

# THOMAS HOBBS E LA CRISTIANITÀ DEL LEVIATANO SULLA DUPLICE FUNZIONE DELLA SOVRANITÀ

MAURO FARNESI CAMELLONE

*Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi internazionali*  
*Università degli Studi di Padova*  
mauro.farnesicamellone@unipd.it

## ABSTRACT

This essay proposes an interpretation of the Christian theological discourse developed in Thomas Hobbes's *Leviathan* in order to show: 1) its theoretical-systematic value in the definition of the political form, that is, of the conceptual articulation that sustains the sovereignty device; 2) its complementarity to the performative trait of the Hobbesian anthropological discourse, that is, to the determination of the profile of a specific form of life, adapted to the sovereign order because capable of reproducing industriously within it and which is, at the same time, the primary product of that order. This interpretation shows that the Christian Commonwealth is the complete realization of the Hobbes's anthropological-political project.

## KEYWORDS

Hobbes, Theology, Religion, Biblical Exegesis, Prophetology, Christology, Trinitarian Economy.

## 1. IL DISCORSO TEOLOGICO E LA SCIENZA POLITICA

Esaminare la funzione che il discorso teologico riveste nell'economia globale dell'esposizione del pensiero di Thomas Hobbes significa vagliare il ruolo specifico che esso assume nel suo *sistema* filosofico, in particolar modo nella strutturazione della scienza politica<sup>1</sup>. Il discorso teologico di Hobbes ha, primariamente, una valenza teorico-sistematica rispetto al problema della *forma politica*, cioè dell'articolazione concettuale che sostiene il dispositivo di

<sup>1</sup> Cfr. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, FrancoAngeli, Milano 1998; L. Foisneau, G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 15-204. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000.

sovranità<sup>2</sup>. Tuttavia, esso è altresì complementare al tratto performativo del discorso antropologico hobbesiano, cioè alla determinazione del profilo di una *forma di vita* specifica, adeguata all'ordine sovrano perché capace di riprodursi *industriosamente*<sup>3</sup> al suo interno e che è, al contempo, prodotto primario di quell'ordine<sup>4</sup>.

Sviluppare questa premessa significa dar ragione della complessità del discorso teologico condotto da Hobbes, cioè riconoscere in esso una molteplicità di livelli argomentativi che, solo se colti nella loro indissolubile interconnessione, ci restituiscono il carattere specifico della trattazione teologica nell'intero progetto hobbesiano<sup>5</sup>. Questa stratificazione si riflette nella differenziazione degli approcci interpretativi alla "teologia del Leviatano". Certamente seminali sono state quelle interpretazioni che hanno insistito sul nesso tra sovranità, teoria dell'obbligazione e *teologia politica*, lemma, quest'ultimo, utilizzato per sottolineare, all'interno della scienza politica hobbesiana, la presenza di un'*apertura alla trascendenza*. Un'apertura a cui è stato attribuito, alternativamente, un carattere prettamente logico<sup>6</sup>, oppure un fondamento squisitamente storico-politico<sup>7</sup>. Queste interpretazioni,

<sup>2</sup> D. Braun, *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth*, Teil I: *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zurich 1963. Le parti teologiche del *Leviathan* sono assai dibattute tra i contemporanei di Hobbes, cfr. S.I. Mintz, *The Hunting Of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; J. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

<sup>3</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 2007<sup>10</sup>, Chap. XIII, p. 196; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997<sup>1</sup>, 103-104.

<sup>4</sup> Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

<sup>5</sup> Cfr. G. Fiaschi, *The Power Of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», 26, 1, 2013, pp. 34-64; Id., *Un'ontologia politica. Potere e realtà in Thomas Hobbes*, in «Filosofia politica», 2/2017, pp. 195-216.

<sup>6</sup> Cfr. A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 1938, pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55); H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957 (trad. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974); Id., *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, in «Political Studies», VIII, 1960, pp. 48-57.

<sup>7</sup> Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938 (trad. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella teoria dello Stato di Thomas Hobbes*, in *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128); Id., *Der Begriff des*

anche quando prescindono dal riferimento ad una specifica teoria della secolarizzazione<sup>8</sup>, concordano nell'attribuire ad Hobbes un dispositivo argomentativo che connette la giustificazione del potere politico ad un assunto teologico, in modo tale per cui l'autorità politica incarna l'identità religiosa e culturale del corpo politico<sup>9</sup>. Altrettanto significativa, si è rivelata la linea di lettura che ha sottolineato la rilevanza strategica della scienza biblica hobbesiana e della critica della religione da lui sviluppata<sup>10</sup>, prospettiva che insiste sullo statuto prettamente mondano del nesso rappresentanza-sovranià<sup>11</sup>. In Hobbes si riscontra così la persistenza di un *problema teologico-politico*, sul quale si innesta un dispositivo teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur mantenendo la religione come problema, si svolge su base tutta mondana. Il problema teologico-politico coincide perciò con la nomina di un conflitto tra diverse fonti autoritative che la scienza politica di Hobbes si assume il compito di neutralizzare.

L'integrarsi di queste due linee interpretative rimarca con forza la complessità del nesso che in Hobbes lega scienza, scienza politica e teologia, spingendoci a ricercare un punto d'approccio, un'evidenza minima, da cui si debba iniziare per comprendere le funzioni che il discorso teologico di Hobbes assume all'interno del suo progetto sistematico. Il monismo ontologico e

*Politischen* (1927, 1928<sup>2</sup>, 1932<sup>3</sup>, 1933<sup>4</sup>, 1963<sup>5</sup>), Duncker & Humblot, Berlin 1963 (trad. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 89-210); K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972.

<sup>8</sup> Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934<sup>2</sup> (trad. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 27-86.

<sup>9</sup> Cfr. F.C Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964; J. Freund, *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 31-52; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

<sup>10</sup> Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* [1933/1934], in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, a cura di H. Meier-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, pp. 263-373; trad. it. in Id., *Scritti su filosofia e religione*, a cura di R. Cubeddu e M. Menon, ETS, Pisa 2017, pp. 49-153.

<sup>11</sup> Cfr. Tönnies F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1925<sup>3</sup>), Faksimile Neudruck / eingeleitet und herausgegeben von Karl-Heinz Ilting, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1971; L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 (trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Urbino, Argalia, 1977, pp. 117-350); R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953; Id., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

gnoseologico, che segna la cifra specifica della modernità della filosofia hobbesiana, esclude ogni possibilità di *misurazione* dell'ordine politico in rapporto con una dimensione trascendente. Hobbes mira alla *costruzione* di un ordine del tutto immanente e il suo discorso teologico deve articolarsi come una teologia dell'*assenza*, in cui l'ordine divino è presente solo come mancanza assoluta: l'ordine umano deve ora essere pensato a partire dalla scomparsa di Dio dall'orizzonte della storia<sup>12</sup>. L'epistemologia hobbesiana deve ridefinire strutturalmente il mondo a cui si rivolge e necessita perciò dell'appoggio di un'esegesi biblica funzionale tanto alla riduzione dell'esperienza umana al solo campo mondano, quanto alla costruzione di una scienza propria di quest'ambito<sup>13</sup>. In Hobbes, dunque, il discorso teologico costituisce il piano di co-implicazione tra due processi inscindibili: una riduzione del mondo al secolo pensata attraverso le categorie della scienza, e una scienza possibile solo in un mondo rigorosamente secolarizzato. Il discorso teologico hobbesiano svolge, in questo quadro, una serie di funzioni articolate che concorrono tanto nella strutturazione quanto nell'esposizione della scienza politica hobbesiana: una funzione propriamente *teologia politica*, che sostiene la costruzione della forma dell'ordine delle cose umane attraverso il dispositivo di sovranità; uno sviluppo del *problema teologico-politico* in direzione di una peculiare critica della religione che si impone quale condizione di possibilità della scienza in generale e della scienza politica in particolare; una strategia di *politica teologica* atta a sostenere uno specifico processo di soggettivazione, cioè la costruzione di una forma di vita adeguata alla riproduzione e implementazione dell'ordine imperniato sulla sovranità.

## 2. LA DUPLICE FUNZIONE DEL DISPOSITIVO LEVIATANICO

<sup>12</sup> Cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 66-67; M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 113-121. «Il passo compiuto da Hobbes è, in realtà, composto di due parti: da un problema di filosofia politica e da una tecnologia di scienza politica. L'interrogativo filosofico contiene il nucleo della teologia politica moderna, il dilemma del senso che può manifestarsi solo nell'assenza, e diviene evidente in primo luogo nell'aporia logica propria della costruzione moderna, nella quale causa ed effetto si implicano reciprocamente. Su questo basamento sempre sospeso s'innesta la scienza politica che costruisce con le tecnologie del concetto, del principio, del sistema e del metodo la gabbia di un ordine immanente e artificiale», *ivi*, pp. 113-114.

<sup>13</sup> Cfr. M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini – M. Farnesi Camellone – N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011, pp. 89-120.

Carl Schmitt osservava che «lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»<sup>14</sup>: Behemoth non sarebbe solo l'anti-Leviatano, ma il mostro sopito nel suo grembo, una bestia sempre pronta a svegliarsi, forsanche il “segreto” che lo tiene in vita. Se politico è l'ambito in cui opera la distinzione/decisione tra amico e nemico, autenticamente politica è solo quella filosofia che pone a proprio fondamento la consapevolezza della naturale ferinità che rende gli uomini nemici – e che quindi li costringe a cercare amici, cioè alleati per la guerra, come avviene nel *Leviathan* attraverso il patto con cui una moltitudine di individui elegge un sovrano a proprio rappresentante, divenendo così il suo popolo.

Schmitt riconosce, tuttavia, che nella teoria hobbesiana della sovranità il fondamento naturalistico – le passioni e i bisogni degli esseri umani – coesiste con l'apertura verso l'ordine trascendente<sup>15</sup>. In questo schema la credenza di Hobbes nell'esistenza di una natura umana scientificamente conoscibile e sempre uguale a se stessa rappresenta la “chiusura” alla base della costruzione politica: il bisogno di vita (la paura della morte) conduce gli individui a pattuire la loro obbedienza incondizionata al sovrano, e a fare della sua volontà l'unica fonte positiva della giustizia. Questo non esclude però che sia *necessario* per il sovrano tenere conto delle verità religiose di cui, in virtù del patto sociale, egli è l'unico interprete. In questo senso la costruzione hobbesiana, nella sua parte superiore, è aperta alla trascendenza: è la decisione del sovrano, e non la verità, che fa la legge, ma la decisione del sovrano dev'essere accompagnata da un'adeguata interpretazione della Scrittura.

Schmitt sostiene che la costruzione di Hobbes necessita del cristianesimo<sup>16</sup>, e tuttavia fa notare che, *solo* perché Hobbes è un uomo del suo tempo, nella teoria hobbesiana l'ordine trascendente a cui si apre la sovranità consiste nella verità della fede cristiana. Pur mantenendo invariata la sua struttura, Schmitt ritiene che la sovranità potrebbe anche aprirsi ad altre verità necessarie alla comunità politica che richiedono un'ultima parola per essere imposte. Il “cristallo di Hobbes”, dunque, «contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa tra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, al di là della comune

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 77.

<sup>15</sup> Cfr. Id., *Il concetto di “politico”*, cit., pp. 150-152, nota 53.

<sup>16</sup> «La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione [...] non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. [...] Questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico» (*ivi*, pp. 150-151).

credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio – in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande –, o addirittura anche *a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza, oppure, l'uomo è buono*<sup>17</sup>.

Secondo Schmitt spetta al sovrano decidere in ultima istanza «sui valori supremi» che devono ispirare le leggi dello Stato e che contrappongono uno Stato agli altri. Il potere costituente della Rivoluzione francese cercherà ad esempio di realizzare, non solo in Francia ma in tutta Europa, i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza. In seguito i partiti liberali cercheranno invece di imporre la verità secondo cui «l'uomo è buono», e come tale può essere partner commerciale dei suoi simili e intavolare con loro civili conversazioni senza mai dover ricorrere alla guerra. A causa di questa sua verità, secondo Schmitt, il liberalismo si è reso colpevole della spoliticizzazione del mondo. Ed è per reagire contro questa spoliticizzazione che il giurista tedesco recupera l'antropologia di Hobbes, che chiude preventivamente la questione relativa alla “bontà” degli esseri umani alla base del cristallo, dove gli individui sono rappresentati come passionali e competitivi, ma anche come spaventati e capaci di quella razionalità che mostra loro la necessità di obbedire a un sovrano per aver salva la vita. Tuttavia, è proprio questa chiusura ad apparire tutt'altro che definitiva<sup>18</sup>.

Hobbes considera l'uomo non soltanto come oggetto di studio della filosofia, ma ne fa anche un oggetto della decisione del potere politico. Ad esempio: «se una donna ha partorito prole di forma insolita, e la legge vieta di uccidere un uomo, si pone la questione se sia stato partorito un uomo. *Si chiede, dunque, che cos'è un uomo. Nessuno dubita che ne giudicherà lo Stato, senza tenere nessun conto della definizione aristotelica, che l'uomo è un animale razionale*»<sup>19</sup>. Aperto sulla verità trascendente per cui Gesù Cristo è il figlio di Dio, l'unica a cui è necessario credere per essere accolti nel regno dei cieli<sup>20</sup>, il potere sovrano è chiamato a stabilire la forma che il culto di questa verità deve assumere presso i suoi sudditi. Ma su altre verità, per sua scelta,

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>18</sup> L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini – M. Farnesi Camellone – N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011, pp. 11-53.

<sup>19</sup> T. Hobbes, *De cive. The Latin Version* (1642-1647), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1984, XVII, 12; trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 213.

<sup>20</sup> Cfr. *De cive*, cit., XVIII; *Leviathan*, cit., Chap. XLIII.

Cristo ha taciuto affidando agli uomini il compito della scienza. Il potere sovrano non si limita a decidere sull'umano in senso affermativo o negativo, esercitando il suo diritto di mettere a morte, come nel caso della prole di forma insolita. Il dispositivo di sovranità ha anche il compito *di mettere in forma la vita* seguendo quei criteri di normalità che vengono di volta in volta forniti dalla scienza, e su cui il sovrano ha sempre l'ultima parola. Se la salvezza della comunità politica si risolve nella riproduzione e implementazione della vita all'interno dello spazio artificiale del dispositivo di sovranità, è allora compito del sovrano rendere realizzabili i fini della popolazione che rappresenta, ma prima ancora è suo dovere interpretare tali fini, decidere su di essi e plasmare gli individui e la popolazione in modo che possano realizzarli<sup>21</sup>.

La realizzazione di questa funzione sovrana passa in primo luogo attraverso la disposizione dei saperi che insistono sulla vita all'interno dello Stato. Il dispositivo di sovranità deve controllare tali saperi per poter produrre individui adeguati a vivere nell'ordine artificiale. Si tratta della costruzione di soggetti la cui "normalità" si misura sulla base del passaggio dalla ferinità naturale alla docilità richiesta per il mantenimento di un tempo di pace. Non si tratta semplicemente della disposizione ad un'ubbidienza incondizionata alla decisione sovrana, ma soprattutto dell'assunzione da parte degli individui della *forma di vita* proposta nell'orizzonte del Leviatano come unica possibile e *desiderabile*. Proprio per questo, la costruzione di docili soggetti non necessita solo di saperi capaci di modellare la vita esteriore dei singoli, ma anche di un sapere in grado di insistere sul plesso passionale attivo all'interno dell'esperienza religiosa<sup>22</sup>.

### 3. LA CRISTIANITÀ DEL LEVIATANO

La terza parte del *Leviathan*, dedicata al *Christian Commonwealth*, è la più ampia dell'opera<sup>23</sup>. Essa risulta ancora più estesa se si considera l'ultimo capitolo della seconda parte, dedicato al regno di Dio per natura, come una sua introduzione<sup>24</sup>, e la quarta parte del libro continua a discutere tesi decisive

<sup>21</sup> Cfr. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 65.

<sup>22</sup> Cfr. D. Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, PUPS, Paris 2007; Id., *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, PUPS, Paris 2008.

<sup>23</sup> Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXII-XLIII, pp. 255-415; trad. it. pp. 301-487.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, Chap. XXXI, pp. 245-254; trad. it. pp. 289-299. Cfr. C. Altini, "Kingdom of God" and *Potentia Dei. An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes's Thought*, in «Hobbes Studies», 26, 1, 2013, pp.65-84.

per lo statuto dottrinale che innerva la comunità cristiana<sup>25</sup>, senza contare che l'appendice che Hobbes aggiunge all'edizione latina dell'opera prosegue e approfondisce tale discussione<sup>26</sup>. Assunto questo riscontro quantitativo, occorre passare ad un'analisi specifica del testo per verificare l'ipotesi dell'intrinseca "cristianità" della costruzione hobbesiana.

I sudditi leviatanici devono obbedienza assoluta al sovrano rispetto a tutto ciò che non contrasta con le leggi divine. La conoscenza dei doveri civili dipende dunque dalla conoscenza di queste leggi senza la quale «non si sa quanto venga comandato dal potere civile sia contrario alla legge di Dio o no, e così o si offende la Maestà divina per un eccesso di obbedienza civile, o si trasgrediscono i comandi dello Stato per timore di offendere Dio. Per evitare entrambi questi scogli, è necessario sapere quali siano le leggi divine<sup>27</sup>». Conoscere quali siano le leggi divine significa conoscere i "limiti" del potere sovrano. Si tratta di limiti *spirituali* ad un potere che, in quanto da essi definito, dovremo intendere come *temporale*? Nel corso del testo, Hobbes ha già discusso l'ipotesi di un potere spirituale che si pretenda autonomo da quello politico, riconoscendo in essa «gran pericolo di guerra civile e di dissoluzione»<sup>28</sup>. Questa ipotesi intacca direttamente il nocciolo del concetto hobbesiano di sovranità, cioè la sua imprescindibile monoliticità. Se si ammette che un potere spirituale possa sancire ciò che è peccato, si concede anche che esso abbia il diritto «di dichiarare ciò che è legge (non essendo il peccato altro che la trasgressione della legge); ma, d'altra parte, poiché anche il potere civile rivendica di dichiarare ciò che è legge, ne segue che ogni suddito deve obbedire a due padroni, ambedue i quali vogliono che i loro comandi siano osservati come legge, cosa che è impossibile. Oppure il regno potrebbe essere unico, ma allora o il potere *civile*, che è quello dello Stato, deve essere subordinato allo *spirituale*, perciò non c'è altra sovranità che la *spirituale*, o lo *spirituale* ha da essere subordinato al *temporale*, e perciò non c'è altra *supremazia* che quella *temporale*<sup>29</sup>».

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, Chap. XLIV-XLVII, pp. 417-482; trad. it. pp. 489-566.

<sup>26</sup> T. Hobbes, *Appendix ad Leviathan* (1668), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966), III, pp. 511-569; trad. it. *Appendice al Leviatano*, in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi-G. Invernizzi- A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 205-255. Cfr. G. Wright, *The 1668 Appendix and Hobbes's Theological Project*, in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 392-409.

<sup>27</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XXXI, p. 245, trad. it. p. 289.

<sup>28</sup> *Ivi*, Chap. XXIX, p. 227; trad. it. p. 268.

<sup>29</sup> *Ibidem*. «La politica di sovranità – rappresentazione politico-giuridica del sistema dei poteri governamentali – motiva le scienze, attiva le religioni; questa forma politica è adeguata



In Hobbes, la costruzione del corpo politico procede per una logica contraria ad ogni dualismo metafisico. Per il Leviatano esiste tuttavia una forma di dualismo più pericolosa delle altre, che riguarda la questione dell'*autorità* delle Scritture, che Hobbes riduce ad un'alternativa radicale: «*se i re cristiani e le assemblee sovrane degli Stati cristiani, siano assoluti nei loro territori, immediatamente sotto Dio; o se siano sottomessi ad un unico vicario di Cristo costituito sulla Chiesa e soggetti a essere giudicati, condannati, deposti e messi a morte secondo che egli riterrà opportuno per il bene comune*<sup>30</sup>». Questo tema veniva già evocato nelle prime due parti del *Leviathan*, ma diventa centrale nella III e IV parte, dove Hobbes affronta le dottrine teologiche che possono minare lo statuto della sovranità del potere istituito. Non si tratta solo di una confutazione della pretesa di queste dottrine, ma della ridefinizione dell'intera trattazione svolta nella prima metà dell'opera, in modo tale che la politica risulti incomprensibile fuori da un orizzonte teologico, e al contempo che la teologia sfoci interamente nella politica<sup>31</sup>. Hobbes considera la costruzione scientifica del Leviatano come l'unica in grado di ripensare l'*unità* politica dopo la rottura della *Respublica Christiana*: su questa base, il *Commonwealth* hobbesiano assume come propria *dimensione storica* la professione della religione cristiana da parte del sovrano e dei suoi sudditi<sup>32</sup>.

Lo sforzo argomentativo svolto da Hobbes rispetto al problema teologico-politico non si rivolge solo contro la pretesa avanzata dalla Chiesa di Roma di una *potestas indirecta* della dimensione spirituale su quella temporale<sup>33</sup>, ma anche contro quelle dottrine, fiorite tra le sette protestanti, che sostengono la

per rappresentare il nuovo sistema di economia nazionale; scrive Wilson: "Leviathan was conceived in vivid terms..., it had its own balancesheet, it made a profit or a loss" (C.H. Wilson, *The Cambridge Economic History of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, vol. IV, pp. 487 e 575). Hobbes è interprete principale di questo programma che trova concordemente al lavoro *Royal Society* e *Church of England*: istituzioni autonome nelle proprie distinte attività, entrambe vincolate e subordinate al potere del nascente Stato Leviatano», G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, p. 186.

<sup>30</sup> *Ivi*, Chap. XXXIII, p. 269; trad. it. p. 318.

<sup>31</sup> Cfr. F. Lessay, *Hobbes' Protestantism*, in T. Sorell-L. Foisneau (a cura di), *Leviathan after 350 Years*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 294.

<sup>32</sup> Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., pp. 24-25.

<sup>33</sup> Cfr. E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009. Cfr. Armogathe J.-R., *Bellarmin, Sarpi et Hobbes: l'interprétation politique des Écritures*, in G. Canziani, Y.C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 537-547; P. Springborg, *Thomas Hobbes and cardinal Bellarmine: Leviathan and the "Ghost" of Roman Empire*, in «History of Political Thought», n. 4, XVI (1995), pp. 503-531.

separazione di Stato e Chiesa. Cruciale per la vita del Leviatano, inteso come dispositivo capace di produrre la *necessità* dell'obbedienza, è che la salvezza terrena garantita dal sovrano e la redenzione finale *non collidano* in nessun punto. Per questa ragione, Hobbes è costretto a intrecciare il motivo dominante della riconduzione della dimensione spirituale a quella corporea<sup>34</sup> con una integrale *storicizzazione* del messaggio cristiano<sup>35</sup>. Il movimento argomentativo risulta quindi duplice: *temporalizzare l'eterno per sacralizzare la storia*, cioè sottrarla all'intervento trasformativo degli uomini. Hobbes deve risolvere nel campo della teologia il rapporto tra politica e storia, perciò il compito della teologia hobbesiana non può essere semplicemente fatto coincidere con la neutralizzazione dell'ideologia papista e dell'errore delle sette protestanti, poiché essa è in realtà una costruzione teorica atta a *cancellare* dall'orizzonte del Leviatano la storia come campo aperto alla trasformazione (tanto della forma politica, quanto della forma di vita). La strategia seguita da Hobbes per raggiungere questo obiettivo prende le mosse dalla fondazione antropologica dell'istanza religiosa, per poi passare ad un'esegesi materialistica e integralmente profetica del "fatto" storico delle Scritture, che gli consente un'interpretazione in chiave escatologico-apocalittica del cristianesimo. Questo percorso ha il duplice obiettivo di confutare la dottrina della compresenza dei due "regni" (mondano e spirituale) e di disciplinare

<sup>34</sup> «Se un'ipotesi complessiva domina il pensiero di Hobbes dai primi scritti ai più tardi, essa risiede nell'idea dell'unità del reale interpretato in termini di materia e movimento locale. Tale prospettiva ontologica radicalmente riduzionistica lo colloca, tra i contemporanei, nella posizione di più netta frattura rispetto tanto alla tradizione scolastica quanto alle tendenze filosofiche dominanti nel Rinascimento. Lo stesso presupposto farà sì che il dualismo cartesiano continui ad apparirgli, dalle *Obbiezioni* al *De Corpore*, come l'avversario più attuale e più pericoloso (proprio in ragione degli elementi comuni che legano il suo pensiero a quello di Cartesio)», A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 3; cfr. G.A.J. Rogers, *Hobbes and his contemporaries*, in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 415-417, 419-424. Per un'ampia analisi del ruolo del confronto con Descartes nella determinazione dello statuto della scienza hobbesiana, cfr. D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, Vrin, Paris 2005. Per un'analisi del tema restano fondamentali, seppur datati, gli studi di A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, e A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971. Cfr. infine M. Farnesi Camellone, *Hobbes, Descartes and the Deus deceptor*, in «Hobbes Studies», 26, 1, 2013, pp. 85-102.

<sup>35</sup> Cfr. D. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, cit., pp. 269-274. «Hobbes mise in questione [...] l'idea che l'ordine politico dovesse essere costruito in riferimento alla trascendenza e a un insieme di principi super- e trans- umani; l'ambito della vita terrena doveva ora essere invece del tutto secolare e la società un costrutto affatto immanente. In tal modo fu fondata anche la teologia politica moderna, che è una teologia politica dell'assenza, perché in un orizzonte nichilistico l'ordine divino è presente solo come mancanza assoluta, tanto che la sola manifestazione possibile di Dio è la sua scomparsa», M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 113.

compiutamente quei tratti antropologici che potrebbero indurre i sudditi a proiettare la propria immaginazione oltre il *presente* dello Stato.

La religione è considerata da Hobbes un tratto essenziale e costitutivo della natura degli uomini. Essa li distingue, al pari del linguaggio e della loro peculiare dimensione desiderante<sup>36</sup> segnata dalla *curiosità*<sup>37</sup>, dal resto dei viventi. I segni e i frutti della *religione* non si trovano che nell'uomo, e dunque «non vi è ragione di dubitare che anche il germe della *religione* non si trovi che nell'uomo e che consista in qualche qualità sua propria o che almeno si trovi in lui a un grado rimarchevole, quale non si trova nelle altre creature viventi<sup>38</sup>». A partire da questo assunto, Hobbes intende costruire l'armonizzazione del cristianesimo con l'esistenza del Leviatano. Il seme della religione, infatti, è fatto germogliare sul terreno della curiosità e dell'ansietà, poiché «è proprio della natura degli uomini indagare le cause degli eventi cui assistono, chi più chi meno, ma tutti quel tanto sufficiente per nutrire curiosità nella ricerca delle cause della propria buona e cattiva fortuna; in secondo luogo, alla vista di una cosa che ha un inizio, pensare anche che ha avuto una causa che ne ha determinato l'inizio proprio in quel dato momento e non prima o dopo; in terzo luogo, [...] l'uomo osserva come un evento sia stato prodotto da un altro e ne ricorda l'antecedente e il conseguente; e quando non può accertarsi delle vere cause delle cose (infatti le cause della buona e della cattiva fortuna sono per la maggior parte invisibili), le congetture: o quelle che gli suggerisce la sua immaginazione, oppure si affida all'autorità di altri che egli considera suoi amici e più saggi di se stesso. Le prime due [inclinazioni] creano ansietà<sup>39</sup>».

Alla tensione rivolta alla conoscenza delle cause dei fenomeni è in questo modo connesso il timore per la propria sorte, per il proprio futuro. Secondo Hobbes, la superstizione pagana, la credenza nei poteri invisibili e l'idolatria trovano radicamento in tale ansietà. Per ciò che riguarda il monoteismo,

<sup>36</sup> Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XI, p. 69; trad. it. p. 78.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, cit., Chap. III, p. 21, trad. it. pp. 21-22. «Il *desiderio* di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITÀ e non si trova in nessun'altra creatura vivente, se non nell'uomo. L'uomo non è perciò distinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri *animali*, in cui il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza mentale, che, per il persistere del piacere nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale», *ivi*, Chap. VI, p. 42, trad. it. p. 46. Cfr. G. Paganini, «*Passionate Thought*»: *reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes*, in S. Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, De Gruyter, Berlin 2012, p. 227-256.

<sup>38</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XII, p. 75; trad. it. p. 86.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 76; trad. it. pp. 86-87.

invece, l'ammissione «di un unico Dio, eterno, infinito e onnipotente può più facilmente essere originato dal desiderio degli uomini di conoscere le cause dei corpi naturali, le loro diverse virtù e azioni, piuttosto che dal timore di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire»<sup>40</sup>. Attraverso il tema della religione naturale, Hobbes giunge a determinare una sorta di “teologia minima” che gli permette di affrontare il problema della chiusura della catena delle cause, per cui «colui che da qualsiasi effetto che vede prodursi, ne pervenisse con il ragionamento alla causa prossima immediata, e di lì alla causa della causa, e si immergesse totalmente nella ricerca delle cause, giungerebbe alla fine a questo: che ci deve essere un primo e unico motore (come persino i filosofi pagani hanno ammesso), vale a dire una causa prima ed eterna di tutte le cose, che è ciò che gli uomini intendono con il nome di Dio»<sup>41</sup>.

Se pure il disegno divino rimane imperscrutabile all'uomo, nella prospettiva hobbesiana risulta evidente l'obbligo di obbedienza a Dio in ragione della sua irresistibile potenza<sup>42</sup>, poiché «il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato non già dal fatto che li ha creati – come se richiedesse l'obbedienza a titolo di gratitudine per i suoi benefici – ma dal suo *potere irresistibile*»<sup>43</sup>. La *curiositas* che muove il sentimento religioso trova razionalmente il suo appagamento nel Dio delle cause, e il proprio limite invalicabile nell'infinita potenza divina, il cui dispiegamento risulta imperscrutabile alle capacità conoscitive dell'uomo. Tuttavia, questa argomentazione non sembra in grado, da sola, di prospettare

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 77; trad. it., p. 87.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Hobbes non si ferma a questo livello di razionalizzazione del fenomeno religioso, ma si spinge, pur con molte ambiguità, a fornire una *definizione* della *natura di Dio* in base alla sua *potenza*: «Itaque quando Deo attribuimus *voluntatem*, non debemus per *voluntatem* appetitum rationalem intelligere qualis in homine est, sed *divinam potentiam* qua omnia quae fiunt efficit», T. Hobbes, *Leviathan, sive De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* (1668), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag 1966), III, Cap. XXXI, p. 170 (ultimo corsivo aggiunto). Cfr. L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, cit.; cfr. D. Weber, *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.

<sup>42</sup> Cfr. C. Altini, «*Potentia Dei*» e *prescienza divina nella teologia di Hobbes*, in «Rivista di filosofia», C, 2009, pp. 209-236.

<sup>43</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XXXI, p. 246; trad. it. p. 291. A partire dalla definizione di «*Irresistible Power*» Hobbes cerca di marcare tanto la differenza quanto la massima prossimità tra il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e il diritto del sovrano: l'istituzione artificiale dell'autorità sovrana risulta necessaria data l'assenza di una forza capace di garantire la sostenibilità del diritto naturale di tutti gli uomini; ma «se ci fosse stato qualcuno con un potere irresistibile, non ci sarebbe stata alcuna ragione per cui egli con quel potere non avrebbe governato e difeso se stesso e gli altri, a sua discrezione» *ivi*, p. 247; trad. it. p. 291.

la regolazione dell'ansietà che genera superstizione. A questo livello, dunque, Hobbes riconosce alla figura del Dio biblico la capacità di arginare l'ansietà e il suo potenziale disgregante: la Rivelazione e il Patto che egli stringe con il popolo eletto instaurano il Regno profetico di Dio che *struttura e ordina il tempo*, lo dispone secondo una *storia dotata senso*, la *storia della salvezza*<sup>44</sup>.

Nella prospettiva hobbesiana, la Rivelazione storica di Dio nelle Sacre Scritture è un "fatto" che, non essendo deducibile razionalmente, si impone come "dato" che la teoria deve accettare. L'irruzione della storia biblica nella teoria costituisce il terreno per l'interpretazione delle Sacre Scritture: nella sua esegesi biblica Hobbes risolve integralmente il "fatto" della parola di Dio in un discorso intorno alla temporalità e alla sua scansione ordinata nel passato, nel presente e nel futuro dell'umanità cristiana. Il Dio biblico hobbesiano è *nel tempo*, e di un ordine del tempo parla agli uomini. Egli fornisce un ordine al grumo di passioni (speranza e timori) che attraversa gli uomini che si interrogano sulla loro sorte *a-venire*. La forma politica disegnata dal dispositivo di sovranità da sola non riesce a disciplinare le passioni che non si risolvono nella puntualità della paura della morte violenta. La *durata* del potere sovrano dipende, allora, anche dalla capacità di dare ordine al plesso passionale che eccede la pura paura della morte e perciò necessita di un dispositivo discorsivo che se ne faccia carico<sup>45</sup>. L'esegesi biblica intrapresa da Hobbes nella terza e quarta parte del *Leviathan* svolge precisamente questa funzione.

Il *Christian Commonwealth* hobbesiano non è dunque interpretabile come un caso particolare di Stato civile, ma come "compimento" necessario della costruzione politica teorizzata nel *Leviathan*. In quanto religione integralmente storica, nel duplice senso del suo avvenire ad un certo punto del tempo e del suo consistere in una radicale temporalizzazione della salvezza, il credo cristiano consente di sottrarre la temporalità storica all'azione degli uomini, di sacralizzarla in quanto esclusivo campo di intervento della parola profetica di Dio e di neutralizzare così la tensione antropologica nella spazialità artificiale dell'*eterno presente* del Leviatano, il luogo del necessario *affidamento al sovrano dell'autorità in materia religiosa*, in modo che egli

<sup>44</sup> Cfr. D. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, cit., pp. 210-222. Cfr. C. Altini, *Tra teologia e filosofia politica. Il «regno di Dio» nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIX, 2009, pp. 197-214.

<sup>45</sup> Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini – M. Farnesi Camellone – N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011, pp. 11-53; cfr. D. Weber, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, PUPS, Paris 2007.

possa garantire la pace nel tempo vuoto dell'attesa della seconda venuta di Cristo.

#### 4. LINEAMENTI DI UNA CRISTOLOGIA POLITICA

Il capitolo XXXII del *Leviathan*, che espone i principi della politica cristiana, intende assicurare alla critica razionale delle Sacre Scritture uno spazio che sta tra l'obbedienza dovuta all'autorità del sovrano in materia di fede, e quella richiesta da coloro che si dichiarano *profeti*, ovvero che pretendono di parlare in nome di Dio, riportando il suo volere o predicando il futuro. Il problema diviene allora quello di determinare la posizione della ragione rispetto al trittico composto da fede, obbedienza e parola profetica. Il fatto che un uomo si vanti di un'immediata ispirazione divina non può obbligare alla credenza. Certo, «qualora fosse il mio sovrano, potrebbe obbligarmi all'obbedienza, e così io non manifesterei con atti o parole di non credergli; ma non potrebbe obbligarmi a pensare qualcosa di diverso da ciò di cui la mia ragione mi persuade. Ma se qualcuno, privo di siffatta autorità su di me, pretendesse la stessa cosa, non ci sarebbe alcun motivo per cui dovrei credergli o obbedirgli. [...] Così, Dio Onnipotente, ancorché possa [realmente] parlare ad un uomo per mezzo di sogni, visioni, voce e ispirazione, nondimeno non obbliga nessuno a credere che egli lo abbia [veramente] fatto con ognuno che lo pretenda e che (essendo un uomo) può errare e (quel che è più grave) può mentire<sup>46</sup>».

Le Sacre Scritture sono ambito di fede, ma la ragione ha il ruolo determinato di fissare la distinzione tra fenomeni umani e manifestazioni soprannaturali. Questa distinzione è assolutamente necessaria per riconoscere il *vero profeta*. L'insegnare la religione stabilita da Dio e, congiuntamente, il compiere miracoli che si verificano nel presente, «sono i soli segni dai quali, secondo la Scrittura, dovrebbe essere riconosciuto un vero profeta, cioè a dire, la rivelazione immediata; mentre né l'un segno né l'altro, separatamente, sono sufficienti ad obbligare alcuno a tener conto di ciò che viene detto. Perciò, visto che i miracoli sono ora cessati, non disponiamo di alcun segno con cui riconoscere le pretese rivelazioni o ispirazioni di un privato; né abbiamo alcun obbligo di dare ascolto a una dottrina se non nella misura in cui sia conforme alle Sacre Scritture. Scritture che, dal tempo del nostro Salvatore, hanno preso il posto di ogni altra profezia, bastevolmente compensandone la mancanza, e dalle quali possono facilmente dedursi, mediante interpretazioni sagge e dotte

<sup>46</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XXXII, pp. 256-257; trad. it. pp. 304-305.

e ragionamento accurato, tutte le regole e i precetti necessari alla conoscenza dei nostri doveri sia verso Dio sia verso l'uomo, senza fanatismi né ispirazioni soprannaturali di sorta<sup>47</sup>».

La rottura eccezionale dell'ordine necessario delle cause, segno incomprendibile dalla ragione del manifestarsi storico dell'onnipotenza divina, è segno irrinunciabile per il riconoscimento della vera profezia. Il Dio cristiano opera nel tempo e la nostra conoscenza della profezia è la conoscenza della struttura temporale e dello schema degli eventi nel quale egli agisce<sup>48</sup>. Questo schema, che coincide con la storia della salvezza, si trova interamente già dispiegato nel Libro; in particolare profezia ed escatologia compendiano l'intero corpo della religione rivelata, ma anche l'intera estensione temporale della vicenda della storia dell'umanità cristiana. Nessun miracolo è più pensabile dopo la resurrezione di Cristo, e dunque nessun nuovo profeta potrà mai tornare ad aggirarsi tra gli uomini.

Dio ha cessato di intervenire direttamente nel tempo e agisce solo tramite le leggi che egli diede alla natura con la creazione. Se ogni prodigio è escluso, se le irruzioni della trascendenza non possono più spezzare la storia umana, allora il tempo è un fluire unitario e uniforme entro la dimensione del secolo. Anche il miracolo cristiano per eccellenza, l'eucaristia, diviene impossibile. L'eucaristia, infatti, riconduce ogni singolo rito all'attimo originario della sua istituzione e dunque contiene da sempre in sé tutte le sue ripetizioni. Non potendo più ammettere miracoli, Hobbes sostituisce a questo tempo eucaristico e sacro un tempo storico e profano, composto da una scansione apparentemente infrangibile di momenti successivi. L'unico sacramento residuo rimane il battesimo, vero e proprio patto di adesione alla comunità cristiana, mentre l'eucaristia non costituisce nessuna mediazione tra umano e divino, ma soltanto ricordo del patto e memoria del battesimo<sup>49</sup>. Tantomeno l'uomo non può attendersi nessuna nuova Rivelazione, proprio perché nel tempo successivo alla prima venuta di Cristo non si verificano miracoli: il presente è allora il "tempo vuoto" dell'attesa della Sua seconda venuta, il tempo dell'interpretazione razionale della parola divina *già* rivelata e della disposizione all'obbedienza alle leggi del sovrano.

Hobbes interpreta il Regno profetico di Dio come storico e terreno, cioè conseguente al concreto ingresso di Dio nella storia attraverso la cogenza di un

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 259; trad. it p. 307.

<sup>48</sup> Cfr. J.G.A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought*, Mathuen, London 1972, pp. 148-201.

<sup>49</sup> Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXV, p. 286; trad. it. p. 339. Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 116.

patto stipulato con un popolo determinato, il popolo di Israele. Un regno «che venne istituito dai voti del popolo di Israele e in cui quest'ultimo accettava Dio come proprio re in forza di un patto (*covenant*) con lui stipulato, nel quale Dio gli prometteva il possesso della terra di Canaan<sup>50</sup>». Questa interpretazione è sostenuta da una lettura strettamente politica del Primo Testamento<sup>51</sup>, che viene di continuo proiettata sul Nuovo Testamento<sup>52</sup>. Anche per il cristianesimo il patto funge da evento originario che pone in comunicazione Dio e l'uomo, storicizzando l'eterno. La lineare schematizzazione storica prodotta dall'esegesi biblica hobbesiana si riflette nella perfetta consequenzialità con cui si dispongono le figure di Abramo, Mosè e Cristo: la prima venuta di quest'ultimo, che non aveva regno in questo mondo, ha avuto l'unico fine «di restituire a Dio, con un nuovo patto, il regno che, appartenendogli in virtù del vecchio patto, gli era stato strappato dalla ribellione degli Israeliti con l'elezione di Saul<sup>53</sup>».

La Nuova Alleanza non instaura sulla terra un nuovo Regno di Dio, ma gli restituisce il regno di Israele che gli appartiene storicamente in virtù del primo patto; tuttavia, essa contiene la promessa della futura realizzazione di un nuovo Regno di Dio, esteso a tutta la terra nel momento della seconda venuta di Cristo. Solamente il miracolo della resurrezione dei morti sarà il *segno* della seconda venuta del *Messia*. Il Redentore che dopo tre giorni risorge non inaugura una “nuova era” di redenzione e comunione con Dio, non edifica nessun regno spirituale, nessuna Città divina compresente a quella terrena in una trascendenza atemporale. Solamente «dopo la sua nuova venuta avrà inizio quel suo regno glorioso sui suoi eletti che deve durare in eterno»<sup>54</sup>. Tra il tempo che regola la vita sotto il potere comune del sovrano rappresentante e il

<sup>50</sup> *Ivi*, cit., Chap. XXXV, p. 280; trad. it. p. 332. Cfr. F. Lessay, *Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications*, in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 243-270.

<sup>51</sup> Cfr. F.M. Coleman, *Thomas Hobbes and the Hebraic Bible*, in «History of Political Thought», 25 (4), pp. 642-669.

<sup>52</sup> Cfr. P.D. Cooke, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman and Littlefield, Lanham 1996; M. Roshwald, *The Judeo-Christian Elements in Hobbes's Leviathan*, in «Hobbes Studies», 7 (1994), pp. 95-124.

<sup>53</sup> *Ivi*, Chap. XLI, p. 334; trad. it. p. 395. Cfr. F. Lessay, *Christologie de Hobbes: le soupçon de socinianisme*, in G. Canziani, Y.C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 549-564; Id., *Hobbes: une christologie politique?*, in L. Foisneau, G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 51-72.

<sup>54</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XLI, p. 332; trad. it. p. 393.



tempo futuro del regno di Dio la cesura è, e deve rimanere, netta e invalicabile<sup>55</sup>.

Fino alla Riforma, la Chiesa romana aveva posto sotto un controllo egemonico tutte le manifestazioni di aggregazione scaturenti da profezie riguardanti il futuro: dalla dottrina gioachimita del Terzo Regno, passando per Giovanna d'Arco, fino a Savonarola. La Chiesa, nella sua unità e nella sua continuità, «garantiva l'ordine fino alla fine del mondo. A questo stato di cose corrispondeva il fatto che il futuro del mondo e la fine erano conglobati nella storia della Chiesa, sicché ogni nuova profezia doveva necessariamente essere bollata col marchio dell'eresia. Infatti l'incombere sempre differito della fine del mondo era un principio costitutivo della Chiesa, nel senso che, sotto la minaccia della fine del mondo (possibile in ogni momento) e nella speranza della Parusia, la Chiesa poteva meglio stabilizzarsi. L'*eschaton* ignoto deve essere inteso come un fattore d'integrazione della Chiesa, che le permetteva di porsi come mondo e di organizzarsi come istituzione. La Chiesa è escatologia in se stessa»<sup>56</sup>. Se però le immagini dell'Apocalisse vengono proiettate su eventi e fatti concreti, e se, dunque, la fine del mondo assume una determinazione storico-politica, allora l'escatologia indica precisamente l'*impermanenza* dell'ordine istituito<sup>57</sup>. La Chiesa romana aveva assunto e assimilato come elemento costitutivo il futuro come possibile fine del mondo. La fine del tempo poteva essere esperita solo perché era da sempre assunta e superata nella Chiesa stessa: la storia della Chiesa coincideva con la storia della Salvezza.

Per Hobbes la Riforma<sup>58</sup> ha distrutto questo orizzonte di senso perché ne ha fatto cadere il presupposto: la Chiesa di Roma si è infatti mostrata incapace di bloccare le energie che irrupevano nel mondo cristiano-europeo a partire da Lutero. La funzione che essa svolgeva deve dunque essere consegnata ad un potere in grado di sostituirla integralmente, un dispositivo capace di produrre l'ordine attraverso la *messa in forma* del disordine<sup>59</sup>. Per questo motivo, la

<sup>55</sup> Cfr. C. Altini, *Il carattere antiprofeticco della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel Leviathan di Thomas Hobbes*, in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 301-326.

<sup>56</sup> R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. a cura di A. Marietti Solmi, CLEUB, Bologna 2007, pp. 15-16.

<sup>57</sup> Cfr. A. Brandalise, *Oltre il meridiano*, in Id., *Oltranzie. Simboli e concetti in letteratura*, Unipress, Padova 2002, p. 5.

<sup>58</sup> Cfr. M. Whitaker, *Hobbes's View of Reformation*, in «History of Political Thought», 9 (1988), pp. 45-58.

<sup>59</sup> Cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923), trad. it. a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2010.

crisologia di Hobbes mira alla negazione dell'origine trascendente della Chiesa di Cristo e del potere salvifico del papa romano, delegittimandone la pretesa di essere istituzione divina in senso proprio, e quindi recidendo alla radice ogni sua possibile rivendicazione di autonomia o supremazia sul potere civile.

Inoltre, proprio perché il dispositivo della sovranità deve incorporare integralmente la funzione catechontica perduta dalla Chiesa, in modo altrettanto netto la crisologia di Hobbes deve combattere «l'eversione profetica dei tanti entusiasti, che avendo fede nell'idea che la Storia e le sue scansioni siano governate da Colui che parla per bocca del profeta si ingegnavano di penetrare la conoscenza dei tempi. Attraverso l'esegesi biblica, davano corpo a schemi di rappresentazione del tempo storico e di ordinamento delle sue tre dimensioni, alla ricerca di segni che annunciassero il compimento dei tempi e l'irruzione dell'*eschaton* apocalittico nel presente»<sup>60</sup>. Nella bocca di Oliver Cromwell riecheggia, sebbene smorzata e "tradita"<sup>61</sup>, la predica di Thomas Müntzer che indica nel *presente il tempo del rivolgimento del mondo*<sup>62</sup>. In questa istanza si riconfigurano i rapporti tra le dimensioni del tempo: la loro differenza scompare nel "qui e ora". Nella predicazione müntzeriana il *passato* precipita nel *presente* della ritualità collettiva della comunità degli eletti, mentre il *futuro* irrompe nell'*adesso*, perdendo i tratti dell'orizzonte dell'attesa passiva e assumendo quelli di una pratica attiva della *speranza* che deve portare, qui e ora, alla redenzione dell'umanità. Hobbes, dunque, non può limitarsi a confutare l'idea della compresenza di tempo ed eternità propria degli scolastici, amministrata istituzionalmente dalla Chiesa di Roma e fatta propria dai presbiteriani<sup>63</sup>. Egli deve neutralizzare, sullo stesso terreno della profezia, «il *kairòs* delle sette, la concentrazione dei tempi», l'addensarsi del futuro nel presente: insomma, tutto ciò che «lascia la "porta aperta" al messianismo politicamente attivo»<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> F. Izzo, *Forme della modernità*, cit., p. 214. Cfr. A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1995, pp. 25-85; cfr. inoltre M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 20, 26-27.

<sup>61</sup> Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, trad. it. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 1997, pp. 155-157.

<sup>62</sup> Cfr. T. Müntzer, *Scritti politici*, a cura di E. Campi, Claudiana, Brescia 2003; cfr. T. La Rocca, *Es ist Zeit. Apocalisse e Storia: studio su Thomas Müntzer (1490-1525)*, Cappelli, Bologna 1988.

<sup>63</sup> Cfr. J.F. Collins, *Silencing Thomas Hobbes: The Presbyterians and Leviathan*, in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 478-499.

<sup>64</sup> F. Izzo, *Forme della modernità*, cit., p. 216.

Il Cristo di Hobbes, delle tre figure di redentore, profeta e re, conserva allora solo la prerogativa profetica: il sacrificio del Messia<sup>65</sup> serve a lavare la colpa della rottura del patto stipulato da Abramo e Mosè con Dio e della fine del regno civile di Dio (il “vero” peccato originale secondo Hobbes) rendendo possibile la stipula di un nuovo patto fondato nella promessa della sua futura restaurazione. Perciò il Cristo Salvatore, «sia nell’insegnare sia nel regnare, rappresenta (come fece Mosè) la persona di Dio; il quale Dio, da quel tempo in poi, ma non prima, è chiamato Padre; ed essendo sempre una sola e medesima sostanza, è una persona in quanto rappresentato da Mosè e un’altra persona in quanto rappresentato da suo Figlio, il Cristo. Dal momento che *persona* è connesso a *rappresentante*, ne consegue che a una pluralità di rappresentanti corrisponde una pluralità di persone, sebbene di una sola ed identica sostanza<sup>66</sup>. [...] Così, infatti, Dio il padre, in quanto rappresentato da Mosè, è una persona; in quanto rappresentato da suo Figlio, un’altra persona; e in quanto rappresentato dagli Apostoli e dai dottori che insegnavano in forza di un’autorità derivata da questi ultimi, è una terza persona; e tuttavia ciascuna di queste persone è la persona di un solo ed unico Dio<sup>67</sup>.

La trinità hobbesiana non si compone più di Dio Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ma di Mosè, del Cristo e degli Apostoli (figure nella quale vengono inclusi i “dottori” designati da questi ultimi). Le *persone* della trinità sono questi rappresentati puramente umani di Dio nella storia<sup>68</sup>. Le persone di Dio si manifestano solo *nel* tempo, secondo l’ordine fornito dalle Sacre Scritture: in questo modo non solo il Dio biblico si rivela nel tempo, ma ne diviene l’unico principio ordinatore. La salvezza del suddito cristiano è affidata alla fede in questo ordinamento, che trasforma il fluire informe del tempo nella storia sacra dell’umanità. L’esperienza che l’individuo/cittadino dello Stato leviatano può vivere risulta scandita in una dimensione temporale perfettamente uniforme, delimitata dalla rammemorazione dell’antico patto, orientata nel presente all’obbedienza alle leggi del sovrano

<sup>65</sup> Sulla de-messianizzazione del tempo nel *Leviathan*, cfr. D. Weber, *Hobbes et l’histoire du salut*, cit., pp. 219-222.

<sup>66</sup> *Leviathan*, cit., Chap. XLI p. 338; trad. it. p. 399.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 339-340; trad. it. p. 401.

<sup>68</sup> Cfr. D.H.J. Warner, *Hobbes Interpretation of the Doctrine of Trinity*, in «Journal of Religious History», 5 (1968), pp. 299-313; A. Matheron, *Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation*, in Y.C. Zarka, J. Bernhardt, *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris 1988, pp. 381-390; G. Wright, *Hobbes and the Economic Trinity*, in Id., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 175-210; J.J. Edwards, *Calvin and Hobbes: Trinity, Authority, and Community*, in «Philosophy and Rhetoric», vol. 42, No. 2, 2009, pp. 115-133.

terreno, bloccata rispetto al futuro nell'attesa della restaurazione del regno di Dio sulla terra<sup>69</sup>.

La giunzione di escatologia e apocalittica chiude il tempo della vita dell'uomo nel vuoto della pratica dell'obbedienza al potere sovrano. Il sigillo imposto sulla dimensione temporale della vita dei sudditi assume così le fattezze del credo minimo che Hobbes ricava dalla sua esegesi biblica: «*that Jesus is the Christ*»<sup>70</sup>, lungi dal costituire un'apertura sulla trascendenza, o uno spazio per la pratica della tolleranza, può allora essere considerato la condensazione dell'idea di una netta separazione tra il tempo del “Regno della Grazia” e il tempo della sovranità. Con tale separazione, Hobbes intende sterilizzare lo spazio politico dalla possibilità del mutamento, cioè sbarrare la via alla riattivazione o produzione di un piano dell'agire politico degli uomini che rimandi ad una temporalità qualitativamente distinta dalla prevedibilità della successione degli istanti garantita dalla sovranità.

<sup>69</sup> La filosofia materialistica di Hobbes sostiene, e allo stesso tempo è sostenuta, da un'esegesi biblica svolta in chiave profetica: la tesi della corporeità e della mortalità dell'anima è avanzata tanto contro la filosofia greca, quanto contro le pretese papiste della Chiesa cattolica. Nessun regno delle anime contemporaneo e separato da quello dei corpi: ogni uomo morto rimane integralmente morto fino al giorno del giudizio, poiché «se si suppone che la vita eterna esiste solo in virtù della grazia, non vi è altra vita che la vita del corpo, e non vi è alcuna immortalità prima della resurrezione», *Leviathan*, cit., Chap. XLIV, p. 433; trad. it. p. 509.

<sup>70</sup> *Ivi*, Chap. XLIII, p. 407; trad. it. p. 478.