

in L.Alici (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 71-84

FRANCESCO VIOLA

Azione, autorità e autorizzazione: a partire da Hobbes

La filosofia politica nello studio della coordinazione delle azioni sociali presuppone sempre, consapevolmente o meno, una filosofia dell'azione. Di conseguenza è possibile, anche se ben poco praticato, valutare criticamente le teorie politiche e sociali sulla base delle loro presupposizioni e delle loro implicazioni nel campo della concezione filosofica dell'azione umana. È quello che qui vorrei tentare di fare in modo approssimativo e schematico con riferimento a una dottrina che può essere considerata come una delle prime e principali formulazioni moderne della teoria della rappresentanza politica, cioè la teoria hobbesiana dell'autorità e dell'autorizzazione.

Sono ben noti i presupposti generali della problematica hobbesiana: bisogna costruire una teoria che giustifichi come individui separati e conflittuali possano accordarsi, entrando a far parte di un'unità politica sotto un comune sovrano. La difficoltà maggiore di quest'operazione teorica proviene proprio dal concetto hobbesiano di diritto naturale. Nello stato di natura ogni individuo ha il diritto di usare la propria libertà di scelta «come egli vuole, per la preservazione della propria natura»¹. Il diritto naturale indica l'assenza di vincoli di carattere morale nell'ambito di questa libertà di scelta che non siano quelli tratti dalla *propria* ragione e dal *proprio* giudizio. 'Avere un diritto' significa in primo luogo essere legittimato moralmente a seguire i propri criteri di giudizio nell'uso della propria libertà di scelta e, quindi, il non poter essere obbligato da una legge. Quest'etica è, dunque, senza doveri, ma senza doveri è impossibile la convivenza civile. Com'è possibile con questa base di partenza sperare di costruire un'unità politica senza cui non vi sarà né pace né prosperità?

¹ *Leviatano*, I, XIV; trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 124.

Un'attenta lettura dello sviluppo del pensiero hobbesiano² mostra che vi si trovano almeno tre soluzioni diverse, ognuna delle quali è molto istruttiva e legata a varianti differenti del liberalismo politico. Qui mi limiterò a ricordarle per poi concentrarmi sulla terza. Però è necessario far presente che il nodo da sciogliere è quello del trasferimento dei diritti. Le tre soluzioni hobbesiane sono tre teorie sul trasferimento dei diritti assoluti. Com'è possibile trasferire un diritto naturale che non potrebbe essere più esteso³ senza rinunciare a se stessi?

Secondo Hobbes il diritto naturale consta di due elementi, uno materiale e uno formale. Dal punto di vista materiale è un complesso di poteri per ottenere qualche bene futuro e, dal punto di vista formale, è la libertà di usare questi poteri secondo il proprio giudizio.

Negli *Elementi di legge naturale e politica* Hobbes considera il trasferimento dei poteri come la via fondamentale per la costituzione di un potere sovrano⁴. Se tutti i poteri individuali vengono convogliati verso un individuo o un'assemblea, questi acquistano un potere supremo che è in grado di farsi obbedire dai sudditi, il cui giudizio privato non troverà conveniente disobbedire. Quindi, i sudditi non rinunciano al cuore del diritto naturale, cioè al giudizio privato, ma all'uso del potere privato (cioè al diritto di resistere). Poiché nello stato di natura il potere di ognuno è limitato solo da quello dell'altro, allora, se tutti tranne uno rinunciano ai loro poteri privati, questi avrà un potere illimitato e sarà il sovrano.

Non mi soffermo sulle molteplici ragioni che rendono tale teoria impraticabile e inadeguata. In realtà essa non permette di costituire alcun potere pubblico e neppure i diritti della sovranità. Lo stato di natura non viene annullato o superato. Il sovrano resta con i poteri che ha nello stato di natura. In sostanza non c'è alcuna vera e propria unità politica. Per questo tale soluzione è

² Ho avuto occasione di occuparmi più volte del pensiero di Hobbes a cominciare dal mio *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979, dove ho sostenuto la tesi interpretativa della novità del concetto di autorizzazione nell'ambito dello sviluppo del pensiero politico hobbesiano (cfr. pp. 83-138).

³ «Non c'è nulla a cui ogni uomo non abbia diritto per natura» (*Leviatano*, I, XIV, p. 126).

⁴ *Elementi di legge naturale e politica*, I, XIX; trad. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 161.

quella più rigorosamente 'liberale'. Hobbes fa il possibile per salvare il giudizio privato nel governo delle proprie azioni, anche se l'aumento del potere coercitivo del sovrano lo condiziona pesantemente.

Nel *De Cive* Hobbes parla sempre meno di 'abbandonare' il proprio diritto e sempre più di 'sottomettere' il proprio volere⁵. Il fatto che il suddito si obblighi non solo a non resistere al sovrano, ma anche a «non rifiutargli l'uso delle proprie forze e dei propri averi contro chiunque altro», è già un chiaro indizio della necessità di neutralizzare politicamente il giudizio privato. L'obiettivo a cui pervenire è espresso chiaramente nel *De Cive*: «il diritto che ognuno aveva di usare le proprie forze a proprio vantaggio è stato trasferito totalmente in una persona o in un'assemblea a vantaggio della comunità»⁶. Il sovrano diventa un'entità nuova, inesistente nello stato di natura, ma non si spiega sia come si possa trasferire totalmente il proprio giudizio privato, sia cosa guadagni l'individuo di tanto superiore alla perdita della sua libertà di scelta.

Nel capitolo XVI del *Leviatano* Hobbes perfeziona ulteriormente la sua linea di pensiero, introducendo il concetto di 'autorizzazione', che è l'oggetto specifico della nostra riflessione. Per Hobbes ogni azione è un atto di rappresentanza di se stessi o di altri, in quanto l'agente è una persona, cioè un soggetto capace d'impersonare. La persona naturale è quella che rappresenta se stessa, mentre la persona artificiale o finta è quella che rappresenta altri. La persona artificiale, a sua volta, può essere autorizzata o meno a rappresentare altri. Un esempio di persona artificiale non autorizzata è quello dell'attore teatrale. Un attore rappresenta Amleto che ovviamente non può autorizzare a rappresentarlo. Un rappresentante autorizzato non può pretendere di essere il rappresentato, ma solo di agire per conto e in nome suo.

'Autorità' è per Hobbes il diritto di fare un'azione⁷. 'Autorizzazione' è la concessione ad altri del proprio diritto di fare un'azione. Una persona artificiale autorizzata agisce per conto e in nome di altri. È l'attore (o agente) di azioni di cui altri sono autori. È 'artificiale', perché le sue azioni non rappresenta-

⁵ *Elementi filosofici sul cittadino*, v, 7, in T. Hobbes, *Opere politiche*, vol. I, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959, p. 149.

⁶ *Ibi*, vi, 20, p. 175.

⁷ *Leviatano*, I, XVI, pp. 156-157.

no se stessa, ed è 'autorizzata' in quanto ha avuto trasferito dai rappresentati il diritto di agire in nome e per conto loro.

Sulla base di questo schema concettuale il contenuto del patto sociale viene così formulato: «io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile»⁸. Qui notiamo di passaggio che l'autorizzazione non basta se non si cede anche il diritto, perché la rappresentanza di per sé non esclude che si conservi il diritto di azione. In tal modo Hobbes recupera e incorpora le sue teorie precedenti. Ma il punto che ci interessa qui non è questo, non è la teoria politica di Hobbes, ma la sua filosofia dell'azione. A questo fine bisogna aggiungere ancora altri elementi concettuali.

Il primo è il parallelismo che Hobbes istituisce tra la proprietà delle cose e la proprietà delle azioni. «E come il diritto di possesso è chiamato dominio, così il diritto di fare un'azione è chiamato autorità»⁹. Come vengono trasferiti i diritti sulle cose, così possono essere trasferiti i diritti sulle azioni. Tuttavia c'è una differenza. Quando vendo il mio diritto di proprietà su una cosa, vendo – come diceva Grozio – una parte della mia libertà (*alienatio particulae nostrae libertatis*), cioè la mia libertà di disporre, ma la cosa diviene tua. Invece, quando autorizzo altri e cedo loro il mio diritto a fare un'azione, nell'ottica di Hobbes non ho più questo diritto, ma l'azione compiuta da altri (*done by authority*) resta la mia azione, perché ne resto responsabile. Ogni individuo di regola è responsabile solo delle proprie azioni e omissioni. Hobbes vuole rendere il suddito responsabile delle azioni del sovrano come delle proprie¹⁰. Essere responsabili significa che le conseguenze e gli effetti di una data azione ricadono nella sfera morale e giuridica del suo titolare. Cosa può implicare dal punto di vista della filosofia dell'azione che un'azione resta mia, anche se è compiuta da altri?

Sembra che vi siano due modi di rapportare le azioni alle per-

⁸ *Ibi*, II, XVII, p. 167.

⁹ *Ibi*, I, XVI, p. 156.

¹⁰ Infatti, Hobbes aggiunge che l'autorizzazione deve essere intesa come un'assunzione di responsabilità: «Il consenso di un suddito al potere sovrano è contenuto in queste parole: *Io autorizzo, o prendo su di me [take upon me] tutte le sue azioni*» (*Leviatano*, II, XXI, p. 213).

sone: un'azione appartiene a chi la compie o appartiene a chi torna utile. In entrambi i casi si tratta di una relazione tra un soggetto e un'azione, ma nel primo il soggetto è l'agente, mentre nel secondo è considerato come un'entità dotata d'interessi. Normalmente i due sensi s'identificano, perché ognuno compie azioni che ritiene gli siano utili e ha, perciò, il diritto di compierle in virtù del fine dell'autoconservazione. Ma, se uno compie un'azione utile a un'altra persona, allora i due sensi si separano, perché l'azione appartiene a chi l'ha compiuta in virtù della libertà, ma appartiene anche a chi giova in virtù dell'utilità. È interessante constatare che nella teoria dell'autorizzazione questo secondo senso dell'appartenenza di un'azione diviene quello più importante.

L'individuo viene identificato attraverso le azioni che gli appartengono in virtù dell'utilità. Se le azioni giovano a un individuo, restano *sue*, anche se sono compiute da altri, che possono o meno ricevere il diritto di compierle in suo nome. Autorizzarle vuol dire assumersene la responsabilità. Si può cedere o perdere il diritto di agire, conservando la responsabilità dell'azione, come avviene al suddito nei confronti delle azioni del sovrano hobbesiano.

Il caso più singolare, eppure proprio per questo estremamente significativo e attuale, è quello della rappresentanza di cose inanimate. Anche a questo proposito Hobbes afferma che vi sono 'azioni' proprie delle cose, cioè quelle che servono al loro mantenimento e alla loro conservazione; tuttavia le cose, ovviamente, non possono avere autorità né autorizzare¹¹. Forse potrebbe questo essere un buon fondamento per i 'diritti' degli animali, delle piante e delle rocce. La capacità di giudicare e di volere, cioè la dimensione intenzionale, non è per Hobbes la ragione principale dell'appartenenza di un'azione. Per possedere un diritto bisogna avere la capacità di esercitarlo, ma per possedere un'azione basta che essa rientri nella propria sfera d'interessi. Rivolgendo la sua attenzione al contenuto dell'azione e stornandola dall'intenzione, cioè dal giudizio privato, Hobbes aggira la difficoltà posta dalla separazione delle persone alla costituzione dell'unità politica.

Debbo ancora notare che questa teoria dell'autorizzazione, nonostante la sua eccentricità, ha esercitato un potente influsso nel diritto e nella politica. Non solo è un precedente importante

¹¹ *Ibi*, I, XVI, p. 158.

della teoria della rappresentanza politica¹², ma anche si ritrova nella scienza giuridica in cui si fronteggiano tradizionalmente due teorie del diritto soggettivo, quella che lo considera come potere della volontà giuridicamente autorizzato e quella che lo definisce come un interesse giuridicamente protetto.

Ebbene, dal punto di vista della filosofia dell'azione possiamo dire di avere qui un esempio illustre della convinzione che sia possibile descrivere correttamente un'azione in quanto tale senza chiamare in causa la dimensione intenzionale. Hobbes non dice che vi possono essere azioni senza agenti che le compiano. L'agente c'è sempre e sarà il sovrano guidato dal giudizio pubblico. Ma egli suggerisce l'idea che quest'aspetto intenzionale sia irrilevante per stabilire l'identità dell'azione, che dipende dal suo contenuto e, quindi, dall'utilità che arreca. Non voglio con questo sostenere che la teoria di Hobbes possa essere assimilata alla distinzione proposta da Davidson tra 'ciò che faccio' e la modalità intenzionale secondo cui lo faccio¹³. Per Davidson si può essere un agente senza essere un 'agente intenzionale' e questo Hobbes non lo accetterebbe. Per Hobbes ogni evento per essere qualificato un'azione deve essere suscettibile di una descrizione intenzionale almeno sotto un certo rispetto¹⁴. Inoltre, Davidson sostiene che è possibile una descrizione corretta di un'azione che non abbia nulla di specificatamente differente dalla descrizione di un oggetto del mondo (o di un evento) e anche questo Hobbes non lo accetterebbe. Hobbes ritiene che nella descrizione di un'azione debba necessariamente entrare il riferimento a un soggetto e che questo elemento sia essenziale ai fini dell'identità dell'azione.

Il pensiero di Hobbes sembra essere il seguente: le azioni in quanto tali s'identificano per il loro riferimento a un soggetto, ma non è necessario che questo riferimento riguardi le intenzioni del soggetto, potendo essere rivolto ai suoi interessi oggettivi. In tal caso sarà il contenuto dell'azione a indicare gli elementi della sua identità. In sostanza, Hobbes, pur ammettendo il carat-

¹² Cfr. H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation*, «American Political Science Review», (1964), n. 58, pp. 328-340 e 902-918.

¹³ Cfr. D. Davidson, *Essere agenti*, in Id., *Azioni ed eventi*, trad. it. di R. Brigati, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 89-111 e le critiche di J.-L. Petit, *L'action dans la philosophie analytique*, Puf, Paris, pp. 197-204.

¹⁴ Su questo problema cfr. E. Runggaldier, *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, trad. it. di A. Giordani, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 122ss.

tere intenzionale di un'azione, non lo rende necessario per la determinazione della sua identità. Egli suggerisce la possibilità di una separazione tra la problematica dell'intenzionalità di un'azione e quella della sua identità.

Certamente potremmo notare che il modo in cui Hobbes affronta la problematica dell'identità dell'azione risente vistosamente della dimensione intenzionale. Infatti, affermare che un'azione appartiene a un soggetto se gli è utile significa in qualche modo presupporre che il giudizio privato sia sempre diretto verso l'utilità e che ogni uomo non possa non volere che i propri interessi. Si dovrebbe, pertanto, presumere che il soggetto avrebbe voluto quella determinata azione se avesse saputo giudicare da sé i suoi oggettivi interessi o se, conoscendoli, avesse avuto il potere di porla in essere. Ma – come sappiamo – per Hobbes nello stato di natura non v'è *recta ratio* e non v'è alcun potere irresistibile e neppure 'supremo'. Conseguentemente le azioni intenzionali spesso o falliscono il bersaglio o non riescono ad avere successo. Tutti gli uomini vogliono la loro conservazione e, tuttavia, si ostacolano fra loro con risultati catastrofici.

Hobbes distingue l'uso privato della ragione dall'uso pubblico. Si ha il primo quando si è guidati dalla 'propria' (*his own*) ragione, mentre nel secondo il proprio giudizio deve tacere e ascoltare la legge naturale, cioè la ragione scientifica (*the true science of equity and justice*)¹⁵. La diversità del criterio è unicamente metodologica. Sia la ragione individuale sia la ragione comune sono ispirate all'utilità, sono dirette a determinare ciò che è utile al fine dell'autoconservazione. Però nel caso della legge naturale questa utilità, determinata con metodo scientifico, induce ad abbandonare il proprio giudizio privato e con ciò in un certo senso la dimensione intenzionale. La 'propria' ragione è diretta al bene apparente, mentre la ragione scientifica è diretta all'interesse oggettivo. È come se propriamente l'intenzionalità fosse legata al giudizio privato e non vi fosse intenzionalità nell'azione dettata dall'uso pubblico della ragione. Si può ritenere che per Hobbes l'intenzionalità sia espressione dei desideri e delle inclinazioni soggettive verso il bene *per sé*. Ma l'interesse oggettivo è in realtà per Hobbes il modo in cui il bene *per sé* si presenta anche come bene *in sé*.

¹⁵ *Behemoth*, II, trad. it. a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979, p. 82.

È possibile intenzionare il bene in sé? Ci si chiede se è possibile dirigersi verso un bene che non sia quello 'per sé'. Se ciò non è possibile, allora la normatività non potrà avere le sue radici nel soggetto e dovrà divorziare dalla dimensione intenzionale. Se si accetta la premessa che la normatività debba avere le sue radici nel soggetto, si evita il soggettivismo solo se si può individuare nel soggetto un'istanza critica che permetta di trascendere il proprio punto di vista soggettivo e formulare una norma intersoggettivamente valida¹⁶. Hobbes cerca di risolvere questo problema, facendo ricorso ai teoremi della ragione o della legge naturale. Ma questi impongono di abbandonare il giudizio privato e di affidarsi alla ragione pubblica, che è la ragione del sovrano, cioè impongono di abbandonare la dimensione soggettiva. La persona hobbesiana è incapace d'intenzionare il bene in sé. E c'è da chiedersi se, senza un qualche riferimento al bene *in sé*, lo stesso concetto di bene *per sé* conservi il senso propriamente etico.

Ci si deve inoltre chiedere se senza intenzionalità sarebbe ancora legittimo parlare di un bene in sé, non potendo questo essere il fine verso cui è diretta l'azione (*bonum est faciendum*). Hobbes non chiede certamente al sovrano di dirigere le sue scelte al bene comune, poiché nella sua ottica l'ordine sociale non è assicurato dalla comunanza dei fini ma dall'unificazione dell'autorità. Dobbiamo qui tener presente che le azioni in discussione non sono quelle della persona singola, ma che si tratta di azioni comuni a un gruppo di persone. Queste azioni comuni sono compiute con il concorso di molteplici atti individuali di volontà. Esse non possono essere spiegate esaurientemente da nessuno degli atti di volontà che concorrono a realizzarle e neppure dalla mera somma casuale di questi atti.

Le relazioni di autorità sono un tipo particolare di azioni comuni. Qui l'iniziativa¹⁷, cioè il dare principio all'azione e l'imprimere ad essa una direzione verso un fine ultimo, proviene da un'autorità, che coordina anche le azioni concorrenti. Questo fine generale, insieme ai fini intermedi, costituisce la *ratio* dell'azione o la fonte principale della coordinazione delle azioni sociali.

¹⁶ Cfr. B. Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York 1972, pp. 14-37 e R. Mordacci, *Agire per ragioni morali. Razionalità e motivazione nelle analisi della scelta morale*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 91, (1999), n. 4, pp. 622-626.

¹⁷ Cfr. P. Ricoeur, *L'iniziativa*, in E. Leonardy et al., *Labyrinthe: parcours éthique*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1986, pp. 85-102.

Orbene, l'impossibilità d'intenzionare questo fine ultimo generale come bene in sé, che – come abbiamo visto – è sostenuta da Hobbes, impedisce di coniugare l'autorità con l'autonomia. I partecipanti all'azione comune diventano strumenti ciechi della direzione proveniente dall'autorità, meri esecutori di una volontà superiore a cui hanno affidato la direzione verso il loro bene. Per usare la terminologia aristotelica adottata da Tommaso d'Aquino, le parti della coordinazione delle azioni sono mosse 'dispoticamente' e non 'politicamente'¹⁸.

Trecento anni dopo, Hans Kelsen sviluppa una teoria giuridica dell'autorizzazione che senza volerlo ha alcuni aspetti in comune con la filosofia hobbesiana dell'azione¹⁹. Tra Hobbes e Kelsen molta acqua è passata sotto i ponti. Tra l'altro c'è la novità dello stato di diritto basato sul principio per cui il diritto regola la propria creazione. E poi, mentre l'interesse di Hobbes è rivolto alla nascita della società politica dal caos dello stato di natura, quello del giurista Kelsen si concentra sull'articolazione interna di un ordinamento giuridico già costituito. Ciò spiega la differente definizione del concetto di autorità. Mentre per Hobbes – come s'è visto – è il diritto dell'individuo di fare un'azione, per Kelsen si tratta del potere di creare diritto. Questa prerogativa non è originariamente propria dei singoli individui, ma è il ruolo proprio degli organi pubblici. Di conseguenza il procedimento di autorizzazione non è inteso come il trasferimento dell'autorità dagli individui al sovrano, ma come la delegazione di potere normativo all'interno del sistema giuridico.

Nonostante queste notevoli differenze, Kelsen concorda con Hobbes sulla diffidenza nei confronti della soggettività. L'imperativismo giuridico tradizionale vedeva il diritto come un comando del sovrano, cioè come un ordine diretto a muovere una volontà altrui. La critica di Kelsen – com'è noto – è che su questa base soltanto non si potrebbe mai affermare che per il destinatario quest'ordine si presenti come un *dovere* (*Sollen*), cioè come una norma. Un comando è una norma solo quando il suo

¹⁸ Aristotele, *Politica*, I,2, 1254b, 5-7. Cfr. anche J. Palsterman, *La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin*, «Ephemerides theologicae lovaniensis», (1961), n. 37, pp. 503-556.

¹⁹ I luoghi principali delle opere kelseniane che si occupano della teoria dell'autorizzazione si trovano citati nel mio *Kelsen e l'autorità*, in *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, Japadre, L'Aquila 1982, pp. 133-165.

(contenuto di) senso soggettivo²⁰, cioè la volontà o l'intenzione di prescrivere qualcosa, coincide con il suo (contenuto di) senso oggettivo, cioè con la doverosità. Ciò è possibile quando il comando è autorizzato (*ermächtigte Befehlsakt*) da una norma superiore propria del sistema giuridico considerato.

È interessante notare quanto strana sia questa categoria kelseniana della 'doverosità' (*Sollen*). Non si tratta propriamente di un 'dover essere' (*Sollen sein*), perché questo suggerirebbe pur sempre un riferimento a un fine che deve essere raggiunto e, quindi, a uno stato di cose da realizzare. Kelsen pensa sempre al fine nell'ottica di un risultato o effetto voluto e ciò richiede sempre un soggetto che vuole, mentre di per sé la norma non può voler nulla.

La conclusione è che l'analisi di una norma «dovrà prescindere da ogni considerazione relativa a fini e intenzioni propri all'atto di volontà del quale il *Sollen* è il senso, dovrà cioè prescindere da ogni considerazione relativa a fini e intenzioni del legislatore o del destinatario della norma, e in generale dall'uso che della norma fanno, sia sul piano dell'azione effettiva che sul piano della comprensione dell'azione e del giudizio su di essa, gli agenti dai quali e per i quali la norma è posta»²¹.

All'imperativismo hobbesiano, che era ancora legato all'intenzionalità del comando del sovrano, bisognerebbe, dunque, sostituire il normativismo kelseniano, che propugna il *Sollen* come astratto contenuto di senso purificato da ogni riferimento a contenuti intenzionali, un sostrato modalmente indifferente. Sulla base delle osservazioni già fatte, si può, però, ritenere che in certo qual modo Kelsen prosegua e porti a compimento il progetto hobbesiano, che già aveva neutralizzato l'intenzionalità dell'individuo nello stato di natura ma non quella del sovrano nello stato civile. In entrambi i casi il procedimento di autorizzazione serve quest'obiettivo di desoggettivizzazione delle azioni comuni. In entrambi i casi il soggettivismo del bene viene ritenuto come l'o-

²⁰ La distinzione kelseniana tra atto e senso dell'atto (*Sinngehalt*) è quella stessa sviluppata dalle correnti fenomenologiche ed è legata indissolubilmente alla nozione di intenzionalità.

²¹ B. Celano, *Dover essere e intenzionalità. Una critica all'ultimo Kelsen*, Giappichelli, Torino 1990, p. 65. Questo testo dimostra in modo impeccabile il divorzio della concezione kelseniana dalla prospettiva intenzionalistica e le sue inaccettabili conseguenze teoriche.

stacolo principale per la conservazione della vita e per la pace sociale. Ma il prezzo che si paga è quello di espellere le azioni sociali o comuni dalla categoria delle azioni umane.

La concezione kelseniana della norma presuppone un'inversione tra gli elementi dell'azione che la rende inintelligibile. La conformità alla norma diviene il criterio basilare della 'bontà' di un'azione, mentre al contrario è per la bontà dell'azione che la norma relativa è assunta come criterio di giudizio. Uno stato di cose è intenzionato come *buono* e, pertanto, diventa oggetto del desiderio e con ciò stesso il *fine* dell'azione, che a sua volta detta le regole o *norme* che dovrebbero guidare l'azione verso il compimento ideale. Secondo Kelsen questa sequenza deve essere spezzata così: una norma indica la bontà astratta del comportamento ad essa conforme, mentre il fine attiene agli aspetti psicologici e fattuali della volontà. In tal modo si assicura certamente una rigida separazione tra dover essere normativo ed essere psicologico, ma l'azione umana perde la sua unità interiore e diviene incomprendibile, poiché non si spiega cosa possa significare 'seguire una norma'. In realtà una norma, in quanto regola di comportamento o ragione d'azione, non può essere colta separatamente all'uso che se ne fa e al contesto intenzionale che la rende criterio di guida del comportamento proprio e di giudizio del comportamento altrui.

Questa diffidenza nei confronti dell'intenzionalità, che abbiamo constatato presente sia in Hobbes sia in Kelsen, deriva dal modo di pensare la relazione tra la volontà e il bene. Ed è in fondo questo il punto centrale dell'intera questione. La concezione di Hobbes per la sua maggiore chiarezza e semplicità ci aiuta meglio a renderci conto del modo in cui è pensata questa relazione.

Da una parte, la volontà è concepita come passiva, in quanto è attratta con una necessità di natura dal fine dell'autoconservazione. Non si può non voler conservare la propria vita. L'intenzione di questo bene è un fatto psicologico, se non addirittura biologico. Dall'altra, però, si è giudici dei mezzi più adatti a conseguire questo fine e qui la volontà è totalmente produttiva e fonte del dominio degli atti. Come si sa, il diritto naturale per Hobbes consiste proprio in questa signoria dei mezzi volti alla conservazione della vita. Nel primo caso non v'è moralità, ma necessità di natura; neppure nel secondo caso v'è propriamente moralità, perché manca l'universalità del bene. Al suo posto c'è il soggettivismo del

bene per sé che deve essere neutralizzato per permettere la costituzione della società politica.

In entrambi i casi, cioè in quello di una volontà totalmente passiva e in quello di una volontà totalmente attiva, non si ha propriamente una relazione costitutiva di qualcosa di nuovo, poiché uno dei due termini prevale, dettando le sue condizioni già preesistenti. Nel caso della passività della volontà prevale uno stato di cose già 'buono' per natura, che attira irresistibilmente il volere. Nel caso della produttività della volontà prevale l'imperiosità della pulsione interiore o l'insindacabilità del giudizio privato di coscienza. Ancora una volta, in entrambi i casi, il bene non è il frutto di una relazione tra la volontà e qualcosa di diverso da essa, ma o è già preconstituito nelle cose o è costituito dallo stesso atto di volontà. Il risultato è che il bene o non è un concetto morale o è meramente soggettivo.

Il rifiuto kelseniano di ogni possibile spiegazione teleologica dell'azione riposa sull'erronea identificazione tra fine e bene. Poiché il fine viene pensato come coincidente con l'atto di volontà, lo sarà anche il bene e, conseguentemente, la volontà non potrà dirigersi che verso qualcosa da essa interamente posto²². Una volontà che si dirige verso le sue stesse produzioni è ovviamente una volontà ripiegata in se stessa e che alla fin dei conti non vuole altro che se stessa, incapace di abitare il mondo della moralità e di comunicare con altre volontà nella vita sociale. Non resta che costruire un dover essere astratto che sia la misura del bene non già per i suoi contenuti, ma per il suo carattere formale e senza far riferimento all'agente. Il sovrano hobbesiano non è che il precorrimiento, ancora troppo sanguigno, della asettica e anonima norma kelseniana²³.

Non è il compito di questo scritto mostrare quale sia la via più capace di spiegare l'azione umana in quanto tale, sia quand'essa

²² Per la concezione kelseniana della volontà rinvio ancora una volta a Celano, *Dover essere e intenzionalità*, specie alle pp. 226-230.

²³ È significativo che nell'opera postuma di Kelsen si può notare un certo ritorno all'imperativismo. Anche la norma fondamentale deve essere il senso di un atto di volontà. Poiché si tratta di una norma finta (*eine fingierte Norm*), l'atto di volontà sarà immaginario. Tuttavia anche un atto di volontà immaginario è proprio di una persona, seppur 'finta' anch'essa. Come non pensare qui alla 'persona artificiale' di Hobbes? Cfr. H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, herausgegeben von K. Ringhofer und R. Walter, Manz-Verlag, Wien 1979, pp. 6, 23 e 206-207.

è un'operazione della persona singola, sia quando è posta in essere da un gruppo di persone in contesti sociali. Posso solo accennare a una direzione di ricerca che ha radici nella tradizione della metafisica classica.

Sulla base dell'assunto che non vi può essere azione umana in senso proprio senza intenzionalità, si dovrà indagare se non vi sia un'intenzionalità propriamente umana. Credo che su questo punto si debba accogliere il suggerimento della Anscombe: un'azione è intenzionale quando possiamo sensamente porre all'agente la domanda 'perché lo hai fatto?'²⁴. Un agente consapevole è in grado di fornire le ragioni della sua azione. Il che significa che un'intenzionalità umana è legata in qualche modo alla ragione e che nell'esercizio della volontà è all'opera la ragione, cioè la facoltà dell'universale. Di questo è necessario tener conto quando si vuole mettere a punto la relazione tra la volontà e l'oggetto verso cui essa si dirige. Esso le si presenta come 'buono' non già perché la bontà sia una qualità di uno stato di cose (reale o ideale), ma perché questo stato è giudicato come conveniente o meno all'essere dell'agente.

«Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale. Infatti *bene per l'uomo è essere secondo ragione, e male per l'uomo è essere difforme dalla ragione* [...]. Quindi la virtù umana, la quale *rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie*, in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione»²⁵.

La relazione tra la volontà e il suo oggetto è, dunque, quella della ragionevolezza. Ma, per riconoscere questa relazione interna, bisogna accettare la capacità (insieme cognitiva e motiva) della ragion pratica, cioè del conoscere per agire. La distinzione tra ragione privata e ragione pubblica, introdotta da Hobbes e rinverdata di recente da John Rawls, conduce alla negazione della ragion pratica. Dove si moltiplicano le *ragioni*, c'è il sospetto che venga meno la *ragione* nella sua prerogativa essenziale che è quella dell'universalità.

²⁴ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, par. 5ss. e anche Runggaldier, *Che cosa sono le azioni?*, pp. 121ss.

²⁵ *Summa theologiae*, I-II, q. 71, a. 2c.

In conclusione, è appena il caso di notare che intorno all'ammissibilità o meno della ragion pratica nella spiegazione dell'azione si gioca anche il modo di concepire l'autorità e l'autorizzazione. Per Hobbes – come s'è visto – l'autorità è l'essere principio delle proprie azioni. Ma per Tommaso d'Aquino è l'essere principio delle azioni altrui o, meglio, di quell'azione comune che è compiuta con il concorso di più persone²⁶. Quest'opera di coordinazione, se la si vuole considerare come appartenente alla categoria delle azioni umane come tali, deve essere governata dalla ragionevolezza pratica. Se la si affida alla mera coercizione e all'uso della forza pubblica, allora tutta la vita sociale e politica diverrà il luogo di eventi umani, ma non di azioni, e all'uomo, per trovare se stesso, non resterà che rifugiarsi nel privato e nella solitudine di un io separato dagli altri e senza posto nel mondo.

²⁶ Cfr. F. Viola, *L'autorità come principio secondo s. Tommaso d'Aquino*, in Id., *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, pp. 63-92 e cfr. anche J. Finnis, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 35ss.