

**Massimo Laganà**

**HOBBS SUL LINGUAGGIO**

**HOBBS ON LANGUAGE**

SINTESI. Il presente lavoro si propone di fornire una ricognizione della teoria linguistica sviluppata da Thomas Hobbes in connessione con la sua visione materialista e meccanicista della realtà.

PAROLE CHIAVE: Immagini. Concetti. Nomi. Ragionamento. Discorso.

ABSTRACT. This essay aims to provide a survey of the linguistic theory developed by Thomas Hobbes in connection with his materialistic and mechanistic view of reality.

KEYWORDS: Images. Conceptions. Names. Reasoning. Discourse.

Autore interessante e tuttora attuale, se pur controverso, è Thomas Hobbes (1588-1679), longevo pensatore inglese, per lo più noto quale sostenitore eminente dell'assolutismo politico<sup>1</sup>, che qui però vogliamo considerare solo in relazione alle sue idee sul linguaggio<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Non mancano tuttavia gli studiosi che vedono nel pensiero politico di Hobbes consistenti anticipazioni del pensiero liberale, il cui maturo avvio è comunemente attribuito all'opera di John Locke. L'argomento esula dagli interessi e dai limiti della presente trattazione.

<sup>2</sup> Hobbes si occupa del linguaggio a più riprese nelle sue opere, segnatamente nella Prima parte degli *Elements of Law Natural and Politic* (1640), nel *De Motu, Loco et Tempore* – grosso manoscritto non autografo ma di certa attribuzione, databile agli anni 1642-1644, noto anche come *Anti-White*, in quanto esame critico puntuale dei *De Mundo Dialogi Tres* (1642) del filosofo e teologo inglese Thomas White –, edito postumo solo nel 1973, nel *Leviathan* (1651), nel *De Corpore* (1658), nel *De Homine* (1658) e in qualche altro scritto minore. L'edizione classica di riferimento delle opere di Hobbes, curata da Sir William Molesworth, è

### *1. L'origine delle lingue*

Hobbes affronta il problema dell'origine delle lingue, con qualche differenza di sfumature, sia nel *Leviatano* che ne *L'uomo*.

In primo luogo, egli si impegna ad aggirare la tesi dell'origine divina del linguaggio, ai suoi tempi abbastanza diffusa.

Infatti, rifacendosi ai capitoli iniziali della *Genesi*, Hobbes afferma che «il primo autore della parola fu *Dio* stesso che istruì *Adamo* su come nominare le creature che presentava alla sua vista»<sup>3</sup>, pur precisando che, avendogli Dio proibito «di *mangiare i frutti dell'albero della scienza del bene e del male*, prima che [...] avesse dato i nomi ad alcuna cosa [...], *Adamo* dovette comprendere quella proibizione divina, non dalla forza delle parole, ma in

---

formata da cinque volumi in latino (*Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Guglielmi Molesworth*, Londini, 1839-1845, *apud Joannem Bohn* i primi tre volumi, *apud Longman Brown Green et Longman*, gli ultimi due) e da undici volumi in inglese (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth*, Bart., London: 1839-1845. I primi nove volumi sono stati stampati presso John Bohn, i rimanenti due presso Longman, Brown, Green and Longmans). Di tale edizione c'è una ristampa anastatica (Scientia, Aalen, 1961 per le opere latine e 1962 per le opere inglesi). Per l'*Anti-White*, si veda: Thomas Hobbes, *Critique du De mundo de Thomas White*, Édition critique d'un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris, Vrin-CNRS, 1973. Nelle citazioni dei testi hobbesiani si utilizzeranno le traduzioni italiane disponibili, ove non diversamente indicato, in qualche raro caso con piccole variazioni.

<sup>3</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, Nuova traduzione e note di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, I, IV [il primo numero romano indica la parte, il secondo il capitolo].

maniera soprannaturale, come poco dopo risulta chiaro dal fatto che Dio gli domanda chi gli ha rivelato di essere nudo»<sup>4</sup>.

È perciò da supporre che, ormai istruito su come attribuire i nomi<sup>5</sup>, Adamo abbia continuato a farlo, aggiungendo a quelli già assegnati «un maggior numero di nomi, come gliene davano occasione l'esperienza e l'uso delle creature e a congiungerli per gradi in maniera tale da farsi intendere». Gradatamente, «col succedersi del tempo, poté acquisire tanto linguaggio quanto era quello per cui aveva trovato un uso, benché esso non fosse così copioso come quello di cui ha bisogno un oratore o un filosofo»<sup>6</sup>; in seguito, dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre, «questi nomi, ricevuti dai padri, i figli trasmisero ai posteri, i quali ne trovarono anche altri»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, X, 2 [il numero romano indica il capitolo, il numero arabo indica il paragrafo], in Th. Hobbes, *Opere*, a cura di Antimo Negri e Gianni Paganini, UTET, Torino 2013 [Le *Opere* contengono la traduzione dei seguenti testi di Hobbes: *Il corpo*, *L'uomo* e *Moto, luogo e tempo*, nonché due accurate *Introduzioni*, di Antimo Negri (a *Il corpo* e *L'uomo*) e di Gianni Paganini (a *Moto, luogo e tempo*)]. D'altra parte, non si vede in che altro modo, se non in modo soprannaturale, appunto, Adamo fosse anche riuscito a «comprendere il serpente che parlava della morte, della quale Adamo, il primo dei mortali, non poteva avere nessuna idea» (*ibidem*).

<sup>5</sup> «Il primo uomo, a suo arbitrio, impose nomi solo ad alcuni animali, cioè a quelli che da Dio erano stati collocati alla sua presenza; poi, impose nomi alle altre cose, nell'ordine in cui queste o quelle specie di cose si offrivano ai suoi sensi» (Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 2).

<sup>6</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

<sup>7</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 2.

Tuttavia, dopo il diluvio universale, poiché gli uomini – che ancora parlavano tutti la stessa lingua – si erano proposti di costruire in una pianura del paese di Scinear una città e in essa una torre che giungesse fino al cielo, Dio, per impedire che realizzassero tale progetto ribelle, confuse il loro linguaggio e li disperse per tutta la terra<sup>8</sup>.

Questa dispersione e l'oblio del precedente linguaggio costrinsero gli uomini a reiventarlo secondo il proprio «arbitrio»<sup>9</sup>, sicché «dovette necessariamente accadere, che la diversità di lingue che ora c'è, procedesse per gradi da essi nella maniera in cui il bisogno (la madre di tutte le invenzioni) le insegnò loro; e in un tratto di tempo crebbero ovunque più copiose»<sup>10</sup>.

Hobbes non sembra particolarmente interessato a sostenere né l'ipotesi monogenetica né quella poligenetica dell'origine delle lingue, ipotesi che però sono ambedue accennate e, tutto sommato, parzialmente accolte – sia pure con un *décalage* storico – nelle osservazioni sopra riportate. A lui, piuttosto, piace rilevare come l'invenzione delle parole sia stata di gran lunga superiore, e più

---

<sup>8</sup> *Genesi*, 11:1-9. «Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra» (*Genesi*, 11:9).

<sup>9</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 2. Dopo «la dimenticanza delle lingue a Babele» e la dispersione del genere umano su tutta la terra «ebbero origine lingue diverse e derivate da singoli uomini a singole popolazioni» (*ibidem*).

<sup>10</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

rilevante per la storia del genere umano, tanto all'«ingegnosa» invenzione della stampa come alla «giovevole» invenzione delle lettere. Quest'ultima è sicuramente stata utile «per continuare la memoria del tempo passato e per congiungere l'umanità, dispersa in regioni della terra tanto numerose e distanti», anche se è stata difficile da realizzare, «in quanto procede da un'attenta osservazione dei diversi movimenti della lingua, del palato, delle labbra e degli altri organi della parola, per mezzo della quale si sono fatte altrettante differenze di caratteri per ricordarli»<sup>11</sup>.

Tuttavia, «la più nobile e giovevole invenzione fra tutte le altre fu quella della PAROLA, consistente in *nomi* o *appellativi* e nella loro connessione, con cui gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati e se li dichiarano pure l'un l'altro per mutua utilità e per conversazione; senza di essa non ci sarebbero stati tra gli uomini né stato, né società, né contratto, né pace, non più che tra leoni, orsi, lupi»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV. Qui Hobbes adombra una connessione tra il modo di articolazione dei suoni e la loro simbolizzazione grafica, quasi a intendere che le varietà di scrittura tra le lingue esistenti derivino dal diverso modo in cui le differenti popolazioni articolano i suoni linguistici per mezzo dei quali si esprimono e comunicano.

<sup>12</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV. La «parola» qui è considerata per la sua consistenza funzionale, in riferimento alla sua utilità sia individuale che sociale.

Hobbes respinge come «puerile» l'ipotesi dell'origine naturale del linguaggio umano, che ridurrebbe l'imposizione dei nomi alle singole cose a un mero rispecchiamento della loro natura, osservando che, in tal caso, non sarebbe stato possibile che, «pur essendo dovunque la natura delle cose una sola, tuttavia le lingue fossero diverse», e che non si riscontra nessuna affinità tra «la voce, cioè il suono, e l'animale, che è il corpo»<sup>13</sup>. D'altra parte, non è neppure credibile «che una volta gli uomini siano convenuti insieme, per decidere e stabilire che cosa dovessero significare le parole e i contesti verbali», mentre è

---

<sup>13</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 2. Come è noto, sia la negazione dell'origine onomatopeica delle lingue che l'affermazione del loro convenzionalismo – quest'ultima avanzata sin dall'antichità nella storia del pensiero occidentale – troveranno conferma nel *Corso di linguistica generale* (1916) di Ferdinand de Saussure. È stato rilevato come le riflessioni di Hobbes sull'origine delle lingue prefigurino una sorta di «patto linguistico» che anticipa il «contratto sociale» che sta alla base della sua teoria della nascita dello Stato, anche se è possibile ipotizzare che sia stata invece l'idea del «contratto sociale» a retroagire sull'interpretazione pattistica dell'origine delle lingue. Si veda, ad esempio, A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, pp. 161 e 170. Nella linguistica contemporanea l'«arbitrarietà» – nelle sue varie accezioni, sia nel rapporto significante-significato, sia nel rapporto segno linguistico-referente, sia all'interno del significante, sia all'interno del significato – è considerata come una delle «proprietà» fondamentali della lingua. Non manca, tuttavia, qualche speculazione in controtendenza. Cfr., ad esempio, T. Rizzini, *L'origine delle idee e delle parole ovvero Il codice linguistico primitivo*, Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma 2007. Ines Adornetti – che riprende la «tradizione naturalistica darwiniana» per sostenere l'ipotesi dell'«origine gestuale» del linguaggio umano – ricorda come «la Società Linguistica di Parigi l'8 marzo del 1866 mise al bando qualunque comunicazione dei soci che avesse come tema l'origine del linguaggio e la nascita di una lingua universale», data la problematicità di tali ricerche a quell'epoca, e presenta una sintesi delle principali prospettive sull'argomento che si sono venute formando a partire della seconda metà del Novecento. Cfr. I. Adornetti, *Origine del linguaggio*, APhEx (ISSN 2036-9972), 5, 2012 [«www.aphex.it», 5 (2012)]. Si veda anche F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

plausibile che, almeno all'inizio, «i nomi fossero pochi e che fossero nomi delle cose più familiari» e che poi, come sopra ricordato, venissero trasmessi di generazione in generazione per essere accresciuti e modificati nel tempo<sup>14</sup>.

## *2. Processi cognitivi. Linguaggio animale e lingua umana*

Hobbes, in coerenza con il materialismo meccanicistico della sua visione del mondo<sup>15</sup>, riconosce che tanto gli animali che gli esseri umani condividono le capacità cognitive di base, che egli deriva dal «corpo» e dal «moto» e individua nel «senso», nell'«immaginazione» o «memoria» e nel «discorso mentale». Il «senso» si articola nei tradizionali cinque sensi (vista, udito, olfatto, gusto e tatto), che si attivano a seguito di un moto, impresso sugli organi di riferimento da un corpo esterno, moto che viene trasmesso attraverso il sistema nervoso al cervello e da qui al cuore, dove si genera una «reazione» o «resistenza» che è all'origine delle «immagini» o «fantasie» che appaiono come esterne<sup>16</sup>. Tali

---

<sup>14</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 2.

<sup>15</sup> Sul rapporto fra «materialismo» e «fenomenismo» nella teoria hobbesiana della conoscenza diremo più avanti.

<sup>16</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, I. Negli *Elementi di legge naturale e politica* Hobbes ancora poneva nel cervello l'origine della «reazione» o «resistenza» [Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Presentazione, traduzione e note di Arrigo Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1972, I, II, 9 (il primo numero romano indica la parte, il secondo numero romano indica il capitolo, il numero arabo indica il paragrafo)]. Anche le passioni, sebbene siano posteriori alle sensazioni, provengono per Hobbes dal moto impresso dagli oggetti esterni

immagini non scompaiono immediatamente alla cessazione alla pressione esterna, ma si conservano affievolite nella «memoria» – una sorta di «sesto senso, ma interno»<sup>17</sup> – che consiste nel «sentire di aver sentito»<sup>18</sup> e serve a confrontare le immagini passate tra loro e con le nuove che pervengono dai sensi<sup>19</sup>.

Hobbes non respinge l'ipotesi che i corpi inanimati, ove sottoposti al movimento – spinta o trazione – proveniente da altri corpi possano avere una

---

sugli organi di senso, con la differenza che il «piacevole» (per cui si prova desiderio) e lo «spiacevole» (per cui si prova avversione) – da cui derivano tutte le passioni – consistono in un «conato verso l'interno», ossia in un movimento che favorisce il moto vitale ovvero in un movimento che fa prevedere qualcosa che lo ostacola (Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., XI, 1-2). Quanto ai sogni, Hobbes così si esprime: «Le immaginazioni di coloro che dormono sono quelle che chiamiamo sogni. Ed anche queste (come tutte le altre immaginazioni) sono state prima, o totalmente o per particelle, nel senso. E poiché nel senso il cervello e i nervi, che sono gli organi necessari del senso, sono così intorpiditi nel sonno che non si muovono facilmente per l'azione degli oggetti esterni, non può avvenire nel sonno alcuna immaginazione e quindi nessun sogno, se non quella che procede dall'agitazione delle parti interne del corpo umano» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, II).

<sup>17</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, III, 6.

<sup>18</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., IV, XXV, 1 [il primo numero romano indica la parte, il secondo numero romano indica il capitolo, il numero arabo indica il paragrafo]: «*sentire di aver sentito è ricordare*».

<sup>19</sup> «Questo *senso che si affievolisce*, quando vogliamo esprimere la cosa stessa (voglio dire *la fantasia* stessa) noi lo chiamiamo *immaginazione* [...]; ma quando vogliamo esprimere l'affievolimento e significare che il senso è svanito, vecchio e passato, lo chiamiamo *memoria*. Cosicché *immaginazione* e *memoria* non sono che una sola cosa che prende nomi diversi secondo i diversi modi sotto cui viene considerata (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, II).

qualche forma di sensazione, ma esclude che siano in grado di poterne conservare traccia, visto che mancano degli organi idonei e della memoria<sup>20</sup>.

Il «discorso mentale», infatti, è possibile solo in quanto, come già detto, nella «memoria» o «immaginazione» avviene il collegamento tra le immagini. «Nessuno invero può dubitare che la memoria sia immaginazione», per cui, «muovendo dalla memoria di una singola cosa ci si ricorda di un'altra, poiché il passaggio da un'immagine all'altra, che viene chiamato discorso della mente, è necessariamente anche moto delle stesse parti ed ha lo stesso motore corporeo, cioè l'oggetto sensibile»<sup>21</sup>. La successione delle immagini segue di norma quella nella quale i «fantasmi» si sono trovati congiunti «immediatamente gli uni agli altri nella stessa sensazione»<sup>22</sup>. Tuttavia, «per il fatto che nel senso, ad una

---

<sup>20</sup> «Ma, anche se ogni sensazione, come abbiamo detto, si ha per reazione, tuttavia non è necessario che ogni cosa che reagisce abbia sensazione. So che ci sono stati dei filosofi, ed anche dotti, i quali hanno sostenuto che tutti i corpi sono dotati di senso; né vedo come, se la natura della sensazione si colloca unicamente nella reazione, essi possano essere confutati. Ma, anche se dalla reazione di corpi inanimati potesse nascere un fantasma, esso, tuttavia, allontanato l'oggetto, cesserebbe immediatamente; infatti, se non hanno, come li hanno gli esseri animati, degli organi idonei a ritenere il moto impresso, anche quando l'oggetto si è allontanato, sentiranno unicamente in modo che non ricordano mai di aver sentito» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., IV, XXV, 5).

<sup>21</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §19 [il numero romano indica il capitolo e il numero arabo preceduto da § indica il paragrafo].

<sup>22</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §8. Cfr. anche Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III: «Tutte le fantasie sono movimenti interni a noi, residui di quelli che si sono fatti nel senso; e quei movimenti che si sono susseguiti immediatamente l'un l'altro nel senso, restano insieme anche dopo il senso, per modo che, se il primo ha luogo di nuovo ed è predominante, il successivo lo segue per la coerenza della materia mossa, alla stessa maniera di come su una

medesima cosa percepita, succede ora una cosa, ora un'altra, col passare del tempo accade che nell'immaginare qualcosa non si abbia mai certezza di ciò che immagineremo poi; solo questo è certo, che sarà qualcosa che è successa in passato, una volta o l'altra, alla stessa cosa»<sup>23</sup>.

Nella successione degli eventi possono comunque essere rilevate delle sequenze costanti, che, sulla base dell'esperienza che se ne ha, inducono a prevedere il «conseguente» dall'«antecedente», come quando dalla presenza di nubi si immagina possa verificarsi una pioggia imminente. «Sino a questo punto», osserva Hobbes, «le facoltà degli uomini e quelle degli altri animali non differiscono», giacché «tutti gli altri animali sentono, immaginano, fingono e dall'immaginazione di una cosa sono condotti a quella di un'altra (il che è discorrere)». Inoltre, «sognano, come gli uomini; questi, quando sono colpiti da malattia, delirano come loro, e quelli non affetti da morbo ricordano,

---

tavola piana l'acqua è tratta per dove il dito ne guida qualcuna delle sue parti». Hobbes usa in maniera spesso sovrapponibile termini come «sensazione», «fantasia», «fantasma», «immagine», «concetto», creando a volte delle perplessità interpretative. Per avere un'idea più precisa delle problematiche relative al «lessico» hobbesiano può essere utile consultare – oltre a *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. XI, cit., interamente dedicato all'*Index* delle opere inglesi, e a *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica*, vol. V, cit., le cui ultime 144 pagine sono dedicate all'*Index* delle opere latine – i seguenti lavori: Y.-Ch. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992; A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Malden-Oxford (UK) 1995; J. Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lahnam-Toronto-Plymouth (UK) 2012.

<sup>23</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III.

compongono e dividono i loro fantasmi come gli uomini». In conclusione, «molti animali, oltre all'uomo, hanno anche ricordo del passato e previsione del futuro, cioè esperienza e prudenza, vale a dire esperienza e previsione del futuro [e] con i segni congetturano le cose future, proprio come gli uomini. Tuttavia, affinché non paia che, ricordando la notoria solerzia, astuzia e preveggenza di molte bestie si debba mettere in secondo piano la prudenza degli uomini, nessuna delle predette facoltà dovrà essere chiamata ragione o intelletto, poiché queste facoltà convengono al solo uomo»<sup>24</sup>.

Da quanto sopra emerge che «senso», «immaginazione» o «memoria» e «discorso mentale» sono comuni agli uomini e agli animali. Se questa impostazione può andare bene in linea di massima sia per il «senso» che per l'«immaginazione» o «memoria», le cose stanno diversamente per il «discorso mentale», espressione che Hobbes usa in due accezioni non sovrapponibili. Per un verso, infatti, il «discorso mentale» viene così chiamato per distinguerlo dal

---

<sup>24</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §13. Nel *Leviatano*, Hobbes scrive qualcosa di più limitativo rispetto alla preveggenza degli animali, probabilmente perché essi sono privi della parola. Infatti, leggiamo: «Mentre per le bestie non c'è altra felicità, se non quella di godere quotidianamente del loro cibo, del loro agio e della loro concupiscenza, non avendo che una scarsa o nessuna previsione del tempo avvenire, per mancanza di osservazione e di memoria dell'ordine, della conseguenza e della dipendenza delle cose che vedono, l'uomo osserva come un evento è stato prodotto da un altro, ricorda in essi l'antecedenza e la conseguenza, e quando non può assicurarsi delle vere cause delle cose (poiché le cause della buona e cattiva fortuna sono per lo più invisibili) suppone cause di esse quelle che gli sono suggerite dalla sua fantasia, oppure si fida dell'autorità di altri uomini che pensa siano suoi amici e più saggi di lui» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, XII).

«discorso verbale», dal quale può restare indipendente, per l'altro, invece, solo per mezzo del «discorso verbale» esso può trasformarsi in ragionamento<sup>25</sup>.

Più in generale, si può osservare che la «serie di pensieri» in cui consiste il «discorso mentale» è di due specie. Può essere «casuale ed incoerente, come quasi sempre nei sogni»<sup>26</sup> e, anche, «*non guidata, senza un disegno e incostante*», almeno in apparenza, oppure «più costante in quanto è *regolata* da qualche desiderio e qualche disegno»<sup>27</sup>.

A sua volta, «la serie dei pensieri regolati è di due specie. Si ha la prima quando di un effetto immaginato cerchiamo le cause o i mezzi che lo producono e questo è comune all'uomo e alla bestia. Si ha l'altra quando, immaginando una cosa qualsiasi, cerchiamo tutti i possibili effetti che possono da essa essere prodotti, vale a dire, immaginiamo quel che possiamo fare con essa, qualora l'avessimo»<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> «Per *conseguenza* o SERIE di pensieri intendo quella successione da un pensiero all'altro, che si chiama *discorso mentale* (per distinguerlo dal discorso in parole)» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III). «Poiché il termine discorso viene solitamente usato per indicare la coerenza e conseguenza di parole, chiamerò tale discorso mentale (per evitare equivoci) *ragionamento*» (Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, IV, 1).

<sup>26</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, IV, 1.

<sup>27</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III.

<sup>28</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III.

Hobbes afferma che di questa seconda specie ha visto traccia solo nell'uomo, la cui curiosità epistemica<sup>29</sup> difficilmente può trovarsi negli animali, dominati come sono dalle passioni sensuali. In conclusione, «il discorso della mente, quando è governato da un disegno, altro non è se non la *ricerca* o la facoltà dell'invenzione, che i latini chiamano *sagacità* e *solerzia*; un andare a caccia delle cause di qualche effetto presente o passato o degli effetti di qualche causa presente o passata»<sup>30</sup> e, se è ben vero che, «oltre al senso, ai pensieri e alla serie di pensieri, la mente umana non ha altro movimento», è anche vero che, «con l'aiuto del parlare e del metodo, le stesse facoltà possano essere portate ad una tale altezza da distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> «Il *desiderio* di conoscere il perché e il come, [si chiama] CURIOSITÀ; esso non si trova in alcuna creatura vivente, se non nell'*uomo*; cosicché l'uomo si distingue dagli altri *animali* non solo per la sua ragione, ma anche per questa passione singolare; in essi la predominanza dell'appetito del cibo e degli altri piaceri del senso, rimuovono la preoccupazione del conoscere le cause, la quale è una concupiscenza della mente che, per un perseverare del diletto nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, eccede la breve veemenza di qualunque piacere carnale» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, VI)

<sup>30</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III. La ricerca delle cause a partire dagli effetti, che si è detto esser comune agli animali e agli esseri umani, differisce però in questo, che gli animali la perseguono sulla base della loro esperienza e della loro prudenza, gli esseri umani aggiungono il calcolo, mediante l'uso dei nomi.

<sup>31</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, III.

Come già ricordato, Hobbes considera l'invenzione delle parole come un tratto distintivo dell'essere umano, che per mezzo di esse acquisisce la caratteristica di «persona» e si distacca dal livello della pura animalità<sup>32</sup>.

Non è che gli animali non abbiano i loro linguaggi, tuttavia essi sono qualcosa di molto diverso dalle lingue umane. Secondo Hobbes, infatti, «il significato prodotto attraverso la voce da uno rivolta all'altro, nella medesima specie di animali, non costituisce discorso, perché quei segni vocali, con cui vengono significate speranza, paura, gioia, ecc., non secondo l'arbitrio degli animali, ma per la necessità della loro natura, sono espressi con violenza dalle stesse passioni»<sup>33</sup>. Il linguaggio degli animali, pur essendo specie-specifico e assolvendo anche una funzione comunicativa, non può essere considerato convenzionale come quello umano, anzi accusa un'origine chiaramente naturale. «Quei segni», precisa Hobbes, «non costituiscono discorso, perché non sono stabiliti dalla volontà degli stessi animali, ma scaturiscono, per impulso naturale,

---

<sup>32</sup> Scrive Philip Pettit: «Hobbes's thesis about the transformative part played by speech shapes every aspect of his theory. [...] It makes it possible for him to develop a theory of reasoning that equates it with the manipulation of words or symbols; a theory of personhood according to which persons are essentially spokespersons who can give their word to others and thereby "personate" themselves; and a theory of group agency that equates incorporation with rallying behind the words of a collective representative or spokesperson» (Ph. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2008, p. 2).

<sup>33</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 1.

dalla paura, dalla gioia, dal desiderio e dalle altre passioni, proprio di ciascun animale: e questo non significa parlare, come risulta chiaro dal fatto che i segni vocali degli animali della medesima specie sono gli stessi in ogni parte della terra mentre quelli degli uomini sono diversi»<sup>34</sup>.

Ne risulta che il «discorso mentale» degli animali non trova sbocco in un «discorso verbale» convenzionalmente articolato come quello umano e resta quindi bloccato al livello del «senso» e dell'«immaginazione» o «memoria» di cui si nutrono l'«esperienza» e la «prudenza» che ne consegue<sup>35</sup>, senza potere attingere il livello del ragionamento, ossia della «ratio» che si risolve in «oratio»<sup>36</sup>, donde si ricava che «tutti gli altri animali sono privi di intelletto», visto che «l'intelletto è immaginazione, ma che nasce dal significato istituito delle parole»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 1.

<sup>35</sup> Bisogna tener fermo che «l'esperienza non giunge a conclusioni universali» e che «la prudenza non è altro che congettura basata sull'esperienza, o assunzione di segni dall'esperienza in modo avveduto» (Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, IV, 9),

<sup>36</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 14.

<sup>37</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 1.

Sebbene, in linea di principio, Hobbes sia del parere che neppure l'uomo, senza l'uso dei nomi, possa essere «capace di scienza»<sup>38</sup>, egli comunque ammette che un minimo di ragionamento – come eventualmente nel caso di un sordomuto – possa essere sviluppato anche senza di essi, con l'inconveniente, tuttavia, che lo si debba ripetere nuovamente a fronte dello stesso problema per mancanza di una terminologia che ne fissi i passaggi e le conclusioni<sup>39</sup>.

Il discrimine tra la condizione animale e la condizione umana è rappresentato dunque dall'«invenzione» della «parola», il cui «uso generale [...] è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale, o la serie dei nostri pensieri in una serie di vocaboli»<sup>40</sup>. Infatti, «il ragionamento o discorso è un contesto di vocaboli stabiliti dall'arbitrio degli uomini, per significare la serie

---

<sup>38</sup> «È grazie al vantaggio dei nomi che noi siamo capaci di scienza, mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono; e nemmeno l'uomo, senza l'uso di essi» (Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 4).

<sup>39</sup> «Uno che sia del tutto privo dell'uso della parola (com'è chi è nato e rimane perfettamente sordo e muto), se pone davanti ai suoi occhi un triangolo, e vicino ad esso due angoli retti (quali sono gli angoli di una figura quadrata) può, con la meditazione, stabilire un paragone e trovare che i tre angoli di quel triangolo sono eguali a quei due angoli retti che stanno vicino ad esso. Ma se gli viene mostrato un altro triangolo, di forma differente dal primo, non può conoscere senza una nuova fatica, se anche i tre angoli di esso sono eguali a quegli stessi altri» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV).

<sup>40</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

di concetti delle cose che pensiamo», sicché, «come il vocabolo sta all'idea o al concetto di una sola cosa, così il discorso sta al contesto mentale»<sup>41</sup>.

### ***3. Vantaggi e svantaggi del «discorso verbale»***

Da qui discendono «due vantaggi, di cui uno è la registrazione delle conseguenze dei nostri pensieri, i quali, essendo atti a sfuggire alla memoria e a porci di fronte ad una nuova fatica, possono essere di nuovo rievocati da quei vocaboli con cui furono contrassegnati». Pertanto, «il primo uso dei nomi è quello di servire da *contrassegni* o *note* della memoria. Si ha l'altro, quando parecchi usano gli stessi vocaboli per significarsi l'un l'altro (mediante la connessione e l'ordine di essi) ciò che concepiscono o pensano su ciascuna questione, e anche ciò che desiderano, temono o per cui hanno qualche altra passione. In questo uso sono chiamati *segni*»<sup>42</sup>.

Resta comunque assodato che ragione e «discorso verbale» vanno di pari passo e che non è possibile formulare ragionamenti a prescindere da una connessione metodica dei vocaboli e delle proposizioni che ne scaturiscono.

---

<sup>41</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 1.

<sup>42</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

Le parole – *nomi* o *appellativi* – sono dunque dei «segni sensibili», imposti arbitrariamente, mediante i quali «i pensieri passati possono essere e ricondotti alla mente e come registrati, ciascuno nel suo ordine»<sup>43</sup>.

È tuttavia importante che l'uso di questi «segni sensibili» non serva solo come «nota» per aiutare la memoria e per la riflessione interna del singolo, ma venga esteso alla comunicazione interpersonale.

Infatti, osserva Hobbes, «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 egli 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»<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 1. Ovviamente, i «segni arbitrari» vanno tenuti distinti dai «segni naturali» e ciò non dipende dalla loro consistenza fisica. Scrive Hobbes: «Dei segni, inoltre, alcuni sono naturali», come «una nube densa è segno della pioggia che verrà, e la pioggia è segno della nube che precede», «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 ed i moti della mente» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 2).

<sup>44</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 2.

Il «discorso verbale», tuttavia, non serve solo per la formulazione del sapere scientifico e filosofico, anche se questa è la sua funzione più importante. Accanto alla «conoscenza condizionale» o «conoscenza della conseguenza dei vocaboli», tipica del sapere scientifico, vi è pure una «conoscenza di fatto», che concerne la storia, sia naturale che civile<sup>45</sup>. Inoltre, con i nomi gli uomini possono «significarsi l'un l'altro (mediante la connessione e l'ordine di essi) ciò che concepiscono o pensano su ciascuna questione, e anche ciò che desiderano, temono o per cui hanno qualche altra passione», possono esprimere opinioni<sup>46</sup>, comporre opere poetiche, realizzare arricchimenti stilistici e retorici<sup>47</sup>, dare consigli, impartire comandi e così via<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IX.

<sup>46</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, VII.

<sup>47</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, VIII. Sulla poesia Hobbes si esprime più diffusamente nella *Risposta alla Prefazione* di Sir William D'Avenant al suo poema *Gondibert*. Cfr. *The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before Gondibert*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., vol. IV, pp. 441-458. Non bisogna poi dimenticare che Hobbes è un acuto esegeta dell'Antico e del Nuovo Testamento (come si rileva dalla terza e quarta parte del *Leviatano*) ed è anche un profondo conoscitore del mondo classico. A lui si devono la versione inglese delle *Storie* di Tucidide (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., voll. VIII-IX) e la traduzione in versi inglesi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., vol. X). A lui si deve anche un'ampia sintesi in inglese della *Retorica* di Aristotele (*The Whole Art of Rhetoric*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., vol. VI, pp. 419-510).

<sup>48</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., II, XXV. Cfr. anche Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 1: «Dalla connessione o contesto di nomi derivano diverse specie di discorso. Di queste, alcune significano i desideri e gli affetti degli uomini, come le *interrogazioni* [...]. Un'altra specie è costituita dalle *preghiere*, le quali significano il desiderio di avere qualcosa; le *promesse*, le

Hobbes menziona poi quattro «usi speciali» della parola, vale a dire: «primo, registrare ciò che con la cogitazione troviamo essere la causa di qualcosa, presente o passata, e ciò che troviamo poter essere prodotto o effettuato da cose presenti o passate; ciò è, insomma, l'acquisizione delle arti; secondo, mostrare agli altri la conoscenza che abbiamo conseguito, cioè consigliarsi e istruirsi l'un l'altro; terzo, far conoscere agli altri i nostri voleri e propositi per poter avere mutuamente ciascuno l'aiuto dell'altro; quarto, compiacere e dilettere noi stessi e gli altri, con il trastullarci con i nostri vocaboli per piacere o per ornamento, innocentemente» e a questi usi fa corrispondere altrettanti abusi.

«Si ha il primo», egli scrive, «quando gli uomini registrano in modo sbagliato i loro pensieri, per l'incostanza del significato dei loro vocaboli, per cui registrano come una loro concezione quel che non hanno mai concepito, e così si ingannano. Il secondo, quando usano i vocaboli in senso metaforico, cioè in altro senso che non quello per cui sono ordinati; con ciò ingannano gli altri. Il terzo, quando dichiarano per mezzo di vocaboli una volontà che non hanno. Il

---

*minacce, i desideri, i comandi, i lamenti* ed altri modi di significare altri affetti. Un discorso può anche essere completamente assurdo ed insignificante, senz'altro quando alla serie dei nomi non corrisponde nella mente nessuna serie di concetti [...]. Infatti, anche la connessione di parole incoerenti, pur priva del fine del discorso, cioè di significato, è, tuttavia, un discorso».

quarto, quando usano i vocaboli per affliggersi l'un l'altro: infatti, dato che la natura ha armato le creature viventi, alcune di denti, altre di corna, e altre di mani per affliggere un nemico, non è che un abuso della parola affliggerlo con la lingua, a meno che non sia uno che siamo obbligati a governare, e allora non è un affliggere, ma un correggere e un emendare»<sup>49</sup>.

Bisogna, infatti, tenere presente che i vocaboli inizialmente imposti ad arbitrio degli uomini sono stati poi trasmessi alle generazioni successive, sicché «non siamo stati i primi a formare i nomi, ma li abbiamo ricevuti dalle nutrici, dai pedagoghi, dagli amici e associati», donde la necessità di soppesarli «in modo rigorosissimo», se non vogliamo incappare in discorsi falsi o inconsistenti, giacché, «per lo più i nomi non sono stati né accuratamente istituiti, né usati in modo coerente e fisso, ma per metafore e catacresi»<sup>50</sup>. Di conseguenza, «quando lo stesso nome viene assegnato a cose dissimili o viene usato nel discorso ora in un senso ora in un altro, il risultato non è un facile accesso alla verità, bensì l'errore e una divagazione infinita»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

<sup>50</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §20.

<sup>51</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §19. L'«errore» dovrebbe riguardare la sfera della sensazione, mentre «falsità» e «assurdità» l'ambito del discorso, ma non sempre Hobbes è coerente nell'uso della terminologia nelle varie sue opere. Si vedano: A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 128; G. Paganini, *Significato, falsità ed errore in Thomas Hobbes*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2016, 71 (4), 579-598.

E anche se «la natura degli uomini supera la natura comune degli animali» per l'«invenzione» della parola<sup>52</sup> – nella duplice funzione di «nota» e di «segno» –, nella misura in cui essi abusano di questa invenzione, essi finiscono con il trovarsi «in una condizione tanto peggiore, quanto l'errare è più vergognoso dell'ignorare, e dire il falso più disdicevole che tacere»<sup>53</sup>.

Menzogna, inganno, autoinganno, falsità sono dunque i principali effetti negativi di un uso inappropriato e non controllato delle parole, per cui non solo «con il discorso, l'uomo non diventa migliore ma più potente», ma «erra più largamente e più pericolosamente di quanto possano errare gli altri animali», che non possono ingannare sé stessi, e riesce anche a «rendere gli animi umani ostili alle condizioni della società e della pace: cosa che non può accadere nelle società degli altri animali, poiché ciò che è bene e male per loro, lo valutano con i loro sensi»<sup>54</sup>.

D'altra parte, è un fatto che l'«equivocità dei nomi rende difficile recuperare quei concetti per i quali il nome fu istituito; e questo non solo nel linguaggio degli altri, in cui dobbiamo considerare lo scopo, l'occasione ed il

---

<sup>52</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §15.

<sup>53</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §19.

<sup>54</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 3. Hobbes riprende da Francesco Bacone l'idea che «sapere è potere» (Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., XI, 13).

contesto del discorso altrettanto bene che le parole stesse; ma anche nel nostro proprio discorso, che essendo derivato dal costume e dall'uso comune del linguaggio, non rappresenta neppure a noi stessi i nostri propri concetti»<sup>55</sup>. Occorre, quindi, «liberarsi dall'equivocità, e scoprire il vero significato di ciò che si dice»<sup>56</sup>, cosa necessaria, ma non sempre facile, anche perché, potendo «una sola e medesima cosa» essere correttamente considerata e confrontata sotto molteplici punti di vista, di essa «vi sono molti concetti», e ad ogni concetto particolare noi attribuiamo un particolare nome»<sup>57</sup>.

D'altronde, è grazie ai nomi e alle loro combinazioni che il «discorso della mente» riesce a trasferire nel «discorso della parola» il risultato del confronto tra le immagini delle cose e a «condensarlo» in «teoremi» di valore universale<sup>58</sup>.

Nella capacità di realizzare questo «confronto», che, visto più da presso, si configura come «calcolo» consiste la «ragione» o «intelletto», elemento di

---

<sup>55</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 8.

<sup>56</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 8.

<sup>57</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 5. Hobbes così precisa il suo pensiero in *Moto, luogo e tempo*: «Tutte le cose, che hanno una qualunque somiglianza tra loro, hanno anche un nome comune. [...] I nomi di una stessa cosa sono quasi innumerevoli. Infatti, qualunque cosa, se confrontata con innumerevoli cose, sarà simile ad alcune di loro per un aspetto comparativo, ad altre per un altro, ma avrà il nome in comune con quelle simili a sé in ciascuno dei confronti; la cosa avrà dunque tanti nomi quanti sono i modi in cui può essere confrontata [con altre]» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §16).

<sup>58</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §14 e §19.

distinzione, assieme alla «parola», fra gli esseri umani e tutti gli altri esseri naturali.

Hobbes – dopo avere ricordato che i Greci non avevano che «una parola, *logos*, per indicare insieme la *parola* e la *ragione*», in quanto pensavano, non che «non ci fosse parola senza ragione», ma che «nessun ragionamento era senza parola»<sup>59</sup> – rileva che «la filosofia, cioè la ragione naturale, è innata in ogni uomo» e subito dopo specifica che «ognuno, infatti, ragiona fino ad un certo punto e su alcune cose; ma, quando c'è bisogno di una lunga serie di ragioni, per la mancanza di un giusto metodo, quasi di seminazione, deviano, i più, e cadono in errore»<sup>60</sup>.

La mancanza di «metodo», anzi di un «giusto metodo», rende però improduttiva la «ragione naturale», che ha bisogno di essere coltivata e formata, sicché appare più convincente l'affermazione che «la ragione non è nata con noi come il senso e la memoria, né è acquistata solamente con l'esperienza, come la prudenza, ma è conseguita con l'industria, in primo luogo imponendo in modo adatto i nomi, e in secondo luogo con l'acquistare un metodo buono e ordinato nel procedere dagli elementi, che sono nomi, alle asserzioni che sono fatte

---

<sup>59</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV.

<sup>60</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, I, 1.

mediante la reciproca connessione di essi, e poi ai sillogismi che sono le connessioni di un'asserzione con l'altra, finché giungiamo alla conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi che appartengono al soggetto in questione, ed è ciò che gli uomini chiamano SCIENZA»<sup>61</sup>.

Filosofia, scienza, ragione, parola e metodo finiscono così per saldarsi in una prospettiva epistemologica che ha come unico oggetto di studio «qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi da qualche punto di vista [...]: cioè, ogni corpo di cui si può intendere che è generato e che ha qualche proprietà»<sup>62</sup>.

Infatti, la «*filosofia è la 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*» e il «ragionamento» non è altro che il «calcolo» che si realizza tramite l'addizione e la sottrazione, operazioni che la mente umana è in grado di effettuare non solo in matematica, come pensava Pitagora,

---

<sup>61</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, V. Per Hobbes «filosofia» e «scienza» sono nozioni e ambiti sovrapponibili.

<sup>62</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, I, 8. Restano esclusi forme di conoscenza e oggetti di ricerca quali la sensazione, la memoria, l'esperienza, la prudenza, la teologia, l'angelologia, la storia (naturale e civile), l'astrologia, nonché «ogni dottrina non solo falsa, ma anche non ben fondata» (*ibidem*).

ma in tutti i campi dove ciò è possibile, compreso l'ambito dei nomi e dei concetti<sup>63</sup>.

#### **4. Metodo e «discorso scientifico»**

L'aspetto dell'uso della lingua al quale Hobbes è maggiormente interessato concerne il «discorso scientifico» che si eleva sul piano dell'esperienza, peraltro indispensabile, ai fini della costruzione delle forme di sapere di cui il genere umano ha bisogno, si tratti di conoscenze universali e necessarie o di conoscenze dotate di un alto grado di capacità euristica nella individuazione delle possibili cause dei fenomeni.

La diversità fra le forme del sapere scientifico dipende, infatti, tanto dall'oggetto della ricerca quanto dalla metodologia richiesta dal relativo approccio.

Anticipando la tesi vichiana del «verum factum»<sup>64</sup>, secondo cui gli esseri umani hanno piena conoscenza solo delle cose da loro prodotte, Hobbes ritiene

---

<sup>63</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, I, 3.

<sup>64</sup> G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia (L'antichissima sapienza degli Italici)* [1710], in G. Vico, *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 62-63. Potendosi per Vico conoscere solo ciò che si è creato o prodotto, Dio può conoscere il mondo da lui creato, mentre l'uomo può conoscere la storia da lui prodotta. Sull'argomento si vedano: R. Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Guida, Napoli 1969 e A. Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, trad. it. Donzelli, Guida, Napoli 1970.

che la geometria, «scienza per la quale sappiamo che un teorema proposto è vero, è una cognizione derivata dalle cause, o dalla generazione dell'oggetto, attraverso un retto ragionamento» e che «agli uomini è stata concessa una scienza fondata su siffatta dimostrazione solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro stesso arbitrio»<sup>65</sup>. Insomma, «le cause delle proprietà, che le singole figure posseggono, sono implicite in quelle linee che noi stessi tracciamo; e le generazioni delle stesse figure dipendono dal nostro arbitrio», sicché, «proprio per il fatto che siamo noi stessi a creare le figure, avviene che c'è una geometria e che è dimostrabile»<sup>66</sup>.

Inoltre, Hobbes afferma che la geometria è «la sola scienza che finora è piaciuto a Dio di largire all'umanità»<sup>67</sup> e dichiara con orgoglio, nella *Lettera Dedicatoria* premessa a *Il corpo*, che si deve a lui la prima trattazione scientifica dell'etica e della politica, non essendo la «filosofia civile» «più antica» del suo libro *Sul cittadino*<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 4.

<sup>66</sup> Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 5.

<sup>67</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, 4.

<sup>68</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., *Lettera dedicatoria*. «Inoltre, la politica e l'etica, cioè la scienza del *giusto e dell'ingiusto, dell'equo e dell'inequo*, può essere dimostrata a priori; ed infatti i principi per i quali si sa che cosa sono il *giusto e l'equo, l'ingiusto e l'inequo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convinzioni, sono cose che abbiamo fatto nei stessi. Infatti, prima della stipulazione dei patti e dell'istituzione delle leggi, non c'era tra gli uomini, più che tra le

*Geometria (e aritmetica), etica e politica*, infatti, sono per Hobbes le uniche scienze a priori, universali e necessarie, per mezzo delle quali, grazie a un appropriato calcolo dei nomi<sup>69</sup>, partendo dai principi primi o definizioni, vale a dire dalle «verità stabilite dall'arbitrio di coloro che parlano e di coloro che ascoltano»<sup>70</sup> «(le quali non sono altro che le spiegazioni più semplici dei nostri concetti)»<sup>71</sup>, la ragione umana «procede con la composizione continua delle proposizioni in sillogismi, finché da parte di chi impara sia intesa la verità della conclusione cercata»<sup>72</sup>. Infatti, «*la dimostrazione è un sillogismo o una serie di sillogismi derivata dalle definizioni dei nomi sino alla conclusione ultima*»,

---

bestie, né giustizia né ingiustizia alcuna, forma alcuna né di bene né di male pubblico» (Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 5).

<sup>69</sup> «La certezza non è propria dei geometri, ma del metodo e vediamo che geometri massimamente insigni, quando poggiano il fondamento dei ragionamenti in cui si esercitano su una definizione insufficiente, sbagliano e si contraddicono a vicenda non meno di chiunque altro del popolo» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXIII, §1). «Dato allora che la verità consiste nel retto ordinamento dei nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca la precisa verità ha bisogno di ricordarsi che cosa vale ogni nome che usa, e di collocarlo in conformità; altrimenti si troverà involuppato nei vocaboli, come un uccello nella pania, il quale più si dibatte, più resta invischiato» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV).

<sup>70</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 9.

<sup>71</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 6.

<sup>72</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 12.

«dalla qual cosa si intende che ogni ragionamento legittimo che abbia origine in princìpi veri è scientifico e costituisce vera dimostrazione»<sup>73</sup>.

Quanto alle definizioni che fungono da princìpi primi, ce ne sono di due generi: «alcune, infatti, sono definizioni di quei vocaboli che significano cose di cui si può concepire una causa; altre sono definizioni di quei vocaboli che significano cose di cui non si può concepire una causa»<sup>74</sup>.

Quanto al metodo delle dimostrazioni, esso coincide con il metodo dell'insegnamento<sup>75</sup> ed è chiaramente sintetico o compositivo, anche se

---

<sup>73</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 16. Hobbes individua due tipi di sapere scientifico, l'uno a priori, l'altro a posteriori, operando una sorta di distinzione tra quelle che potremmo chiamare «scienze esatte» – che procedono «dalla generazione delle cose agli effetti possibili» – e quelle che potremmo chiamare «scienze empiriche» o anche «ipotetiche» – che procedono «dagli effetti o *φαινομένοις* alla possibile generazione» – (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., IV, XXV, 1). Al primo tipo appartiene la «matematica pura», «che tratta la quantità in astratto, di modo che non ha bisogno della cognizione dell'oggetto, come la geometria e l'aritmetica», ma appartengono anche, grazie a lui, l'etica e la politica, costruibili a priori, in quanto «le cause della giustizia, le leggi e le convenzioni [*pacta*], sono cose che abbiamo fatto nei stessi». Al secondo tipo appartengono le «matematiche miste», nei cui calcoli vien presa in considerazione anche una qualche proprietà dell'oggetto», «quali l'astronomia, la musica, la fisica, e le parti della fisica che possono essere varie secondo la varietà delle specie e delle parti dell'universo» (Th. Hobbes, *L'uomo*, cit., X, 5). Fra gli studiosi di Hobbes, il tema del rapporto fra le varie forme del sapere umano è tuttora dibattuto. Qui basti averne fatto una breve ricognizione. Per una trattazione più ampia si vedano: A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, cit.; A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>74</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 16. «Vocaboli del primo genere sono: corpo o materia, quantità o estensione, movimento in sé e per sé, da ultimo ciò che è comune ad ogni materia. Vocaboli del secondo genere sono: un tale corpo, un tale movimento e della tale grandezza, una grandezza determinata ed una determinata figura, e tutto ciò con cui si può distinguere un corpo da un altro» (*ibidem*).

<sup>75</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 12.

presuppone l'uso del metodo analitico o risolutivo per giungere alla individuazione dei principi primi. Scrive Hobbes: «Il metodo di filosofare, per quelli che ricercano semplicemente la scienza, senza proporsi una determinata questione, è in parte analitico ed in parte sintetico, cioè è analitico dai sensi alla scoperta dei principi, sintetico per tutto il resto»<sup>76</sup>. Infatti, «poiché gli universali [= principi primi o definizioni] sono contenuti nella natura dei singoli, devono essere estratti con la ragione, cioè con metodo risolutivo»<sup>77</sup>, mentre «le cause degli universali (di quelli, almeno, che hanno una causa) sono manifeste di per se stesse o, come dicono, note *alla natura*; quindi non hanno bisogno affatto di un metodo, giacché la causa universale di tutti è una sola, cioè il movimento»<sup>78</sup>.

##### ***5. L'«ipotesi annichilatoria» e la riforma linguistica delle «categorie»***

Se teniamo ferma l'impostazione materialistico-meccanicistica della visione della realtà proposta da Hobbes risulta del tutto perspicua la sua

---

<sup>76</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 7.

<sup>77</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 4.

<sup>78</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 5.

affermazione secondo cui «non vi è nulla nell'intelletto umano che non sia stato prima nel senso»<sup>79</sup>.

Tuttavia, è lo stesso Hobbes a proporre l'esperimento mentale della «*ficta universi sublatio*» o «*rerum annihilatio*», meglio noto come «ipotesi annichilatoria»<sup>80</sup>, per chiarire la sua idea del «potere conoscitivo o concettivo» della mente umana. Così, infatti, egli scrive negli *Elementi di legge naturale e politica*: «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 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

---

<sup>79</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §3. Hobbes qui rispolvera un'affermazione di San Tommaso («*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*») che riprende un principio della filosofia aristotelica.

<sup>80</sup> Il tema era già stato introdotto in epoca medioevale da William of Ockham per dimostrare la contingenza del mondo. Si vedano: G. Paganini, Nota 6 a Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., III, §5 e G. Paganini, *Hobbes, Gassendi e l'ipotesi annichilatoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXV, 1, 2006, pp. 55-81.

nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, cognizione o concetto 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»<sup>81</sup>.

Ne *Il corpo*, Hobbes più sinteticamente afferma: «Faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione, cioè da un finto annichilimento del mondo», ma aggiunge che tale finzione serve anche a evidenziare come le immagini o concetti, inizialmente dovuti alle pressioni esercitate dagli oggetti sugli organi della sensazione, che la mente umana – dopo l’assunzione ipotetica della scomparsa del mondo reale – conserva e di cui dispone per costruire, mediante l’attribuzione e il calcolo dei nomi, il sapere scientifico, non necessitano poi dell’effettiva presenza di un mondo esterno<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, I, 8.

<sup>82</sup> Infatti, «a quell’uomo, del mondo e di tutti i corpi che prima del loro annichilimento, aveva guardato con gli occhi ed aveva percepito con gli altri sensi, rimarranno le idee, cioè la memoria e l’immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, dei colori ecc. ed anche del loro ordine e delle loro parti: e tutte queste cose, sebbene siano unicamente idee e fantasmi, tuttavia gli appariranno come esterne e niente affatto dipendenti da un potere della mente. E, quindi, a tutte queste cose, imporrebbe nomi, le sottrarrebbe e le comporrebbe. Ed invero, una volta supposto che, distrutte tutte le altre cose, rimanga tuttavia l’uomo, che cioè egli pensi, immagini e ricordi, non c’è niente altro che egli possa pensare se non ciò che è passato; anzi, se noi rivolgiamo la mente a ciò che ragionando facciamo, anche quando ci sono le cose, non calcoliamo altro che i nostri fantasmi, giacché, se calcoliamo le grandezze ed i moti del cielo, non saliamo in cielo, come se lo dividessimo in parti o ne misurassimo i moti, ma in silenzio questo facciamo nel nostro studio o nell’oscurità» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VII, 1).

Il calcolo linguistico-razionale possiede perciò una sua autonomia che è affidata alle sequenze ordinate degli elementi del «discorso mentale» – le «immagini» o «concetti» presenti nella «memoria» – e della loro traduzione negli elementi del «discorso verbale» – i «nomi» –<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Il dibattito sulla compatibilità o meno di «materialismo» e «fenomenismo» nel pensiero hobbesiano ha dato luogo a una serie di studi interessanti ed è tuttora aperto. Sul tema, che coinvolge anche l'interpretazione della filosofia della natura, possono essere consultati: P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, Elwert, Marburg 1882, pp. 139-146; G. Cesca, *Il fenomenismo di Hobbes*, Drucker, Padova-Verona, 1891; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 2, libro quarto, capitolo terzo, trad. A. Pasquinelli, Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano 1968, pp. 64-91; F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, trad. inglese, Levin & Munksgaard/Hachette, Copenhagen/London 1928; A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, cit.; G. Bontadini, *Materialismo e fenomenismo in Hobbes. Fenomenismo metafisico e fenomenismo gnoseologico*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1944, I, 14-28; A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cit.; C. Leijenhorst, *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill, Leiden 2002. Osserva Gianni Paganini nella sua *Introduzione* (§3) a Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., che «Gargani ha rilevato il fatto che l'ipotesi annichilatoria (con cui si apre la “metafisica” del *De corpore*) non ha “connotazione ontologica”, rappresentando invece la “condizione procedurale per la costruzione di un apparato metodologico artificiale” di calcolo e stipulazione linguistica, orientato alla conoscenza “quantitativa” dell'estensione e dei corpi». Per quel che ci riguarda, riteniamo che Hobbes sia convintamente materialista e che l'«ipotesi annichilatoria» sia solo uno stratagemma metodico utile a dare fondamento convenzionale alla conoscenza scientifica a priori. A supporto di ciò riportiamo le seguenti considerazioni dello stesso Hobbes: «Compreso ormai che cosa sia lo spazio immaginario, in cui non abbiamo supposto niente di esterno, ma la pura privazione di tutto ciò che, una volta, esistendo, aveva lasciato le sue immagini nella mente, supponiamo, ora, che qualcosa di ciò si riproponga o si crei di nuovo. In questo caso, è necessario [...] che ci sia qualcosa che non dipende dalla nostra immaginazione. E questo è ciò che, per l'estensione, si è soliti chiamare *corpo*: per l'indipendenza dal nostro pensiero, *sussistente per sé* e, per il fatto che sussiste fuori di noi, *esistente*; da ultimo, poiché sembra che sia collocato e supposto in uno spazio immaginario, in modo tale che non con i sensi, bensì con la ragione soltanto si intende che c'è qualcosa, *supposto* e *soggetto*. Perciò, la definizione del corpo è la seguente: *il corpo è ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con una parte dello spazio*» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VIII, 1).

È necessario, a questo punto, considerare quali siano i «fantasmi» (immagini o concetti), a partire dai quali è possibile edificare, mediante l'attribuzione dei nomi, l'intero edificio di una scienza a priori.

Il primo di essi è lo «spazio», definito come «*il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste*, cioè senza considerare alcun altro accidente di quella cosa, tranne il fatto che appare fuori di noi»<sup>84</sup>, ossia come l'immagine di un «corpo» che si presenta come indipendente dal potere della mente. Il secondo è il «tempo», definito come «*il fantasma del moto, in quanto nel moto immaginiamo il prima ed il dopo, o la successione*». Infatti, «come un corpo lascia un fantasma della sua grandezza, così un corpo mosso lascia un fantasma del suo movimento nella mente, cioè l'idea di un corpo che passa ora per questo, ora per quello spazio, in una continua successione»<sup>85</sup>.

In queste due definizioni – *lo spazio come fantasma del corpo e il tempo come fantasma del moto* – stanno racchiusi i concetti fondamentali della visione scientifica di Hobbes, che li modula tuttavia per mezzo di una originale riforma

---

<sup>84</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VII, 2.

<sup>85</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VII, 3.

linguistica delle «categorie» della logica classica di derivazione aristotelica, da lui ibridata con i concetti della fisica galileiana<sup>86</sup>.

Occorre anzitutto precisare che, per Hobbes, «è evidente che ogni cosa è una e individuale», sicché «nessuna cosa [...] può essere universale, mentre il nome può esserlo<sup>87</sup>. A sua volta, l'identificazione, più volte segnalata, che egli opera tra sensazione, immagine e concetto discende dal fatto che per lui non ci sono concetti universali, ma solo immagini determinate assunte in luogo di tutte le immagini simili. Anche in questo caso, la conclusione è che di universale ci può essere solo il nome.

In conseguenza di ciò, le nozioni fondamentali dell'intero sistema hobbesiano sono quelle di «corpo» e di «accidente», vale a dire – poiché «ente e corpo sono la stessa cosa», proprio come «essere e accidente sono la stessa cosa» – di «ente» ed «essere». «Ente» o, per l'esattezza, «ente immaginabile» è «tutto ciò che occupa uno spazio, ovvero ciò che può essere stimato in

---

<sup>86</sup> Osservazioni utili e precise al riguardo in G. Paganini, *Introduzione* (§3) a Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit. La questione è molto complessa e ci porterebbe, oltre tutto, al di là degli obiettivi della presente ricerca. Ci limiteremo dunque a semplificarla tenendoci all'interno delle questioni relative al linguaggio. Si tenga comunque presente che Hobbes considera Galilei «il più grande filosofo non solo del nostro secolo, ma di tutti i secoli» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., X, 9).

<sup>87</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., II, §6.

lunghezza, larghezza e profondità»<sup>88</sup> e anche in riferimento alla possibilità di essere in moto o in quiete<sup>89</sup>. Invece, «l'essere non è altro che un *accidente del corpo*, mediante il quale viene determinato e contraddistinto il modo con il quale lo concepiamo»<sup>90</sup> o vengono indicate «quelle cose che diciamo accadere o essere negli enti»<sup>91</sup>.

«Ente» ed «essere» sono le uniche due categorie per mezzo delle quali è possibile classificare l'intera realtà, con la precisazione non c'è possibilità di passaggio dall'una all'altra. Infatti, l'«ente», cioè «il corpo ovvero la materia può essere creato dal nulla e ridotto a nulla per mezzo dell'onnipotenza divina, ma come ciò possa avvenire l'uomo non riesce a immaginarlo», mentre «sappiamo che gli *accidenti*, le *essenze* e le *forme*, ad eccezione della *corporeità*, vengono prodotte e periscono ogni giorno»<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §1.

<sup>89</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §8.

<sup>90</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §1.

<sup>91</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXXIV, §2.

<sup>92</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §1.

In fondo, Hobbes non fa che riprendere, con la variante dell'onnipotenza divina<sup>93</sup>, il tentativo degli antichi filosofi greci di tenere insieme l'istanza parmenidea dell'immutabilità dell'essere colto per via razionale con quella del divenire eracliteo verificabile per via empirica<sup>94</sup>. Il suo punto di riferimento più prossimo sembra comunque essere la dottrina aristotelica delle «categorie», interpretata però in chiave linguistica, come elenco di nomi o «appellativi» che designano «enti» o «accidenti», vale a dire i corpi e il punto di vista secondo cui essi vengono presi in considerazione.

Come è noto, le «categorie» menzionate da Aristotele sono dieci e Hobbes le riassume con qualche considerazione aggiuntiva<sup>95</sup>. In realtà la prima di esse,

---

<sup>93</sup> «Nascita e morte vengono talvolta intese come una creazione dal nulla e come distruzione o riduzione al nulla, ciò che può essere fatto e compreso dalla sola onnipotenza divina» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., V, §3).

<sup>94</sup> Questa è, ovviamente, una semplificazione, che però dà l'idea della posizione hobbesiana.

<sup>95</sup> «Nel libro che intitolò *Categorie* ovvero *denominazioni*, Aristotele distinse i nomi delle cose, o le denominazioni, in dieci generi; alcuni nomi, infatti, vengono istituiti per le specie o le immagini stesse nella mente, i quali nomi rispondono alla domanda, *Che cos'è*, cioè che cos'è quello di cui abbiamo l'immagine. La *categoria οὐσιῶν*, o delle sostanze, consiste di queste immagini. Altri nomi rispondono alla domanda sulla parte dell'immagine; le parti dell'immagine nella mente sono l'estensione o la quantità, la figura, il colore e qualunque altra qualità sensibile, come la domanda: “quanto è grande quello che vediamo o di cui abbiamo l'idea”. A questa domanda si risponde con una misura, come un *cubito* o *due cubiti*; per cui la *categoria della quantità* risulta dai nomi delle misure; o la domanda: “qual è ciò di cui abbiamo l'immagine”, come caldo o freddo, bianco o nero, quadrato o rotondo, dai quali nomi viene prodotta la *categoria della qualità*. In quarto luogo ci si può chiedere che cosa, quanto e quale sia qualcosa rispetto ad altro, come chi sia figlio, o eguale, o simile, i quali sono nomi imposti alle cose. Grazie alla comparazione delle cose fra loro, abbiamo la *categoria dei relativi*, o τῶν πρὸς τι. Nella quinta categoria Aristotele collocò i nomi che

cioè la «sostanza» è dallo stesso Aristotele distinta in «sostanza prima», riferita all'individuo, e «sostanza seconda», riferita al genere o alla specie<sup>96</sup>, distinzione non irrilevante, in quanto essa, nell'impianto teorico hobbesiano, serve a separare l'ente dall'essere, di modo che solo l'ente può essere considerato «sostanza prima», identificabile con il corpo, mentre la «sostanza seconda» e le rimanenti «categorie» ricadono nell'ambito degli accidenti.

Tra gli accidenti poi occorre distinguere l'«accidente della mente» dall'«accidente del corpo che esiste fuori della mente»<sup>97</sup>, vale a dire tra gli accidenti che possono essere pensati separatamente dal corpo assieme a cui

---

significano il movimento, in quanto è nel movente, cioè l'azione. Nella sesta categoria, i nomi che significano il movimento in quanto è nella cosa mossa o cambiata, cioè la passione. Nella settima i nomi che si riferiscono al luogo, come in città, in casa. Nell'ottava i nomi che mirano al tempo, come nella prima o nella seconda Olimpiade. Nella nona categoria i nomi delle posizioni, come stare in piedi o sedere, e nella decima i nomi degli abiti, come armato, vestito, preparato e simili» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., V, §2).

<sup>96</sup> «Sostanza, quella che così viene chiamata nel senso più proprio, principale e fondamentale del termine, è quel che né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto, ad esempio un certo uomo o un certo cavallo. Sostanze seconde si chiamano invece le specie in cui sussistono quelle che vengono chiamate sostanze prime ed anche i generi di queste specie; per esempio un uomo determinato sussiste nella specie *uomo* ed il genere di questa specie è *animale*. *Uomo* dunque e *animale* si chiamano sostanze seconde» (Aristotele, *Le categorie*, traduzione introduzione commento Domenico Pesce, Liviana, Padova 1967, p. 37). Lasciando da parte le problematiche aristoteliche dell'inerenza e della predicazione, le «sostanze prime» non sono altro che gli individui, mentre le «sostanze seconde» ne esprimono le «essenze», vale a dire le determinazioni concettuali tramite genere e specie.

<sup>97</sup> «L'estensione di un corpo è la stessa cosa che la sua grandezza, o ciò che alcuni chiamano *spazio reale*. Né la grandezza dipende dal nostro pensiero, come lo spazio immaginario: questo, infatti, è un suo effetto, mentre la grandezza ne è causa; questo è un accidente della mente, mentre quella è un accidente del corpo che esiste fuori della mente» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VIII, 4).

vengono immaginati e gli accidenti che non possono esserlo. I primi corrispondono a una sorta di «qualità secondarie» soggette al mutamento, i secondi costituiscono la «qualità primaria» o «essenziale» della «corporeità», come tale, inseparabile dai corpi<sup>98</sup>. Non si può, infatti, concepire, come già ricordato, un corpo che non sia tridimensionale o, meglio, quadrimensionale, se vogliamo aggiungere la mobilità che a sua volta richiede l'idea del tempo.

Perché il «discorso mentale» possa risolversi in un «discorso verbale» pienamente scientifico, è indispensabile che l'attribuzione dei nomi, pur nella sua convenzionalità, renda possibile la corretta espressione delle varie tipologie di immagini o di nozioni prese in considerazione.

### ***6. La scienza come «nomenclatura»***

La visione sistematica di Hobbes finisce così con lo sboccare in una teoria della scienza come «nomenclatura». «La vera filosofia» – egli scrive – «è assolutamente identica ad una vera, corretta e accurata nomenclatura delle cose,

---

<sup>98</sup> «Gli *accidenti*, le *essenze* e le *forme*, ad eccezione della *corporeità*, vengono prodotte e periscono ogni giorno» (Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §1). «La materia comune di tutte le cose che i filosofi, seguendo Aristotele, sono soliti chiamare *materia prima*, non è un corpo distinto dagli altri corpi, né uno di essi. Che cosa è dunque? Un mero nome. Tuttavia, non è un nome usato invano. Ed invero ha un significato che un corpo sia considerato senza la considerazione di una *forma* o di un *accidente*, fatta eccezione unicamente per la grandezza o estensione e dell'attitudine ad accogliere forma ed accidenti» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., II, VIII, 24).

consiste infatti nella conoscenza delle differenze. Sembra tuttavia che le differenze delle cose siano note unicamente a colui che abbia imparato ad attribuire i giusti appellativi alle singole cose; inoltre, il corretto ragionamento, che è il compito dei filosofi, non è altro che la giusta combinazione di proposizioni vere nel sillogismo. La proposizione vera consiste nel giusto accostamento dei nomi, vale a dire del soggetto e del predicato, in accordo con i loro significati propri e adeguati; ne risulta che la filosofia non può essere vera, se non ha un fondamento in un'adeguata nomenclatura delle cose»<sup>99</sup>.

In primo luogo occorre risalire per via analitica dai fantasmi del senso e dell'immaginazione, che costituiscono la base imprescindibile della conoscenza<sup>100</sup>, ai «principi universali» – che non si possono dimostrare perché «noti alla natura» –<sup>101</sup>, i quali, come già ricordato, sono definizioni o di

---

<sup>99</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XIV, §1. Ferdinand de Saussure, nel clima culturale compreso tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, contesterà in maniera argomentata l'idea che la lingua possa essere intesa come «una nomenclatura, vale a dire una lista di termini corrispondenti ad altrettante cose» [F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), Introduzione, traduzione e commento di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 83], anche se non è il caso di fare confronti con Hobbes su questo tema isolato.

<sup>100</sup> Hobbes ne parla come dei «principi assolutamente primi della scienza», aggiungendo che «noi, naturalmente, conosciamo che cosa questi sono; ma, per conoscere perché sono e da quali cause derivano, c'è bisogno del ragionamento» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 1).

<sup>101</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 12. Hobbes, dopo avere preliminarmente chiarito che, per «parti», intende «non le parti della stessa cosa, bensì le parti della sua natura», come per «parti dell'uomo» non intende «il capo, le spalle, le braccia ecc., bensì la figura, la quantità, il moto, la sensazione, il ragionamento e simili, che sono gli accidenti i quali, composti insieme, costituiscono non la mole, bensì la natura dell'uomo nella sua interezza», chiarisce che «il più

«vocaboli che significano cose di cui si può concepire una causa» o di «vocaboli che significano cose di cui non si può concepire una causa».

«I nomi del primo genere sono sufficientemente definiti, se, con un discorso il più possibile breve, nella mente di chi ascolta si suscitano idee chiare e perfette o concetti delle cose delle quali sono nomi. [...] I nomi delle cose che si intende possano avere una causa, devono avere nella definizione la stessa causa o il modo della generazione: un esempio si ha quando definiamo il circolo la figura nata dalla circonduzione di una linea retta su un piano ecc. Oltre le definizioni, nessun'altra proposizione deve dirsi prima, né, dunque, se si vuole procedere con un po' più di rigore, si deve ascrivere tra i principi»<sup>102</sup>.

In coerenza con queste vedute, Hobbes formula una sua classificazione dei «nomi» e delle loro combinazioni valide nelle proposizioni, nonché delle combinazioni sillogistiche che stanno alla base del corretto ragionamento scientifico.

---

noto *a noi* deve intendersi con riferimento alla conoscenza dei sensi, il più noto *alla natura* con riferimento alla conoscenza raggiunta con la ragione, e, così, si è soliti dire che *a noi* il tutto è più noto delle parti, cioè che ci sono più note le cose che non hanno nomi universali (che per brevità chiamiamo singolari) che non le cose che hanno nomi universali, mentre *alla natura* sono più note le cause delle parti che la causa del tutto, cioè più noti gli universali che i singoli» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 2).

<sup>102</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 13.

Si è già detto della duplice funzione dei nomi come *note* per la memoria e *segni* per la comunicazione e si è anche fatto presente che «un *nome* o *appellativo* [...] è una voce umana, arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto»<sup>103</sup>.

Vediamo ora più in dettaglio questa classificazione, secondo l'esposizione più ordinata che ne fornisce *Il corpo*, senza tuttavia trascurare variazioni e spunti significativi presenti nelle altre opere.

«La prima distinzione dei nomi» – scrive Hobbes – «sarà questa: alcuni sono *positivi* o *affermativi*, 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»<sup>104</sup>.

I nomi positivi sono anteriori ai nomi negativi, che si ottengono premettendo ai primi la particella negativa «non»<sup>105</sup>. Considerando che nome

---

<sup>103</sup> Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, V, 2.

<sup>104</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 7.

<sup>105</sup> Hobbes considera ovvia la priorità dei nomi positivi rispetto a quelli negativi, in quanto «non si sarebbe potuto fare uso di questi ultimi, senza che esistessero prima quelli». Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 7. Cfr. anche Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXX, §16, dove si legge: «Quando a qualsiasi nome assegnato (detto anche nome *positivo*) viene aggiunta una particella negativa non, si produce una nota di dissomiglianza, o di diversità;

positivo e nome negativo sono tra loro contraddittori e non possono dunque essere entrambi nomi della medesima cosa, Hobbes ne approfitta per dare una formulazione linguistica del principio di non contraddizione, per cui può scrivere: «La certezza di questo assioma: *di due nomi contraddittori, uno è nome di una cosa qualunque, l'altro no*, è principio e fondamento di ogni ragionamento, cioè di tutta quanta la filosofia; e perciò si è dovuto enunciarlo rigorosamente»<sup>106</sup>.

Una seconda distinzione è quella tra nomi *comuni* e nomi *propri*. Infatti, «alcuni nomi sono *comuni* a più cose, come *uomo, albero*; altri *propri* di una singola cosa, come *colui che scrisse l'Iliade, Omero, questi, quegli*». I nomi *comuni*, poi, essendo nomi di più cose prese non in senso collettivo, ma una a una, sono chiamati *universali*, donde si evince con chiarezza che «questo nome

---

siamo soliti chiamare questi nomi indeterminati, come non uomo, non animale». Relativamente ai nomi, vanno inoltre preliminarmente precisate, anzi ribadite, tre questioni. La prima riguarda il fatto che, «poiché i nomi [...] sono segni dei concetti, è chiaro che non sono segni delle cose stesse». La seconda chiarisce che non è necessario che «ogni nome sia nome di qualche cosa», potendoci essere nomi di «finzioni», come avviene nei sogni, o nomi di «ciò che non esiste, non è esistito, non esisterà e non può esistere», come «impossibile» o «nulla». La terza rileva che, «poiché [...] ogni nome ha una relazione con qualcosa che è nominato, anche se ciò che è *nominato* non è sempre una cosa reale, esistente in natura, sarà lecito, tuttavia, per ragioni di teoria, dire *cosa* al posto di *ciò che è nominato*, come se fossero la stessa cosa, o che la cosa esista veramente o che sia immaginata» (Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, VI, 5-6).

<sup>106</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 8.

*universale* non è il nome di qualcosa che esiste in natura, né di un'idea o un fantasma formato nella mente, ma sempre nome di una voce o di un nome»<sup>107</sup>.

Tra i nomi universali ci può anche essere un rapporto di iperonimia/iponimia, come avviene se si considera il *genere* in rapporto alla *specie* o viceversa: «più *comune* è il nome di più cose, meno *comune* quello di un minor numero di cose»<sup>108</sup>.

Una terza distinzione fra i nomi – quella tra nomi di *prima intenzione* e nomi di *seconda intenzione* – può dipendere dal fatto che essi vengano in parte usati per riferirsi a immagini mentali oppure a nomi o discorsi, supponendo che la *prima intenzione* dei nomi abbia riguardato la denominazione delle «cose che appartenevano alla vita quotidiana», mentre la *seconda intenzione* sia venuta dopo, per denominare i nomi e i discorsi usati dalla scienza<sup>109</sup>.

Una quarta distinzione tra i nomi riguarda il fatto che essi abbiano «significato certo o determinato» oppure «significato incerto o indefinito». Al primo gruppo appartengono sia i nomi (propri) che si riferiscono a qualcosa di

---

<sup>107</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 9. «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» (*ibidem*).

<sup>108</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 9.

<sup>109</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 10.

individuale sia i nomi (comuni) che, grazie a specifici quantificatori che li precedono (*ogni, qualunque, entrambi, qualsivoglia, ecc.*), si riferiscono a ciascuna delle cose che servono a indicare. Del secondo gruppo fanno parte i nomi (comuni) che sono preceduti da specifici quantificatori (*qualche, qualcuno, ecc.*) di particolarità o che si presentano indefiniti, «senza alcuna nota o di universalità o di particolarità»<sup>110</sup>.

I nomi vengono anche distinti in *univoci* ed *equivoci*, a seconda che nella stessa serie di discorsi vengano sempre usati nello stesso significato o in significati diversi, come avviene per le metafore<sup>111</sup>. Una ulteriore distinzione fra

---

<sup>110</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 11. Hobbes considera che «i nomi *indefinito e particolare* si devono ritenere equivalenti» e che i quantificatori «non sono nomi, ma parti di nomi», «dalla qual cosa può intendersi che l'uomo non si serve di segni siffatti per sé, [...] bensì per gli altri, cioè per insegnare e significare agli altri i suoi concetti; né furono, quei segni, escogitati per la memoria, ma per il colloquio» (*ibidem*). Hobbes osserva anche che «nel ragionare si deve badare ai vocaboli, i quali, oltre al significato della loro natura che noi immaginiamo, hanno anche un significato che deriva dalla natura, dalla disposizione e dall'interesse di colui che parla. Tali sono i nomi delle virtù e dei vizi, perché uno chiama *saggezza*, quel che un altro chiama *timore*, uno *crudeltà*, quel che un altro *giustizia*, uno *prodigalità*, quel che un altro *magnanimità*, ed uno *gravità*, quel che un altro *stupidità* ecc. Perciò tali nomi non possono mai essere veri fondamenti di qualche ragionamento, non più di quanto lo possono le metafore e i tropi del parlare» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV). Lasciando da parte le pesanti limitazioni ai fini del ragionamento indicate da Hobbes a proposito dei nomi che riguardano le passioni, più in generale, però, si potrebbe argomentare che, almeno per quello che riguarda i nomi comuni indefiniti, «il compito di determinarne l'ambito di significato è lasciato all'ascoltatore», come suggerisce Lia Formigari (L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Bari 1970, p. 148).

<sup>111</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 12.

i nomi è quella fra nomi *assoluti* e nomi *relativi*, essendo questi ultimi, a differenza dei primi, usati «per significare una comparazione»<sup>112</sup>.

Hobbes ci tiene poi a precisare che «il nome non è assunto in filosofia come nella grammatica: sì che il nome non è unico perché risulta da una voce unica, bensì perché, preso nel suo insieme, è nome di un'unica cosa». I nomi, infatti, possono essere *semplici* – come quelli massimamente universali all'interno di ciascun genere – o *composti* – come quelli che, una volta congiunti con un altro nome, diventano meno universali, ma indicano «un'unica cosa», benché non risultino da «una voce unica»<sup>113</sup>.

Hobbes presenta anche, senza molta convinzione, una sua tavola o formula dei predicamenti, costruita con il tradizionale metodo divisivo, relativo ai *corpi*, alle *quantità*, alla *qualità* e alla *relazione*<sup>114</sup>. Infatti, egli afferma che la sua è

---

<sup>112</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 13.

<sup>113</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 14. «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 che 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 e, poi, per l'aggiunta della luce o del colore, luminoso o colorato, quantunque ci siano taluni che hanno abbozzato una siffatta filosofia» (*ibidem*).

<sup>114</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 15.

solo una proposta da verificare e che, «finora», non ha «scorto una grande utilità dei predicamenti in filosofia»<sup>115</sup>.

### ***7. La compatibilità logico-linguistica***

Hobbes fa anche presente che «con i nomi positivi si indicano due generi, cioè *ente* ed *essere*: sotto l'ente vengono annoverate quelle cose che esistono, o che esistettero, o che esisteranno», mentre «sotto l'essere sono elencati i modi con i quali gli enti vengono concepiti, che si è soliti chiamare accidenti»<sup>116</sup> ed è consapevole dell'importanza di saper riconoscere tale differenza nell'uso dei nomi. «Una gran parte del compito della filosofia» – egli scrive – «consiste nel distinguere, dopo aver pronunciato un nome, se esso contenga virtualmente il nome *essere* oppure no; infatti, ciò equivale a discernere se la cosa designata da quel nome sia un corpo o un accidente»<sup>117</sup>.

Per chiarire tale punto Hobbes si sofferma su un'altra distinzione, particolarmente importante, dei nomi, quella fra nomi *concreti* e nomi *astratti*, mettendo subito in chiaro che «i nomi astratti sono nati dalla proposizione, e non

---

<sup>115</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 16.

<sup>116</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXXIV, §2.

<sup>117</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §1.

si son potuti costituire senza presupporre la proposizione»<sup>118</sup>, che così definisce: «*La proposizione è un discorso costituito di due nomi uniti insieme, con il quale chi parla significa che egli pensa che il nome che vien dopo è nome della stessa cosa della quale è nome il nome che precede; o, il che è lo stesso, che il nome che vien prima è contenuto nel nome che vien dopo*»<sup>119</sup>.

Detto con maggior precisione, la proposizione collega tra loro due elementi – il soggetto (contenuto) e il predicato (contenente) – mediante un terzo elemento, visibile o invisibile a seconda della lingua, che serve a realizzare tale collegamento. «Perciò, in ogni *proposizione*, si devono considerare tre cose, cioè due nomi, *soggetto* e *predicato*, e la *copulazione*. I nomi suscitano nella mente il pensiero di una sola e medesima cosa; la *copulazione*, invece, porta il pensiero sulla causa per la quale quei nomi si impongono a quella cosa»<sup>120</sup>.

Le popolazioni, la cui lingua non possiede il verbo «essere» in funzione di copula, risolvono la questione in altro modo, ad esempio utilizzando la flessione dei verbi – «cammina» equivale a «è camminante» – o con la semplice

---

<sup>118</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, II, 13.

<sup>119</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 2.

<sup>120</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 3.

giustapposizione di soggetto e predicato, per cui possono egualmente ragionare in modo corretto<sup>121</sup>.

Se poi si considera che «*concreto* è il nome di una cosa che si suppone esistente» e che «*astratto* è il nome che denota la causa di un nome concreto esistente in una cosa supposta reale», appare chiaro che «i nomi astratti [...] denotano la causa del nome concreto, non la stessa cosa»<sup>122</sup>.

Per rendere più perspicua la sua argomentazione Hobbes suggerisce di tener presente l'equivalenza tra nomi *astratti* e nomi *infinitivi*, per cui «*vivere e muoversi* sono la stessa cosa che *vita e moto*, o *essere vivente ed essere in moto*»<sup>123</sup>. Pertanto, per evitare di confondere i nomi di *ente* – che sappiamo coincidere con i nomi di *corpo* – con i nomi di *essere* – che sappiamo coincidere con i nomi di *accidente* –, occorre tener fermo che «gli *accidenti* ovvero gli *atti* dei corpi derivano i loro nomi dalle copule delle proposizioni» e che «i nomi degli *accidenti* ovvero degli *atti* hanno tutti un significato equivalente al verbo all'infinito, nel quale è sempre implicita la parola *essere*»<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 2.

<sup>122</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 3.

<sup>123</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 3.

<sup>124</sup> Th. Hobbes, *Moto, luogo e tempo*, cit., XXVII, §4.

Inoltre, occorre considerare che i nomi *concreti* differiscono dai nomi *astratti* anche in questo, «che i primi sono anteriori alla proposizione da essi risultata, mentre i secondi sono posteriori, perché, se non ci fosse la proposizione, dalla cui copula derivano, non potrebbero esistere»<sup>125</sup>.

Sulla base della definizione che Hobbes ha dato della proposizione, essa sarà vera se i due nomi che la compongono sono nomi della stessa cosa: ove ciò non avvenga, essa sarà falsa, e lo sarà «in tanti modi quanti sono i modi in cui i nomi congiunti non sono nomi della stessa cosa». Poiché per Hobbes quattro sono i generi delle cose cui si danno dei nomi, vale a dire i *corpi*, gli *accidenti*, i *fantasmi* e i *nomi*, perché una proposizione sia vera è necessario che siano congiunti in essa o due nomi di corpi o due nomi di accidenti o due nomi di fantasmi o due nomi di nomi: in tutti gli altri casi essa sarà falsa<sup>126</sup>.

La quadripartizione introdotta da Hobbes a proposito dei generi dei nomi coinvolti nella struttura della proposizione si ricava dalla dicotomia fondamentale fra *corpo* e *accidente* e dalla dicotomia dell'*accidente* in *accidente*

---

<sup>125</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, III, 4.

<sup>126</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, V, 2.

*del corpo e accidente della mente o fantasma* cui si aggiunge la voce umana come segno arbitrario per indicare gli altri nomi<sup>127</sup>.

Potendo anche verificarsi che «il nome di una cosa sia congiunto con il nome di un discorso», la falsità che deriva dall'incoerenza dei nomi congiunti nella stessa proposizione può realizzarsi nei seguenti sette modi<sup>128</sup>:

1. Se il nome di un corpo	è congiunto	con il nome di un accidente [o viceversa]
2. Se il nome di un corpo	è congiunto	con il nome di un fantasma [o viceversa]
3. Se il nome di un corpo	è congiunto	con il nome di un nome [o viceversa]

<sup>127</sup> L'*accidente* corrisponde a quel che Hobbes chiama «accidente del corpo che esiste fuori della mente», il *fantasma* a quel che Hobbes chiama «accidente della mente». Considerazioni analoghe leggiamo nel *Leviatano*: «Questa diversità di nomi si può ridurre a quattro capi generali. / In primo luogo, una cosa può entrare nel conto come *materia* o *corpo*; come *vivente*, *sensibile*, *razionale*, *calda*, *fredda*, *mossa*, *in quiete*, tutti nomi con cui si intende la parola *materia* o *corpo*, dato che sono tutti nomi della materia. / In secondo luogo, può entrare nel conto, o essere considerata, per qualche accidente o qualità che noi concepiamo sia in essa, come l'*essere mosso*, l'*essere lunga così*, l'*essere calda* ecc. Allora, del nome della cosa stessa, mediante un piccolo cambiamento o piegamento, noi facciamo un nome per quell'accidente che consideriamo; in luogo di *vivente* inseriamo nel conto *vita*; di *mosso*, *movimento*; di *caldo*, *calore*; di *lungo*, *lunghezza*, e similmente. Tutti tali nomi sono i nomi degli accidenti e delle proprietà, mediante le quali una materia e un corpo è distinto da un altro, e sono chiamati *nomi astratti*, perché disgiunti (non dalla materia) ma dal calcolo sulla materia. / In terzo luogo, portiamo nel conto le proprietà dei nostri corpi, per mezzo delle quali facciamo tale distinzione; così, quando *vediamo* qualcosa, calcoliamo non la cosa stessa, ma la *vista*, il *colore*, l'*idea* di essa nella fantasia, e quando *udiamo* qualcosa, calcoliamo non la cosa ma l'*audizione* o il *suono* solamente, cioè la nostra fantasia, o concezione di essa per mezzo dell'orecchio; tali sono i nomi delle fantasie. / In quarto luogo, portiamo nel conto, consideriamo e diamo nomi ai *nomi* stessi e alle *parole*; infatti *generale*, *universale*, *speciale*, *equivoco* sono nomi di nomi, ed *affermazione*, *interrogazione*, *comandamento*, *narrazione*, *sillogismo*, *sermone*, *orazione* e molti altri *simili* sono nomi di parole» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV).

<sup>128</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, V, 2.

4. Se il nome di un accidente	è congiunto	con il nome di un fantasma [o viceversa]
5. Se il nome di un accidente	è congiunto	con il nome di un nome [o viceversa]
6. Se il nome di un fantasma	è congiunto	con il nome di un nome [o viceversa]
7. Se il nome di una cosa	è congiunto	con il nome di un discorso [o viceversa]

Rispetto all'esposizione, sopra sintetizzata, dei sette modi di incoerenza che generano falsità elencati ne *Il corpo*, quella precedentemente prodotta da Hobbes nel *Leviatano* differisce in quanto, pur prevedendo essa pure sette cause di «conclusioni assurde», non menziona le stesse modalità di incoerenza e introduce altri argomenti, come la mancanza di metodo, l'uso di figure retoriche e di parole autocontraddittorie o prive di significato<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Infatti, così egli si esprime:

«(1) La prima causa delle conclusioni assurde l'ascrivo alla mancanza di metodo, al fatto che non si comincia il ragionamento dalle definizioni, cioè dai significati stabiliti dei vocaboli che si usano [...].

(2) la seconda causa delle asserzioni assurde, l'ascrivo al dare nomi di *corpi* a degli *accidenti*, o di *accidenti* a dei *corpi*, come fanno quelli che dicono: *la fede è infusa o ispirata*, quando nulla può essere *versato* o *spirato* in qualcosa, se non un corpo; e che dicono: *l'estensione è corpo, i fantasmi sono spiriti*, ecc.;

(3) la terza l'ascrivo al dare i nomi degli *accidenti dei corpi che sono fuori di noi* agli *accidenti dei nostri corpi*, come fanno quelli che dicono: *il colore è nel corpo, il suono è nell'aria*, ecc.;

(4) la quarta al dare i nomi di *corpi* a *nomi* o *parole*, come fanno quelli che dicono che *ci sono cose universali*, che una *creatura vivente è un genere* o *una cosa generale* ecc.;

(5) la quinta al dare i nomi di *accidenti* a *nomi* e *parole*, come fanno quelli che dicono: *la natura di una cosa è la sua definizione, il comando di un uomo è la sua volontà*, e simili;

(6) la sesta all'uso di metafore, tropi, ed altre figure retoriche, in luogo di vocaboli propri. Infatti, benché (per esempio) sia legittimo dire nel comune parlare: *la via va, o conduce qua o là; il proverbio dice questo o quello* (mentre le vie non possono andare, né i proverbi parlare); tuttavia nel calcolare e nel ricercare la verità tali parlari non si devono ammettere;

Infatti, il problema della verità della proposizione apofantica o dichiarativa non si risolve, secondo Hobbes, soltanto con una corretta congiunzione dei nomi, in quanto «occorre prima conoscere la definizione dell'uno e dell'altro nome, ed ancora le definizioni dei nomi poste in questa definizione, finché, con una risoluzione continua, si giunga ad un nome semplicissimo, cioè al nome sommo, o il più universale, in quel genere di cose: che se neppure allora appare la verità o la falsità, il problema deve essere affrontato dalla filosofia e dal ragionamento che comincia dalle definizioni, giacché ogni proposizione universalmente vera o è una definizione o è parte di una definizione o si deve dimostrare partendo dalle definizioni»<sup>130</sup>.

Hobbes ribadisce perciò l'importanza di ricercare la verità a partire dai principi primi o definizioni. Infatti, poiché «la verità consiste nel retto ordinamento dei nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca la precisa verità ha bisogno di ricordarsi che cosa vale ogni nome che usa, e di collocarlo in

---

(7) la settima a dei nomi che non significano nulla, ma sono accolti dalle scuole e appresi a memoria come *ipostatico*, *transustanziato*, *consustanziato*, *eterno presente*, e simile gergo scolastico» (Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, V). Per un accurato raffronto tra le sette cause delle «conclusioni assurde» indicate nel *Leviatano* e i sette modi di «incoerenza» presentati ne *Il corpo*, si veda S. Duncan, *Hobbes on Language: Propositions, Truth and Absurdity*, in A. P. Martinich and K. Hoekstra (Eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Part I, 3, Oxford University Press, New York (NY) 2016.

<sup>130</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, V, 10. Hobbes si sofferma anche su altre cause di errore logico, come i paralogismi, la petizione di principio e alcune forme di fallacie, note alla trattatistica.

conformità; altrimenti si troverà involupato nei vocaboli, come un uccello nella pania, il quale più si dibatte, più resta invischiato»<sup>131</sup>.

La trattazione della proposizione dichiarativa elaborata da Hobbes ricalca con qualche lieve variante quella dei manuali di logica del suo tempo, sia pure in un quadro teorico nominalistico a lui peculiare. Qualcosa di analogo può dirsi della sua trattazione del sillogismo, esposta sistematicamente nel quarto capitolo de *Il corpo*, che pure ha qualche aspetto di novità<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, IV. «Da ciò appare come sia necessario per chiunque aspiri alla vera conoscenza, esaminare le definizioni degli autori precedenti o per correggerle qualora siano state poste negligenemente, o per assumerle egli stesso. Infatti gli errori delle definizioni si moltiplicano da sé in modo conforme al procedere del calcolo e conducono gli uomini ad assurdità, che alla fine essi vedono, ma che non possono evitare senza riprendere il calcolo dall'inizio, dove si trova il fondamento dei loro errori. [...] Cosicché nella retta definizione dei nomi sta il primo uso della parola, che è l'acquisizione della scienza, e nelle definizioni sbagliate o in nessuna definizione sta il primo abuso, da cui procedono tutte le opinioni false e senza senso» (*ibidem*).

<sup>132</sup> L'analisi della logica hobbesiana fuoriesce dai limiti della presente ricerca, anche se è di interesse per gli studiosi della storia della logica e della filosofia. Ci limitiamo pertanto a segnalare alcuni lavori che la prendono specificamente in esame e ne offrono un quadro generale contraddistinto da luci e ombre. Mario Dal Pra, soffermandosi sul nominalismo hobbesiano, scrive: «Si potrebbe dunque dire, in conclusione, che Hobbes è troppo originale per accettare la trattatistica logica degli aristotelici suoi contemporanei nel suo spirito, che è troppo razionalista per andare d'accordo con i ramisti, troppo contrattualista per essere puro nominalista, troppo nominalista d'altra parte per incontrarsi con i zelatori della lingua universale e reale, troppo euclideo per essere lulliano, o solo baconiano, troppo materialista o galileiano per essere zabarelliano o anche cartesiano» (M. Dal Pra, *Sulla logica di Hobbes*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1962, p. 432. Il saggio occupa le pp. 411-433). Lia Formigari vede una «dimensione semantica» nella «combinazione dei segni» che consentono il «calcolo», sicché «i segni svolgono nel discorso la loro funzione sintattica solo perché svolgono quella semantica di “stare per” note mnemoniche che a loro volta “stanno per” i concetti»: «in Hobbes l'affermazione che gli universali siano solo nomi [...] è continuamente ridimensionata dall'idea di un discorso mentale precedente il discorso verbale» (L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, cit., p. 155. A Hobbes sono dedicate le pp.

In ogni caso, è bene considerare che Hobbes non attribuisce un ruolo di primo piano allo studio della sillogistica ai fini del miglioramento della capacità di ragionare, essendo egli convinto che «l'arte del ragionamento [...] si acquisisce non con le regole, ma con l'uso e con la lettura di quei libri in cui tutto è trattato con severe dimostrazioni<sup>133</sup>».

### **8. Conclusione**

Non si può mai considerare conclusa una indagine, sia pure parziale e mirata, su autori intellettualmente possenti e poliedrici come Thomas Hobbes, che sicuramente meritano di essere rivisitati più volte.

---

141-155). Una ricognizione a un tempo utile e sintetica, con qualche osservazione critica pertinente, della sillogistica hobbesiana è fornita da Lorenzo Pozzi (L. Pozzi, *Da Ramus a Kant: il dibattito sulla sillogistica*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 32-51). Marco Sgarbi, infine, «vuole mostrare l'influenza della tradizione aristotelica, ed in particolare quella zabarelliana, sulla logica di Hobbes» e, dopo una serie di considerazioni sulle sue possibili fonti, conclude che l'autore inglese «ha riassorbito e rielaborato elementi della tradizione aristotelica padovana al fine di elaborare una nuova logica euristica che potesse dare una descrizione completa del mondo e potesse prescrivere strategie efficaci per operare su esso» (M. Sgarbi, *La logica di Thomas Hobbes e la tradizione aristotelica*, «Lo Sguardo – Rivista di Filosofia», ISSN: 2036-6558, N. 5, 2011 (I), pp. 59-72). Sulla logica di Hobbes si vedano anche M. Pécharman, *La Logique de Hobbes et la Tradition Aristotélicienne*, «Hobbes Studies», Vol. VIII, 1995, pp. 105-124 e A. Robinet, «Pensée et Langage chez Hobbes: Physique de la Parole et *Translatio*», «Revue Internationale de Philosophie», no. 129, 1979, pp. 452-483.

<sup>133</sup> Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., I, V, 13.

Al termine della presente ricognizione del suo pensiero linguistico, ci sentiamo però di confermare l'accusa di «tautologia»<sup>134</sup> che è stata rivolta al suo metodo di ricerca, che, almeno nella parte compositiva o dimostrativa, non fa che esplicitare il contenuto concettuale dei principi primi da cui parte.

L'idea di una «catena deduttiva» unitaria a priori del sapere scientifico, che Hobbes inizialmente sembra voler perseguire utilizzando il modello geometrico-aritmetico delle scienze matematiche trova un ostacolo insuperabile nella irriducibilità della fisica a una integrale matematizzazione aritmetico-geometrica, mentre risulta possibile una matematizzazione linguistica dell'etica e della politica, che possono così assurgere al rango di scienze.

Risultano così due tipi di scienze: le une costruite integralmente a priori con il calcolo (geometrico-aritmetico o linguistico), vale a dire la geometria, l'aritmetica, l'etica e la politica, le altre bisognose di una integrazione empirica che le rende parzialmente, ma ineliminabilmente, a posteriori; le prime convenzionali, cioè fondate sulla convenzione degli elementi del calcolo, le seconde ipotetiche, solo in parte fondate sul calcolo convenzionale; le prime procedenti deduttivamente dalle cause agli effetti, le seconde procedenti ipoteticamente dagli effetti alle cause possibili.

---

<sup>134</sup> Sono puntuali, significative e condivisibili, al riguardo, le osservazioni sviluppate da Antimo Negri nella sua *Introduzione* (20) a Th. Hobbes, *Il corpo*, cit.

Di Hobbes va comunque apprezzata la coerenza nel mantenimento di un materialismo meccanicistico sistematico nell'interpretazione di ogni aspetto della realtà, sia pure con qualche oscillazione nelle questioni di fede.

Dal punto di vista epistemologico e linguistico, il suo contributo resta affidato alla sua teoria della memoria-immaginazione come «sesto senso» che raccoglie, mantiene nelle loro possibili consequenzialità e raffronta nelle loro somiglianze e differenze immagini e concetti provenienti dal moto che consegue alla sollecitazione degli organi interni e che poi li traduce in «note» private, destinate a trasformarsi nei «segni» arbitrari o convenzionali necessari alla comunicazione tra gli esseri umani.

La memoria, infatti, non è altro che la forma incoativa della ragione e il principio del ragionamento e della parola, tratto distintivo che, come è stato rilevato, separa l'umanità dalla sua base animale.