

2006 Istituto di Filosofia Arturo Massolo  
Università di Urbino  
Isonomia



## **Immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes\***

Enrica Fabbri

Università di Torino

[enrica.fabbri@unito.it](mailto:enrica.fabbri@unito.it)

### **Abstract**

This article aims at analysing the role of religious aspects and theological *topoi* in Hobbes's political philosophy. By taking into consideration Hobbes's political reflections from a secular perspective, my first objective is to show that the interest in theological issues responds to the need to neutralise the revolutionary power of religion and to eliminate the disobedience founded on religion, in order to protect the unity, the indivisibility and the absoluteness of sovereign power and enable politics to keep the conflict under control. My second objective is to show that, by purifying the Christian message of the false doctrines invented by the Church in order to justify her political aspirations, a change in religious aspects is possible and it can lead to the achievement of a specific goal, that is the constitution of a peaceful republic based on the fear of death.

---

\* Questa relazione è stata presentata e discussa il 27 ottobre 2006 all'interno del seminario *Immaginazione e politica*, presso l'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo". Rispetto alla versione originale, ho ritenuto necessario aggiungere una breve bibliografia finale.

Quando ci penso, mi lascia stupito il fatto che il mondo possa essere stato soggiogato e rimanere soggetto a maestri disarmati.

T. Hobbes<sup>1</sup>

La decisione di estendere il mio intervento alla tematica religiosa è motivata dalla convinzione che un'attenta analisi della riflessione teologica, così com'è svolta da Hobbes, contribuisca a porre in luce alcuni aspetti fondamentali del progetto politico che anima le pagine del *Leviatano*.

Infatti, nel pensiero del filosofo inglese, religione e politica procedono insieme; furono, innanzitutto, le vicende storiche delle quali Hobbes fu spettatore a sollecitare l'attenzione per la questione religiosa, in particolare per i risvolti politici delle dispute teologiche che si susseguirono nell'Inghilterra seicentesca, e a rendere quanto mai attuale il nesso tra i due fenomeni. Come sottolinea Pocock, la teologia costituiva ancora, nel XVII secolo, un linguaggio comune per tutta la società; Hobbes ne fa senza dubbio un uso strategico, allo scopo di mascherare la novità delle sue dottrine, in netto contrasto con quella ufficiale della Chiesa cattolica, e per conferire credibilità, mediante il riferimento all'autorità della Bibbia, al suo progetto di riforma culturale<sup>2</sup>. Seppure l'utilizzo del linguaggio e degli argomenti teologici risponda anche a questi fini, a parer mio l'interesse per le questioni religiose, in particolare la ripresa dei Testi Sacri, soddisfa un preciso intento politico: ribadire l'assolutezza e l'indivisibilità del potere del *Leviatano*, offrendo una visione che potremmo definire "laica" del fenomeno religioso<sup>3</sup>. Non si tratta di sposare l'interpretazione schmittiana, di motivare cioè l'imprescindibilità della teologia a partire dal noto assunto secondo il quale i concetti politici sono concetti teologici secolarizzati, o meglio, dal bisogno di un appiglio al trascendente come giustificazione dell'obbligo politico; l'intenzione è, al contrario, riportare la riflessione hobbesiana nel proprio orizzonte antropologico, capace, di per sé, di rispondere in maniera esaustiva al bisogno di fondamento della politica e mostrare nel contempo come la preoccupazione per le problematiche teologiche sia dettata dalla necessità di annientare la natura polemica della religione e preservare il potere dello Stato<sup>4</sup>. Connaturato all'uomo in quanto essere unico, poiché razionale, curioso e ansioso, il fenomeno religioso assume, soprattutto nell'epoca di Hobbes, esiti politici drammatici, che il filosofo inglese analizza e cerca di eliminare a partire

dall'emancipazione dell'immaginario comune, traviato per secoli dalle false dottrine della Chiesa, immerso in quel «regno delle tenebre» costruito *ad hoc* dai teologi per piegare i fedeli e i sovrani civili all'obbedienza.

Richiamandomi ai principali autori che l'hanno sostenuta, quella che presento è una lettura di Hobbes come di un "illuminista" *avant-lettre*, ideatore di una teologia emancipatrice. Uno degli intenti del *Leviatano*, che più mi preme porre in luce, è la lotta contro le "tenebre" che hanno oscurato il vero messaggio cristiano e reso gli individui ignoranti, paurosi e riverenti verso un potere che non ha, nel nostro mondo, alcuna legittimità politica:

Il regno delle tenebre [...] non è nient'altro che una *confederazione di ingannatori che, per ottenere un dominio sugli uomini in questo mondo presente, si sforzano con dottrine tenebrose ed erronee di spegnere in essi la luce, sia della natura che del vangelo, e di renderli così impreparati per il regno di Dio avvenire.*<sup>5</sup>

L'analisi dei meccanismi psicologici e sociologici che sottendono alla religione, la storia critica del Cristianesimo e la genealogia delle illusioni hanno lo scopo di mostrare in che modo queste menzogne siano state messe a punto e abbiano piegato per secoli gli individui al potere della Chiesa; Hobbes s'impegna nella decostruzione di questo falso immaginario, nell'estirpazione delle tenebre attraverso la ragione naturale e la corretta interpretazione delle Sacre Scritture.

La mia relazione si propone pertanto di illustrare dapprima la rilevanza dell'immaginazione nell'antropologia di Hobbes, sia per ciò che concerne le dinamiche emotive che portano alla costituzione dello Stato, sia per quelle che entrano in gioco nel fenomeno religioso. Successivamente essa si concentra sul tentativo, da parte di Hobbes, di far fronte al caos politico provocato dalle guerre di religione attraverso la delineazione precisa dei compiti che spettano rispettivamente alla Chiesa e allo Stato. Se l'*Historia ecclesiastica* indugia sulla ricostruzione storica e sulle vicende politiche della Chiesa, la quarta parte del *Leviatano* si sofferma sull'analisi di tutti quegli strumenti dottrinari e filosofici che assumono i tratti di una vera e propria ideologia<sup>6</sup>. La salvaguardia del potere politico dello Stato si attua, secondo Hobbes, attraverso la purificazione della dottrina cristiana da tutte le false credenze e per mezzo della liberazione dei fedeli da paure insensate, alimentate da assurde superstizioni.

Mentre lo Stato fa leva sulla paura della morte, riconosciuta come il massimo dei mali da tutti gli individui (mentre Hobbes esclude, in netta polemica con la tradizione aristotelica, l'esistenza di un qualsiasi *summum bonum*), per mantenere la pace e la sicurezza, la Chiesa, dal canto suo, adopera il timore della dannazione eterna per controllare politicamente i fedeli e farne dei sudditi. Se la possibilità di render efficace la paura della morte, attraverso la sua istituzionalizzazione (paura della pena), si fonda sulla capacità coercitiva dello Stato, quella della Chiesa passa per l'invenzione di un mondo immaginario che terrorizza l'uomo. Eliminando questo mondo immaginario, così da riportare il messaggio cristiano alle sue radici più genuine, Hobbes raggiunge un doppio risultato: togliere ogni pretesa politica alla Chiesa e affidare allo Stato il monopolio della paura. Se anche la Chiesa è in grado di minacciare pene, che pure non si attuano nel mondo terreno, lo Stato perde la sua capacità coercitiva mediante la quale riesce a imporre certi atteggiamenti e il rispetto delle leggi. La neutralizzazione della carica polemogena della religione, lungi dal legittimare la politica, come sostiene Schmitt, la rende efficace.

## 1. L'immaginazione

A eccezione del *De Cive* (1642) e del *De Homine* (1658), sia negli *Elementi di legge naturale e politica* (1640), sia nel *Leviatano* (1651), l'analisi del piacere-dispiacere, delle passioni, della conflittualità e dei moventi dell'agire umano è preceduta da un'ampia teoria gnoseologica, che prende in considerazione i diversi livelli conoscitivi ed emotivi dell'individuo.

Hobbes parte dalla modalità più elementare di appropriazione della realtà esterna, cioè dalla sensazione, che risulta dall'azione dell'oggetto sul soggetto: il senso è, infatti, l'apprendimento di ciò che è presente, il risultato del movimento trasmesso dall'oggetto esterno all'organo di senso. Tale movimento non cessa alla scomparsa dell'oggetto e, attraverso i nervi, giunge al cervello; il concetto (o senso) di ciò che immediatamente prima era presente si affievolisce e svanisce a poco a poco, dando luogo all'immaginazione (*Imagination*)<sup>7</sup>. Essa ha la funzione di render presente ciò che non lo è più e riveste un ruolo importantissimo nella formazione delle aspettative

dell'individuo. Il ripetersi delle stesse sensazioni costituisce la memoria, cioè la capacità di confrontare un'immagine attuale con quelle passate.

Immaginazione e memoria non sono due facoltà distinte, bensì «una cosa sola che prende nomi diversi secondo i diversi modi sotto cui viene considerata»<sup>8</sup>. Tutte le immagini presenti nella nostra mente sono dipendenti dalla sensazione, ma nel caso del ricordo il soggetto senziente ha la consapevolezza che essa è passata; l'immaginazione, al contrario, si presenta sempre nella forma dell'immediatezza. Quest'ultima rende inoltre possibile la percezione della successione temporale e la discontinuità del flusso percettivo, essenziale al sorgere della sensazione, ed è alla base di quello che Hobbes chiama discorso mentale. In esso le immagini si combinano tra loro in base al tempo e alla somiglianza; in altre parole, la loro concatenazione, anziché essere casuale, riproduce quella con cui i concetti si sono prima presentati ai sensi:

Ma come non abbiamo alcuna immaginazione, di cui non abbiamo avuto precedentemente senso, in tutto o in parte, così non abbiamo transizione da un'immaginazione all'altra, di cui non ne abbiamo avuto prima una simile nei nostri sensi.<sup>9</sup>

La serie dei pensieri può essere regolata o del tutto priva di un disegno; nel primo caso Hobbes distingue il discorso teleologico, mirato a ricercare le cause o i mezzi per un certo effetto, comune a tutti gli esseri viventi, e quello che si volge ai possibili effetti di una causa, proprio solo dell'uomo.

L'immaginazione si configura in Hobbes come una funzione esclusivamente produttiva ed evocativa che appartiene tanto agli uomini quanto alle bestie. Non solo l'uomo, ma tutti gli animali possono costruire serie regolate di pensieri, distaccarsi dall'immediatezza del presente ed esperire il passato come tale; semmai gli individui utilizzano tale potere ponendolo al servizio di finalità che sono qualitativamente diverse.

Grazie alle specifiche modalità associative delle quali dispone, l'uomo è in grado di organizzare il flusso immaginativo sulla base di nessi causa – effetto in previsione di fini non solo presenti, ma anche molto lontani nel tempo. A fornire all'uomo questa ulteriore forma di emancipazione rispetto agli altri animali interviene la curiosità, che dischiude all'essere umano una cornice temporale che travalica il presente e che si rivela potenzialmente infinita. La specificità del pensiero causale consiste nell'immaginare effetti di cause, indipendentemente dal loro essere mezzo per certi fini prestabiliti.

La mancanza nelle bestie del concetto di futuro, radicato nella curiosità e che si configura come «una finzione della mente, che applica la sequela delle azioni passate a quelle presenti»<sup>10</sup>, chiude il loro agire nell'attualità del presente e lo limita a uno schema stimolo- appetito, facendone qualcosa di esclusivamente reattivo.

Nella deliberazione l'uomo tiene conto «della previsione di una lunga catena di conseguenze, della quale molto raramente si è in grado di vedere la fine»<sup>11</sup>; la capacità di pensare in termini di cause fornisce all'individuo la possibilità di valutare un'azione non solo nella sua razionalità rispetto allo scopo, ma anche in relazione ai possibili effetti che potranno da essa scaturire.

Continuando la sua analisi, Hobbes definisce «piacere» ciò che asseconda lo spirito vitale, «dispiacere» ciò che lo ostacola. Tale moto produce una sollecitazione («conato, o inizio interno del moto animale»)<sup>12</sup> ad avvicinarsi a ciò che piace (appetito) o ad allontanarsi da ciò che dispiace (avversione e timore). L'inizio del movimento animale o volontario, contrapposto nel *Leviatano* a quello vitale («che comincia nella generazione e continua senza interruzione per tutta la vita»)<sup>13</sup>, è quindi da rintracciarsi nell'immaginazione, in quelle immagini mentali che permangono nel cervello dopo la scomparsa dell'oggetto e che sono associate ora al piacere, ora al dispiacere.

Desiderio (appetito) e avversione (paura) sono alla base di tutte le dinamiche emotive e decisionali dell'uomo: essi sono i moventi di ogni azione volontaria e forniscono a Hobbes lo schema principale per indagare i comportamenti degli individui.

Presupposto essenziale per comprendere la riforma dell'immaginario religioso è la distinzione che Hobbes opera all'interno delle varie manifestazioni dell'immaginazione. Nella sua analisi, egli differenzia sogno, visione e allucinazione: mentre il primo si ha quando certe parti del corpo si muovono in modo anomalo, a causa del caldo e del freddo, così da produrre delle immagini nel cervello, la seconda non è che un sogno breve scambiato per un'apparizione soprannaturale (Hobbes fa l'esempio di Bruto); l'ultima, che ha luogo durante la veglia, è propria dell'uomo particolarmente pauroso e superstizioso che crede di scorgere fantasmi o spiriti, manifestazioni in realtà delle proprie chimere. L'incapacità di distinguere i sogni dalle illusioni ha dato luogo alla religione dei Gentili, interamente basata sulle paure superstiziose della moltitudine.

## 2. Il Prometeo di Hobbes: i fondamenti antropologici della politica e della religione

Se volessimo evocare un'immagine mitica per caratterizzare l'individuo descritto da Hobbes, quella di Prometeo sarebbe senza dubbio la più appropriata. Richiamato dallo stesso autore nel capitolo XII del *Leviatano*, laddove espone i "germi naturali" della religione, Prometeo simboleggia un essere preoccupato di «assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro»<sup>14</sup>. Perde consistenza la figura dell'individuo glorioso, mosso dalla vanità e dal desiderio di affermare la propria superiorità sull'altro, che aveva dominato le pagine degli *Elementi* e del *De Cive*, e diviene centrale quella dell'uomo prometeico che, appropriatosi degli strumenti divini, ha osato spingersi oltre i limiti consentiti, affermando il proprio diritto illimitato a sapere e a sperimentare; a causa di ciò è condannato ad assumere su di sé la responsabilità rispetto al futuro, a prevedere gli effetti e le conseguenze del suo agire:

[...] come Prometeo (che, interpretato, vale *uomo prudente*) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato, divorandone di giorno quanto ne cresceva di notte, così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda troppo lungi davanti a sé, ha il cuore roso, per tutto il giorno, dal timore della morte, della povertà e di altra calamità, e non trova riposo né pausa alla sua ansietà, se non nel sonno.<sup>15</sup>

L'ansia per il futuro è alla base di quel desiderio illimitato di potere, definito, a partire dal *Leviatano*, come caratteristica universale dell'umanità. L'impossibilità di rimanere legato al presente costringe l'uomo a guardare lontano, a preoccuparsi del tempo avvenire, ad accumulare sempre più potere per soddisfare non solo i desideri presenti, ma anche quelli futuri. In questa prospettiva, si giustifica pienamente il significato della felicità come progresso e il suo carattere di perenne movimento<sup>16</sup>.

Senza indagare in maniera ulteriore le differenze tra le opere degli anni Quaranta e il *Leviatano*, diciamo che l'introduzione della sollecitudine ansiosa per l'avvenire rompe il monopolio della gloria nelle dinamiche di dilatazione del fabbisogno di potere e priva di ogni valenza sistematica la distinzione tra «uomini della gloria» e «uomini dell'utile»: in quanto caratteristica antropologica, l'ansia per il futuro agisce sulla totalità degli individui, sia che siano dediti ai piaceri sensuali, sia a quelli della mente, facendo del conflitto la modalità "normale" del rapporto tra gli uomini.

L'ansia per il futuro e la paura della morte, entrambe frutto dell'immaginazione, rivestono un ruolo essenziale sia nella costituzione dell'ordine politico, sia nel fenomeno religioso.

Infatti, il ricorso generalizzato alla violenza, che rende necessaria l'uscita dallo stato di natura, ha origine dalla sollecitudine ansiosa. L'ansia per il futuro, dilatando il desiderio di potere, determina il conflitto generalizzato e la paura della morte spinge l'individuo a porvi fine; lo Stato, insomma, non sarebbe necessario se l'uomo non si preoccupasse del proprio futuro e la ragione fosse capace di porsi come unico movente delle azioni umane, mettendo in scacco le passioni.

Allo stesso modo, l'ansia per il futuro e la curiosità, strettamente collegate, costituiscono il fondamento antropologico della religione; Hobbes individua tre caratteristiche psicologiche che possono stare alla base di questo fenomeno tipicamente umano: il desiderio di conoscere le cause della buona e della cattiva sorte, l'esame dell'origine delle cose e infine l'osservazione del concatenamento degli eventi.

L'importanza dell'immaginazione nel pensiero di Hobbes si palesa dunque laddove essa interviene a colmare le lacune conoscitive dell'uomo circa le cause, l'origine, la concatenazione di ciò che gli accade. Tesa a rispondere alle grandi domande esistenziali dell'uomo, la religione si configura, infatti, come un rapporto con il mondo di tipo immaginario.

### **3. L'emancipazione dell'immaginario religioso**

L'antropologia e la politica hobbesiane si fondano su una ontologia della finitezza che si ricollega a una certa interpretazione della dottrina cristiana della caduta: il tempo presente, prima della seconda venuta di Cristo, è quello dell'umanità finita, lasciata a se stessa, abbandonata da Dio, in preda al male originario, la morte. Questa finitezza si manifesta anche nella capacità di conoscere, che inclina naturalmente verso il suo livello più basso: l'irrazionalità, la superstizione, l'ignoranza delle cause<sup>17</sup>. La maggior parte delle persone vive nell'immaginazione piuttosto che nella conoscenza, e il suo immaginario è spesso irrazionale e contrario alla conservazione di sé, così da minare la pace e la stabilità dello Stato. Ignoranza e violenza sono dunque le due espressioni della

finitezza umana, l'eredità di Adamo, alle quali Hobbes cerca di porre rimedio. La riforma della conoscenza presuppone una riforma intra-immaginaria (ovvero interna all'immaginazione) che impedisca la messa in scacco della ragione e miri a potenziare la parte razionale degli individui. Nel XVII secolo, le opinioni più influenti sono quelle religiose; si tratta, quindi, per Hobbes, di reinterpretare la Bibbia, e in primo luogo i passi che riguardano la vita associata, per riappropriarsi del suo significato originario per meglio comprendere il mondo e il potere politico.

La superstizione è il prodotto di una storia (che, secondo la lettura del filosofo inglese, coincide con la storia della Chiesa e dello sviluppo della teologia), la ricostruzione della quale costituisce la prima tappa verso una riforma delle mentalità. La conoscenza della genesi e dello sviluppo della superstizione si oppone alla superstizione *tout court* e getta le basi per una nuova concezione della religione e del potere. Gli strumenti intellettuali dei quali Hobbes si serve sono quattro: il ragionamento filosofico sul concetto di divinità riporta il discorso su Dio entro i limiti della supposizione razionale (Dio come inferenza necessaria della filosofia) o della fede (Dio come nome dato a questa potenza invisibile immaginata che si teme e si vuol onorare); l'antropologia della religione mostra i meccanismi sociologici e psicologici che sottendono all'immaginario religioso e alle sue esplicazioni politiche; la storia critica delle istituzioni ecclesiastiche cristiane svela i processi ideologici e politici che condizionano la costruzione e la decostruzione di un ordine teologico-politico particolare; infine, la genealogia delle illusioni rivela le origini impure e l'assurdità di numerosi luoghi comuni dell'immaginario religioso cristiano, quest'ultimo elaborato dai teologi avidi di potere e di onore.

Nella sua opera del 1986, *The Rhetoric of Leviathan*, David Johnston sostiene come lo scopo e il motivo unificante del *Leviatano* risiedano nella trasformazione della cultura popolare. Poiché in contraddizione con il mantenimento di un'autorità politica fondata su basi razionali, alcuni aspetti del mondo immaginario debbono per Hobbes essere sostituiti con dottrine più chiare e soprattutto maggiormente compatibili con una società politica razionale<sup>18</sup>. Un'interpretazione assai simile emerge nel saggio di Richard Tuck, *The Civil Religion of Thomas Hobbes* (1993), che, rimarcando le differenti posizioni teologiche assunte da Hobbes rispettivamente nelle opere degli anni Quaranta e nel *Leviatano*, dovute in parte alla rottura con la Chiesa anglicana,

attribuisce allo scritto del 1651 un'escatologia innovatrice e liberatrice, che fa di quella cristiana una religione non più della paura, bensì della speranza<sup>19</sup>. L'autore sostiene che, alle radici dell'eliminazione dal testo del 1651 della minaccia dell'inferno, non sta solo la constatazione che il sovrano ha il monopolio delle punizioni, come sostengono Pocock e Johnston, ma soprattutto il tentativo hobbesiano di liberare gli uomini da ogni tipo di paura irrazionale. Riprendendo la terminologia che Laux e Tosel adoperano in ambito spinoziano<sup>20</sup>, Hobbes attua una riforma intra-immaginaria che condiziona il passaggio dall'alienazione teologico-politica alla politica razionale del desiderio; l'analisi di tale riforma consente, secondo Tuck, di comprendere appieno la teoria politica del filosofo inglese. Al contrario di quanto sostiene Leo Strauss ne *La critique de la religion chez Hobbes*, non si tratta di una critica radicale di ogni religione (che, secondo l'autore, sarebbe una prova ulteriore dell'ateismo di Hobbes), quanto dell'importanza della teologia riformata come condizione della realizzazione dell'utopia moderna<sup>21</sup>: senza l'emergere di una soggettività liberata dalla superstizione, non è possibile alcun ordine politico pacificato. La teoria dello Stato deve essere affiancata a una riforma più profonda, che prenda in considerazione l'immaginario e la storia e che si spinga ad accertare le cause dell'irrazionalità e della disobbedienza civile per meglio rimediarvi.

Approfondendo l'analisi del «Regno delle tenebre», Hobbes individua le quattro cause della loro generazione: la cattiva interpretazione delle Scritture, l'influenza della demonologia, ereditata dai poeti pagani, l'introduzione nella teologia della vana filosofia dei Greci, le false tradizioni. Tra le falsificazioni dei Testi Sacri Hobbes insiste molto sull'errata concezione del regno di Dio, che non configura alcun governo nel mondo terreno prima della seconda venuta di Cristo, la transustanziazione, i sacramenti, l'immortalità dell'anima, l'esistenza del Purgatorio; alla demonologia attribuisce invece l'invenzione dei demoni, l'idolatria, il culto dei santi e delle reliquie e, infine, la canonizzazione.

L'attacco più duro è sferrato contro il connubio tra religione ebraico-cristiana e filosofia greca, attuato dai primi Padri della Chiesa. L'aristotelismo (inteso qui come simbolo dello spiritualismo platonico-aristotelico nel suo complesso e soprattutto delle sue degenerazioni scolastiche) diviene per Hobbes il responsabile primo del contagio della cultura ebraica, che nelle Sacre Scritture si esprime in un orizzonte

sostanzialmente terreno-materialistico, con elementi spiritualistici, il tutto a partire dalla formulazione, in sé contraddittoria, operata da Aristotele, della sostanza come essenza. Nel corso dei secoli, la teologia si è servita del pensiero greco per affilare l'arma che le ha consentito di acquisire sempre più potere a discapito dei sovrani civili, vale a dire l'ottenebramento del vero messaggio cristiano attraverso la manipolazione delle Sacre Scritture<sup>22</sup>. Emerge in maniera netta, soprattutto negli scritti considerati minori, ad esempio l'*Historia ecclesiastica*, la *Narrazione storica sull'eresia* o l'*Appendix* all'edizione latina del *Leviatano*<sup>23</sup>, come Hobbes individui nella teologia uno strumento ideologico; infatti, a suo parere, la verità del Cristianesimo è già tutta contenuta nelle Sacre Scritture, così come i mezzi per ottenere la salvezza eterna: i dogmi, le dispute teologiche, i riti, non fanno parte del Cristianesimo autentico, ma sono stati escogitati dalla Chiesa per fini politici. Il punto fondamentale è che Hobbes rovescia i termini tradizionali della concezione cattolica, secondo la quale lo sviluppo della riflessione teologica e della dogmatica rappresenterebbe il dischiudersi progressivo della "verità", esprimendo una visione laica della storia del Cristianesimo.

#### **4. Efficienza della politica e monopolio della paura**

Arriviamo ora al nesso tra immaginazione, religione e politica, in particolare alle motivazioni politiche di questa riforma dell'immaginario popolare. Anche partendo da una diversa interpretazione delle riflessioni teologiche di Hobbes, che non prenda in considerazione la portata di questo progetto, è difficile misconoscere l'attenzione che il filosofo inglese riserva nei suoi scritti alla questione del rapporto tra Stato e Chiesa, che intendo affrontare incentrando la mia discussione su due aspetti particolari.

In primo luogo, vorrei insistere ancora sulla questione della paura e dei mezzi che lo Stato ha effettivamente a sua disposizione per neutralizzare la carica polemica delle religioni che, nella lettura di Hobbes, si fondano su timori irrazionali. In questa prospettiva, intendo sottolineare l'incapacità della sola politica nel sedare il conflitto ideologico e riprendere in considerazione l'aspetto emancipatore della teologia di Hobbes.

In secondo luogo, vorrei ricollegarmi al paragrafo precedente precisando meglio come la riforma hobbesiana sia necessaria affinché l'ordine politico sia efficace, riesca cioè a raggiungere il fine per il quale è stato istituito: la pace e la sicurezza degli individui. Insisterò molto sulla questione dell'efficacia, contrapposta a quella della legittimità o del fondamento della politica, prendendo come spunto la lettura schmittiana e il peso che in essa assume la teologia.

#### 4.1 La disobbedienza religiosamente fondata

Hobbes definisce il Leviatano come «quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, al di sotto del *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa»<sup>24</sup>. La mortalità del Leviatano deriva in maniera diretta dall'innaturalità dell'ordine politico per individui che sono costitutivamente incapaci di vivere in maniera pacifica con i propri simili. L'inefficienza, da parte dello Stato, a garantire in modo permanente nel tempo la stabilità e la durata dell'ordine e della pace riconferma la concezione hobbesiana di una natura umana irrimediabilmente caratterizzata da passioni che disturbano e minacciano l'esistenza della società stessa.

Il filosofo di Malmesbury si sofferma a lungo sulle cause che minacciano la dissoluzione dell'ordine politico, attribuendo al sovrano il diritto di combattere e estirpare tutte quelle dottrine che minano l'unità politica e giuridica dello Stato, che lo vogliono, ad esempio, limitato dalle leggi civili o da quelle consuetudinarie<sup>25</sup>, oppure diviso tra più organi<sup>26</sup>. Poiché l'istituzione dell'ordine politico deriva la sua necessità dal carattere polemico della natura umana, il suo controllo deve essere il più pervasivo possibile, al fine di respingere i costanti pericoli rappresentati da quelle passioni naturali che possono sì essere disciplinate, ma non eliminate del tutto.

Oltre che tra diversi organi, il potere può essere diviso:

[...] in modo da concedere il potere supremo alla potestà civile, nelle cose che riguardano la pace e i beni di questa vita, e trasferirlo ad altri, nelle cose che mirano alla salute dell'anima. [...] Che cosa può essere più pernicioso per lo Stato, di ciò che gli uomini siano distolti con la minaccia di tormenti eterni, dall'obbedienza ai principi, cioè alle leggi, e quindi all'essere giusti?<sup>27</sup>

La minaccia per l'ordine politico può provenire dall'esistenza, al di fuori, e magari, contro lo Stato, di un potere altrettanto grande o addirittura, nell'opinione di alcuni, superiore, che reputa l'obbedienza alle proprie leggi prioritaria rispetto a quella verso le leggi civili, nella misura in cui premio e castigo eterni sono di gran lunga più temibili di quelli terreni:

Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli stati cristiani è per lungo tempo derivato dalla difficoltà, non ancora sufficientemente risolta, di obbedire insieme a Dio e un uomo, allorché i loro comandamenti sono contrari l'uno all'altro.<sup>28</sup>

L'unità statale è messa in pericolo dalla pretesa dell'autorità religiosa, incarnata nella Chiesa di Roma o nelle Chiese nazionali riformate, nella quale è implicito un pericolo permanente di disordine, laddove essa si ritenga tanto superiore – perché ispirata direttamente da Dio – da poter decidere se l'ordine del sovrano sia giusto o ingiusto, e quindi propugni ai suoi fedeli ora la disobbedienza, ora il tirannicidio. Solo la sottomissione radicale del potere spirituale al potere civile, assieme con l'eliminazione di qualsiasi possibilità di conflitto tra le due autorità in materia religiosa, può neutralizzare il rischio permanente di discordie.

La ricostruzione biblica di Hobbes mira a mostrare come non si dia nessun conflitto tra Stato e Chiesa, poiché gli stessi Testi Sacri riconoscono ai sovrani civili il diritto di regnare su questa terra e impongono ai fedeli di obbedire loro. Il conflitto religioso e la disobbedienza religiosamente fondata possiedono le caratteristiche che rendono inefficiente la sovranità: la religione, infatti, è l'unico elemento in grado di alimentare la formazione di gruppi politici sufficientemente forti per opporsi al sovrano e la capacità individuale di essere indifferente alle punizioni dispensate dallo Stato. Affinché i fedeli obbediscano ai sovrani, Hobbes individua tre opinioni delle quali debbono essere persuasi: la coincidenza tra potere statale e potere spirituale, la natura assolutamente interiore della fede e il dovere - religiosamente fondato – dell'obbedienza al legittimo sovrano in materia di azioni e infine la svalutazione della rilevanza ai fini della salvezza di tutte le differenze di credo fra le confessioni cristiane.

Di fronte al conflitto ideologico Hobbes è costretto a cambiare strategia: dal comando passa alla persuasione<sup>29</sup>. L'unico modo per disinnescare la capacità delle opinioni religiose di produrre disobbedienza è attivare dispositivi persuasivi che

inducano quanti non temono la morte terrena – e preferiscono quindi morire piuttosto che obbedire – ad avere una condotta rispettosa dei comandi del sovrano civile.

Il punto fondamentale di tutto il discorso di Hobbes, a partire dall'esame delle Sacre Scritture, è il versetto del Vangelo di Giovanni «il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni, 18.36). Dopo la consacrazione di Saul come re, i profeti predicano la restaurazione di un nuovo regno attraverso un patto tra Cristo e tutti gli uomini; esso non è di questo mondo nel senso che avrà inizio solo con la seconda venuta di Cristo, nel giorno del giudizio, e non si configura pertanto come un regno vero e proprio, ma solo come una promessa di vita eterna per chi si pente e ha fede<sup>30</sup>. Solo allora sarà revocato ai sovrani il diritto di comandare e Dio non avrà bisogno di governare, né di fare leggi, «sia perché non possono esservi leggi dove non può esservi peccato, sia perché le leggi non ci sono state date dal Dio per dirigerci in cielo, ma per dirigerci verso il cielo»<sup>31</sup>.

Hobbes trae conferma dalle Scritture del fatto che Cristo non ha ricevuto dal Padre alcuna autorità politica: «*Io non sono venuto per giudicare il mondo, ma per salvare il mondo*» (Giovanni, XII 47), «*Gli Scribi e i Farisei siedono sul seggio di Mosè; perciò tutto ciò che essi vi comandano di fare, osservatelo e fatelo*», (Matteo, XXIII 2), «*Chi mi ha fatto un giudice o uno spartitore su di voi?*» (Luca, XII 14). Poiché gli uomini non hanno stipulato alcun patto con Cristo «[...] e nessuno è obbligato a prestare obbedienza prima di aver concluso il patto, e se avesse giudicato di questioni di *diritto*, nessuno sarebbe stato tenuto a rispettare la sua sentenza»<sup>32</sup>, a Lui spetta solo l'ufficio delle cose spirituali. Il suo compito è insegnare la via e i mezzi per la salvezza eterna, rimettere i peccati a chi si pente e suscitare la fede. Tutto il resto spetta al diritto temporale; tuttavia «definire cosa sia spirituale e cosa temporale, poiché il nostro salvatore non ci ha trasmesso tale distinzione, costituisce un'indagine della ragione, e spetta al diritto temporale»<sup>33</sup>.

Il significato di fondo è che il Cristianesimo non configura un regno, una società distinta o opposta allo Stato, ma solo una dottrina che indica i mezzi per raggiungere la vita eterna. È quindi lo stesso insegnamento di Cristo che raccomanda ai fedeli di obbedire ai legittimi sovrani civili:

Dato che il nostro Salvatore ha negato che il suo regno sia di questo mondo, dato che ha detto che è venuto non per giudicare, ma per salvare il mondo, egli non ci ha assoggettato

ad altre leggi che a quelle dello Stato; cioè, i Giudei alla legge di Mosè (che, egli dice, Matteo, V 17, è venuto non per distruggere, ma per adempiere) le altre nazioni alle leggi dei loro rispettivi sovrani, e tutti gli uomini alle leggi di natura. *L'osservanza di esse, sia egli stesso che i suoi apostoli, ce l'hanno raccomandata nel loro insegnamento come una condizione necessaria per essere ammessi da lui [...] il nostro Salvatore e i suoi apostoli non hanno lasciato nuove leggi per obbligarci in questo mondo, ma una nuova dottrina per prepararci per il seguente.*<sup>34</sup>

La riduzione di tutta la legge naturale (ciò a cui Dio ci ha vincolato per natura) all'obbedienza al sovrano fa sì che ogni azione compiuta in osservanza di comandi civili ricada sotto la responsabilità di chi le ha ordinate, cioè del detentore del potere politico<sup>35</sup>. Professare qualcosa di diverso da quello in cui si crede non è peccato, se ce lo ordina il nostro legittimo sovrano, poiché ciò che Cristo richiede è la fede interiore, e non la professione esteriore, di cui è responsabile solo il sovrano. Questo riferimento al dovere di obbedire alla legge civile, dato da Dio stesso all'uomo, scioglie «una difficoltà non ancora sufficientemente risolta, quella di ubbidire ad un tempo a Dio e ad un uomo, quando i loro comandi sono contrari l'uno all'altro», cosa che frequentemente è causa di sedizioni e guerre civili<sup>36</sup>.

L'irrelevanza delle azioni esterne, di contro all'importanza delle convinzioni interiori, permette a Hobbes di affermare come, aldilà delle differenti pratiche e dei diversi culti, ciò che conta è credere che Gesù è il Cristo, cioè «colui che secondo i vaticini di Mosè e dei suoi profeti ebraici sarebbe venuto in questo mondo per istituire il regno di Dio», articolo questo che ne comprende altri<sup>37</sup>.

Hobbes compie quindi un passo ulteriore: non solo Cristo non richiede alcuna azione, ma l'unica credenza necessaria è quella nell'unico articolo «Gesù è il Cristo». La neutralizzazione della preponderanza della parte dogmatica ai fini della salvezza, con la proposta di un solo articolo di fede che va aldilà di ogni differenza di culto o di pratica, risolve quel conflitto di opinioni che, al pari se non addirittura in modo maggiore di quello per i beni terreni (*in primis* per il potere) pone gli individui gli uni contro gli altri.

Di fronte alle dispute religiose (o ideologiche) la sovranità incontra il proprio limite: quel potere politico che era stato posto da Hobbes come unico rimedio possibile all'esplicarsi della conflittualità umana si trova a essere incapace di sedare un conflitto che scaturisce da concezioni religiose differenti. La possibilità dello Stato di garantire la pace si fondava sulla sua capacità di minacciare e dispensare pene: con la minaccia

della punizione e grazie alla certezza con cui lo Stato era in grado di far seguire al reato la pena, il potere politico è in grado di garantire a ciascuno la conservazione della propria vita. In quanto unico garante della possibilità per gli individui di evitare il massimo dei mali, la morte, lo Stato è in grado di alterare il calcolo deliberativo individuale. Allorché intervengono come fini beni ultraterreni, che lo Stato non è capace di dispensare, viene meno la possibilità di tenere sotto il controllo il conflitto per mezzo di meccanismi politici. Hobbes escogita allora un altro dispositivo di neutralizzazione del conflitto (religioso): la riduzione della dottrina cristiana a una fede minimale, tutta compresa nell'unico articolo «Gesù è il Cristo», che corrisponde alla purificazione dell'immaginario religioso e pone in risalto l'aspetto più propriamente politico della questione. Appoggiandosi all'autorità delle Scritture, essa riesce, infatti, sia a togliere legittimità a qualsiasi pretesa politica da parte della Chiesa, sia a emancipare la dottrina cristiana dalle credenze non originarie. Attraverso un'operazione intellettuale, di rilettura e interpretazione dei Testi Sacri, Hobbes cerca di offrire ai lettori precetti chiari e razionali, non suscettibili di divenire oggetto di vane dispute filosofiche e di essere adoperate per confondere o assoggettare il popolo. Come già anticipato, la neutralizzazione della carica eversiva delle religioni e la riforma dell'immaginario religioso hanno per Hobbes uno scopo politico: consentire alla politica di essere efficace nel mantenere la pace e la sicurezza degli individui.

#### **4.2 Schmitt lettore di Hobbes**

Proprio sul terreno delle dispute religiose, il potere politico incontra qualche ostacolo, sembra perdere la propria capacità coercitiva e la propria efficienza. Questa difficoltà è stata messa in luce da Carl Schmitt nel suo saggio *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938)<sup>38</sup>. Il Leviatano, argomenta il giurista, rappresenta la riaffermazione dell'autonomia del potere politico rispetto a qualsivoglia *potestas indirecta* e anzi la riunificazione di potere politico e religioso nella persona del sovrano, così da neutralizzare il terreno religioso, in modo da non renderlo più disponibile a dispute teologiche, bensì campo di decisione e disciplinamento politico-statuale. La neutralizzazione rispetto ai contenuti porta con sé

un diritto concepito come derivato solo dal sovrano, scevro da ogni riferimento teologico o etico: solo in forza della decisione sovrana la legge è valida (*Auctoritas, non veritas, facit legem*). Come sottolinea Schmitt, «non è la pretesa di aver ragione che porta alla pace, ma solo l'irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento può far finire il conflitto»<sup>39</sup>.

Ma il Leviatano è un *deus mortalis*<sup>40</sup> ed è proprio sul terreno dei miracoli e delle questioni di fede che fallisce la capacità della politica di sedare il conflitto. Infatti, è impossibile costringere il pensiero, il comando dello Stato ha un valore coattivo solo in relazione alle azioni esteriori, non alle convinzioni interiori che restano incontrollabili. È quindi il fatto della “riserva interiore” che mina il Leviatano, condannandolo al fallimento. La debolezza della costruzione hobbesiana, nota Schmitt, deriva dal fatto che la ragione chiama in causa una forza mitica, che inevitabilmente la travolge e la distrugge: «nessun procedimento intellettuale, per quanto chiaro, può spuntarla contro la forza di immagini autenticamente mitiche»<sup>41</sup>. La razionalità, così come la forza, si rivelano mezzi insufficienti per contrastare quelle forze che ne dissolveranno l'unità e quindi lo distruggeranno. Poco dopo Schmitt riafferma la necessità, da parte del politico, di un riferimento alla trascendenza, che non può essere frutto di un accordo, ma un qualcosa di già dato, rappresentato dalla formula ‘Gesù è il Cristo’. Schmitt applica in questo senso la sua concezione della teologia politica al sistema hobbesiano; a mio parere però le conclusioni schmittiane sulle ragioni del fallimento del Leviatano, anziché aprire una porta alla trascendenza, inducono a porre l'accento sull'inefficacia di mezzi politici per neutralizzare il conflitto ideologico o religioso<sup>42</sup>.

Il nodo teorico da sciogliere è come imporre credenze interiori. Eliminati sia il ricorso alla forza, sia il riferimento alla trascendenza, si tratta di attivare dispositivi differenti: solo attraverso la persuasione che l'obbedienza ai legittimi sovrani terreni è indispensabile alla salvezza eterna, è possibile neutralizzare la religione come fondamento morale di azioni specifiche e rendere lecita per il suddito la decisione del sovrano su ciò che è lecito o meno. L'interpretazione del messaggio religioso cristiano mira dunque ad affermare un ruolo assolutamente prioritario all'obbedienza per coscienza ai legittimi sovrani.

Finché il potere di cui lo Stato dispone consente al sovrano di minacciare la generalità degli individui di una punizione che non possa risultare indifferente per

nessuno, la conservazione dell'ordine è assicurata<sup>43</sup>. Laddove viene meno il carattere non indifferente della pena, la sovranità perde la capacità di indurre gli individui a mutare la propria volontà e quindi di garantire pace e ordine e ciò avviene appunto in merito alle credenze religiose.

Affinché il Leviatano possa funzionare, cioè garantire agli individui pace, ordine e sicurezza, deve essere superato il conflitto religioso, attraverso appunto quell'interpretazione delle Sacre Scritture che ponga fine alle dispute teologiche e alla disobbedienza religiosamente fondata. Laddove la religione sia lasciata nella sua immediatezza, per dirla con le parole di Schmitt, provoca infatti la guerra; occorre allora l'interpretazione del sovrano che stabilisca in cosa i sudditi debbono credere. Ma mentre per Schmitt è in gioco la legittimità, è piuttosto l'efficacia del dispositivo politico nello svolgere il proprio compito. Il fondamento ultimo del potere politico, è in Hobbes, legato ad altri fattori, e non alla trascendenza; non è l'interpretazione della verità che dà al sovrano il potere, ma è ciò che lo rende efficace. La legittimità del Leviatano deriva in primo luogo dal patto stipulato tra gli individui e, successivamente, dalla capacità dello Stato di garantire protezione ai sudditi. Il consenso di questi ultimi si concreta nel punto iniziale della stipulazione istitutiva della sovranità per poi cedere il posto a un meccanismo coercitivo che funziona efficacemente in quanto costringe gli individui al consenso. Una volta istituita, la sovranità prescinde dal consenso, nel senso che possiede in sé tutte le risorse per produrlo: la scelta della sovranità è la decisione di perdere la possibilità di scegliere tra obbedire o disobbedire.

Se Hobbes si serve ossessivamente nella terza parte Leviatano del versetto di Giovanni «il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni, 18.36) per combattere le pretese politiche della Chiesa, e per il risolvere quindi il rapporto tra potere temporale e potere spirituale in favore del primo, l'analisi della missione di Cristo viene adoperata per effettuare la definitiva torsione della religione in fenomeno interiore, essenziale alla salvezza, ma priva di una reale capacità di costituire un fondamento motivazionale per azioni esterne difformi da quelle comandate dai legittimi sovrani. Cristo è redentore, consigliere e re eterno, è venuto nel mondo quindi per persuadere, non per comandare, e non richiede dunque alcun comportamento pratico come condizione per la salvezza e la vita eterna.

### **4.3 Razionalità della politica e paura della morte: l'utopia di Hobbes**

Come abbiamo visto, lo Stato fonda la sua capacità di garantire la pace sul potere di minacciare e dispensare pene: con la minaccia della punizione e grazie alla certezza con cui lo Stato è in grado di far seguire la sanzione al reato, il potere politico è in grado di assicurare a ciascuno la conservazione della propria vita. Con la costituzione dell'ordine politico, la paura della morte si istituzionalizza e diviene, infatti, paura della pena, riuscendo a imporre ai sudditi il rispetto delle leggi<sup>44</sup>.

Interessante è soffermarsi brevemente sul rapporto tra paura della morte terrena e paura della morte eterna. Finché infatti la Chiesa è in grado di minacciare i fedeli di dannazione eterna, essi oscilleranno sempre tra il preferire la morte terrena e quella ultraterrena. Se lo Stato fonda la sua capacità coercitiva sulla paura della morte istituzionalizzata, la Chiesa fa leva sulle paure irrazionali degli uomini per dominarli. È necessario togliere alla Chiesa il monopolio di tali paure; sarà sufficiente per Hobbes mostrare come esse siano irrazionali e infondate. Ancora una volta la purificazione dell'immaginario religioso mostra il proprio risvolto politico: solo lo Stato può possedere il monopolio della paura, di quella paura salutare che è la paura della morte. I teologi hanno affilato armi potentissime per schiacciare la moltitudine, tentando di riprodurre lo stesso meccanismo che sta alla base dell'obbedienza del suddito nei confronti del sovrano. Ma esso è facilmente distruttibile con armi razionali e intellettuali, mostrando cioè l'inconsistenza delle paure e delle pene sul quale si appoggia. Mentre la paura della morte è passione reale e comune a tutti gli individui, quelle della dannazione eterna o del Purgatorio sono solo frutto dell'invenzione dei dottori della Chiesa, i quali rispondono alle domande esistenziali dell'uomo con dottrine false e nocive per il mantenimento della pace e dell'obbedienza ai sovrani. Uno dei punti essenziali è la falsificazione dell'interpretazione delle espressioni 'vita eterna', 'morte eterna' e 'seconda morte'. Dopo il peccato di Adamo, che confina l'uomo nella sua condizione naturale di mortale, solo la passione di Cristo può restituire la vita eterna a quanti credono in lui. All'epoca di Hobbes, la dottrina corrente è differente: tutti godranno della vita eterna per natura, senza bisogno del sacrificio di Cristo, poiché non solo i giusti e i fedeli, ma anche i cattivi e i pagani hanno un'anima immortale. Infatti, 'seconda morte' e 'morte eterna' significano per gli infedeli e i peccatori 'seconda vita'

e ‘vita eterna’ nei tormenti: le anime, sostanze distinte dal corpo, soggiureranno nel purgatorio in attesa del Giudizio finale, dopo il quale quelle elette andranno in Paradiso, quelle dannate all’Inferno. Da questa errata dottrina scaturiscono, secondo Hobbes, diverse conseguenze: la credenza negli «spettri dei defunti che passeggiano all’aperto nei luoghi consacrati, solitari e tenebrosi», «le pretese di esorcismi e scongiuri di fantasmi, e anche di invocazioni di morti» e la dottrina delle indulgenze, tutte falsificazioni derivate dalla demonologia greca<sup>45</sup>.

Se la paura della morte è la più forte delle passioni che inclina gli uomini alla pace, il timore degli spiriti e delle cose invisibili è ciò che più la mina. Quest’ultima, seppure fondata sull’ignoranza e sulla superstizione e dunque del tutto irrazionale, ha tuttavia effetti reali e non secondari, giudicabili a partire dalle istituzioni sociali che su quella si fondano, *in primis* la Chiesa romana. Tale paura è infatti una finzione eccellente per tutti coloro che intendano asservire la moltitudine, oltre che una grave minaccia per lo Stato. Al contrario della paura della morte, il timore degli spiriti può condurre alla negligenza del nostro dovere prioritario che è l’autoconservazione. Dietro a questa opposizione ve n’è una ulteriore: tra i soggetti razionali, suscettibili d’essere integrati nel progetto di una repubblica basata sulla paura della morte, e i soggetti, irrazionali, assolutamente inadatti per tale progetto. Poiché eversive, le credenze irrazionali devono essere estirpate dallo Stato che voglia fondare razionalmente il proprio potere e assicurarsi l’obbedienza dei propri sudditi.

Questa lettura nasconde forse una contraddizione: essa lascia infatti trasparire un certo ottimismo antropologico di Hobbes, che più volte afferma che, sebbene la maggior parte degli individui siano in realtà irrazionali e ignoranti, sono nondimeno potenzialmente razionali; con l’educazione e la disciplina sembra infatti possibile una riconciliazione tra la natura umana e il dovere civile<sup>46</sup>. Tale ottimismo, che sta alla base della riforma “culturale” proposta da Hobbes, autorizza l’interpretazione del *Leviatano* come una sorta di utopia moderna e smorza forse il ben noto pessimismo antropologico hobbesiano?

## Bibliografia

### *Traduzioni delle opere di Thomas Hobbes e relative abbreviazioni*

Con la sigla *Elementi* indico gli *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, seguita dal numero di pagina.

Con la sigla *De Cive* indico il *De Cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, seguita dal numero di pagina.

Con la sigla *Lev.* indico il *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1979, seguita dal numero di pagina.

Hobbes, T., 1988, *Scritti teologici*, a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli, Milano, Franco Angeli.

### *Letteratura critica*

Foisneau, L., 2000, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF.

Funkenstein, A., 1995, *Théologie et imagination scientifique du Moyen âge au XVIIème siècle*, Paris, PUF.

Gauthier, D., 1969, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press.

— 1977, *Why ought one obey God? Reflections on Hobbes and Locke*, in: Dunn, J., Harris, I., (eds.), *Hobbes*, cit., vol. II, pp. 212-233.

Hood, F.C., 1964, *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press.

Johnston, D., 1986, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformations*, Princeton, Princeton University Press.

Laux, H., 1993, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin.

Pocock, J.A., 1989, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, University of Chicago Press.

- Schmitt, C., 1972, *Il concetto di "politico": testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in: Schmitt, C., *Le categorie del "politico"*, a cura di Miglio, G., Schiera, P., Bologna, Il Mulino.
- 1986, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in: Schmitt, C., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, pp. 61-143.
- Skinner, Q., 1964, *Hobbes's Leviathan*, in: Dunn, J., Harris, I., (eds.), *Hobbes*, cit., vol. I, pp. 368-381.
- Strauss, L., 2005, *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-34)*, Paris, PUF, Fondements de la politique.
- Tosel, A., 1998, «Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie», in: *Kairos*, n°11 «Spinoza», Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Tuck, R., 1997, *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, in Dunn, J., Harris, I., (eds.), *Hobbes*, vol. III, Cheltenham, Edward Elgar Publications, pp. 580-598.
- 1997b, *The Christian Atheism of Thomas Hobbes*, in: Dunn, J., Harris, I., (eds.), *Hobbes*, cit., pp. 470-489.

## Note

<sup>1</sup> Hobbes, T., *Historia ecclesiastica*, in: Hobbes, T., 1988, vv. 1921-22.

<sup>2</sup> Cfr. Pocock, J.A., 1989.

<sup>3</sup> Molto interessante e degno senza dubbio di essere tenuto in considerazione è il concetto di “teologia secolare” proposto da Amos Funkenstein (cfr. Funkenstein, A., 1995) per caratterizzare i secoli XVI e XVII, la specificità dei quali consiste in un approccio inedito e unico nel suo genere alle questioni relative a Dio. Per Funkenstein la teologia si secolarizza in due sensi: innanzitutto, le discussioni teologiche e i Testi Sacri non sono più appannaggio esclusivo degli uomini di Chiesa, bensì divengono patrimonio anche dei laici; in secondo luogo, sulle orme del protestantesimo, la teologia si rivolge al mondo non per denigrarlo, ma per valorizzarlo. Ritengo che Hobbes rientri appieno tra i “teologi secolari” descritti da Funkenstein.

<sup>4</sup> La lettura offerta da questa relazione rientra nel filone delle interpretazioni cosiddette “secolari” (Q. Skinner, D. Gauthier, J.G.A. Pocock), in opposizione a quanti ne sostengono invece altre di tipo “religioso”, che affermano la centralità delle posizioni religiose di Hobbes per comprendere la sua teoria politica e morale, soprattutto sul versante della teoria dell’obbligazione (penso a H. Warrender, A.E. Taylor, F.C. Hood).

<sup>5</sup> *Lev.*, p. 597.

<sup>6</sup> Hobbes, T., *Historia ecclesiastica*, in: Hobbes, T., 1988.

<sup>7</sup> Per «immaginazione» Hobbes intende sia la facoltà di produrre immagini, sia l’immagine stessa.

<sup>8</sup> *Lev.*, p. 16.

<sup>9</sup> *Lev.*, p. 22.

<sup>10</sup> *Lev.*, p. 25.

<sup>11</sup> *Lev.*, p. 60.

<sup>12</sup> *Elementi*, p. 50.

<sup>13</sup> *Lev.*, p. 49.

<sup>14</sup> *Lev.*, p. 93.

<sup>15</sup> *Lev.*, p. 103.

<sup>16</sup> Cfr. *De Cive*, p. 52: «Poiché ogni piacere è un appetito, e l’appetito presuppone un fine più lontano, non vi può essere contentezza se non nel continuarlo a desiderare (...) La felicità quindi, con cui intendiamo un piacere continuo, consiste, non nell’aver prosperato, ma nel prosperare».

<sup>17</sup> Secondo Luc Foisneau (cfr. Foisneau, 2000, pp. 197-207) la descrizione hobbesiana delle deficienze conoscitive umane deriva da un «*a priori théologique que caractérise l’idée qu’il existe une différence absolue de puissance entre l’homme et Dieu [...] La philosophie hobbesienne fait donc de la différence théologique la condition fondamentale de la connaissance de la nature humaine*». In contrasto con la divinità, l’umanità si definisce a partire dalla sua incapacità a concepire l’infinito e a pervenire a un fine ultimo. L’uomo è mosso da un “desiderio senza fine”, in una condizione di perenne ansietà. Allo stesso modo, egli cerca di conoscere le cause ma senza riuscire padroneggiarle totalmente; per tale motivo è costretto a vivere nella preoccupazione per il futuro e nella paura della morte. Quest’ultima possiede, secondo Foisneau, un significato teologico di rilievo: essa equivale alla coscienza che l’uomo può avere della propria finitezza, di contro all’onnipotenza divina. Questa «*anthropologie de la moindre puissance*», condizionata da una teologia dell’onnipotenza divina, pone in luce la finitezza umana, che si esprime sia nell’impossibilità di concepire la felicità come meta ultima, sia nelle deficienze conoscitive che condannano l’individuo a essere perennemente ansioso.

<sup>18</sup> Johnston, D., 1986.

<sup>19</sup> Tuck, R., 1997. Cfr. inoltre: Tuck, R., 1997b.

<sup>20</sup> Laux, H., 1993; Tosel, A., 1998.

<sup>21</sup> Strauss, L., 2005

<sup>22</sup> Oltre a questa riflessione di natura storico-politica sulla teologia, dai forti connotati polemici, Hobbes ne svolge una di tipo più speculativo, tesa a saggiarne lo statuto epistemologico in rapporto alla filosofia.

<sup>23</sup> Tutti e tre gli scritti, assieme con la *Risposta a Bramhall*, si trovano in: Hobbes, T., 1988.

<sup>24</sup> *Lev.*, p. 167.

<sup>25</sup> Hobbes è un nemico dichiarato dei sostenitori del diritto comune (*common law*), a partire da Sir Edward Coke, contro il quale scrive in tarda età (1666) il *Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d’Inghilterra*, nel quale sostiene la tesi secondo la quale il solo diritto è quello emanato dal re,

l'unico, quest'ultimo, che ha la forza per farlo valere. Questa posizione era già stata sostenuta da Hobbes in tutte e tre le opere politiche maggiori. Cfr. *De Cive*, pp. 262-63.

<sup>26</sup> Per la critica al governo misto, cfr. *De Cive*, p. 173.

<sup>27</sup> *De Cive*, p. 186.

<sup>28</sup> *Lev.*, p. 577.

<sup>29</sup> Come afferma Hobbes, la persuasione si oppone nettamente al comando e alla coercizione: «[...] la fede non ha affatto relazione o dipendenza con la costrizione o il comando, ma solo con la certezza o la probabilità degli argomenti tratti dalla ragione o da qualcosa in cui gli uomini già credono» (*Lev.*, 491). E ancora: «[...] il credere e il non credere non seguono mai i comandi degli uomini. La fede è un dono di Dio che l'uomo non può dare né può togliere con la promessa di ricompense o con la minaccia di torture» (*Lev.*, 492-493). Del resto Hobbes afferma a più riprese che Cristo non è venuto nel mondo per *comandare*, ma per *persuadere*.

<sup>30</sup> Al contrario di quello naturale, nel regno profetico Dio governa non solo attraverso le leggi naturali, ma anche per mezzo della parola profetica; è un regno particolare, poiché Dio ha dato, attraverso la bocca dei profeti, leggi positive ad un popolo particolare (il popolo d'Israele) e a determinati uomini da lui scelti. Si tratta di un vero e proprio regno istitutivo (*regno sacerdotale*), fondato sul patto concluso tra Dio e il popolo e rispetta la struttura della monarchia hobbesiana, in primo luogo l'unità di potere politico e potere ecclesiastico (in mano al sommo sacerdote). In questo caso il diritto di regnare di Dio è derivato dal patto, con il quale Dio ha ottenuto il consenso del popolo.

<sup>31</sup> *De Cive*, p. 259.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>34</sup> *Lev.*, p. 516 (*corsivo mio*). Cfr. inoltre: «Il regno che reclamava doveva essere in un altro mondo; insegnava nel frattempo che tutti gli uomini obbedissero nel frattempo a coloro che sedevano sul seggio di Mosè; concedeva loro di dare a Cesare il suo tributo e rifiutava di addossarsi di fare il giudice» (*Lev.*, p. 481).

<sup>35</sup> Hobbes riporta per giustificare questo passaggio un passo delle Scritture, la cosiddetta "licenza di Naaman" (*II Re*, v 17) e commenta: « [...] Qui Naaman credeva nel suo cuore, ma inchinandosi davanti all'idolo Remmon egli negava in effetti il vero Dio, come se lo avesse fatto con le labbra. Ma allora che cosa risponderemo al nostro Salvatore quando dice: *Chiunque mi nega davanti agli uomini, io lo negherò davanti a mio Padre che è in cielo (Matteo, x 33)*. Possiamo dire questo, che *tutto ciò a cui un suddito, come era Naaman, è costretto per obbedienza al suo sovrano, e che egli fa non seguendo la propria mente, ma le leggi del suo paese, è un'azione non sua, ma del suo sovrano*: non è lui che in questo caso nega Cristo davanti agli uomini, ma il suo principe e la legge del suo paese » (*Lev.*, p. 493; *corsivo mio*).

<sup>36</sup> *Lev.*, pp. 577-8.

<sup>37</sup> «Infatti, queste parole, Gesù è il Cristo, significano che Gesù è colui che Dio aveva promesso, per mezzo dei profeti, che sarebbe venuto nel mondo, per instaurare il suo regno, cioè che Gesù è il figlio di Dio, creatore del cielo e della terra, nato da una vergine, morto per i peccati di coloro che avrebbero creduto in lui; che è Cristo, cioè il re; che è risorto (altrimenti infatti non potrebbe regnare), giudicherà il mondo e rimeriterà le opere, altrimenti non potrebbe essere re; inoltre, che gli uomini risorgeranno: infatti, se così non fosse, non potrebbero venire in giudizio» (*De Cive*, p. 288).

<sup>38</sup> Schmitt, C., 1986.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>40</sup> *Lev.*, p. 167.

<sup>41</sup> Schmitt, C., 1986, p. 127.

<sup>42</sup> Questa posizione di Schmitt emerge in maniera dirimpante nel cosiddetto "cristallo di Hobbes", che rappresenta la *summa* dell'interpretazione schmittiana sulla riflessione teologico-politica del filosofo inglese, nonché della concezione del rapporto tra politica e teologia. Questo schema, che, come rivela Schmitt, «è il frutto di una ricerca durata tutta la vita» (Schmitt, C., 1972, p. 151), è inserito dallo stesso autore in una nota nella riedizione del 1963 de *Il concetto di 'politico'*, nell'ambito di un discorso più ampio sulla connessione delle teorie politiche con i dogmi teologici.

<sup>43</sup> Del resto con un meccanismo analogo Hobbes raffigura l'istituzione del Leviatano, allorché gli individui, aldilà delle singole passioni, riconoscono tutti la morte come il *summum malum*: la perdita della vita è, infatti, l'unico evento di fronte al quale nessuno può restare indifferente nello stato di natura.

<sup>44</sup> Infatti, la paura della morte è capace di frenare gli individui dal compiere azioni contrarie alle leggi solo laddove vi sia una percezione certa del male futuro; solo il male futuro presentato nella sua inesorabilità di conseguenza diretta ed immediata di un'azione presente può condurre gli uomini ad un

---

agire razionale. Per tale motivo non sono sufficienti le leggi di natura, ma occorre la creazione dell'artificio politico, in grado di rendere duratura e stabile nel tempo la capacità della paura della morte di inibire la disobbedienza.

<sup>45</sup> *Lev.*, p. 606.

<sup>46</sup> «E a considerare il contrasto tra le opinioni e i costumi degli uomini in generale, è, si dice, impossibile intrattenere una costante intesa civile con tutti quelli con cui gli affari del mondo ci costringono a conversare; tali affari non consistono quasi in nient'altro che in una contesa perpetua per gli onori, la ricchezza e l'autorità. A ciò rispondo che queste sono delle difficoltà grandi, ma non delle impossibilità, poiché con l'educazione e la disciplina, si possono conciliare e lo sono talvolta. [...] Non c'è perciò incompatibilità tra la natura umana e i doveri civili, come pensano alcuni». (*Lev.*, p. 690).