II di *De Corpore*:

In quinto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *necessarie* (cioè, necessariamente vere) e *vere, ma non necessarie*, che si chiamano contingenti. La proposizione è necessaria quando non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato. Ad esempio, *l'uomo è animale* è una proposizione necessaria, perché, in qualunque tempo supponiamo che il nome *uomo* convenga ad una cosa, alla stessa cosa converrà anche il nome *animale*. Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa. Ancora: in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al

soggetto come nella proposizione *l'uomo è animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l'uomo è un animale*. Infatti, il nome *animale razionale*, o *uomo*, è composto di due nomi, *animale* e *razionale*. Ma nella proposizione contingente ciò non avviene, giacché, anche se fosse vera la proposizione *ogni uomo è bugiardo*, poiché tuttavia la voce *bugiardo* non è parte di un nome composto, cui equivale il nome *uomo*, questa proposizione non si dirà necessaria, ma contingente, anche se dovesse accadere sempre la stessa cosa. Sono, quindi, proposizioni necessarie quelle che sono sempre vere. Di qui anche risulta chiaro che la verità appartiene non alle cose, bensì ai discorsi: ci sono, infatti, delle verità eterne, giacché sarà sempre vero che, *se è uomo, è animale*, ma non è necessario che esista in eterno l'uomo o l'animale.

La distinzione fra proposizioni contingenti e necessarie è assente in *Elements*. Si noti che nel passo riportato è detto: “in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al soggetto come nella proposizione *l'uomo è un animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l'uomo è un animale*”. Ciò, detto altrimenti, significa: in ogni proposizione necessaria, posto che “x” sia il termine che funge da soggetto, “x” risulterà termine composto rispetto a ciascuno dei termini che fungono da predicato (così “uomo” è composto da “animale” assommato a “razionale”, sicché ciascuna delle tre proposizioni “l'uomo è un animale”, “l'uomo è razionale” e “l'uomo è un animale razionale” risulterà necessariamente vera, cioè *proposizione necessaria*).

L'impossibilità per l'“uomo” di non essere “razionale” o “animale”, deriva precisamente dal fatto che il termine “uomo” è costruito sugli altri due, e richiede le proprietà assommate richieste da questi.

(13) Universalità

Cito *Elements*, Parte I, capitolo IV, paragrafo 10:

Questa assunzione di segni dall'esperienza è il modo in cui solitamente si pensa che consista la differenza fra uomo e uomo nella sapienza, con cui comunemente si intende l'intera capacità o potere conoscitivo dell'uomo. Ma questo è un errore; infatti, quei segni sono solo congetturali, e la loro certezza è maggiore o minore a seconda che essi abbiano deluso spesso o raramente; ma non è mai piena ed evidente; infatti, per quanto un uomo abbia sempre visto il dì e la notte susseguirsi l'uno all'altro fino ad ora, egli non può tuttavia concludere da questo che essi così faranno, e che così abbiano fatto eternamente.

L'esperienza non giunge a conclusioni universali. Se i segni si ripresentano in venti casi contro uno, si può scommettere venti a uno sul manifestarsi dell'evento, ma non si può concludervi con certezza assoluta.

Ancora in *Elements*, al paragrafo successivo (paragrafo 11), si legge:

Mentre, nel caso di congetture concernenti il passato ed il futuro, è prudenza il concludere dall'esperienza ciò che verosimilmente debba accadere o essere già accaduto, è invece un errore concluderne che una cosa debba essere chiamata in un certo modo o in un cert'altro. Vale a dire, noi non possiamo concludere dall'esperienza che alcuna cosa debba chiamarsi giusta o ingiusta, vera o falsa, né possiamo concludere una qualsiasi proposizione universale, a meno che tale conclusione non derivi dal ricordo dell'uso di nomi imposti arbitrariamente dagli uomini. Per esempio, l'aver udito dare una certa sentenza (in casi uguali, uguale sentenza, un migliaio di volte) non è sufficiente per concludere che la sentenza sia giusta (per quanto la maggior parte degli uomini non abbia altro criterio); è invece necessario, per trarre tale conclusione, rintracciare e scoprire mediante numerose esperienze, che cosa gli uomini intendano quando chiamano le cose giuste o ingiuste, e simili.

Dal fatto che tutti i fuochi (quelli che si chiamano “fuoco”) esistiti ed esistenti brucino, non si può concludere la proposizione universale “il fuoco brucia”, né dal fatto che tutti i corvi (esistenti) siano neri, si può concludere che ogni corvo debba essere nero. Tale conclusione è autorizzata soltanto dalla conoscenza delle nostre convenzioni linguistiche circa i termini “fuoco” e “corvo”, posto che il termine “fuoco” richieda il bruciare, e il termine “corvo” l'essere nero. Il vero nodo problematico è precisamente questo, cioè ricostruire quali siano le nostre convenzioni linguistiche circa i termini, *a partire da un linguaggio già costituito* (ossia in cui le cose hanno già un nome) – in proposito si veda più avanti, 10. *Linguaggio come eredità*.

(14) Proposizioni prime.

In quarto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *prime* e *non-prime*. Prima è la proposizione il cui predicato è un nome che spiega il soggetto attraverso più nomi; esempio: *l'uomo è un corpo animato razionale*. Ed invero ciò che è compreso nel nome *uomo* si dice più diffusamente coi nomi congiunti *corpo animato razionale*. Si dice, poi, prima, perché è prima nel ragionamento, giacché, se non si intende prima il nome della cosa intorno alla quale si indaga, non è possibile provare nulla. Le proposizioni *prime*, poi, non sono altro che definizioni o parti di definizioni, ed unicamente esse sono i principi della dimostrazione, cioè verità stabilite dall'arbitrio di coloro che parlano e di coloro che ascoltano, e per questo sono indimostrabili.

(*De Corpore*, paragrafo 9, cap. III)

Qui Hobbes dice:

1) Prima è la proposizione il cui predicato è un nome che spiega il soggetto attraverso più nomi; esempio: *l'uomo è un corpo animato razionale*. Ed invero ciò che è compreso nel nome *uomo* si dice più diffusamente coi nomi congiunti *corpo animato razionale*.

Il che vuol dire: il termine che funge da soggetto richiede le proprietà assommate richieste dai termini che fungono da predicato.

2) Si dice, poi, prima, perché è prima nel ragionamento, giacché, se non si intende prima il nome della cosa intorno alla quale si indaga, non è possibile provare nulla.

Cioè: è la proposizione prima a legare il termine che funge da soggetto alle cose secondo le proprietà richieste nel predicato.

3) Le proposizioni *prime*, poi, non sono altro che definizioni o parti di definizioni, ed unicamente esse sono i principi della dimostrazione, cioè verità stabilite dall'arbitrio di coloro che parlano e di coloro che ascoltano, e per questo sono indimostrabili.

Cioè: le proposizioni prime sono poste dal nostro arbitrio, non sono affatto in sé evidenti, né in alcun modo dimostrabili: non v'è alcuna ragione per la quale l'uomo si chiama "uomo" piuttosto che "baobab" o in qualsiasi altra maniera, salvo il nostro stesso arbitrio.

(15) La **distinzione da noi introdotta, entro le proposizioni di tipo (?) fra proposizioni (?) (R) e proposizioni (?) (L)** può sembrare arbitraria e non fedele al testo hobbesiano. In verità, essa è presente nel testo stesso, salvo esprimersi in altra forma. Hobbes, infatti, in *De Corpore* 1) distingue nettamente fra proposizioni *categoriche* e proposizioni *ipotetiche*, e 2) istituisce delle ben precise regole di correlazione fra la verità di un'ipotetica e quella della corrispondente categorica. Argomento qui di seguito testualmente i punti 1 e 2.

1)

La sesta distinzione delle proposizioni è quella in proposizioni *categoriche* e *ipotetiche*. *Categorica* è la proposizione che viene pronunciata semplicemente o il senso assoluto; esempi: *ogni uomo è animale; nessun uomo è pianta*.

Ipotetica è la proposizione che viene pronunciata condizionatamente; esempi: *se uno è uomo, è anche animale; se uno è uomo, non è pietra*.

(*De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 11)

Delle ipotetiche è altresì detto:

Giustamente, poi, si dice che la proposizione ipotetica è vera, quando è vera la conseguenza; e così giustamente si dice che la proposizione *se uno è uomo, è anche animale* è vera, quando, dal momento che è vera la proposizione *quella cosa è un uomo*, non può non essere vera la proposizione *quella stessa cosa è un animale*.

(*De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 11)

2)

La proposizione categorica e la proposizione ipotetica ad essa corrispondente, ove siano necessarie, significano la stessa cosa; non significano la stessa cosa, ove siano contingenti; esempi: se è vera la proposizione *ogni uomo è animale*, sarà vera anche la proposizione *se uno è uomo, è anche animale*; ma, ove si tratti di proposizioni

contingenti, se la proposizione *ogni corvo è nero* è vera, tuttavia sarà falsa la proposizione *se una cosa è corvo, è nera*.

(*De Corpore*, Parte I, capitolo III, paragrafo 11)

Hobbes dimostra di aver qui ben presente come dalla verità di una categorica non si possa concludere la verità dell'ipotetica corrispondente, anzi, ciò, nel caso delle proposizioni contingenti, sarebbe un errore (dalla verità de "gli uomini sono buoni", non si può concludere la verità di "se uno è uomo, quello è buono"). Con questo egli dimostra di applicare alle categoriche e alle loro corrispettive ipotetiche, differenti criteri di verificaazione.

In particolare, data una proposizione categorica del tipo $x \text{ è } y$, con "y" nome o aggettivo, si dirà che l'ipotetica corrispettiva è vera se, essendo vera la proposizione "questo è x", sarà vera anche la proposizione "questo è y" (vedi citazione di cui al punto 1). L'ipotetica in questione, per la propria verità, non richiede che esista attualmente un x, ma che, se mai esisterà, questo non potrà non essere anche y; allo stesso modo, per la sua verità non è sufficiente che tutti gli x esistenti (posto che esistano) siano anche y, ma che non potrebbero mai esistere x che non siano anche y. Per contro, la verità della categorica $x \text{ è } y$ viene interamente a dipendere dal fatto che tutti gli x esistenti siano anche y: a ciò nulla toglie o aggiunge se mai esisteranno o potranno esistere x che non siano y.

Il criterio di verificaazione per le ipotetiche non è dunque il realmente esistente, ma sono le nostre convenzioni linguistiche sui termini.

Quelle che Hobbes chiama "proposizioni ipotetiche", sono quelle che qui chiamiamo proposizioni di tipo (?) (L), quelle che chiama "proposizioni categoriche" sono quelle che noi qui chiamiamo proposizioni di tipo (?) (R).

Sicché quanto noi intendiamo con la scrittura *l' uomo è buono(?)*(L) è quanto da Hobbes inteso con la scrittura *se uno è uomo, allora è buono*. Tale proposizione è falsa poiché il termine "uomo" non richiede la proprietà dell'essere buono: "uomo cattivo" non è una contraddizione in termini.

(16) **Scienza.**

Cito il capitolo VI, Parte I, paragrafo 1 di *Elements*:

C'è in qualche luogo della storia uno che pretendeva di essere stato miracolosamente guarito dalla cecità in cui era nato da Sant'Albano o un altro santo, nella città di Saint Albans; e che il duca di Gloucester, trovandosi presente, per essere rassicurato circa la verità del miracolo, chiese all'uomo "Che colore è questo?", e quello, rispondendo "è verde", si scopri, e fu punito come impostore; infatti, benché mediante la vista appena acquistata egli potesse distinguere fra il verde e il rosso, e tutti gli altri colori, altrettanto bene di chi lo interrogava, pure egli non poteva essere in grado di conoscere a prima vista quale di essi era chiamato verde, o rosso, o con altro nome.

Coi sensi io posso soltanto riconoscere uno in quanto rosso piuttosto che giallo o viola; ma altro è riconoscerlo in quanto rosso, giallo o viola, altro saperlo "rosso", "giallo" o "viola". I nomi delle cose non sono affatto oggetto di conoscenza sensibile (cioè tale da potersi acquisire coi soli sensi), ma di *scienza*. Hobbes infatti prosegue:

Con ciò possiamo comprendere, che esistono due specie di conoscenza, delle quali una non è altro che senso, o conoscenza originaria (come ho detto all'inizio del secondo capitolo), e ricordo della medesima; l'altra è chiamata scienza, o conoscenza della verità delle proposizioni e del modo in cui le cose sono chiamate, ed è derivata dall'intelletto.

La "scienza" in senso hobbesiano è quindi intesa come quella conoscenza che ha per oggetto i termini del linguaggio (come le cose sono chiamate) e i legami di questi ultimi fra loro (le proposizioni). In particolare la scienza deve individuare 1) come si chiamano le cose; 2) quali legami fra termini sono veri piuttosto che falsi (altrimenti detto: quali proposizioni sono vere piuttosto che false).

Da ultimo (mi riferisco al già citato paragrafo I, cap. VI di *Elements*), Hobbes connota la scienza come ricostruzione, ossia, nei suoi termini:

Ambedue [la conoscenza sensibile e la scienza] le specie non sono che esperienza; la prima [la conoscenza sensibile] è la conoscenza degli effetti operati su di noi dalle cose esterne; e la seconda [la scienza] è l'esperienza che gli uomini hanno del corretto uso dei nomi nel linguaggio.

La scienza è a suo modo essa pure esperienza: di essa Hobbes dice che è “esperienza del corretto uso dei nomi nel linguaggio”.

In quanto “esperienza del corretto uso dei nomi nel linguaggio”, agisce sul fondamento di un linguaggio già costituito, ossia trova sempre tale linguaggio come suo presupposto.

Altrimenti detto: per darsi scienza si deve già dare un linguaggio, ossia deve sempre essere presupposto un processo appellativo che ha legato i nomi alle cose. Solo poiché le cose *hanno già un nome* ha senso cercare di rinvenire quale sia il “corretto uso” dei nomi nel linguaggio. L'esperienza cui Hobbes si riferisce è dunque esperienza dell'uso linguistico dei termini. Tutti in quanto partecipi di una comunità linguistica abbiamo avuto accesso e continuiamo costantemente ad aver accesso a tal genere d'esperienza. Allorché il bambino sente per la prima volta chiamare uno “uomo”, e un altro “cane”, e ambedue questi anche “animale”, fa un'esperienza dell'uso linguistico dei termini.

La scienza, entro tale uso, cerca di discriminare l'uso *corretto*.

Si noti che se è apparentemente semplice individuare l'uso corretto del termine “uomo”, o “animale”, etc. (cioè quelli che hanno da essere chiamati “uomo”, “animale”, etc.), cosa ben più difficile è fare altrettanto con i termini “buono”, “giusto”. Non è un caso che Hobbes, in sede di trattazione politica, scriva:

Inoltre per la pace non è meno importante, anzi, è molto più importante prevenire l'insorgere di discordie, piuttosto che reprimerle una volta sorte. Ma tutte le controversie nascono dalla diversità delle opinioni degli uomini circa il mio e il tuo, il giusto e l'ingiusto, l'utile e il disutile, il bene e il male, l'onesto e il disonesto, e simili, che ciascuno valuta in base al proprio giudizio.

(*De Cive*, cap. VI, paragrafo 9)

Per rigore d'esposizione, trattando qui della nozione hobbesiana di “scienza” (“filosofia”), è indispensabile non tacere come tale nozione sia soggetta ad un netto mutamento in *De Corpore*.

Prima di considerare il mutamento cui la nozione di “scienza” è soggetta in *De Corpore* rispetto ad *Elements*, è indispensabile tuttavia svolgere un'ultima considerazione: stante la nozione di scienza quale ricostruzione (*Elements*), la decisione circa la verità e la falsità *cade totalmente sotto l'ambito della scienza* qualora si intendano come vere solamente proposizioni *tautologiche*, cioè solamente qualora si intenda ciascun termine del linguaggio disposto in questa o quella gerarchia di termini mutuamente escludentesi. Sicché ogni termine entrerà a comporre altri termini (rispetto ai quali ultimi si dirà “semplice”) e sarà a sua volta composto da altri termini (rispetto ai quali si dirà “complesso”): vere saranno tutte le proposizioni che legheranno termini disposti entro una stessa gerarchia (e non termini disposti su gerarchie differenti), e che rispetteranno l'ordine gerarchico (così sarà falso che ogni uomo è un “vegetale”, ma sarà altresì falso che ogni animale è un “uomo”).

Ora, l'interpretazione che intende ogni proposizione vera come tautologica, e che quindi riduce la verità *totalmente entro l'ambito decisionale della scienza* in quanto ricostruzione delle nostre convenzioni linguistiche, è sostenibile (per quanto non mai espressamente sostenuta nel testo) sulla base di *Elements*, ma non è più sostenibile sulla base della tematizzazione proposta in *De Corpore* delle *proposizioni contingenti*. Una proposizione contingente, come già visto, è tale precisamente poiché il predicato non è una delle proprietà richieste dal termine che funge da soggetto, ma, stante ciò, *accidentalmente* tutti quanti quelli che hanno le proprietà richieste dal termine che funge da soggetto hanno anche le proprietà richieste dal termine che funge da predicato. La definizione di “proposizione contingente” smentisce espressamente

l'interpretazione per la quale ogni proposizione vera si ridurrebbe ad una tautologia (in proposito si veda anche *Appendice I*). Risulta inoltre palese come la decisione circa la verità o meno di una proposizione il cui soggetto (termine-soggetto) non richiede le proprietà richieste dal predicato (termine-predicato), non possa svolgersi sul terreno delle nostre convenzioni linguistiche, ma unicamente sul fondamento di una disamina del reale che esula dalla scienza come ricostruzione delle nostre convenzioni sui termini.

Tratterò ora brevemente della nozione di “scienza” quale presente in *De Corpore*.

In *De Corpore* leggo:

La filosofia è la conoscenza, raggiunta attraverso il retto raziocinio, dei fenomeni o effetti che appaiono sulla base della concezione di una produzione o di una generazione possibile e della produzione reale o possibile sulla base della concezione dell'effetto che appare.

(*De Corpore*, capitolo VI, paragrafo 1)

Questa definizione di filosofia (o scienza) fa eco all'altra contenuta nello stesso *De Corpore*:

Filosofia è conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono esserci, sulla base della conoscenza degli effetti.

(*De Corpore*, cap. I, paragrafo 2)

Qui la scienza ha per oggetto la derivazione degli effetti a partire dalle cause, e la ricostruzione delle cause a partire dagli effetti. La prima indagine è oggetto della Geometria, la seconda della Fisica (*De homine*, capitolo X, paragrafo 5). Hobbes dice “cause” o “generazioni”, o “produzioni” poiché, ad esempio, in Geometria causa del cerchio è il processo che l'ha generato, cioè il processo col quale si ottiene (costruisce) quella figura, cioè la sua generazione (o produzione). Ad esempio, supposto un qualsiasi oggetto rigido dotato di due estremità (ad esempio una penna), tenendo fisso in un punto uno degli estremi e facendo ruotare l'altro, ne risulta tracciato un cerchio (è quanto facciamo tracciando un cerchio col compasso). Da ciò si evince che, siccome la lunghezza della penna rimane fissa in tutto il processo, il raggio del cerchio sarà sempre uguale, come pure che il diametro sarà due volte il raggio. Si tratta, ovviamente, innanzitutto di definire che cosa sia “raggio” e che cosa sia “diametro”, tuttavia, definiti i termini, risulterà evidente, a partire dalla generazione (causa) del cerchio, in che relazione stiano raggio e diametro, etc.

In Fisica causa dei colori, dei suoni, etc. (cioè dei nostri concetti elementari da cui risultano quelli composti), è il movimento dei corpi a noi esterni, nonché certa conformazione del soggetto senziente stesso.

Il punto di partenza per la scienza (la fase successiva consiste nell'individuazione dei nessi termini-cose) non sono dunque più i concetti elementari, ottenuti per analisi a partire da quelli complessi, ma la scienza va oltre tali concetti elementari in direzione delle loro cause (o generazioni). Non si tratta più di partire dalla proprietà dell'essere caldo per nominare tutti quelli che hanno quella proprietà, etc., ma si tratta di ricercare la causa di quella stessa proprietà, cioè si domanderà: perché gli oggetti caldi sono “caldi” (cioè hanno la proprietà dell'essere caldo)? Qual è la causa del calore di un oggetto?

Vi sono dunque due ordini di “perché”. Sin quando si chiede del perché di un nome concreto, la risposta sarà il possesso di questa o quell'altra proprietà. Così, se si chiede perché uno è (si chiama) “caldo”, si risponderà che è (si chiama) “caldo” poiché possiede la proprietà dell'essere caldo. Ma se si domanda ancora: perché è caldo? E non nel senso di prima, cioè: perché è (“è” inteso come “si chiama”) “caldo”? Ma nel senso: perché ha la proprietà che ha dell'essere caldo? Perché v'è in esso del calore? In tal caso non si potrà che rispondere adducendo la causa del calore che percepiamo in esso.

Se la prima questione poteva essere risolta dalla “scienza” hobbesiana intesa nel suo senso primitivo (*Elements*), la seconda non può che essere risolta dalla scienza intesa ormai come “fisica”.

Circa la distinzione fra i due ordini di causalità, cito Hobbes al paragrafo 4, capitolo VIII di *De Corpore*:

Ed invero, se del nome del corpo, cioè del nome concreto, si chiede: *che cosa è?*, la risposta deve farsi con una definizione, giacchè si chiede unicamente del significato della voce. Ma, se si chiede del nome astratto: *che cosa è?* Si chiede della causa per la quale qualcosa appare ora qui ora lì. Così, se si chiede *che cosa è il duro*, si risponderà: il duro è ciò la cui parte non cede, se non cede il tutto; ma se si chiederà *che cosa è la durezza*, di deve mostrare la causa per la qual, se non cede il tutto, non cede la parte.

(*De Corpore*, paragrafo 4, cap. VIII)

(17) Cito *Elements*, capitolo V, parte I, paragrafo 14:

Ora, se consideriamo la potenza degli inganni del senso menzionati al capitolo II sezione 10, e anche con quanta incostanza i nomi sono stati applicati, e quanto siano soggetti all’equivocazione, e come vengano resi diversi dalla passione (raramente due uomini sono d’accordo su ciò che dev’essere chiamato bene o male; liberalità o prodigalità; valore o temerarietà), e come gli uomini siano soggetti al paralogismo, cioè alla fallacia nel ragionare, io posso concludere, per così dire, che è impossibile ratificare tanti errori di ogni singolo uomo, quanti devono necessariamente procedere da quelle cause, senza ricominciare da capo dai principi veramente primi di ogni nostra conoscenza, il senso; e senza leggere, invece dei libri, metodicamente i propri concetti: e in questo senso io considero *nosce te ipsum* un precetto degno della reputazione che si è acquistato.

(18) In *Elements*, capitolo V, parte I, paragrafo 14, si legge:

Ora, se consideriamo la potenza degli inganni del senso menzionati al capitolo II sezione 10, e anche con quanta incostanza i nomi sono stati applicati, e quanto siano soggetti all’equivocazione, e come vengano resi diversi dalla passione (raramente due uomini sono d’accordo su ciò che dev’essere chiamato bene o male; liberalità o prodigalità; valore o temerarietà), e come gli uomini siano soggetti al paralogismo, cioè alla fallacia nel ragionare, io posso concludere, per così dire, che è impossibile ratificare tanti errori di ogni singolo uomo, quanti devono necessariamente procedere da quelle cause, senza ricominciare da capo dai principi veramente primi di ogni nostra conoscenza, il senso; e senza leggere, invece dei libri, metodicamente i propri concetti: e in questo senso io considero *nosce te ipsum* un precetto degno della reputazione che si è acquistato.

E’ qui evidente il richiamo al senso e ai concetti da esso derivati come i “principi veramente primi di ogni nostra conoscenza”, dunque, anche di quella conoscenza (in *Elements* detta “scienza”) che ha per oggetto il legame fra i termini del linguaggio e le cose. Principio primo per dirimere le divergenze fra gli uomini circa il significato dei termini è pertanto innanzitutto il ripartire dal senso e il procedere ad una minuziosa analisi dei propri concetti (“leggere, invece dei libri, metodicamente i propri concetti”).

In tutto questo i concetti sono evidentemente assunti come un dato inter-soggettivo, come un fatto inequivocabile presente alla coscienza di ognuno.

(19) Verità ed evidenza di verità.

Che cosa sia la verità è stato definito nel precedente capitolo; che cosa sia l’evidenza lo espongo ora. Ed è la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all’atto del raziocinio. Infatti, quando un uomo ragiona solo con le sue labbra, alle quali la mente suggerisce solo l’inizio, e non segue le parole della propria bocca con i concetti della propria mente, a causa di un’abitudine a parlare così; per quanto egli inizi il suo raziocinio con proposizioni vere, e proceda con perfetti sillogismi e perciò tragga sempre conclusioni vere, pure le sue conclusioni non sono evidenti per lui, perché manca la concomitanza del concetto con le sue parole. Infatti, se le parole sole fossero sufficienti, si potrebbe insegnare ad un pappagallo a conoscere una verità tanto bene quanto a dirla.

(*Elements*, parte I, capitolo VI, paragrafo 3)

E' da notarsi come per Hobbes sia una pratica tanto deplorabile quanto diffusa presso molti il non far corrispondere alle parole della propria bocca alcun concetto nella propria mente. Per molti sarebbe cioè abituale parlare quasi per forza di inerzia, secondo formule apprese sin dall'infanzia e ripetute mnemonicamente, in modo del tutto a-critico.

Così si assumerebbero come senz'altro vere proposizioni del tipo "la sostanza è finita", "non uccidere è bene", etc., ignorando del tutto che cosa sia (a quale concetto della mente corrisponda) "sostanza", "bene", "male", etc.

In un altro passo di *Elements*, riguardo a tale pratica è detto espressamente:

E' nella natura di pressoché ogni cosa corporea, che sia spesso mossa in una sola e medesima maniera, di ricevere continuamente una sempre crescente facilità ed attitudine al medesimo moto; cosicché col tempo il moto stesso diventa così abituale, che, per generarlo, non occorre null'altro che darvi inizio. Le passioni dell'uomo, così come sono la causa prima dei nostri moti volontari, sono anche la causa prima del discorso, che è il moto della sua lingua. E gli uomini, desiderando palesare agli altri la conoscenza, le opinioni, i concetti e le passioni che essi racchiudono in se stessi, ed avendo a quel fine inventato il linguaggio, hanno trasferito in questo modo tutto quel ragionamento della mente menzionato nel precedente capitolo, mediante il movimento delle loro lingue, in un discorso di parole; e la ratio, ora, non è che oratio, in gran parte, in cui l'abitudine ha tanto potere, che la mente suggerisce solo la prima parola, il resto segue per abitudine, senza esser seguito dalla mente. Com'è con i mendicanti, quando essi dicono il loro paternoster, mettendo insieme quelle parole, e in quella maniera, quale nella loro educazione hanno imparato dalle loro nutrici, dai loro compagni, o dai loro maestri, ma senza avere nelle loro menti delle immagini o concetti corrispondenti alle cose che dicono.

(*Elements*, Parte I, capitolo V, paragrafo 14)

Al capitolo VI, Parte I, di *Elements*, dopo aver definito l'"evidenza" (paragrafo 3 più sopra riportato in questa stessa nota), Hobbes chiarisce come sia imprescindibile per la scienza il suo riferimento all'evidenza, tant'è che essa viene ora definita come "evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principi del senso".

La conoscenza quindi che chiamiamo scienza, io la definisco essere evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principi del senso. Infatti, la verità di una proposizione non è mai evidente, fino a che noi non concepiamo il significato delle parole o termini in cui essa proposizione consiste, termini che sono sempre concetti della mente; né possiamo ricordare quei concetti senza la cosa che li ha prodotti attraverso i nostri sensi. Il primo principio della conoscenza [nel senso di "scienza"] è quindi che noi abbiamo tali e tali concetti; il secondo, che abbiamo nominato così e così le cose delle quali essi sono concetti; il terzo è che abbiamo congiunto quei nomi in modo tale, da formare proposizioni vere; il quarto ed ultimo è, che abbiamo congiunto tali proposizioni in modo che esse siano concludenti.

(*Elements*, parte I, capitolo VI, paragrafo 4)

La scienza (nel senso del termine di cui in *Elements*) non ha dunque riguardo alla sola verità, ma anche all'evidenza della verità stessa: così essa non avrà riguardo solamente a stabilire quali siano le proposizioni vere e quali le false, ma anche *perché* le une siano vere e le altre false, cioè implicherà un costante riferimento ai concetti della mente, e, in quanto questi generati dagli oggetti del senso, agli oggetti del senso stessi.

APPENDICE I

ALTRE INTERPRETAZIONI

L'interpretazione qui proposta credo risulti allo stato attuale dell'esposizione già sufficientemente palese, tuttavia un confronto con altre autorevoli interpretazioni del pensiero hobbesiano circa il linguaggio non potrà che meglio specificarla.

Disamina critica della posizione di Arrigo Pacchi

Prendo dapprima in considerazione l'interpretazione avanzata da A. Pacchi quale compendiata in due note apposte a tergo dell'edizione di *Elements* curata da Pacchi per *La Nuova Italia*, note che riporto qui di seguito per esteso⁵.

Alla nota 1 di pg. 36, si legge:

“Pertanto questo nome u n i v e r s a l e non è nome di qualcosa esistente nella realtà, e neppure di un'idea, cioè di un qualche fantasma formatosi nell'animo, ma sempre nome di qualche nome o voce.” *De Corpore*, I, 2, 9 (*O.L.*, I, pp.17-18). In questa sua impostazione nominalistica Hobbes va al di là, non solo del concettualismo abelardiano, ma anche delle posizioni più radicali dell'occamismo: ancora per Occam, infatti, l'universale trova un riscontro mentale, essendo un'*intentio animae* (*Summa Logicae*, cap. XIV, ed. Francisc. Instit. Publ., New York - Louvain 1951, p.45), oltre che un *nomen*. Hobbes, invece, togliendo anche quest'ultima concretezza all'universale, spazza via ogni legame predeterminato fra le cose singole, che non trovano più alcuna necessità che le vincoli nella gerarchia aristotelica dei generi e delle specie né in alcun'altra gerarchia; ogni connessione fra i nomi delle cose risulta così puramente arbitraria, e ciò spiega la famosa frase del *De Corpore*, in cui si compendia la concezione hobbesiana del convenzionalismo dei primi principi della scienza: “... le verità assolutamente prime sono sorte dall'arbitrio di coloro che per primi imposero nomi alle cose, o che accettarono nomi imposti da altri. Infatti è per esempio vero che l' u o m o è u n a n i m a l e , proprio perché si vollero imporre alla medesima cosa quei due nomi” (*O.L.*, I, p. 32).

Alla nota 1 di pg. 38 si legge:

Si ha qui un primo accenno del rilievo puramente formale che acquista la verità nella filosofia hobbesiana; una volta che si siano stabilite – arbitrariamente, mediante l'imposizione originaria dei nomi e la loro somma nei nomi più universali – le gerarchie nominali sulle quali si fonda la struttura della scienza, la connessione di due nomi in una proposizione, dà una verità se rispetta l'ordine originario di tali gerarchie: in caso contrario la proposizione è falsa. La scienza hobbesiana si profila dunque come un'unica tautologia, in cui tutte le proposizioni debbono rispettare le connessioni originariamente “pattuite” fra gli uomini all'atto dell'imposizione dei nomi, cioè le definizioni prime, secondo il modello geometrico euclideo. Anche in *De Corpore*, I, 3, 7, si ribadiscono sostanzialmente i medesimi concetti: “La proposizione vera è quella il cui predicato contiene in sé il soggetto; ovvero il cui predicato è nome di ogni cosa, di cui il soggetto è nome; come homo est animal è una proposizione vera, in quanto tutto ciò che si chiama Homo, si chiama anche Animal”. (*O.L.*, I, p. 31)

Le due note sono così sintetizzabili:

- 1) le cose singole non trovano più alcuna necessità che le vincoli nella gerarchia aristotelica dei generi e delle specie, né in alcun'altra gerarchia; ogni connessione fra i nomi delle cose risulta così puramente arbitraria (nota ad *Elements*, pg. 36);
- 2) tutte le proposizioni vere si riducono a tautologie (nota a *Elements*, pg. 38).

Mi trovo sostanzialmente in disaccordo con Pacchi su entrambi i punti.

⁵ Tengo a rimarcare come l'interpretazione che viene qui attribuita a Pacchi è quale risulta dall'analisi dei passaggi citati, quindi non vuole per la verità avere una valenza assoluta circa la posizione di tale Autore, la quale potrebbe risultare altrimenti se fosse presa ad analisi una rosa più estesa di passaggi testuali. Mi si scuserà questa modalità poco ortodossa d'approccio, ma l'intento della presente analisi, più che fornire un'esatta collocazione delle posizioni di Pacchi, è quello di meglio specificare la nostra posizione interpretativa. Un'accurata ricostruzione della posizione interpretativa di Pacchi esorbiterebbe totalmente dagli ambiti della presente ricerca.

Circa il punto 1). E' a mio avviso del tutto indubbio (e credo di averlo già dimostrato a sufficienza) come la posizione hobbesiana, per quanto nominalista, non sia una posizione nominalista in senso stretto (secondo il senso che a tale accezione è attribuito in *I. Processo appellativo*); questo significa che i termini non sono assunti come legati *direttamente* alle cose, ma *per medium* delle proprietà di queste ultime, siano esse singole o assommate fra loro (i buoni sono "buoni" in ragione della bontà, gli uomini sono "uomini" in ragione dell'"umanità", etc.). Ciò che cade sotto il nostro arbitrio è, pertanto, il nesso termini-proprietà, non il nesso dei termini fra di loro (dipende da noi che uno, per chiamarsi "uomo", debba possedere due gambe, due braccia, raziocinio, stazione eretta, etc., e che, di contro, per chiamarsi "egoista" uno debba privilegiare sempre il proprio interesse anche a detrimento di quello altrui, ma non dipende da noi, bensì dalla realtà delle cose, che tutti quelli che hanno le proprietà richieste dal termine "uomo" abbiano pure le proprietà richieste dal termine "egoista").

Ritengo senz'altro che Pacchi concordi con noi su questo punto. Il senso della sua affermazione non può dunque essere altrimenti che questo: non v'è alcuna gerarchia ontologia o di altra natura che ci vincoli nella scelta delle composizioni di proprietà in forza delle quali nominare le cose; il che è quanto dire: tali composizioni procedono unicamente dal nostro arbitrio.

Premetto (ribadisco) a tal proposito come sia mio profondo convincimento che il confine fra uomo e animale, etc. non dipenda dalle cose (dalla composizione dei concetti quale si impone alla mente), ma dal nostro arbitrio che ha imposto un certo nome a certe associazioni di concetti (proprietà) e non a certe altre, cioè premetto il mio profondo disaccordo con Hobbes.

Tuttavia, la posizione hobbesiana, è tutt'altra. E' bensì vero che Hobbes non ammette una gerarchia ontologica (l'uomo non è ontologicamente animale e questo corpo, etc.), tuttavia ammette una gerarchia nei concetti che le cose producono sui nostri organi di senso, sicché, ad esempio, il concetto di "uomo" si compone di quello di "animale" assommato a quello di "razionale", concetti semplici che risultano dalla scomposizione mentale del primo, etc. All'atto dell'imposizione del nome, s'è quindi presentato un vincolo al nostro arbitrio, vincolo dato dalla composizione originaria dei concetti nella mente. E' dipeso pertanto dal nostro arbitrio associare il termine "uomo" ad un certo concetto e non ad un altro, e il termine "animale" ad un certo concetto e non ad un altro, ma non è dipeso dal nostro arbitrio che il termine "uomo" richiedesse tutte senza eccezione le proprietà richieste dal termine "animale". Infatti ciò discende dalla circostanza obiettiva (non dipendente dal nostro arbitrio) per la quale il concetto di "uomo" (il concetto che noi abbiamo associato al termine "uomo") ricomprende in sé quello di "animale" (il concetto che noi abbiamo associato al termine "animale"). Ora, dal momento che il termine "uomo" richiede tutte le proprietà richieste dal termine "animale" (poiché il concetto di "uomo" ricomprende in sé quello di "animale"), segue che non potrà mai darsi all'esperienza uno che sia (si chiami) "uomo" e non sia (non si chiami) anche "animale", cioè segue che la proposizione "l'uomo è un animale" non potrà mai essere falsa⁶.

Il passaggio di *De Corpore* riportato da Pacchi e nel quale è detto:

"... le verità assolutamente prime sono sorte dall'arbitrio di coloro che per primi imposero nomi alle cose, o che accettarono nomi imposti da altri. Infatti, è per esempio vero che l'u o m o è un a n i m a l e, proprio perché si vollero imporre alla medesima cosa quei due nomi."

(*De Corpore*, Parte I, capitolo)

può essere estremamente fuorviante, se estrapolato dal complesso del testo.

⁶ Dico "segue che la proposizione "l'uomo è un animale" non potrà mai essere falsa", ma non dico "segue che la proposizione "l'uomo è un animale" sia vera". Infatti la verità di questa, come di ogni altra proposizione categorica, riposa sulla circostanza che esistano degli oggetti tali da avere le proprietà richieste dal termine "uomo", cioè sul fatto che esistano degli uomini. Se questi non esistessero, la proposizione "l'uomo è un animale" non sarebbe né vera, né falsa, continuando però ad essere vera l'ipotesica "se "uomo", allora "animale"", la quale ultima non descrive la realtà, ma le nostre convenzioni linguistiche sui termini. Si vedano in proposito il paragrafo 9. *Proposizioni prime* e la nota (15).

In particolare, esso può suggerire addirittura un'interpretazione del pensiero hobbesiano che va in direzione di quanto al paragrafo 1. *Processo appellativo* abbiamo chiamato "nominalismo in senso stretto", cioè ben oltre la posizione interpretativa da noi attribuita allo stesso Pacchi.

Collocata entro il complesso del testo, cioè entro una posizione nominalista non in senso stretto, l'affermazione per la quale la verità della proposizione "l'uomo è un animale" discende dal fatto che si vollero imporre alla medesima cosa quei due nomi (cioè dal nostro arbitrio che così si risolve a fare), vuole dire semplicemente che se avessimo prodotto una differente associazione termini-concetti, la proposizione sarebbe stata falsa, ma con ciò non vuole affatto sostenere che il concetto di "animale", indipendentemente dal nome ad esso associato, non sia in se stesso ricompreso nel concetto di "uomo", cioè che la verità di tale proposizione dipenda totalmente dal nostro arbitrio.

Hobbes non sta dicendo, come in se stesso il passaggio testuale sembrerebbe suggerire: noi abbiamo deciso di chiamare tutti quelli che abbiamo chiamato "uomo" pure "animale", sicché, la verità della proposizione "l'uomo è un animale" dipende da noi. Hobbes sta dicendo: noi abbiamo deciso di chiamare quelli che producono in noi un certo concetto "uomo", e quelli che producono in noi un certo altro concetto "animale". Siccome però il concetto che abbiamo associato al termine "uomo" si compone di quello che abbiamo associato al termine "animale", sarà inevitabile che tutti quelli che si chiameranno "uomo", si chiameranno anche "animale". Se avessimo utilizzato altri termini, o gli stessi in altra maniera, ciò che oggi è inevitabile, avrebbe potuto essere evitabile.

Certamente, un'impostazione nominalista in senso stretto consentirebbe di intendere la sopraccitata affermazione hobbesiana nel senso della totale dipendenza della verità dal nostro arbitrio. Infatti, se l'attribuzione del nome non ha riguardo alle proprietà degli oggetti, che due o più oggetti ricevano o meno lo stesso nome dipende totalmente dal nostro arbitrio, sicché, se tutti gli x si chiamano anche "y" (cioè se la proposizione "x è y" è vera), la ragione di ciò risiede unicamente nel fatto che abbiamo deciso (a nostro arbitrio) di imporre a tutti gli x anche il nome "y". Entro questa impostazione, il nostro arbitrio non investe solo il legame termini-cose (non più mediato dai concetti che le cose producono in noi, cioè dal possesso di quella o questa proprietà), ma anche il legame termine-termine.

L'interpretazione nominalista in senso stretto del pensiero hobbesiano non è tuttavia sostenibile, come a suo tempo già dimostrato (si veda ancora 1. *Processo appellativo*).

In riferimento al punto 2), credo risulti piuttosto difficile sostenere tale tesi (la tautologicità di ogni proposizione vera) alla luce della distinzione fra proposizioni contingenti e necessarie quale delineata in *De Corpore* (fra le due tipologie di proposizione, solo le necessarie sono tautologiche, mentre le contingenti sono *vere pur non essendo tautologiche*).

Diamo ora uno sguardo d'insieme all'interpretazione prodotta da Pacchi, di modo che gli elementi di divergenza fra tale interpretazione e quella qui sostenuta s'impongano a colpo d'occhio.

Pacchi sembra non negare che i termini si leghino alle cose secondo certune proprietà o associazioni di proprietà di queste ultime (quelli che Hobbes chiama "concetti"), tuttavia nega che tali associazioni non siano frutto del nostro arbitrio e abbiano, viceversa, valenza obiettiva. In altri termini, noi avremmo arbitrariamente associato certe proprietà e dato un certo nome ai possessori di tali proprietà, etc. Ho già detto che, sostanzialmente, concordo con tale impostazione, pur non essendo essa la posizione di Hobbes.

Disposti, secondo il nostro arbitrio, i termini entro una gerarchia (il termine "animale" risulta da "corpo" più "animato", "uomo" da "animale" più "razionale", cioè equivale a "corpo animato razionale", etc.; "animato" denota in ragione di una certa proprietà, così come "corpo" in ragione di una cert'altra, etc.), vere sarebbero le proposizioni che rispettano i rapporti fra i termini pattuiti all'atto dell'imposizione dei nomi. Nei termini di Pacchi:

[...] una volta che si siano stabilite – arbitrariamente, mediante l'imposizione originaria dei nomi e la loro somma nei nomi più universali – le gerarchie nominali sulle quali si fonda la struttura della scienza, la connessione di due nomi in una proposizione dà una verità, se rispetta l'ordine originario di tali gerarchie: in caso contrario, la proposizione è falsa." (nota 1 a *Elements*, pg. 38).

Se questa affermazione significa, come a me sembra: “ogni proposizione vera è tautologica”, non posso che dissentire. Infatti, è scorretto ritenere che, secondo Hobbes, una proposizione categorica sia vera se i termini che in essa si trovano ad essere connessi sono connessi secondo i legami da noi istituiti fra quei due termini all’atto dell’imposizione dei nomi. Questo implicherebbe, ad es., la falsità della proposizione “l’uomo è buono”, non avendo noi pattuito di chiamare ognuno che si chiami “uomo” anche “buono”, cioè non avendo noi richiesto, a che uno si chiami “uomo”, d’essere “buono”. Così Hobbes, in *De Corpore*, Parte I, capitolo 3, paragrafo 10, avrebbe dovuto dire che la proposizione “i corvi sono neri”, da lui classificata come contingente, è falsa (non richiedendo il termine “corvo” l’essere nero), mentre invece afferma che è vera, per quanto potrebbe essere falsa.

Ciò che l’interpretazione di Pacchi fraintende, è che il termine di riferimento per una proposizione categorica, non è per Hobbes il linguaggio (cioè le nostre convenzioni linguistiche sui termini), ma la realtà (l’esistente), sicché, per stabilire se sono vere le proposizioni “l’uomo è buono” o “i corvi sono neri”, non dovrò riferirmi alle nostre convenzioni sui termini (l’uomo in quanto tale è buono?; il corvo in quanto tale è nero?), ma dovrò ricercare nella realtà, rispettivamente, se tutti gli uomini o i corvi (tutti quelli che hanno le proprietà richieste dai termini “uomo” o “corvo”) sono buoni o neri (hanno le proprietà richieste dai termini “buono” o “nero”).

Così la proposizione categorica “l’uomo è razionale”, non è vera poiché l’uomo in quanto tale (cioè per definizione) è razionale, ma è vera poiché 1) esistono degli uomini; 2) essi hanno tutti senz’eccezione la proprietà d’essere razionali.

Proposizioni descrittive delle nostre convenzioni linguistiche non sono le proposizioni categoriche, ma le ipotetiche, cioè quelle del tipo “se uomo, allora razionale” (in proposito, vedasi *I. Proposizioni prime* e la nota 15).

Nominalismo e Concettualismo

Nominalista è la posizione teorica che nega qualsivoglia esistenza agli universali, fosse pure soltanto mentale. Se io penso all’Uomo (l’uomo in generale), penserò comunque e sempre a questo o a quell’altro uomo, etc.

Il Concettualismo, viceversa, ammette l’esistenza degli universali unicamente in quanto concezioni della mente.

Io, entro la posizione nominalista, distinguo una posizione nominalista in senso stretto, la quale nega un qualsivoglia contenuto mentale agli universali, e una posizione nominalista non in senso stretto, la quale, pur non negando un contenuto mentale corrispondente alle accezioni “l’uomo in generale”, “il cane in generale”, etc., nega che tale contenuto sia un universale.

Il nominalismo in senso stretto è il portato di un ipotetico processo appellativo il quale legghi i termini alle cose non mediante le loro proprietà, ma unicamente secondo il nostro arbitrio: più oggetti dissimili fra di loro ricevono uno stesso nome in quanto noi, arbitrariamente, abbiamo stabilito di imporre a ciascuna di esse quel nome.

In queste condizioni, non v’è alcunché per la mente di universale tranne i nomi comuni, i quali sono attribuiti ai molti.

La posizione nominalista non in senso stretto, ammettendo per contro che i nomi sono attribuiti alle cose secondo certe loro proprietà, sicché più oggetti ricevono lo stesso nome in quanto simili sotto certi rispetti, attribuisce un contenuto mentale agli universali, tuttavia tale contenuto non è un universale. Ad es., l’espressione “uomo in generale” significa l’insieme delle proprietà per le quali chiamiamo uno “uomo”, cioè ciò per il quale tutti quelli che si chiamano “uomo” sono simili fra loro. Il fatto che noi in certa maniera possiamo concepire l’“uomo in generale” è testimoniato dal fatto che, dinnanzi ad un uomo mai visto prima, noi lo riconosciamo come “uomo”: per riconoscerlo in quanto “uomo” deve essere presente in qualche maniera alla mente (la mente deve poter concepire) il criterio per il quale uno si dice o non si dice “uomo”, cioè deve essere presente alla mente (la mente deve poter concepire) “l’uomo in generale” o “l’umanità”. Con ciò, tuttavia, non si concede che sia per noi possibile concepire (nel senso del figurarsi mentalmente) l’uomo in generale, cioè un uomo che non sia questo o quell’altro uomo. Si ammette, viceversa, che, a partire

da un certo uomo, è possibile non considerare le sue proprietà particolari (quelle per le quali è quest'uomo particolare), ad es. l'aver un certo colore di capelli, di occhi, etc., e focalizzare la nostra attenzione su quelle delle sue proprietà che costituiscono la sua "umanità", cioè ciò per il quale è "uomo". La posizione da noi definita "nominalista non in senso stretto" rappresenta il punto di vista hobbesiano.

APPENDICE II

Le proposizioni categoriche particolari

Svolgo ora un tema non direttamente affrontato da Hobbes. E' infatti spesso interessante, ai fini della comprensione del pensiero di un Autore, considerare il non detto piuttosto che limitarsi, banalmente, al detto.

In particolare, la questione che affronteremo è relativa alle proposizioni particolari. Tale questione è affrontata in duplice senso: 1) perché Hobbes ha tralasciato totalmente la trattazione delle proposizioni categoriche particolari, limitandosi alle sole universali; 2) esistono proposizioni particolari classificabili come "necessarie", in analogia a quanto da Hobbes sostenuto circa le categoriche universali?

La risposta alla 1) risiede a mio avviso nella risposta alla 2).

Hobbes non ha considerato le categoriche particolari poiché esse non potevano in alcun modo risultare "necessarie" nel senso da lui posto per le universali ("necessaria è una proposizione categorica la cui negazione non potrà mai essere vera", ad esempio "gli uomini sono razionali" o "gli uomini sono animali"). Mi spiego: secondo Hobbes, la garanzia dell'impossibile verità della negazione di una proposizione categorica risiede nelle nostre convenzioni linguistiche sui termini.

Così, dal fatto che il termine "x" richiede la proprietà y, io, rigorosamente *a priori* (rispetto ad ogni considerazione circa il reale), posso concludere che nessun x sarà mai y, cioè che non m'imatterò mai nella realtà in un x che non sia anche y. Supponiamo invece una proposizione categorica particolare vera, ad esempio "alcuni⁷ x sono z". Da ciò si evince senz'altro che il termine "x" *non richiede* la proprietà y, altrimenti la proposizione "alcuni x sono y" non avrebbe potuto in alcun modo essere vera né oggi, né mai.

Non richiedendo il termine "x" la proprietà y, si danno tre casi ammissibili: ogni x è y, nessun x è y o alcuni x sono y. *A priori* non è qui possibile concludere nulla circa la situazione che si presenterà ad una disamina del reale.

Se anche una proposizione categorica particolare fosse oggi vera, nulla ne potrei concludere circa la sua verità o meno di domani: infatti, come detto, se "alcuni x sono z" è oggi vera, ciò significa che il termine "x" non richiede la proprietà z, da cui risultano ammissibili, per il futuro i tre casi sopradetti.

Ora, dal momento che Hobbes era alla ricerca di proposizioni sulle quali fosse possibile edificare un sapere stabile (necessario e universale) risulta evidente perché la trattazione delle particolari cadesse decisamente in secondo piano.

Del resto, per quanto non venga fornito un esplicito criterio di verità per le categoriche particolari, esso, evidentemente, può essere desunto da quello che Hobbes utilizza per le categoriche universali, ossia "alcuni x sono z" è vera se alcuni di quelli che si chiamano "x" si chiamano anche "z".

L'assenza di un riferimento al possibile

Resta da considerare un ultimo punto: esistono proposizioni categoriche il cui riferimento non è né la realtà, né il linguaggio, ma il possibile (ossia il concepibile mentalmente). Hobbes trascura assolutamente tal genere di proposizioni.

Mi spiego anche su questo punto.

La sistematizzazione hobbesiana delle tipologie proposizionali si risolve in due categorie di proposizioni: le categoriche e le ipotetiche. Le prime hanno per riferimento la realtà, le seconde il linguaggio (le nostre convenzioni linguistiche sui termini). Esiste poi una terza tipologia

⁷ Il quantificatore "alcuni" è qui inteso non in senso aristotelico, ossia non in un senso tale per cui la verità della proposizione "alcuni x sono y" possa coesistere con quella dell'altra "tutti gli x sono y": "alcuni", secondo l'accezione comune, esclude al contempo il "tutti" e il "nessuno", così se è vera "alcuni x sono y", risulteranno false sia "tutti gli x sono y", sia "nessun x è y".

proposizionale la quale concerne le proposizioni non suscettibili di verità o falsità (le proposizioni prime). Di tutto ciò ho già trattato al **paragrafo 9 e alla nota 15**.

Tralasciando per un istante la posizione hobbesiana, e collocandoci da un punto di vista “neutro”, per così dire (ammesso che esista un punto di vista neutrale), è possibile sostenere che una proposizione categorica, ad esempio, “gli uomini sono razionali”, può essere intesa in due differenti modalità, a seconda che sia posto per essa come riferimento (ossia come criterio di verifica) il reale o il possibile (inteso come il concepibile mentalmente).

Una cosa è, infatti, dire: *tutti quelli esistenti nella realtà che hanno le proprietà richieste dal termine “uomo” hanno anche le proprietà richieste dal termine “razionale”*, altra cosa è dire *tutti quelli possibili (concepibili) che hanno le proprietà richieste dal termine “uomo” hanno anche le proprietà richieste dal termine “razionale”*.

E’ evidente come, essendo il reale ricompreso nel possibile ma non viceversa (tutto ciò che è reale è concepibile, ma non tutto ciò che è concepibile è reale), se tutti i possibili (concepibili) che hanno le proprietà richieste da “uomo” hanno anche quelle richieste da “razionale”, da ciò segue che tutti gli esistenti che hanno le proprietà richieste da “uomo” avranno anche quelle richieste da “razionale”, non è però garantita la reciprocità, infatti potrebbe accadere che, per quanto tutti gli uomini reali siano razionali, non tutti gli uomini possibili (concepibili) lo siano. Può perciò accadere che, per quanto la stessa proposizione categorica universale sia vera sul reale, non lo sia sul possibile di cui il reale è solo una parte.

Che poi il concepibile travalichi il reale, cosa da noi senz’altro assunta, credo s’imponga da sé ad ognuno: ciascuno di noi, infatti, è in grado di concepire un gran numero di cose di cui non ha avuto esperienza pregressa. Così io posso concepire un numero imprecisato d’oggetti dei quali non ho affatto avuto esperienza pregressa e che riconosco come “uomini” o “cani” o “gatti”, etc., in ragione del fatto che hanno le proprietà richieste rispettivamente dal termine “uomo”, “cane”, “gatto”, etc.

Ora, è fuor di questione come per Hobbes il termine di riferimento per una categorica sia sempre e solo il reale e non mai il possibile.

Ciò lo si evince, ad esempio, allorché Hobbes sostiene che la categorica universale “i corvi sono neri”: 1) è vera; 2) potrebbe in un altro tempo essere falsa; ossia, per esprimere la cosa con un solo termine: che essa è una proposizione contingente **(1)**.

Ciò implica l’assunzione da parte di Hobbes che il termine “corvo” non richieda la proprietà dell’esser nero, altrimenti la proposizione in questione non sarebbe contingente, ma necessaria.

Ebbene, io posso benissimo concepire un oggetto che abbia in tutto e per tutto le fattezze del corvo, salvo essere bianco o bruno o giallo invece che nero, etc. (cioè io posso benissimo concepire corvi non neri).

In questo senso, se riferita al possibile (al concepibile mentalmente), tale proposizione è indubbiamente falsa. Hobbes sostiene viceversa che essa è vera. Ciò è da noi spiegato col fatto che egli riferisce la proposizione al solo reale e non al possibile (al concepibile).

Dobbiamo quindi concludere che nella schematizzazione hobbesiana il riferimento per una categorica è *sempre* il reale.

Certamente, tale conclusione non sarebbe necessaria se si ammettesse che Hobbes riduce il concepibile al solo reale, ossia se si dimostrasse che egli nega la possibilità di concepire altro rispetto a ciò che s’è in precedenza esperito (il che è a dire: altro rispetto agli oggetti del mondo reale).

Tale ipotesi, tuttavia, è negata sia dall’evidenza per la quale ciascuno può concepire uomini mai visti prima, ma anche cavalli alati, etc., evidenza che non poteva sfuggire nemmeno ad Hobbes, sia, soprattutto, da passaggi stessi dei testi hobbesiani **(2)**.

Posto come Hobbes ammetta la concepibilità anche per oggetti non reali (non mai esperiti) e posto come le proposizioni categoriche descrivano il solo reale e non il possibile, si domanda: esistono, nella teoria hobbesiana, proposizioni che descrivono il possibile?

Esiste nella teoria hobbesiana una distinzione, per quanto mai sviluppata compiutamente, fra proposizioni categoriche ed ipotetiche.

La distinzione di forma fra categoriche ed ipotetiche è già una distinzione di sostanza poiché implica di per se stessa un differente riferimento.

Infatti, nel caso della proposizione ipotetica “se uomo, allora razionale”, ciò che si dice è, con x oggetto qualsiasi: “se x si chiama “uomo” (ossia ha le proprietà richieste dal termine “uomo”), allora si chiama anche “razionale” (ossia ha le proprietà richieste dal termine “razionale”)”. Non si sta dicendo: “gli uomini esistenti sono razionali”, ma “se uno è uomo, allora è razionale”. L’ipotetica in questione sarà vera se ogni volta che l’antecedente (*uno è uomo*) è vera, la conseguente è vera (*quello è razionale*).

In ciò non ha alcuna parte la verifica sul reale: io debbo poter decidere della verità di tale proposizione indipendentemente da ogni verifica sul reale. Infatti l’ipotetica può continuare ad essere vera anche nell’ipotesi che non esista nella realtà alcun uomo. D’altro canto, una verifica sul reale la quale mostri che tutti gli uomini esistenti sono razionali non è sufficiente per concludere la verità dell’ipotetica “se uno è uomo, allora è razionale”: infatti occorre a tal fine non soltanto che tutti gli uomini oggi esistenti siano razionali, ma che non possano darsi in alcun tempo uomini non razionali.

Per contro, per decidere della verità della categorica “gli uomini sono razionali” è sufficiente verificare che tutti gli uomini esistenti (tutti gli esistenti che hanno le proprietà richieste dal termine “uomo”) sono razionali (hanno le proprietà richieste dal termine “razionale”).

Tale proposizione infatti si limita a sostenere: “quelli (esistenti) che hanno le proprietà richieste da “uomo”, hanno anche le proprietà richieste da “razionale””. Non si sostiene qui affatto che essi non possano non avere le proprietà richieste da “razionale”, ossia che in futuro non possano darsi uomini non razionali.

Detto in tutta evidenza: un’ipotetica dice ciò che non può essere, una categorica ciò che è.

La questione, relativamente alle ipotetiche, si pone in questi termini: in forza di cosa è possibile decidere ciò che può o non può essere, decidere se un uomo possa o non possa essere non razionale?

Vi sono due soluzioni possibili: o l’impossibilità è verificata sul possibile (è verificata, cioè, come inconcepibilità mentale), o, indipendentemente da ogni sforzo di concepibilità, viene verificata sulle nostre convenzioni linguistiche circa i termini.

Le due cose, si badi bene, non sono lo stesso: infatti altro è verificare se fra gli uomini concepibili ve ne siano di non razionali, altro è verificare se il termine “uomo” richieda il requisito della razionalità.

Nel primo caso deve dapprima essere data la totalità del concepibile e, successivamente, entro tale totalità, si verificherà se quelli che hanno le proprietà richieste da “uomo” hanno tutti senza eccezione anche le proprietà richieste da “razionale”. Tutto ciò, come ovvio, necessita di una rigorosa teoria circa la concepibilità e l’inconcepibilità mentale.

Nel secondo la totalità del concepibile non deve essere data, ma si tratterà semplicemente di verificare, entro le nostre convenzioni linguistiche, se il termine “uomo” richieda o meno anche la razionalità: in quest’ultimo caso è possibile concludere, a prescindere da ogni verifica sul concepibile, che non potranno mai darsi uomini non razionali, e questo poiché se si dessero oggetti con tutte le proprietà richieste da “uomo”, salvo la razionalità, non sarebbero comunque “uomini”.

Con ciò non si sta dicendo nulla circa il concepibile: non si sta ad esempio dicendo che non possano essere concepiti oggetti in tutto e per tutto simili agli uomini, ma non razionali. Si sta dicendo: ammesso che tali presunti oggetti siano concepibili (cosa su cui non ci si pronuncia), essi non sarebbero comunque “uomini”⁸.

⁸ A costo di appesantire la lettura, desidero che la distinzione fra impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini e impossibilità generata da inconcepibilità mentale (di cui già diffusamente al **paragrafo 4**) risulti il più salda possibile. Quando qui diciamo che dalla circostanza che il termine “uomo” richieda la razionalità discende l’impossibilità che un uomo non posseda il requisito della razionalità, con ciò ci riferiamo unicamente ad un’impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini. Se però concludiamo anche l’impossibilità che un uomo possa essere irrazionale, con ciò ci riferiamo ad un’impossibilità generata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini *assommata* ad una originata da inconcepibilità: infatti risulta impossibile concepire un ente al contempo bianco e nero, razionale e irrazionale, etc., dunque se un uomo, secondo le nostre

Per rendere in tutta evidenza la differenza che passa fra tali due maniere di verificare l'impossibilità, svolgerò il seguente esempio-limite.

Supponiamo il termine "x" non richieda la proprietà *a*. L'ipotetica "se x, allora *a*", se verificata entro le nostre convenzioni linguistiche sui termini, risulterà falsa, giacché il termine "x" non richiede la proprietà *a*, ragione per cui potrebbero darsi (il che significa: potrebbero avere esistenza reale), da questo punto di vista, sia x con la proprietà *a*, sia x senza la proprietà *a*.

Supponiamo tuttavia che tutti senza eccezione gli x concepibili abbiano la proprietà *a*, ossia che siano inconcepibili x senza la proprietà *a*: in tal caso dovremmo concludere che la stessa ipotetica "se x, allora *a*" è vera, ossia che non potranno mai darsi nella realtà x che non abbiano la proprietà *a* (posto, ovviamente, che non possa mai darsi un reale inconcepibile).

Credo di aver reso a sufficienza la distinzione fra impossibilità verificata sul possibile (concepibile) e impossibilità verificata entro le nostre convenzioni linguistiche sui termini.

La questione in concreto è quindi: Hobbes pone come criterio di verifica per le ipotetiche il linguaggio (le nostre convenzioni linguistiche sui termini) o il possibile (concepibile)?

A mio avviso non bisogna lasciarsi trarre in inganno da passaggi piuttosto ambigui nei quali Hobbes sembra in effetti sostenere, come criterio per decidere dell'impossibilità o meno, la concepibilità mentale: così sarebbe impossibile per un x essere *a*, se risultasse inconcepibile un *xa*, cioè uno che, avendo le proprietà richieste da "x", abbia anche le proprietà richieste da "*a*" (3). A parte tali sporadici e ambigui passaggi, la posizione prevalente hobbesiana è quella di verificare le impossibilità entro le nostre convenzioni linguistiche sui termini e non entro il possibile (concepibile): è per questo motivo che noi abbiamo inteso, nell'interpretazione qui fornita del pensiero hobbesiano, le ipotetiche come riferite alle nostre convenzioni linguistiche sui termini (al linguaggio) (4).

Se le ipotetiche si riferiscono al linguaggio, va da sé come nella teoria hobbesiana nessuna tipologia proposizionale sia deputata alla descrizione del possibile (concepibile).

Resterebbe da spiegare perché tal genere di proposizioni riferite al possibile non siano prese in considerazione, tuttavia questa analisi sarebbe ben poco proficua, giacché si ridurrebbe alla formulazione di una serie di ipotesi difficilmente argomentabili sulla base dei testi, ossia in una serie di mere opinioni.

Basti qui aver posto il quesito.

Forniamo ora nuovamente, a titolo riassuntivo, una schematizzazione delle tipologie proposizionali hobbesiane (tale schematizzazione è già stata fornita al **paragrafo 9 ed alla nota 15**).

Innanzitutto occorre distinguere fra proposizioni suscettibili di verità o falsità e proposizioni non suscettibili di verità o falsità (fra proposizioni prime e non prime); secondariamente occorre distinguere, entro quelle suscettibili di verità o falsità, a seconda del loro riferimento (la realtà o il linguaggio): in tal senso distingueremo fra proposizioni categoriche (a riferimento la realtà) e ipotetiche (a riferimento il linguaggio).

La schematizzazione da noi proposta (ricalcante quella hobbesiana) era fra tipologia di tipo (.) (proposizioni non suscettibili di verità o falsità) e (?) (proposizioni suscettibili di verità o falsità) e fra (?) (R) (a riferimento la realtà) e (?) (L) (a riferimento il linguaggio). Occorre tuttavia evidenziare ora un'ulteriore tipologia proposizionale, che potremmo formalizzare con il tipo (?) (P), tale cioè da comprendere quelle proposizioni suscettibili di verità o falsità e il cui riferimento non è né la realtà, né il linguaggio, ma il possibile (il concepibile mentalmente), da cui P = possibile.

Tali proposizioni, come già detto, non sono contemplate nello schema hobbesiano.

convenzioni linguistiche, deve essere razionale (altrimenti non si chiamerebbe "uomo"), egli non può essere irrazionale per un motivo di inconcepibilità (poiché l'esser razionale esclude l'essere irrazionale e viceversa), ossia nessun oggetto irrazionale potrà essere uomo.

Note.

(1) Riporto il paragrafo 10, capitolo II di *De Corpore*:

In quinto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *necessarie* (cioè, necessariamente vere) e *vere, ma non necessarie*, che si chiamano contingenti. La proposizione è necessaria quando non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato. Ad esempio, *l'uomo è animale* è una proposizione necessaria, perché, in qualunque tempo supponiamo che il nome *uomo* convenga ad una cosa, alla stessa cosa converrà anche il nome *animale*. Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa. Ancora: in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al soggetto come nella proposizione *l'uomo è animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l'uomo è un animale*. Infatti, il nome *animale razionale*, o *uomo*, è composto di due nomi, *animale* e *razionale*. Ma nella proposizione contingente ciò non avviene, giacché, anche se fosse vera la proposizione *ogni uomo è bugiardo*, poiché tuttavia la voce *bugiardo* non è parte di un nome composto, cui equivale il nome *uomo*, questa proposizione non si dirà necessaria, ma contingente, anche se dovesse accadere sempre la stessa cosa. Sono, quindi, proposizioni necessarie quelle che sono sempre vere. Di qui anche risulta chiaro che la verità appartiene non alle cose, bensì ai discorsi: ci sono, infatti, delle verità eterne, giacché sarà sempre vero che, *se è uomo, è animale*, ma non è necessario che esista in eterno l'uomo o l'animale.

E' fatta qui distinzione fra *proposizioni necessarie* e *contingenti*, la discriminante fra le due è che le seconde possono essere oggi vere e domani false (ossia la loro negazione può essere oggi falsa, domani vera), per contro alle prime la cui negazione non potrà mai essere vera.

Cito:

In quinto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *necessarie* (cioè, necessariamente vere) e *vere, ma non necessarie*, che si chiamano contingenti. La proposizione è necessaria quando non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato. Ad esempio, *l'uomo è animale* è una proposizione necessaria, perché, in qualunque tempo supponiamo che il nome *uomo* convenga ad una cosa, alla stessa cosa converrà anche il nome *animale*. Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa.

Nella prima parte del paragrafo (sino alla settima riga), l'impossibilità per la negazione di una proposizione necessaria d'essere vera è motivata con la sua inconcepibilità mentale (così l'uomo sarebbe necessariamente "animale" poiché sarebbero inconcepibili uomini non animali, il che è a dire: oggetti che hanno le proprietà richieste da "uomo", ma non quelle richieste da "animale"), ossia (per conseguenza) la possibilità per la negazione di una proposizione contingente d'essere vera è motivata con la sua concepibilità mentale (posso concepire corvi non neri).

Dunque dobbiamo concludere che non tutti i corvi possibili (concepibili) sono neri, salvo essere neri tutti i corvi attualmente esistenti. Hobbes dice:

Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa.

E' da domandarsi perché Hobbes sostenga che la proposizione "i corvi sono neri" può essere oggi vera e domani falsa, invece di sostenere che è falsa.

Infatti, se ci riferissimo ai corvi possibili (concepibili), dovremmo concludere che è senz'altro falsa e non che può essere oggi vera e in un altro tempo falsa.

La risposta va da sé: Hobbes riferisce (omettendo di esplicitare il riferimento) una proposizione categorica al solo reale e non anche al possibile.

Sul reale, che del possibile è solo una parte, la proposizione in oggetto può essere oggi vera e domani falsa.

Con ciò credo di avere dimostrato a sufficienza come per Hobbes una categorica vada sempre riferita al reale (realmente esistente) e non al possibile (concepibile).

(2) Riporto parte di *Elemens*, Parte I, cap. I, paragrafo 8

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

I termini "immagine" e "concetto" sono qui sinonimici.

La posizione hobbesiana è la seguente: se anche venisse annientato il mondo e conservato un solo individuo, costui rammenterebbe le sue esperienze pregresse (colori, odori, suoni, etc. e determinate associazioni di colori, odori, suoni, etc. di cui ha avuto esperienza); ossia: a che si abbiano concetti nella mente non è indispensabile la continua azione degli oggetti che li hanno prodotti (venuta meno l'azione, non viene per ciò stesso meno il concetto in noi prodotto da quell'azione).

Questo dimostra l'esistenza nell'uomo di un qualche potere di ritenzione delle esperienze pregresse.

Resta qui non precisato se possono darsi concetti non prodotti dalla primitiva azione di un oggetto.

Ciò è chiarito nettamente in Parte Prima, capitolo II, paragrafo 2 di *Elements*, in cui si legge:

All'origine, tutti i concetti derivano dall'azione della cosa stessa di cui sono concetti. Ora, quando l'azione è presente, il concetto che essa produce si chiama *s e n s o*, e la cosa, mediante la cui azione il concetto stesso è prodotto, si chiama *o g g e t t o* del senso.

Tutti i concetti si originano, dunque, da una primitiva azione delle cose. Ad oggetto presente (ossia esercitante direttamente la sua azione), il concetto corrispettivo è detto "senso".

Tuttavia, s'è detto, il concetto permane anche in assenza dell'azione diretta dell'oggetto che l'ha prodotto. Al concetto che permane dopo l'atto del senso e che tende naturalmente a farsi col tempo sempre più oscuro (ossia meno dettagliato), Hobbes dà il nome di "fantasia o immaginazione".

Riporto il paragrafo 1, capitolo III di *Elements*:

Come l'acqua stagnante, messa in moto dal lancio di una pietra o da un soffio improvviso di vento, non cessa di muoversi non appena il vento si placa o la pietra affonda; così neppure l'effetto prodotto dall'oggetto sul cervello cessa nell'atto stesso il cui l'oggetto ha cessato d'operare, col distogliersi da esso dell'organo; vale a dire, benché il senso sia passato, l'immagine o concetto permane, ma in maniera meno chiara, finché si è svegli, poiché un oggetto o l'altro continuamente stimola e sollecita i nostri occhi e orecchi, mantenendo la mente in un movimento più violento, a causa del quale il più debole non emerge facilmente. E questo concetto oscuro è ciò che chiamiamo *f a n t a s i a* o *i m m a g i n a z i o n e*: infatti l'immaginazione (se vogliamo definirla) è un concetto che permane dopo l'atto del senso e svanisce poco a poco.

Dopo questa premessa, vengo ora a quanto volevo argomentare testualmente, ossia l'ammissione da parte di Hobbes di una concepibilità mentale che travalichi il semplice dato d'esperienza.

In Parte Prima, capitolo III, paragrafo 4 di *Elements*, leggo:

Come quando l'acqua o ogni altro liquido mosso contemporaneamente da diversi moventi riceve un unico movimento, risultante dalla composizione di tutti gli altri, così anche il cervello o gli spiriti che vi sono contenuti, messi in moto da diversi oggetti, compongono un'immaginazione dei diversi concetti apparsi isolatamente al senso.

Per esempio, il senso ci mostrò un volta una figura di una montagna, e un'altra volta il colore dell'oro; ma l'immaginazione più tardi li unifica nell'immagine di una montagna dorata. Per la stessa ragione ci appaiono castelli in aria, chimere, e altri mostri che non esistono *in rerum natura*, ma sono stati concepiti dal senso separatamente a varie riprese. Questa composizione è quella che solitamente chiamiamo *f i n z i o n e* della mente.

Il passaggio evidenzia in modo inequivocabile come Hobbes ammetta la concepibilità di oggetti mai esperiti in natura, seppure limiti tali concepibili ai soli oggetti frutto di composizione (mentale) di concetti originariamente separati all'atto del senso (per cui da cavallo e alato, originariamente separati all'atto del senso, compongo mentalmente cavallo-alato, etc.).

Se è vero che i concepibili dei quali non s'è avuta mai esperienza sono comunque, nelle loro parti costitutive, frutto d'esperienza, e, dunque, il materiale sulla base del quale "costruire" i concepibili è dato, rimangono tuttavia imprecisati i criteri stessi di composizione.

Vale a dire: in quali modi (secondo quali regole) è possibile comporre fra loro tali parti?

Vale unicamente il principio di non contraddizione, per il quale se un oggetto è nero non può essere bianco o giallo o rosso, etc.? O, in alternativa, esistono altri vincoli alle possibili composizioni?

Per queste ragioni noi sosteniamo che, per quanto Hobbes ammetta un concepibile più esteso del reale e tale da ricomprenderlo in sé, non fornisce (come dovrebbe) una teoria esaustiva circa la concepibilità mentale.

(3) Mi si scuserà se ribadisco quanto in parte già sostenuto alla **nota 1** dell'*Appendice II*.

Riporto il passaggio testuale di cui già alla menzionata **nota 1**:

In quinto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *necessarie* (cioè, necessariamente vere) e *vere, ma non necessarie*, che si chiamano contingenti. La proposizione è necessaria quando non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato. Ad esempio, *l'uomo è animale* è una proposizione necessaria, perché, in qualunque tempo supponiamo che il nome *uomo* convenga ad una cosa, alla stessa cosa converrà anche il nome *animale*. Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa. Ancora: in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al soggetto come nella proposizione *l'uomo è animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l'uomo è un animale*. Infatti, il nome *animale razionale*, o *uomo*, è composto di due nomi, *animale* e *razionale*. Ma nella proposizione contingente ciò non avviene, giacché, anche se fosse vera la proposizione *ogni uomo è bugiardo*, poiché tuttavia la voce *bugiardo* non è parte di un nome composto, cui equivale il nome *uomo*, questa proposizione non si dirà necessaria, ma contingente, anche se dovesse accadere sempre la stessa cosa. Sono, quindi, proposizioni necessarie quelle che sono sempre vere. Di qui anche risulta chiaro che la verità appartiene non alle cose, bensì ai discorsi: ci sono, infatti, delle verità eterne, giacché sarà sempre vero che, *se è uomo, è animale*, ma non è necessario che esista in eterno l'uomo o l'animale.

(*De Corpore, cap. II, paragrafo 10*)

Posta la distinzione fra proposizioni *necessarie* e *contingenti* nel senso dell'impossibilità per la negazione delle prime d'essere mai vera, di contro a quanto previsto per la negazione delle seconde, si domanderà: in ragione di cosa la negazione di una proposizione necessaria *non può* in qualche tempo essere vera e, per contro, la negazione di una contingente *lo può* essere?

La prima parte del paragrafo riportato (sino alla settima riga), sembrerebbe ammettere un'interpretazione che motivi tale impossibilità con un'inconcepibilità mentale.

Così la proposizione "l'uomo è un animale" sarebbe necessaria poiché

non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato.

Qui, infatti, è detto: "non si può concepire o immaginare in alcun tempo". Questo sembrerebbe suggerire: posto che il termine "uomo" richieda certe proprietà e il termine "animale" richieda certe proprietà, non sono affatto concepibili oggetti che abbiano le proprietà richieste da "uomo"

senza avere quelle richieste da “animale”, ossia v’è l’impossibilità mentale di dissociare le proprietà richieste da “uomo” da quelle richieste da “animale”.

La medesima *ratio*, del resto, se riferita alle contingenti, porterà a concludere che esse risultano tali poiché sono concepibili, ad esempio, corvi non neri, ossia la dissociazione mentale fra le proprietà richieste da “corvo” e da “nero” è possibile.

Procedendo nella lettura dello stesso *paragrafo 10* (a partire dalla riga sette) si noterà tuttavia come tale interpretazione diviene difficilmente sostenibile. Nella nota 4 (a seguire) si mostreranno le ragioni di tale difficile sostenibilità.

(4) Riporto il paragrafo 10, capitolo II di *De Corpore*, del quale ora, però, prenderemo in esame soltanto l’ultima parte (a partire dalla riga sette):

In quinto luogo, le proposizioni si distinguono in proposizioni *necessarie* (cioè, necessariamente vere) e *vere, ma non necessarie*, che si chiamano contingenti. La proposizione è necessaria quando non si può concepire o immaginare in alcun tempo alcuna cosa della quale il soggetto sia nome, senza che della stessa cosa sia nome il predicato. Ad esempio, *l’uomo è animale* è una proposizione necessaria, perché, in qualunque tempo supponiamo che il nome *uomo* convenga ad una cosa, alla stessa cosa converrà anche il nome *animale*. Ma la proposizione contingente è quella che può essere ora vera ora falsa; ad esempio, *ogni corvo è nero*. Può accadere, infatti, che oggi sia vera e in un altro tempo sia falsa. Ancora: in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al soggetto come nella proposizione *l’uomo è animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l’uomo è un animale*. Infatti, il nome *animale razionale*, o *uomo*, è composto di due nomi, *animale* e *razionale*. Ma nella proposizione contingente ciò non avviene, giacché, anche se fosse vera la proposizione *ogni uomo è bugiardo*, poiché tuttavia la voce *bugiardo* non è parte di un nome composto, cui equivale il nome *uomo*, questa proposizione non si dirà necessaria, ma contingente, anche se dovesse accadere sempre la stessa cosa. Sono, quindi, proposizioni necessarie quelle che sono sempre vere. Di qui anche risulta chiaro che la verità appartiene non alle cose, bensì ai discorsi: ci sono, infatti, delle verità eterne, giacché sarà sempre vero che, *se è uomo, è animale*, ma non è necessario che esista in eterno l’uomo o l’animale.

Hobbes, a partire dalla riga sette, elenca nel dettaglio le caratteristiche che una proposizione categorica deve avere per risultare necessaria (l’analisi che qui stiamo svolgendo ricalca quella di cui già alla **nota 12**).

Cito:

Ancora: in ogni proposizione necessaria, il predicato o equivale al soggetto come nella proposizione *l’uomo è animale razionale*, o è parte di un nome equivalente, come nella proposizione *l’uomo è un animale*. Infatti, il nome *animale razionale*, o *uomo*, è composto di due nomi, *animale* e *razionale*.

In particolare tali caratteristiche risultano essere:

- 1) il predicato equivale al soggetto;
- 2) il predicato è parte di un nome equivalente.

Hobbes fornisce un esempio per la 1 ed un altro per la 2. Gli esempi sono, rispettivamente, i seguenti: “l’uomo è animale razionale” e “l’uomo è un animale”.

Dagli esempi addotti possiamo concludere:

- 1) predicato e soggetto sono equivalenti allorché a soggetto è posto un termine la cui definizione è posta a predicato;
- 2) il predicato è parte di un nome equivalente al soggetto allorché esso (il predicato) entra nella definizione del termine posto a soggetto.

Risulta immediatamente dai due esempi come l’impossibilità per la negazione di una proposizione necessaria d’essere vera risieda non in una presunta inconcepibilità mentale, bensì sia originata dalle nostre convenzioni linguistiche sui termini: nessun uomo (nessuno di quelli che hanno le proprietà richieste da “uomo”) può non essere un animale razionale (ossia può non avere le proprietà richieste da “animale” e “razionale” assommate), poiché il termine “uomo” per definizione richiede le proprietà di “animale” e “razionale” assommate; per la stessa ragione nessun uomo può non essere animale o razionale.

L'impossibilità, come ho avuto già modo di ripetere, sarebbe motivata con l'inconcepibilità mentale se si ponesse il seguente caso: due termini "x" e "y" richiedono rispettivamente la proprietà *a* e la *b* (o altre qualsiasi proprietà, purché diverse fra loro); non sono concepibili oggetti che abbiano la proprietà *a* senza la *b*. In tal caso, non contemplato da Hobbes, potremmo assolutamente concludere che l'impossibilità per la proposizione "x non è y" è motivata con l'impossibilità di concepire un x che non sia y.

Tutti i casi adottati da Hobbes sono tautologici poiché, nella teoria hobbesiana, è la tautologicità di una proposizione categorica a garantirne la necessità ("necessità", ovviamente, nel senso specifico attribuito a tale termine nel pensiero hobbesiano).

Ciò lo si evince in tutta evidenza dal prosieguo del paragrafo.

Infatti, proseguendo innanzi, e dovendo motivare la contingenza della proposizione "l'uomo è bugiardo", Hobbes utilizza ora unicamente il seguente argomento (prescindendo da ogni considerazione di concepibilità mentale): il termine "bugiardo" non è parte di un termine composto equivalente al termine "uomo".

Cito:

Ma nella proposizione contingente ciò non avviene, giacché, anche se fosse vera la proposizione *ogni uomo è bugiardo*, poiché tuttavia la voce *bugiardo* non è parte di un nome composto, cui equivale il nome *uomo*, questa proposizione non si dirà necessaria, ma contingente, anche se dovesse accadere sempre la stessa cosa.

Dunque, per verificare se una proposizione categorica vera è necessaria o meno, si tratterà unicamente di verificare che sia soddisfatta una delle due condizioni già menzionate: il predicato è equivalente al soggetto o il predicato è parte di un termine equivalente al soggetto.

In caso contrario si concluderà che la proposizione è contingente, ossia che, per quanto vera oggi, potrebbe essere falsa domani.

E' immediato come una verifica di tal fatta possa essere effettuata riferendosi unicamente alle nostre convenzioni linguistiche sui termini ed a prescindere da ogni considerazione circa il concepibile mentalmente (cosa, quest'ultima, che necessiterebbe di una specifica teoria circa la concepibilità mentale, di cui nei testi hobbesiani non v'è, peraltro, traccia).

Bibliografia

Mi sono riferito alle seguenti traduzioni italiane:

Hobbes Thomas, *Elementi di Legge Naturale e Politica*, a cura di Arrigo Pacchi, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1985

Hobbes T., *De Cive*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1993

Hobbes T., *Elementi di filosofia. Il corpo – l'uomo*, a cura di Antimo Negri, UTET, Torino 1972

Hobbes T., *De Homine*, Laterza, Bari 1984