

Olivier Bloch

Hobbes e il materialismo

Se ci fosse necessità di giustificare il titolo di questo contributo, bisognerebbe dire che il secondo termine sembra imporsi immediatamente: se esiste un «materialismo» prima che dei pensatori vi si richiamino, e prima anche dell'invenzione del termine, se dunque esiste un materialismo del XVII secolo, sembra che il termine debba applicarsi, per eccellenza, ad Hobbes.

— è così che egli viene designato da Christian Wolff nella sua *Psychologie Rationalis* del 1734, in cui, riprendendo la classificazione dei sistemi filosofici che aveva dato nel 1720 nei suoi *Vernunfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menches* questi lo dà come esempio unico di Dogmatico-Monista-Materialista;

— meglio è *per Hobbes*, in fin dei conti, che per la prima volta era stato apparentemente creato il termine: il primo uso che ne conosciamo è, infatti, quello che ne fa Henry More nei *Divine Dialogues*, pubblicati nel 1688, nei quali, quando all'inizio del primo dialogo, si annuncia l'arrivo del giovane «materialista» Hylobares, si domanda se è lui «che è così famoso per le tesi che sostiene: che non c'è niente nel mondo che non sia *corpo* o *materia*, che niente è giusto o ingiusto per natura, che tutti i piaceri sono ugualmente onesti, per insensata che sia la soddisfazione con la quale si appaga la sua crudeltà o cupidigia», descrizione che riguarda evidentemente Hobbes (si precisa subito dopo, è vero, che Hylobares non è «materialista» in questo senso rigoroso, ma in un senso più ristretto che designa chiaramente il meccanicismo cartesiano); e, prima di quella che sembra essere l'invenzione del termine, More aveva, dal 1659, chiaramente definito, riferendosi non meno evidentemente a Hobbes, le tesi materialistiche da lui combattute in questi, enunciandole così: «E' impossibile che vi sia Dio, o Anima, o Angelo, Bene o Male, o qualche Immortalità o Vita Futura. Non c'è né religione, né Pietà, né Empietà, né Virtù, né Vizio, né Giustizia, né Ingiustizia oltre ciò che così suole chiamare colui che ha la spada più lunga. Non c'è né Libertà della Volontà né, di conseguenza, vi sono rimorsi di Coscienza che in qualsiasi Essere, ma tutto ciò che è unicamente *Materia* e *Movimento corporeo* e, conseguentemente, tutto ciò che caratterizza una vita umana è necessario quanto gli strali del Fulmine o la caduta del Tuono; *l'impetus* cieco della *materia* si apre un passaggio dappertutto o è arrestato, con una *necessità* certa e determinata come quella

della corrente di un Torrente dopo grandi burrasche e forti piogge» (*The Immortality of the Soul*, cap. 9, in *The Philosophical Writings of Henry More*, ed. Mackinnon, pp. 86-87). Definizione e descrizione che, con la riserva del loro carattere polemico, cioè astioso, e quindi dei problemi d'interpretazione che non possono mancare di sollevare, possono, tuttavia, servire a delimitare in prima analisi ciò di cui si parlerà trattando del «materialismo» di Hobbes;

— si potrebbe del resto ancora aggiungere, per giustificare quest'impresa, che è ancora ad Hobbes, come al capostipite, che oggi giorno si rifanno i filosofi anglosassoni che presentano se stessi come «materialisti» all'interno di quello che si suole chiamare il *mind-body problem*.

Se tuttavia questo contributo s'intitola, non «il materialismo di Hobbes», ma «Hobbes e il materialismo», ciò è dovuto anzitutto al fatto che bisognerebbe porre il o i problemi che solleva il rapporto della filosofia di Hobbes con la storia del materialismo, con gli altri «materialismi», contemporanei (quello di Descartes, così designato, come si vedrà, dallo stesso More, — e quello di Gassendi), o seguenti (quello di Spinoza, con il quale More se la prende press'a poco negli stessi termini con i quali se la prende con Hobbes, — e tutto quanto il materialismo del XVIII secolo), e, quindi bisognerebbe tentare di collocare Hobbes nella storia del materialismo, stabilire la specificità che caratterizza il suo materialismo ed eventualmente il suo rapporto; per lo meno bisognerebbe porre attenzione allo spirito di quest'insieme di questioni.

Ma la ragione di questo titolo sta soprattutto nel fatto che il materialismo di Hobbes è discusso e discutibile. Certo, bisogna tener conto dell'abitudine che hanno numerosi filosofi di contestare il materialismo di altri filosofi, soprattutto se sono grandi filosofi ... Nel caso di Hobbes, almeno, una tale contestazione ha qualche motivazione seria.

Sono, anzi tutto, i problemi posti dal suo metodo e dalla sua epistemologia, la loro variazione e la loro ambiguità, messi in luce dal prof. A. Pacchi nel suo libro *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes* (Firenze, La Nuova Italia, 1965), e che lo portano a riprendere, adattandole, le interpretazioni della scuola di Marburgo, insistendo sul carattere ipotetico e problematico, non dogmatico né metafisico, di Hobbes. Senza avere un carattere così netto, è un po' nello stesso senso che s'indirizzano i lavori in corso, in parte pubblicati (vedere soprattutto l'articolo su *Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes*, in «Archives de philosophie», aprile-giugno 1985, T.48 Q.2, pp. 177-233) di M. Yves-Charles Zarka, il quale tiene conto della radicalità del nominalismo di Hobbes.

D'altro canto, i problemi posti dal suo meccanicismo da una parte, e, dall'altra (supposto appunto che possano essere separati ...) i pro-

blemi posti dalla sua teologia, possono portare non solo a vedere nella sua filosofia più meccanicismo che materialismo (come faceva Frithiof Brandt nella sua classica opera su *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature*, Londra, 1928, tr. dall'originale danese del 1921), ma anche a prendere sul serio questa teologia e a comprendere questo meccanicismo come quello che presuppone una finalità metafisica fondamentale, come invita a fare M. J. Bernhardt in numerosi studi e, da ultimo, nella sua tesi su *La constitution de la théorie de la science chez Thomas Hobbes*, sostenuta all'università di Parigi I nel 1984, ed in corso di pubblicazione: almeno, non si potrebbe trattare, allora, di un materialismo nel senso integrale, così come lo presenta H. More.

E' dunque con beneficio d'inventario che perciò assumerò questa presentazione come punto di partenza dell'analisi del materialismo di Hobbes, analisi nella quale, dopo aver ricordato le tappe cronologiche della sua esposizione e del suo sviluppo, privileggerò il suo aspetto teorico senza guardare al contenuto della teoria politica in quanto tale, per terminare con un certo numero di osservazioni sui limiti e lo statuto di questo materialismo.

Ricordiamo dunque, in primo luogo, le principali espressioni del materialismo hobbesiano nel loro ordine cronologico, ordine che si sa quanto sia difficile e complesso sbrogliare, così come l'insieme della redazione e della pubblicazione dell'opera di Hobbes.

Se ci si attiene, anzi tutto, all'ordine di *pubblicazione*, si può senza dubbio lasciar da parte qui il *De Cive* del 1642, nel quale il materialismo non è esplicito, ma prima di quest'opera, se ne trova un'espressione senza ambiguità: nelle *Objections* («Troisièmes Objections») alle *Méditations Métaphysiques* di Descartes, pubblicate nel 1641, nella prima edizione di queste particolarmente *Objections* 2 3 e 4 contro la II Méditation, 5,7 e 9-10 contro la III Méditation, e contro la V Méditation.

Si incontra qui la *Human Nature*, pubblicata nel 1650, i cui primi capitoli (soprattutto 1-3 e 7-9) contengono la prima esposizione succinta della psicologia materialistica di Hobbes.

Nella medesima prospettiva, ma in modo più preciso su molti punti, si presenta l'inizio del *Leviathan* del 1651 (capitoli 1-3 e capitolo 6), che comporta ugualmente nella terza parte riguardanti il materialismo in generale.

E' infine soprattutto il *De Corpore* del 1655 a contenere l'esposizione e lo sviluppo più completo dell'insieme degli aspetti di questo materialismo, in particolare nella prima parte («Logique»), il capitolo VI sul metodo, nella seconda parte («Philosophie première»), i capitoli VII-X, come nella terza parte («Des rapports des mouvements et des

grandeurs»), il capitolo 15 che contiene le definizioni del *conatus* e dell'*impetus*, e, nella quarta parte («Physique, ou des phénomènes de la nature»), il capitolo XXV sulla sensazione e sul movimento animale, — la psicologia materialista che espone questo capitolo è ripresa e completata per ciò che concerne la psicologia propriamente umana nel *De Homine* del 1658, la parte essenziale del quale è, tuttavia, occupata dalla versione definitiva dell'*Ottica* di Hobbes.

Questa cronologia è, tuttavia, ingannevole, poiché, se si tiene conto degli inediti e delle date di redazione delle stesse opere pubblicate, si ottiene un quadro sensibilmente differente.

E' infatti fin dal 1630 o, al più tardi, nel 1631, che Hobbes esponeva le basi di un materialismo fisico e psicologico nel manoscritto pubblicato nel 1889 da Ferdinand Tönnies in appendice alla sua edizione degli *Elements of Law*, con il titolo *Short Tract on first principles*.

Gli stessi *Elements of Law*, così pubblicati per la prima volta in questa forma dal Tönnies, dopo essere stati pubblicati nella forma di due trattati separati che erano la *Human Nature* citato sopra, e il *De Corpore politico*, erano stati di fatto redatti nel 1640, ed avevano cominciato, da questa data, a circolare in manoscritto, — dunque prima delle stesse *Objections* a Descartes.

Infine dell'una e dell'altra parte di queste ultime opere, si posseggono parecchi manoscritti che rappresentano o riflettono abbozzi o prime versioni del *De Corpore*, scoperti o in ogni caso pubblicati solo nel XX secolo, studiati ed utilizzati in maniera approfondita da A. Pacchi nell'opera sopra citata, manoscritti la cui parte essenziale si trova pubblicata o ripubblicata nell'opera di J. Jacquot e H. W. Jones: *Thomas Hobbes, Critique du De Mundo de Thomas White* (Paris, Vrin-C.N.R.S., 1973): pubblicato per ciò che concerne il testo-titolo di questa pubblicazione, o «Anti-White», manoscritto della Bibliothèque Nationale (Fonds latin 6566 A) datato 1643; ripubblicato, in Appendice II, come il «manoscritto Cherbury», *De principiis*, precedentemente pubblicato per la prima volta da Mario Rossi, che è una redazione inglese parziale del *De Corpore*, che porta la data del 1638 circa, — e in Appendice III, come il «manoscritto Chatworth», datato nel 1645 e seguenti.

Testi questi che sono, in ogni modo, dunque anteriori alla pubblicazione del *Léviathan*, ed i cui enunciati sono per lo più identici a quelli che saranno, alla fine, quelli del *De Corpore*: lo studio minuzioso del Pacchi mette, è vero, in evidenza qualche punto o tema importante non ripresi nella versione finale, ma soprattutto quelli che in questa sono nuovi (in particolare il capitolo VI sul metodo).

Con la riserva, dunque, di ritornare per un po' su qualcuna di

queste differenze, e sui problemi d'interpretazione che esse pongono, si può, attraverso tutti questi testi, abbracciare un insieme di formulazioni, molto spesso ricorrenti, del materialismo di Hobbes.

Si potrebbe qui partire dalla distinzione che, nell'articolo sopra citato, propone M. Zarka tra il « materialismo fisico » e il « materialismo critico » di Hobbes, distinzione con la quale egli intende dimostrare come entrambi si connettono con le tesi sue, ben note, in materia di teoria della conoscenza. Se questa derivazione non è esente da problemi per quanto riguarda il « materialismo fisico », è chiaro che il nominalismo rappresenta un'arma privilegiata per un materialismo critico.

Il nominalismo hobbesiano serve infatti ad una critica radicale delle entità metafisiche. Se è vero che, come dice il *De principiis* (nell'edizione citata dell'«Anti-White», p. 449), « non c'è niente che esiste veramente nel mondo se non dei corpi singoli ed individuali che producono atti o effetti singoli ed individuali in virtù di una legge, regola o forma e nell'ordine o nella successione », se dunque (*De Corpore*, cap. II, § 6 e seguenti), solo i nomi concreti designano cose, tutti gli altri tipi di nomi, quali che siano la loro utilità e la loro necessità per la conoscenza e per la stessa vita, non designano che dei nomi e non possono servire ad operazioni della ragione concernenti i nomi, Hobbes può denunciare nell'abuso dell'uso dei nomi astratti, e nell'illusione susseguente che ci fa credere alla separazione reale degli accidenti dai corpi, l'origine degli errori della metafisica (*Ibid.*, cap. III, § 4), e nell'ignoranza in cui si trova delle diverse funzioni e rapporti dei nomi tra loro l'origine delle sue divagazioni (*Ibid.*, cap. V — vedere anche *Léviathan*, cap. V): è la confusione tra i nomi di corpi, i nomi di accidenti, i nomi di fantasmi, i nomi di nomi, i nomi di cose e i nomi di discorso, e l'incoerenza che ne segue nel loro assemblaggio, che dà luogo alle asserzioni sprovviste di senso come quelle che dicono che l'estensione è un corpo, che i fantasmi sono spiriti, che il colore è nel corpo, che vi sono cose universali, che la natura di una cosa è la sua definizione ecc.

Questa critica riguarda in primo luogo la nozione stessa di *essere* e tutte quelle che vi si congiungono: *essenza*, *entità*, *quiddità*, ecc. (*De Corpore*, cap. III, § 14), le quali derivano da uno sviamento abusivo della funzione di copula del termine « est », quando serve alle operazioni di calcolo in cui consiste la ragione. E se è vero che l'altra funzione legittima di questo termine è di affermare attraverso e nel discorso l'esistenza di una cosa, questa posizione di esistenza non può avere alcun valore di conoscenza di una « *essenza* » della cosa. Questa critica utilizzata contro la metafisica cartesiana, ad esempio nella XIV obiezione (« l'essenza, in quanto essa è distinta dall'esistenza, non è altra

che un assemblaggio di nomi con il verbo è; e pertanto, l'essenza senza l'esistenza è una finzione del nostro spirito»). è particolarmente sviluppata contro la metafisica scolastica nel cap. 46 del *Léviathan* («... Se quindi vi fosse un linguaggio senza nessun verbo corrispondente ad *est*, o al nostro *is* o al nostro *he*, gli uomini che l'usassero non sarebbero affatto meno capaci di dedurre e di concludere, o in generale di ragionare, di quanto non lo fossero stati i greci e i latini. Ma che cosa diventerebbero, allora, questi termini di *entità*, *essenza*, *essenziale*, *essenzialità* che ne derivano? .. Di conseguenza, non sono essi affatto denominazioni di cose, ma segni con i quali facciamo conoscere che cosa concepiamo come conseguenza di un nome o di un attributo di un altro» ecc.).

Questo genere di critica si estende all'insieme dei concetti maggiori della metafisica.

Facciamo in particolare menzione delle nozioni di potere, potenza e di possibile, e delle idee connesse di volontà come potere autonomo, e di conseguenza di volontà libera e di libertà, idee che, con quelle di Bene e di Male assoluto, ugualmente criticate da Hobbes (vi si tornerà su), saranno, (come avviene in lui e seguendo lui), raccolte da Spinoza per la critica radicale che ne fa nell'Appendice della I parte dell'*Etica*. Se questa raccolta non è in generale molto esplicita in Hobbes (lo è tuttavia, ma in maniera molto succinta nel cap. 46 del *Léviathan* — vedasi la traduzione francese di Tricaud, Paris, 1971, p. 688 per il testo inglese e 698 per il testo latino), il nesso delle critiche che egli fa è, tuttavia, ben chiaro. Se l'idea di volontà libera è in testi paralleli e concordanti come quelli di *Elements of Law*, I, XII: *Léviathan*, VI, *De Corpore*, cap. XXV, § 13 e *De Homine* cap. XXI, § 2; eliminata come sprovvista di senso in forza di un'analisi della deliberazione la quale fa risultare come ciò che chiamiamo «volontà» non è niente altro che l'ultima inclinazione o l'ultima volizione, — questa deliberazione che, conformemente alle definizioni di Aristotele, verte su quello che si giudica possibile, dura solo (*Léviathan*, cap. VI, pp. 56-57, tr. francese) finchè l'atto sul quale si fonda sia «o compiuto o considerato come impossibile». E' dunque solo il tempo di latenza che trascorre prima della realizzazione di questa alternativa che dà luogo all'*opinione* di possibilità: di fatto, dietro questa presentazione apparentemente aristotelica, si profila l'analisi radicalmente antiaristotelica della «potenza» e dell'«atto» che, nel capitolo X del *De Corpore*, li fa apparire come semplici doppioni concettuali o temporali del rapporto causa-effetto, dal momento che la potenza e l'atto non sono, da un punto di vista *prospettivo*, che ciò che causa ed effetto sono da un punto di vista *retrospettivo* (Ibid., § 1-3), di modo che il possibile si riporta a ciò che *sarà*, e, come tale, lo sarà necessariamente.

Questo ribaltamento del «possibile» e dello «impossibile» sul piano del reale e del necessario, che richiama la definizione di Diodoro Kronos («è possibile ciò che è o sarà»), e, che senza dubbio si ispira ad essa, è tipico di un certo materialismo che si ritrova, ad es., al fondo della posizione di Jean Meslier (vedere la settima prova delle *Mémoires*, capitolo 68) concernente la possibilità delle cose e dell'universo.

E' più all'aspetto empirico e psicologico della critica di Hobbes che si collega la sua polemica contro l'idea d'*infinito*, che è al centro della critica che egli fa delle definizioni cartesiane della sostanza divina nella decima Objection: «... Il nome d'infinito non ci fornisce l'idea d'infinità divina, ma quella dei miei propri termini e limiti ...» Questa negazione di ogni possibilità dell'idea d'infinito, analoga in questo caso alla critica di Gassendi (e a ragione, visto le affinità tra i due e le relazioni effettive strette a Parigi in quell'epoca), si ritrova, *en passant*, nella «filosofia prima» del *De Corpore*, a proposito dello spazio e del tempo (cap. VII, § 12 — dove Hobbes, questa volta, difende posizioni diverse da quelle di Gassendi, concernenti quei due concetti, ma che egli ha senza dubbio elaborato anche in funzione di quelle, ma è enunciata con forza alla fine del cap. III del *Léviathan*: «Tutto ciò che noi immaginiamo è *finito*. Non c'è, dunque, idea o concezione d'alcuna delle cose che noi chiamiamo *infinite*. Nessun uomo può avere nello spirito l'immagine di una grandezza *infinita* né concepire una velocità infinita, un tempo infinito, un potere infinito. Quando diciamo che una cosa è infinita vogliamo solamente dire che non siamo capaci di concepirne i termini e i limiti: non è della cosa che abbiamo la concezione, ma della nostra incapacità. Non si usa, dunque, il nome di *Dio*, per far sì che noi lo concepiamo (infatti è *incomprensibile*, e la sua grandezza e la sua potenza sono inconcepibili), ma per far sì che noi lo onoriamo». Questa negazione dell'idea d'infinito, se coesiste con l'affermazione della necessità di onorare Dio, basterebbe a giustificare l'esclusione della «dottrina» che concerne Costui, o «teologia», dal campo della filosofia, (come si legge nel *De Corpore*, cap. I, § 8).

Infine, è al materialismo critico che si può e si deve anzitutto collegare la critica hobbesiana della nozione di sostanza spirituale o incorporea quale che essa sia di cui si trova l'eco nel medesimo passo. Come dice la quinta obiezione contro Descartes «non abbiamo affatto in noi, sembra, alcuna idea di Dio», allo stesso modo che, come mostrava la seconda, non ne abbiamo alcuna di una sostanza pensante incorporea: «... una cosa che pensa è qualcosa di corporeo; infatti, i soggetti di tutti gli atti sembrano essere intesi solamente sotto una forma (*raison*) corporea o sotto una forma di materia ...» — affermazione che giustifica, nell'obiezione 14 contro la prova ontologica, la ri-

presa del vecchio enunciato materialista che Platone, nel *Timeo* 52 b, tentava di mettere nel conto delle illusioni suscitate dalla *khôra*, cioè (e qui cito Hobbes) che «ciò che non è in nessuna parte, non è per nulla, e non ha dunque affatto essere o natura».

E' questa la critica che sviluppano e precisano abbastanza a lungo i capitoli 34 (nella trad. francese p. 418 e seguenti) e 46 (ibid., p. 683 e seguenti) del *Léviathan*. Ma con essa entriamo senza sforzo nella prima, e più fondamentale, delle tesi positive che costituiscono il «materialismo fisico» di Hobbes, altrimenti detto il suo «corporalismo» o «corporeismo», quella forma di materialismo illustrato nell'Antichità dallo stoicismo, — in opposizione all'atomismo che pone l'esistenza reale del vuoto come una «natura» accanto e allo stesso titolo di quella dei «corpi» —, che afferma, come se ne indignava More, che di reale non ci sono che i corpi e che tutto ciò che esiste è corporeo.

Si sa che la nozione di «corpo» è, nella filosofia, prima del *De Corpore* (cap. VIII), in seguito a quelle di spazio e tempo, esse stesse presentate (cap. VII) all'inizio di tutto lo sviluppo, a partire dall'ipotesi del mondo distrutto, ritornerò su questo punto. Il corpo è così definito come essente (cap. VIII, § 1), «ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide con, o è coestensivo con, un'altra parte dello spazio». E' questo «corpo» che, qui, è identificato a ciò che sussiste per sé, «presupposto» e «soggetto» di ogni atto, di modo che alla coppia sostanza-accidente si sostituisce la coppia corpo-accidente, dal momento che l'identificazione della sostanza in generale si opera immediatamente dal fatto; ed il seguito dello sviluppo è, attraverso i suoi meandri e le sue sottigliezze orientato essenzialmente verso la derealizzazione dell'accidente, per evitare le illusioni metafisiche che, come si è osservato, nascono dalla reificazione.

Questo orientamento, queste identificazioni e queste definizioni erano ben presenti o presupposte, si è visto, nel *Léviathan* del 1651: «La parola *corpo*, nella sua accezione più generale, designa ciò che riempie o occupa uno spazio (cioè un luogo concepito dall'immaginazione) determinato; e che non dipende dall'immaginazione, ma è una parte reale di ciò che chiamiamo l'*universo*. L'*universo*, infatti, essendo l'aggregato di tutti i corpi, non è alcuna delle sue parti reali che non sia anche un *corpo*; e ciascuna cosa non è propriamente un corpo se non è anche una parte dell'*universo*, aggregato di tutti i *corpi* (...). Secondo questa accezione della parola, *sostanza* e *corpo* significano la stessa cosa: di conseguenza, l'espressione *sostanza incorporea* è fatta di parole che, riunite, si distruggono l'un l'altra, come se si dicesse *corpo incorporeo*» (tr. francese, pp. 418-419), come nelle *Objections* del 1641 contro Descartes. Ma esse lo erano anche, dieci anni prima, nello *Short Tract*,

in cui i «principi» della sezione I, e più ancora la loro messa in opera nelle « conclusioni » che seguono subito nella stessa sezione, fanno sì che le definizioni, in sé stesse molto tradizionali della sostanza (XV principio: «Sostanza è ciò che non ha il suo essere in un altro, di modo che può essere per sé, come l'aria o l'oro») e dell'accidente (XVI principio: «Accidente è ciò che ha il suo essere in un altro, di modo che senza quest'altro non potrebbe essere, come il colore non può essere se non in qualche cosa di colorato»), non solo non ricevono esempi se non corporei, ma finiscono col potersi applicare *di fatto*, solo alla sostanza corporea e all'accidente corporeo: si può citare, a questo proposito, la IV conclusione: «Nessun accidente può essere in movimento locale al di fuori del suo soggetto» ed il suo corollario: «Di qui segue che nessun accidente può essere localmente mosso a meno che il suo soggetto sia mosso con lui, e che tutti gli accidenti inerenti al soggetto sono mossi con questo soggetto, altrimenti gli accidenti potrebbero avere l'essere senza questo soggetto (cosa che è contraria al VI principio)», anche nel seguito del trattato i termini *sostanza* e *corpo* sono effettivamente usati indifferentemente l'uno per l'altro.

E', del resto, questo corporalismo che richiede la definizione di «filosofia» nel capitolo I del *De Corpore*: la filosofia può avere per oggetto solo i «corpi» in movimento — corpi naturali per la «filosofia naturale», — corpi civili o corpi politici è sotto questo titolo che, come si è già ricordato, era apparsa nel 1650 la seconda parte degli *Elements of Law*) per la «filosofia civile o politica»: «Vi sono due parti principali della filosofia; a chi ricerca infatti quali siano le generazioni e le proprietà dei corpi si presentano in qualche modo due generi supremi di corpi che sono anche distinti l'uno dall'altro per quanto è possibile l'uno, in quanto è disposto dalla natura, è chiamato *naturale*; l'altro, poiché è costituito dalla volontà umana, dalle convenzioni e dai patti tra gli uomini, prende il nome di *città*. E' per questo da qui nascono, in primo luogo, due parti della filosofia: la *filosofia naturale* e la *filosofia civile* » (cap. I, § 9 all'inizio).

Questo materialismo, oltre che un corporalismo, è anche, e queste definizioni lo dimostrano, un meccanicismo. Brandt ha ben mostrato come questa caratteristica fosse la più fondamentale della filosofia hobbesiana, corrispondente alla prima intuizione che gli ha dato origine secondo quanto scrive lo stesso Hobbes nella sua prima autobiografia: «Per sua propria natura e nei suoi primi anni, egli era portato alla lettura delle storie e dei poeti, e fece egli stesso dei tentativi poetici, non senza fortuna (a giudizio dei più). Ma in seguito, poiché in una assemblea di uomini saggi si era fatto accenno alla causa della sensazione, e ad uno che, quasi con diletto, aveva chiesto: 'che cos'è il senso?'

non si era sentito rispondere nessuno, egli si domandava con meraviglia come fosse potuto accadere che uomini tanto saggi da disdegnare gli altri, ignorassero che cosa fossero i loro propri sensi. A lui, che da quel momento rifletteva molto sulla causa del sentire, venne per fortuna in mente che se le cose corporee e tutte le loro parti si mettessero in uno stato di quiete, o si muovessero sempre di un movimento simile, si sarebbe eliminata la discriminazione tra tutte le cose e, di conseguenza, ogni sensazione; e, perciò, che *la causa di ogni cosa è da cercare nella diversità dei movimenti*. E di questo principio si servì in primo luogo. Poi, per conoscere la varietà e le proporzioni dei movimenti, si era avvicinato alla geometria » (ed. Molesworth, *Opera Latina*, t. I, pp. XX-XXI). E' effettivamente all'esposizione di un tale meccanicismo, e di una tale spiegazione della sensazione che, poco dopo la scoperta da parte di Hobbes della geometria, la sua « illuminazione euclidea » come dice M. Bernhardt, è consacrato lo *Short Tract on first principles*. All'altra estremità dell'opera hobbesiana si ritrovano le stesse intenzioni e le stesse tesi nel *De Corpore* (universale causalità del movimento in ogni mutamento — cap. IX, § 9, e in ogni sensazione — cap. XXV, § 2), e si sa che qui il movimento è elevato, nel famoso passaggio del cap. VI sul metodo — § 5 —, al posto e al ruolo di una nozione fondatrice, perché autofondatrice: « Le cause degli universali (...) sono manifeste per sé, o, come si dice, conosciute *per natura*; di modo che esse non hanno bisogno di alcun metodo; infatti, l'unica causa universale di tutte le cose è il movimento; giacché la diversità di tutte le figure nasce dalla diversità dei movimenti di cui esse sono costituite, non si può concepire altra causa di un movimento che un altro movimento, e la diversità delle cose percepite dai sensi, come colori, suoni, sapori, ecc., non ha altra causa che il movimento » ecc.: posto e ruolo che giustificano dunque, il privilegio dato in seguito alle definizioni *genetiche*, che introducono il movimento nella costituzione stessa delle essenze nominali su cui opera il calcolo della ragione ed il cui significato materialistico colpisce particolarmente se si pensa che, dopo il *Fedro* di Platone ed il libro VIII della *Fisica* di Aristotele, è l'esigenza addotta di un principio o di una origine del movimento che giustifica il passaggio da una fisica dei corpi ad una metafisica dello spirito.

Non è possibile qui entrare nel dettaglio della metafisica hobbesiana, il cui contenuto si divide nel *De Corpore* tra le definizioni e i principi della II parte o filosofia prima (capitoli VIII e IX) e gli sviluppi della terza parte, in particolare quello del cap. XV, che contiene le famose definizioni del *conatus*, movimento minimale, più piccolo di ogni movimento dato, ma principio di ogni movimento (§ 2: «in primo

luogo definiremo lo sforzo (*conatus*) come movimento che ha luogo in uno spazio ed in un tempo minore che non è dato, cioè determinato, o che non è assegnato da una rappresentazione o numero, cioè che ha luogo in un punto», e della velocità minimale corrispondente o *impetus*. Nozioni «differenziali», certo non trattate matematicamente, ma che sono per lo meno all'origine delle riflessioni dei fondatori del calcolo infinitesimale; nozioni anche dinamiche, che non sono indubbiamente senza rapporto, su questo punto come sul primo, con la nozione di una mobilità innata di una materia attiva che Gassendi dal canto suo metteva al centro della sua atomistica.

Qui ricordiamo anzi tutto solo che questa meccanica e questo meccanicismo servono in primo luogo a giustificare il necessitarismo che espone la filosofia prima del *De Corpore*, e che già la prima sezione dello *Short Tract* introduceva. A cominciare da questo opuscolo infatti il gioco dei principi posti in partenza conduceva all'identificazione della causa necessaria con la sua sufficiente (conclusione 11), con il suo «collario», il rigetto in quanto contraddittoria della nozione di agente libero, e al riferimento di ogni effetto presente (conclusione 12), o futuro (conclusione 13) ad una causa necessaria con una necessità che *non potrebbe avere grado* (conclusione 14). Si tratta press'a poco delle stesse procedure che sviluppano i capitoli del *De Corpore*: IX, sulla causa ed effetto, e X, sulla potenza e l'atto e si è visto come, anche qui, esse permettevano il rigetto delle nozioni sulle quali si costruiscono le metafisiche. Necessitarismo che, sotto il nome di «fatalismo», sarà una delle caratteristiche maggiori del materialismo del secolo seguente, agli occhi tanto dei suoi detrattori che dei suoi partigiani.

Ma la conseguenza più nota e più deliberatamente ricercata da Hobbes del suo meccanicismo è, come si sa, la psicologia materialistica che egli ne trae e che riporta tutti i processi delle rappresentazioni e delle passioni, delle motivazioni e dei desideri, a movimenti del corpo, e delle sostanze corporee che sono all'interno di questo gli «spiriti animali» e questa psicologia che espongono gli sviluppi paralleli degli *Eléments of Law* (capitoli I-XII), del *Léviathan* (capitoli I-IX) e complementari, del *De Corpore* (cap. XV), per gli «animali» in generale e del *De Homine* (capitoli X-XII) per l'uomo. Senza entrare più dettagliatamente nelle analisi di Hobbes, bisogna ricordare, anzi tutto, una volta ancora, che la costruzione di una tale psicologia era già l'obiettivo della redazione dello *Short Tract*: questo ne presentava il primo abbozzo nella teoria della trasmissione delle «specie» materiali, che espone la sezione II, e nella spiegazione, data nella sezione III, delle sensazioni, dei fantasmi, dell'intendimento e dell'appetito, con i movimenti degli spiriti animali indotti direttamente o indirettamente da quello

delle «specie». Bisogna ricordare, in secondo luogo, che è precisamente a proposito delle questioni psicologiche che Hobbes, anzi tutto, introduce prima della sua generalizzazione alla meccanica ed alla cosmologia, la nozione di *conatus*: questa serve in effetti a definire negli *Eléments of Law* l'appetito e la avversione: «Il movimento, in cui consiste il piacere e il dolore, è ugualmente una sollecitazione o provocazione sia ad avvicinarsi all'oggetto che piace sia ad allontanarsi dalla cosa che dispiace. Questa sollecitazione è quello sforzo o *cominciamento* interno del movimento animale che, quando l'oggetto piace, è chiamato APPETITO; quando l'oggetto dispiace, lo si chiama AVVERSIONE » ecc.; Hobbes l'adopera, negli anni seguenti, nella discussione con Descartes il cui *Tractatus Opticus* esce nel 1644 (vedere Brandt, p. 300 e seguenti), per caratterizzare il modo di trasmissione dell'occhio al cervello *per conatum retinae*. Si deve ricordare poi che è questa nozione così generalizzata, che permette nel *Léviathan* (cap. I), riprendendo uno schema già avanzato negli *Eléments of Law* (cap. II), di rendere conto contemporaneamente e dell'impressione sensibile, dovuta all'azione, non più della pressione delle specie come nello *Short Tract*, ma dei movimenti del mezzo che si esercitano sugli spiriti animali presenti nell'organo sensoriale, che trasmettono al cervello il *conatus* che hanno così ricevuto, — e della rappresentazione dell'oggetto come *estérieure* attraverso il contro-*conatus* che la resistenza del cervello oppone alla pressione che ha così ricevuto, e attraverso il quale rinvia gli spiriti animali alla loro sorgente: è questo processo d'impressione e di proiezione che il capitolo XXV (§ 2) del *De Corpore* collega espressamente alla teoria genetica del *conatus* esposta nel capitolo XV.

In tutti i casi, queste teorie permettono di rendere conto contemporaneamente dei processi cognitivi, delle sensazioni e fantasmi, che costituiscono il contenuto di tutte le nostre rappresentazioni, e delle passioni e desideri, attraverso il gioco del *conatus* e contro-*conatus* che costituiscono i «movimenti animali»: così Hobbes intende giustificare i tentativi d'interpretazione materialistica delle definizioni aristoteliche del Bene che proponeva già nello *Short Tract*: «Il Bene è per ciascuna cosa ciò che ha il potere attivo di attirarla localmente» (sezione III, conclusione 7). Definizione e giustificazione queste che fondano ormai la relativizzazione radicale dei valori attraverso la quale (*Eléments of Law*, VIII, 4 — *Léviathan*, VI), il Bene e il Male si riconducono per mezzo dei loro principi agli oggetti e movimenti che favoriscono o non i movimenti vitali e animali di ciascun individuo in funzione della sua propria costituzione, e che definiscono i suoi appetiti e la sua avversione. E' in questo senso che, quali che siano le interpretazioni che tendono a privarla di queste basi, Hobbes intende, per ciò che lo riguarda, pre-

sentare la sua teoria politica come una conseguenza delle sue tesi materialistiche, poiché passioni e valori così definiti sono le premesse del processo che porta alla costituzione dei «corpi politici». Notiamo a questo riguardo infine solamente che il realismo politico di questa teoria si colloca in ogni caso nella tradizione che, dall'«averroismo latino» al machiavellismo e al libertinismo, porta direttamente al materialismo del XVIII secolo.

Il materialismo di Hobbes appare, dunque, come un'attitudine molto sistematica, che tuttavia non si presenta senza problemi, nel suo statuto e nei suoi limiti.

Il limite essenziale di questo materialismo è, per dirla con una parola, d'ordine teologico. Se, come si è detto, la teologia è per Hobbes esclusa dalla filosofia in quanto questa è definita come calcolo razionale delle cause e degli effetti, resta innanzitutto il fatto bruto che quasi la metà del *Léviathan* (i capitoli dal 31 al 46) è consacrata a discussioni e controversie teologiche. E sarebbe senza dubbio superficiale non vedervi che il mezzo e l'esibizione di una polemica contro la religione. Come insiste in proposito Bernhardt, vi sono una teologia e una religione hobbesiane, senza dubbio sorprendenti da molti punti di vista, ma che lo sono meno se si collocano nel clima delle controversie religiose dell'epoca: rinvio qui all'Appendice che figura nell'edizione latina del *Léviathan*, in cui Hobbes precisa o conferma le caratteristiche della sua posizione religiosa, e dell'accordo di questa con il suo materialismo, in particolare per ciò che concerne la tesi «mortalista» che condivideva, ad esempio, con Milton: non c'è anima che sia una sostanza immateriale, e la religione non ne ha bisogno (vedere nell'edizione Tricaud della tr. francese le pp. 734-736); ed arrivava a sostenere, richiamandosi a Tertulliano, che Dio stesso è un corpo (vedere *ibid.* p. 772). E' vero che si può, come fa Zarka, vedere in questo genere di asserzioni una posizione polemica, vero anche che questo genere di riferimento è un luogo comune della letteratura libertina ... Ma l'esistenza di un materialismo religioso, o di una religione materialista, non è dopo tutto cosa così straordinaria, e si può, da Epicuro a Feuerbach ad esempio, trovarne altri esempi non trascurabili.

Tanto che questa religiosità non è senza risonanze nella struttura stessa del materialismo hobbesiano. Benchè, come Descartes, e contrariamente a Gassendi, egli rigetti ogni finalismo esplicito, il suo meccanicismo implica senza dubbio, ancora come in Descartes, una presupposizione provvidenzialista; occorre in particolare che i *corpi* animali e umani siano organizzati in modo tale che vi si producano i meccanismi della sensazione, della rappresentazione, dell'appetito, ecc., che essi costituiscano, come dice Bernhardt (Tesi, p. 104), quei «centri di finalità che sono i

corpi percipienti e desideranti» quali li descrive lo *Short Tract*, descrizione di cui si potrebbe ritrovare lo spirito nel famoso passo del *De Corpore*, cap. XXV, § I, dove è presentato il fenomeno *admirabilissimum* che è lo stesso *phainestai*: «Di tutti i fenomeni che abbiamo intorno è quello del *tò phainestai* il più mirabile, cioè il fatto che tra i corpi naturali alcuni posseggono in sé stessi i modelli di quasi tutte le cose, altri non ne posseggono alcuno».

Tuttavia, se è vero che un tale finalismo è effettivamente, in sé, la controparte obbligata del meccanicismo in generale, bisogna dire che Hobbes, a differenza dello stesso Descartes, non fa gran che per metterlo in evidenza, e che è qui ben più l'interprete a metterlo in evidenza, di quanto l'autore lo enunci.

Il carattere straordinario (*admirabilissimum*) prestato nel testo citato al fenomeno della rappresentazione-apparizione è, del resto, per lo meno così ambiguo come lo è in Aristotele, *Metafisica* libro II, cap. 7, 1072 b 24-26, il carattere *thaumaston* prestato alla condizione divina: un lettore specialmente attento alle risonanze religiose del testo vi vede il carattere «mirabile» o «meraviglioso» della permanenza in Dio di uno stato di gioia contemplativa, paragonabile a quello che non attingiamo se non fugacemente, più mirabile ancora se questo stato è in lui superiore al nostro. Un lettore più attento allo spirito positivo e scientifico che manifesta in generale Aristotele sarà portato a tradurre questo qualificativo con «stupendo» piuttosto che con «notevole», se non con «curioso» o «bizzarro» («se dio è sempre felice come quello, è bizzarro!») Allo stesso modo si può, da questo passaggio molto ambiguo del *De Corpore*, scegliere di recuperare tutto il significato profondamente e radicalmente materialista, in termini strettamente oggettivi, di una tale descrizione del fatto della soggettività: è un fatto che, tra gli esseri presenti nell'universo materiale, alcuni, a differenza di altri, presentano la proprietà rilevante di contenere in se stessi i modelli o le strutture costitutive degli altri.

Per porre il secondo problema, basta notare che, come è stato considerato, le principali tesi materialistiche di Hobbes sono stabilite *a partire* dalle definizioni iniziali poste così bene nello *Short Tract* come nel *De Corpore*. Procedura effettivamente calcata, nel primo caso, sul metodo euclideo e giustificata, nel secondo, dalla concezione convenzionalista del metodo deduttivo della scienza descritto nella prima parte, la «Logica».

E' su questa concezione, i suoi confini ed i suoi approdi, che, si è detto, si fonda il Pacchi per far apparire, seguendo Natorp o Cassirer, il materialismo di Hobbes come un materialismo ipotetico e problematico su sfondo scettico, cioè idealistico. Si può del resto notare che i

neokantiani di Marburgo erano stati preceduti in ciò da Charles Renouvier che, nel suo *Manuale di filosofia moderna* del 1842, presentava la dottrina segreta di Hobbes («una dottrina più profonda, la sola definitiva e completa», che «non si sviluppa mai tutta intera e davanti a tutti gli occhi») come uno scetticismo radicale («le cose in se stesse sono assolutamente irraggiungibili ed inintelleggibili»), cioè un solipsismo («una sola cosa è certa, cioè la mia propria esistenza rivelata dal sogno che mi inganna e dallo spavento che gettano gli spettri della notte profonda in cui sono piombato» *op. cit.*, pp. 166-167). Allora, in effetti, si può dire che l'immagine dello spirito-specchio con la quale si apriva l'esposizione del *De principiis* («La mente dell'uomo è uno specchio capace di ricevere la rappresentazione e l'immagine di tutto il mondo», nell'edizione citata dell'*Anti-White*, p. 449) è abbandonata a vantaggio della tesi dell'autonomia delle nostre rappresentazioni in rapporto all'esistenza reale, autonomia illustrata dall'ipotesi annichilatoria presentata all'inizio degli *Éléments of Law* (cap. I, § 8), come all'inizio della Filosofia prima del *De Corpore* (cap. VII, § 1), la costruzione razionale sui «nomi» che attribuisce alle sue rappresentazioni alla quale lo spirito si abbandona, privato delle cose, non può avere significato realista; ed è, come dimostra il Pacchi, in qualche modo *in extremis* che Hobbes, con la aggiunta finale al *De Corpore* del capitolo VI sul metodo, reintroduce nel suo nominalismo un concettualismo che tempera l'arbitrio delle definizioni ed introduce nello stabilimento dei principi quel fondamento autofondatore che è, come si è appena visto, il movimento-recupero (*rat-trapage*) che non è esente da contrasti e da contraddizioni.

Si può tuttavia dubitare che le opposizioni siano così nette e che le conseguenze siano così drastiche, del resto lo stesso Pacchi non manca di sottolineare nel corso delle sue analisi le permanenze e continuità del pensiero hobbesiano al di qua e al di là delle rotture.

Se la metafora dello spirito-specchio non figura più espressamente dopo il *De principiis*, lo spirito ne è ben sempre presente nei passaggi, come precisamente quello del capitolo XXV del *De Corpore* sul *phainesthai*. Quanto all'ipotesi annichilatoria che, per esaminare i concetti fondamentali della rappresentazione del mondo, comincia col presupporre la distruzione di questo mondo e con lo stabilire che un uomo il quale restasse solo ne conserverebbe tali e quali le rappresentazioni che ne aveva, se questa ipotesi dunque corrisponde sicuramente al luogo comune fondatore del pensiero moderno, connesso alla costituzione della nuova scienza, che opera con concetti leggi e principi che governano l'esperienza, essa non ha necessariamente, come insiste ad esempio la prof.ssa Emilia Giancotti (vedere in particolare «La naissance du materialisme moderne chez Hobbes et Spinoza», *Revue philosophique*, aprile-giugno

1985, pp. 135-148), il valore derealizzante che si è tentato di attribuirle: si tratta certo «di sottolineare la distanza tra la conoscenza originaria e la filosofia della scienza, l'una legata organicamente alla materia (sia il corpo esterno o il corpo soggetto di sensibilità) ed emergente da essa, l'altra che è separata ma sempre dipendente in quanto sorgente dei dati sui quali si esercita la sua funzione teoretica» (*op. cit.*, p. 140); ma la presupposizione prima dell'ipotesi è precisamente l'esistenza del mondo: «Questa autonomia (della verità e del discorso) cresce tuttavia, sulla base di un rapporto anteriore stabilito — attraverso il senso — con questo mondo, oggi scomparso, da dove ha attinto i dati per le sue operazioni» (*Ibid.*, pp. 140-141); e ugualmente la definizione dello spazio che autorizza l'ipotesi: «lo spazio è il fantasma di una cosa esistente in quanto esistente» (*De Corpore* VII, 2), *presuppone* l'esistenza del corpo e l'esteriorità di questo rispetto al pensiero, anche se, secondo il metodo seguito, è dopo questa definizione dello spazio che sarà data quella del corpo, ma ciò avverrà precisamente, si è visto, per riaffermare l'indipendenza del corpo rispetto al pensiero («ciò che, non dipendente dal nostro pensiero, coincide o è coestensivo con una parte dello spazio», *De Corpore*, VIII, I).

Più generalmente si potrebbe dire che la costruzione «arbitraria», su sfondo nominalista, delle verità universali della scienza e della filosofia, costituisce in qualche modo una ricostruzione in astratto della verità del materialismo, una verità presupposta in e per la costruzione stessa. A questo riguardo, il procedimento di Hobbes potrebbe ben non essere, in fin dei conti, tanto lontano quanto sembra da quello di Marx, quando questi fa valere, nell'*Ideologia Tedesca*, la «presupposizione reale» della teoria costituita dagli uomini che esistono, vivono e lavorano, contro le presupposizioni filosofiche degli hegeliani, — e quando, nell'*Introduzione* del 1857, assegnando alla scienza il compito di costruire con l'astrazione il concreto del pensiero costituito del suo proprio oggetto, ricorda che, dopo come prima, l'oggetto reale sussiste nella sua indipendenza al di fuori dello spirito, indipendentemente dal pensiero di cui è il presupposto. La convinzione comune ai due «materialisti» non è che il presupposto reale della filosofia è la materia, l'universo esistente per se stesso, sebbene anche essi non possano essere attinti se non dal pensiero? Che il pensiero non possa mai se non *presupporre* la materia sarebbe dunque, forse, in Hobbes il colmo del suo materialismo, piuttosto che il suo limite.

Così senza neppure ritornare qui, come occorrerebbe per avere una visione integrale della filosofia di Hobbes, sulle tendenze o sugli aspetti più propriamente idealisti della sua filosofia e sulla linea che ne deriva, da Locke a Hume ed alla filosofia analitica ad esempio, volendosi atte-

nere al problema del suo «materialismo», occorrerebbe per lo meno distinguere tra le difficoltà proprie della sua metodologia e della sua epistemologia, delle quali non c'è dubbio che la diversità dei loro modelli e dei loro orientamenti sia fonte di oscurità, di contraddizione e di variazioni, e la permanenza dell'intenzione e dell'affermazione materialista. Mi sembra che questa sia più fondamentale di quelle, che il metodo e la teoria della conoscenza non sono in lui che mezzi in fin dei conti ricercati e messi in opera, sia bene che male, per dare delle basi al materialismo meccanicista nel quale egli ha visto il principio di una soluzione del problema della sensazione e della conoscenza in generale, a cominciare dalla sua prima intuizione filosofica.

Le oscillazioni indubitabili della sua filosofia, dal punto di vista dell'epistemologia, ma anche dal punto di vista della struttura del sistema (il posto della politica per esempio), dal punto di vista fisico (il posto dell'ottica, il problema del vuoto, ecc.), nonché dal punto di vista teologico ..., non sarebbero allora, in prima analisi, che variazioni intorno a questo materialismo fondamentale, che tentativi di superare le difficoltà che esso solleva.

Si può certo per lo meno dubitare che queste difficoltà siano state mai eliminate. E' sicuro che esse non potevano essere veramente eliminate nel contesto ideologico e scientifico del suo tempo. E' per questo forse che esse sono state significative di problemi posti dal materialismo in generale, in particolare della tensione che si manifesta lungo tutta la sua storia tra la *critica* materialista, o il materialismo critico, che risponde alla vocazione prima del materialismo: combattere e dissolvere, appoggiandosi per quanto possibile sul sapere effettivo delle cose di questo mondo, i pregiudizi, le illusioni ed i fantasmi dell'opinione dominante, — e la costituzione del materialismo in una «filosofia», un materialismo dogmatico che rischia di perdere di vista la sua missione, ovvero di trasformarsi nel suo contrario. Da questo punto di vista il carattere in realtà non-sistematico, nonostante le apparenze, della filosofia di Hobbes sarebbe un merito piuttosto che un difetto del suo materialismo.

Traduzione dal francese di Antimo Negri
e Margarete Durst

NOTA CRITICA di Antimo Negri e Margarete Durst

Questo saggio di Olivier Bloch ripropone il problema delle possibili letture che il testo di Hobbes sembra permettere, producendo quella molteplicità di interpretazioni, o, a volte, addirittura contrapposizione di interpretazioni, che è ben nota agli studiosi di questo autore e che il pensiero contemporaneo è lungi dall'aver risolto.

Certamente risalta immediatamente da qualunque prospettiva si affronti la riflessione hobbesiana, etico-politica come gnoseologico-epistemologica e così via, la sua ambiguità sottesa all'univocità di lettura con cui essa tenderebbe invece a presentarsi. Questa ambiguità, fonte di contrasti interpretativi, non è senz'altro diversa dalla ricca problematicità che caratterizza tutti i grandi pensatori i quali, rifiutando le scorciatoie ideologiche, non sono facilmente riducibili ad una lettura univoca, tanto più se essi, come appunto Hobbes, vivono in un momento storico gravido di mutamenti. Nel caso di Hobbes questa problematicità è inerente inoltre alla sua posizione gnoseologica che rifiuta ogni atteggiamento meramente intellettuale e cerca di farsi carico di una realtà non solo ipostatizzata ed astratta, ma piena della sua complessità che, se può essere semplificata nel perseguire una coerenza formale, non è mai riducibile a nessuna semplificazione.

O. Bloch, giustamente, dà grande rilievo alla specificità del materialismo di Hobbes caratterizzandolo come un materialismo realistico che rigetta ogni riduzionismo. Nel dibattito sul materialismo, collegato alla lettura che Marx fa del materialismo pre e post hegeliano, il materialismo hobbesiano verrebbe a rappresentare una particolare posizione nel senso che la dimensione fisico-realistica e quella critico-dialettica del materialismo stesso potrebbero coesistere senza contraddirsi. L'assunto realistico che pervade tutto il processo della costruzione della scienza fisica tra 400 e 600, è evidente nell'opera di Hobbes da qualunque angolatura la si consideri, ma è un assunto che, collegato strettamente come è a quello nominalistico, non perde mai il suo carattere problematico. Si può dire che in Hobbes è altrettanto vero che il nominalismo non arriva mai a nullificare il realismo come il realismo non procede mai separatamente dal nominalismo e quindi dallo spessore di ipoteticità che questo comporta.

Se può essere dunque molto interessante la lettura critico-dialettica che di Hobbes fa una certa filosofia contemporanea, non si può arrivare ad accettare le conclusioni derealizzanti a cui tale lettura può condurre. Lo stesso famoso argomento della distruzione del mondo, quell'ipotesi annichilatoria ripresa appunto anche da O. Bloch, ha certamente, un significato provocatorio nei confronti di un certo realismo che dà per scontata la nostra prensione sulle « cose » e che elude l'enorme problema del legame che tra noi ed il mondo si può stabilire. Se non si tenesse conto di un intento provocatorio in relazione all'ipotesi annichilatoria i concetti e le stesse immagini diverrebbero inspiegabili perché, senza un riferimento al mondo delle cose non si capisce quale ruolo nella genesi del concetto svolgerebbe il corpo in quanto possessore dei sensi.

Dal punto di vista conoscitivo la mente è infatti per Hobbes impotente senza i sensi, ma la stessa sensazione che svolge un ruolo principalmente passivo nei confronti del reale è però integrata da un'immaginazione in parte anticipatrice, attraverso quelle nozioni-immagini che fanno scartare la concezione di una mente come « tabula rasa ». Un realismo inteso in questo senso come attaccamento alle « cose » non riducibile ad un puro fenomenismo, ma anche così impregnato di convenzionalismo, permette di considerare il materialismo di Hobbes in una ma-

niera molto più dinamica di quanto una lettura superficiale farebbe pensare, con le conseguenze che ciò implica anche rispetto al meccanicismo hobbesiano.

Si potrebbe stabilire, per l'articolazione complessa della gnoseologia, un rapporto tra Hobbes e Galilei, di cui quello era un attento lettore, insieme antiplatonici ed antiaristotelici, eppure in maniera nuova e critica anche in parte platonici ed aristotelici. Entrambi considerano antiscientifico tutto ciò che si «suppone», si «pretende», si «postula», senza rigore dimostrativo, costruendo quindi con strumenti retorici, un sapere dogmatico non matematizzabile, non esprimibile secondo quei canoni logici che fanno di un linguaggio un vero e proprio calcolo. Hobbes come Galilei intende applicare la matematica alla fisica, a quei corpi che sono tutta la realtà tanto naturale che sociale; egli come Galilei trova nella geometria «la sua illuminazione quotidiana», ma non c'è costruzione geometrica che possa far dimenticare il problema dell'elaborazione del dato sensibile, della fatica, tanto sottolineata da Marx, del pensare quale attività che ha a che fare con «cose dure», che non si lasciano facilmente scavalcare dagli sforzi immaginativi o dai giochi inventivi. Non a caso O. Bloch cita il richiamo fatto da Marx ad Hobbes nell'Introduzione ai *Lineamenti dell'economia politica* del 1857, cioè in un momento in cui Marx, volendo escludere un abuso dello strumento dialettico di un certo materialismo post-hegeliano che poteva condurre alla cancellazione dell'alterità del reale, recupera quella componente dal materialismo pre-hegeliano che assegna alla sensibilità un ruolo fondamentale nel processo conoscitivo in quanto veicolo principalmente passivo, materialismo che dunque presuppone il reale pur senza isolarlo in un'indipendenza a sé stante.

Come si vede da queste brevi considerazioni un discorso sul materialismo di Hobbes è tale da riproporre inevitabilmente quello sul materialismo e sui materialismi e quindi tale da corrispondere assai bene alla scelta del titolo di questo saggio di O. Bloch: appunto *Hobbes e il materialismo*.