



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# **Coscienza e religione in Hobbes**

## **Una prospettiva etico-politica**

**Dipartimento di Filosofia**

**Dottorato di Ricerca in Filosofia**

**Curriculum B – Morale Politico**

**XXXII ciclo**

*Candidato*

**Luca Tenneriello**

**1426649**

*Primo Supervisore*

**Prof. Piergiorgio Donatelli**

*Secondo Supervisore*

**Prof.ssa Anna Lisa Schino**

A.A. 2018/2019

*Ai miei genitori*

O uomo, puoi fuggire lontano da tutto ciò che vuoi,  
ma non dalla tua coscienza.

Agostino d'Ippona, *Commento al Salmo 30*, 63, 11.

Il tarlo della coscienza ti roda continuamente l'anima;  
sospetta, finché vivi, dei tuoi amici come traditori;  
e tratta come gli amici più diletta perfidi traditori!

W. Shakespeare, *Riccardo III*, I, 3.

La religione è un fenomeno umano importante, che  
struttura la visione del mondo, salva moltissime per-  
sone, organizza quasi tutte le culture... e provoca disagi  
immensi!

B. Cyrulnik, *Psicoterapia di Dio*

<i>Introduzione</i>	I
<b>I. Hobbes e la religione: stato degli studi e problemi aperti</b>	
1.1 Gli inizi della letteratura critica nella seconda metà dell'Ottocento	1
1.2 La <i>Taylor-Warrender Thesis</i> e il dibattito successivo	13
1.3 Gli ultimi trent'anni	24
<b>II. Una teologia materialista</b>	
2.1 Un Cristianesimo minimalista	41
2.1.1. La nozione di teologia e le premesse passionali	42
2.1.2. L'unico articolo di fede, il Regno di Dio, l'interpretazione della Scrittura	47
2.2. Anima materiale e Dio corporeo	64
2.2.1. L'anima e il problema epistemologico 'fede-conoscenza'	64
2.2.2. "Mortalismo" e materialismo	68
2.2.3 L'escatologia materialistica e la Seconda Morte	72
2.2.4 «Dio delle cause», Dio corporeo	76
<b>III. La coscienza: un «reame» multiforme</b>	
3.1. L'interesse di Hobbes per la coscienza	84
3.1.1. L'«opinione dell'evidenza» in <i>Elementi</i>	86
3.1.2. Il «foro interno» nel <i>De cive</i>	93
3.1.3. Le definizioni di coscienza nel <i>Leviatano</i>	96
3.1.4. Nelle opere della vecchiaia: <i>Behemoth, Narrazione sull'eresia, Dialogo</i>	100
3.2. Co-scienza, cognizione, giudizio	107
3.2.1. La coscienza nell'impianto meccanicistico della cognizione umana	108
3.2.2. Coscienza come giudizio	112
3.2.3. Il giudizio morale: verso lo spazio pubblico	117
3.3. Dal <i>forum internum</i> alla coscienza pubblica	119
3.3.1. Foro interno e obbligo in coscienza	119
3.3.2. Il sovrano: la legge positiva come coscienza pubblica	123
3.4 Il «sovrano morale»	127

<b>IV. La coscienza tra retorica e religione</b>	
<b>4.1</b> Hobbes e la retorica: un problematico rapporto con la tradizione	137
<b>4.2</b> Coscienza e retorica	145
<b>4.3</b> Opinione privata e coscienza religiosa	148
4.3.1. Credenza e fede	150
4.3.2. La coscienza religiosa	152
4.3.3. Libertà di coscienza, diritto di resistenza	157
4.3.4. Eresia	162
<b>4.4</b> Il ruolo dell'educazione: una «coltivazione» della propria coscienza?	165
4.4.1. L'ignoranza (e le false dottrine) come causa della sedizione	169
4.4.2. Soluzioni contro l'ignoranza: il progetto educativo di Hobbes	173
4.4.3. Educazione o propaganda?	182
<b>V. Una prospettiva hobbesiana sulle questioni di coscienza</b>	
<b>5.1</b> Hobbes e il nostro tempo	187
5.1.1. Religione e sfera pubblica: preoccupazioni simili	189
<b>5.2</b> Il concetto di opinione sediziosa oggi	194
5.2.1. La nozione hobbesiana di stabilità: la soddisfazione della vita umana	195
5.2.2. La nozione di stabilità oggi: questioni di coscienza e diritti	198
5.2.3. Opinioni sediziose oggi: ostacoli alla fruizione di diritti	203
<b>5.3</b> Applicazioni e casi pratici	206
5.3.1. I limiti alla libertà di espressione	206
5.3.2. L'obiezione di coscienza: una critica "hobbesiana"	212
5.3.3. Nuove manipolazioni di coscienza	214
<b>5.4</b> Alcune considerazioni conclusive	219
<i>Bibliografia</i>	222

## Tavola delle abbreviazioni

- Tucidide* = *Introduzione a «La Guerra del Peloponneso» di Tucidide* [1629], a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984.
- Obiezioni a Cartesio* = *Terze obiezioni fatte da un celebre filosofo inglese con le risposte dell'autore* [1641] in R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Garin e A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2002<sup>9</sup>, pp. 159-185.
- Elementi* = *Elementi di legge naturale e politica* [ms. 1640, p. 1650; (1889)], a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- De cive* = *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981<sup>2</sup>; oppure, laddove espressamente indicato, *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, UTET 1959<sup>2</sup>, pp. 55-390.
- Leviatano* = *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* [1651], a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2010<sup>14</sup>.
- Libertà e necessità* = *Libertà e necessità* [1654], in *Logica, libertà e necessità*, a cura di A. Pacchi, Principato, Milano 1972.
- De corpore* = *Il corpo* [1655], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 59-489.
- De homine* = *L'uomo* [1658], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 491-631.
- Appendice al Leviatano* = *Appendice al Leviatano* [1668], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 205-255.
- Behemoth* = *Behemoth* [ms. 1668, p. 1679], a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979.
- Vita* = *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa. Authore seipso* [ms. 1673, p. 1679], in *OL*, I [1839], pp. lxxxi-xcix.
- Narrazione sull'eresia* = *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena* [ms. 1666 ca., p. 1680†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 185-204.
- Dialogo* = *Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra* [ms. 1666, p. 1681†], in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, cit. pp. 391-558.
- Risposta a Bramhall* = *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato La cattura del Leviatano* [1682†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 97-183.

*Storia ecclesiastica* = *Storia ecclesiastica narrata in forma di carme elegiaco* [1688†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 37-95.

*EW* = *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by sir William Molesworth*, 11 voll., London 1839-1845.

*OL* = *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, 5 voll., Londini 1839-1845.

*CE* = *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, ed. by H. Warrender, 25 voll. in corso di pubblicazione.

*The Correspondence* = *The Correspondence of Thomas Hobbes*, 2 voll., ed. by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 1994.

Il pensiero di Thomas Hobbes non cessa, da oltre tre secoli, di accendere dibattiti e di sviluppare linee di ricerca fruttuose per molti ambiti della filosofia. La sua celeberrima teoria politica, al centro di un'attenzione critica pressoché ininterrotta, fa del *Leviatano* (1651) «il più grande libro di filosofia politica che sia mai stato scritto in lingua inglese»<sup>1</sup>. I suoi studi in filosofia naturale, matematica e geometria hanno destato le reazioni, polemiche o favorevoli, dei più noti scienziati della sua epoca. Ma oltre che filosofo politico o esperto di matematica e fisica (come molti intellettuali della prima modernità), Hobbes è stato un pensatore che ha indagato in maniera del tutto singolare il tema della religione. Lungo il corso della sua vita e della sua produzione filosofica il rapporto con le questioni religiose si è fatto sempre più presente – e sempre più ambiguo: si pensi che alla religione Hobbes ha dedicato, com'è noto, già alcuni capitoli degli *Elementi di legge naturale e politica* (1640), la terza parte del *De cive* (1642) e la seconda metà del *Leviatano*, oltre che vari scritti della vecchiaia.

La questione religiosa in Hobbes resta tuttavia un argomento problematico e meritevole di ulteriori studi. Questo lavoro intende in primo luogo proporre un'analisi di alcune tematiche teologiche presenti in Hobbes, funzionali a far emergere, in secondo luogo, la visione che egli elabora della nozione di coscienza, concetto nobile della tradizione filosofica e teologica<sup>2</sup>. Infine si proverà a mettere in luce alcuni nuclei teorici, elaborati da Hobbes nella teoria della coscienza, che possono risultare utili anche nel contesto contemporaneo, per dirimere le questioni di coscienza che impregnano la nostra quotidianità, interrogando gli esseri umani sul rapporto tra religione e vita pubblica. Si tratta di seguire un binario stretto tra due estremi ovviamente pericolosi. Da un lato l'estromettere completamente dalla vita pubblica, silenziandola forzatamente,

---

<sup>1</sup> J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007; trad. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, a cura di V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2009, p. 27.

<sup>2</sup> Per una dettagliata ricostruzione della storia dell'idea di coscienza si veda. C.A. VIANO, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013. Una trattazione più mirata dal Seicento al Settecento e che considera la coscienza dal punto di vista della costituzione del soggetto è U. THIEL, *The Early Modern Subject. Selfconsciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, New York 2011.



la voce della coscienza individuale; dall'altro il consentire ogni genere di comportamento – anche dannoso, quando non fisicamente, almeno moralmente – poiché facente appello a convinzioni religiose o credenze di altra natura di un *determinato* gruppo di persone.

I temi contemporanei su cui è possibile lavorare in questa prospettiva sono potenzialmente numerosi; in questa sede si è voluto circoscrivere l'area di studio ad alcune linee teoriche, tracciate e discusse senza una pretesa di esaustività – quasi come delle idee utili per successivi sviluppi – e a tre casi pratici: i limiti alla libertà di espressione, l'obiezione di coscienza e nuove forme di manipolazione della coscienza con pretesti di ordine religioso. Naturalmente, il discorso che qui verrà fatto può estendersi a diversi altri casi e problematiche di cui, per i limiti fissati di questo lavoro, non si è potuto trattare.

Nella letteratura più o meno recente, Hobbes è tendenzialmente messo ai margini della riflessione morale circa il modo condurre le nostre vite all'interno della società. L'ombra del «Mostro di Malmesbury»<sup>3</sup>, il teorico dello stato assoluto, letto in anni recenti come terribile antefatto teorico dei drammatici eventi totalitari che hanno macchiato il Novecento, continua a incombere su molti pensatori e pensatrici. Tuttavia, di recente nella *scholarship* hobbesiana si stanno consolidando nuove tendenze che provano a rimescolare le carte in gioco e a fornire un quadro interpretativo più preciso e dettagliato<sup>4</sup>. Queste nuove tendenze offrono analisi e critiche su alcuni aspetti del pensiero hobbesiano rimasti troppo a lungo in ombra, eclissati dalla monumentale opera di analisi, commento e critica, che nei secoli si è concentrata esclusivamente sulla teoria politica. In sostanza, si cerca ormai di mettere in evidenza – senza certamente dimenticare la centralità dello Stato come grande macchina di potere – la rilevanza teorica del soggetto moderno, quell'individuo umano al centro del panorama filosofico e

---

<sup>3</sup> Come per la prima volta definito in TH. PIERCE, *A Decad of Caveats to the People of England*, London 1679, p. 3 (c. A3<sup>r</sup>).

<sup>4</sup> Tra le voci più recenti e innovative, che saranno comunque oggetto di discussione nelle pagine seguenti, si possono considerare: S.D. COURTLAND, (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, Routledge, New York 2018, che prova a declinare alcuni importanti temi delle etiche applicate secondo categorie di pensiero tipicamente hobbesiane; L. VAN APELDOORN – R. DOUGLASS (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2018, che indaga il pensiero hobbesiano in materia politica e religiosa seguendo varie linee concettuali: dalla tolleranza religiosa alle questioni riguardanti il coinvolgimento della coscienza in ambito pubblico; A.P. MARTINICH – K. HOEKSTRA, *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016, che fornisce un nuovo e più aggiornato quadro di insieme sugli assi costitutivi del pensiero hobbesiano; S.A. LLOYD, *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge University Press, New York 2013 che riunisce voci notevoli della *scholarship* hobbesiana riguardo a temi come giustizia globale, politiche fiscali, teoria dei diritti.

scientifico della modernità, su cui esclusivamente si fonda la costituzione del tessuto politico. Un individuo fatto di bisogni, di passioni e di spazi di libertà; un individuo moderno che acquista la titolarità sulla propria vita, non più sottomessa all'ordine metafisico della tradizione scolastica. Un individuo umano che riscopre la possibilità di rivendicare uno spazio d'azione sul proprio corpo e sulla propria vita, condizione fondamentale perché lo Stato possa sorgere su fondamenta del tutto immanenti. Dio troverà comunque il suo posto all'interno del grande sistema filosofico hobbesiano, un Dio a cui Hobbes, in definitiva, non rinuncia, ma che certamente sarà profondamente diverso da quello della tradizione cristiana. Un Dio, il Dio onnipotente di Giobbe davanti al quale l'essere umano è come un granello di polvere, che tuttavia finisce col perdere centralità nella fondazione della politica moderna, sempre più lasciato agli spazi interiori della fede. Ma nel nome di quel Dio gli esseri umani continuano a uccidersi, in un tessuto politico lacerato dagli abusi retorici dei predicatori. Hobbes affronta in maniera peculiare la questione religiosa poiché dalla religione egli vede minacciata la possibilità di una duratura obbedienza dovuta al sovrano. Come è noto, l'obbedienza al sovrano, problema cruciale del sistema filosofico hobbesiano, è assicurata politicamente dal cosiddetto potere della spada, ossia la capacità del sovrano di comminare pene a chi trasgredisce la legge; la paura della pena si configura così come un'efficace forza motivante all'agire seguendo la legge positiva. Tuttavia, un'ulteriore grande forza persuasiva è costituita, per le persone religiose, dalla sanzione divina. Un credente percepisce la paura della punizione eterna come la massima forza motivante, molto molto più forte della paura della punizione temporale. Se il comando del sovrano differisce dal comando divino, o per meglio dire, da quello che i predicatori interpretano come comando divino, un credente seguirà quest'ultimo, sopportando una pena, quella temporale, percepita come decisamente inferiore rispetto alla pena divina che crede di aver evitato. È per questo motivo che Hobbes sente ineludibile il bisogno di muovere, da un alto, una critica aspra alla religione, nelle sue componenti più estremiste, e al tempo stesso di spiegare cosa sia effettivamente la religione: essa, quando propriamente intesa e, in sostanza, posta sotto il controllo del sovrano, può essere un valido aiuto alla prosperità e alla tenuta pacifica dello Stato; uno Stato fatto di moltissime persone per le quali i principi religiosi continuano a occupare un ruolo fondamentale nella propria vita.

Col supporto di questa recente letteratura, l'idea generale che anima questa ricerca è raffinare la comprensione di un autore complesso, per non appiattirlo in una visione monolitica. E l'analisi della categoria morale della coscienza sembra essere uno dei terreni più fecondi per sviluppare uno studio originale, capace di analizzare, sotto il particolare taglio della filosofia hobbesiana, alcune tra le problematiche più attuali.

Questo lavoro si articola in cinque capitoli. Nel primo si fa un'attenta ricognizione del controverso rapporto di Hobbes con la religione, facendo il punto sullo stato degli studi in merito. Si mostra come nel corso degli ultimi decenni, l'interesse nei confronti del pensiero hobbesiano è andato addensandosi in particolare attorno alla questione religiosa, considerata ormai come aspetto altrettanto essenziale del pensiero hobbesiano e dunque meritevole di ulteriori approfondimenti. Se la critica dalla metà dell'Ottocento alla metà del Novecento non ha dedicato molta attenzione a questo aspetto – complice forse l'immagine oscura che di Hobbes è stata trasmessa dai suoi commentatori contemporanei o immediatamente successivi – la letteratura dalla seconda metà del Novecento fino agli ultimi anni ha evidenziato e sempre più evidenzia la centralità della questione religiosa, anche in relazione al pensiero politico, fornendo tuttavia interpretazioni diversificate.

Alla luce di una tale letteratura che mette in luce posizioni ancora disputabili ci si può interrogare, nel secondo capitolo, intorno al progetto hobbesiano per una «teologia materialista». Convinto che il cristianesimo vada emendato da orpelli dottrinali che ne offuscano il nucleo fondamentale, Hobbes propone infatti una sua interpretazione dei concetti essenziali della religione cristiana, in chiave materialistica, per depotenziare il ruolo giocato dalla religione (elemento comunque importante per molti esseri umani) nelle scelte pubbliche di ogni individuo e per sottoporla al controllo della forza politica. E nel farlo, impiega una metodologia *sui generis* che affianca alla ragione dimostrativa l'analisi esegetica della Scrittura, intesa principalmente come documento storico frutto delle dirette testimonianze dei vari autori. Tuttavia, il programma di Hobbes non si dimostra esente da contraddizioni e reticenze che contribuiscono così alla problematicità attuale dell'argomento e all'interesse addensatosi negli studi hobbesiani.

Nel terzo e nel quarto capitolo si mette in luce più specificatamente il problema della coscienza. Nel panorama filosofico hobbesiano, la coscienza, tema certamente minore nell'economia generale del suo pensiero, appare comunque come un concetto ambiguo e problematico. Sulla base di un esame dei testi hobbesiani che trattano il tema della coscienza, si proverà a verificare se questa nozione assuma nel pensiero

hobbesiano uno spettro semantico ampio, che abbracci tanto un dominio epistemologico, quanto un dominio morale e religioso. Per Hobbes, infatti, la coscienza è da un lato, «l'opinione dell'evidenza»<sup>5</sup>, ossia una plausibile conclusione derivante da alcuni fatti evidenti e che genera un grado di conoscenza di poco inferiore al grado della verità; coscienza è così anche la conoscenza di un fatto condivisa tra due o più persone che, Hobbes dice, sono «coscienti» di quel fatto<sup>6</sup>. Dall'altro essa rappresenta il luogo in cui si annidano le opinioni e le credenze più profonde della dimensione religiosa (tra cui opinioni che conducono alla sedizione), così da costituire un *forum* interiore la cui forza motivante è paragonabile – e molto spesso superiore – a quella della legge positiva.

Per Hobbes, seguire la propria coscienza in maniera del tutto arbitraria appare fonte di pericoli per il benessere dello stato. Ognuno può sentirsi autorizzato a resistere alla legge in nome di personali credenze religiose, di presunte visioni o rivelazioni. In questo quadro, può risultare utile un'analisi della concezione che Hobbes traccia dell'educazione degli individui nello Stato – che Hobbes pone tra i rimedi contro la diffusione di opinioni sediziose – cercando quindi di accostare la nozione di educazione con quelle di coscienza e opinione. L'interesse per questo tema è duplice: da un lato l'apparente problematicità di un appello all'incremento della cultura di ogni suddito in un sistema sostanzialmente assolutistico; e dall'altro l'utilità dell'educazione dei sudditi sui principi di giustizia per mantenere la pace e contrastare le opinioni sediziose dei predicatori.

Alla luce di questi temi, nel quinto e ultimo capitolo si prova a dare concretizzazione all'idea che ha animato l'elaborazione di questo lavoro, ossia il tentativo di leggere il pensiero hobbesiano in relazione a tematiche filosofiche contemporanee riguardanti il rapporto tra religione, spazio pubblico e coscienza. È da sé evidente che la resistenza alla legge in nome della coscienza è uno dei temi più pregnanti della nostra quotidianità. Ma che fare quando la coscienza “impone” un'azione (anche contro la legge) che interessi persone terze che non ascoltano quella particolare voce di coscienza? Sembra allora che parte delle preoccupazioni che aveva Hobbes al suo tempo siano essenzialmente simili – certo con le dovute differenze – alle preoccupazioni che oggi interessano gli esseri umani in questo ambito.

---

<sup>5</sup> *Elementi*, I, VI, 8, p. 47.

<sup>6</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

In primo luogo, si prova a rileggere il concetto di opinione sediziosa, che Hobbes colloca all'origine dei conflitti intestini (tanto politici quanto religiosi), adattandola allo scenario contemporaneo dal punto di vista dell'etica. Per far questo, si lavora sulla nozione di stabilità. Più precisamente, in che modo la nozione di stabilità, intesa come condizione per il godimento delle «soddisfazioni della vita»<sup>7</sup>, può essere letta oggi come condizione di pacifico godimento di diritti individuali. In Hobbes, ciò che mina la stabilità è la diffusione di opinioni sediziose; oggi, ciò che può intaccare la condizione di pacifico godimento di diritti è, tra l'altro, la diffusione di alcune opinioni derivanti da visioni religiose (che in quanto tali restano parziali), con la pretesa di essere valide per tutti, e da opinioni estremamente rischiose che possono portare al linguaggio dell'odio, all'incitamento alla discriminazione e alla violenza.

Inoltre, si porrà l'attenzione su alcuni casi pratici in cui il discorso fatto nelle precedenti sezioni può essere ancora oggi visibile. Dalla questione sui limiti alla libertà di espressione, come tentativo di regolare la diffusione delle opinioni nello spazio pubblico – e arginare il problema, poniamo, del linguaggio dell'odio – fino a certe dinamiche psico-religiose, nel rapporto leader religioso-fedele, che si riaffacciano con una certa importanza nel contesto pubblico odierno, generando in alcuni casi nuove forme di manipolazione della coscienza, con conseguenti rischi di natura psicologica e medica (per esempio, la presunzione di curare gravi malattie con la sola imposizione delle mani e con la preghiera).

Su questi fronti, lo studio dell'approccio hobbesiano al rapporto tra coscienza religiosa e spazio pubblico può risultare fertile e di grande attualità.

---

<sup>7</sup> *Leviatano*, xxx, p. 273.

Capitolo I

**Hobbes e la religione:  
stato degli studi e problemi aperti**

**1.1 Gli inizi della letteratura critica nella seconda metà dell'Ottocento**

Il tema religioso nel pensiero di Thomas Hobbes non è una questione facile da analizzare, anche per via della del tutto particolare concezione che egli aveva della religione. Per le sue posizioni eterodosse in materia religiosa infatti (oltre che in morale e in politica), Hobbes ha ricevuto, in vita, le critiche più vivaci da parte di filosofi suoi contemporanei e di numerosi teologi e ministri della Chiesa (cattolica e inglese); critiche che spesso hanno superato il campo della discussione filosofica per trasformarsi in formali accuse di ateismo<sup>1</sup>. Così, sullo sfondo di una generale polarizzazione tra molti detrattori, che ne evocavano persino presunte connotazioni demoniache (alcuni lo definirono «il segretario del diavolo»<sup>2</sup>), e pochi amici apologeti (tra cui, poniamo, i francesi Marin Mersenne e Pierre Gassendi<sup>3</sup> e il connazionale Charles Blount<sup>4</sup>), le numerose argomentazioni polemiche, spesso iperboliche, hanno contribuito a creare nell'immaginario inglese il mito del cosiddetto «Mostro di Malmesbury», un Hobbes

---

<sup>1</sup> Per una ricognizione puntuale sulle nozioni di ateo e di ateismo in età moderna si veda G. MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016.

<sup>2</sup> Cfr. J. PARKIN, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 160-1700*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 1.

<sup>3</sup> La cui stima è attestata, per esempio, nelle lettere panegiriche pubblicate nella seconda edizione del *De cive* (Amsterdam 1647) oltre che in amichevoli scambi epistolari, soprattutto intorno alla filosofia naturale. Cfr. *The Correspondence*, vol. 2.

<sup>4</sup> Charles Blount (1654-1693) filosofo deista inglese, mutuando da Hobbes la sua concezione materialista su alcuni concetti teologici, sostenne anch'egli la riduzione della religione a strumento di controllo sociale. Dopo la morte di Hobbes, pubblicò due libelli nei quali raccoglieva alcuni estratti dell'opera hobbesiana, dal titolo *Memorable Sayings of Mr Hobbs* e *The Last Sayings of Mr Hobbs*. Sull'amicizia intellettuale con Hobbes si veda *The Correspondence*, vol. 2, p. 763. Per un confronto tra i due autori si veda U. BONANATE, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1972, in part. pp. 17-33.

oscuro, pessimista e ateo, campione di ogni sorta di immoralità, i cui libri erano meritevoli del rogo pubblico<sup>5</sup>. In ambito olandese, tuttavia, si registra un'importante e immediata ricezione del *Leviatano*, grazie alla traduzione in lingua olandese a opera di Abraham van Berkel nel 1667<sup>6</sup>.

Tra il XVIII e la prima metà del XIX secolo, poi, l'interesse filosofico verso il pensiero hobbesiano tende in generale ad assopirsi. Rare eccezioni tuttavia restano degne di nota, come, per esempio, il lavoro di divulgazione fatto in pieno Settecento da d'Holbach, con la traduzione in francese del *Leviatano*, del *De homine* e di *Human Nature*, ossia la prima parte degli *Elementi*<sup>7</sup>. È quindi significativo che un materialista ateo si impegni nel dare un rinnovato slancio intellettuale al pensiero di un autore inglese del secolo precedente, caduto quasi in una sorta di *damnatio memoriae*.

Solo negli anni Ottanta dell'Ottocento l'attenzione critica nei confronti del filosofo Thomas Hobbes – considerato tuttavia solamente come filosofo politico – sarà ride-stata da alcuni lavori degni di menzione. Naturalmente, non è intenzione di chi scrive condurre un lavoro di ricognizione sulla letteratura hobbesiana generale, impresa davvero ardua e che esula dagli scopi di questo lavoro<sup>8</sup>. Pertanto, in questo paragrafo si considerano i momenti più significativi della critica solamente per ciò che riguarda i contenuti religiosi presenti nel pensiero hobbesiano, in un periodo temporale che arriva almeno agli anni Cinquanta del Novecento.

Nel 1886 lo scozzese George Croom Robertson scrive una breve biografia filosofica<sup>9</sup> in cui, descrivendo gli assi centrali della filosofia hobbesiana, traccia una generica ricognizione, per così dire “manualistica”, degli aspetti religiosi. Il suo discorso si concentra principalmente sul problema dell'obbedienza in coscienza (ossia di quando

---

<sup>5</sup> Sulla ricezione di Hobbes nel Seicento si veda il già citato J. PARKIN, *Taming the Leviathan*, cit. e si consideri anche il classico S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, New York 1962.

<sup>6</sup> *Leviathan: of van de Stoffe, Gedaente, ende Magt van de Kerckelijcke ende Wereltlycke Regeeringe. Beschreven door Thomas Hobbes van Malmesbury*, Amsterdam 1667.

<sup>7</sup> Per ulteriori indicazioni, cfr. N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 493-495.

<sup>8</sup> Una selezione significativa di notizie bibliografiche, organizzate secondo vari ambiti si può trovare in W. SACKSTEDETR (ed.), *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*, Bowling Green State University Press, Bowling Green, OH 1982, oltre che nell'utile A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari 1972.

<sup>9</sup> G. CROOM ROBERTSON, *Hobbes* [London 1886], William Balckwood and Sons, Edinburgh-London 1905.

il comando del sovrano terreno pare differire dal comando divino) e sull'individuazione dell'unico articolo di fede nella proposizione «Gesù è il Cristo». Inoltre, riporta Croom Robertson, con la particolareggiata ed eterodossa esegesi biblica che conduce principalmente nella seconda metà del *Leviatano*, Hobbes cerca di riconsiderare nozioni tipicamente teologiche, come Dio, sacramento, profeti, miracoli e inferno, secondo una chiave ermeneutica razionale con lo scopo di dimostrare che, se correttamente intesi, questi concetti non possono essere in contrasto con l'autorità civile<sup>10</sup>. Inoltre, esprime in alcune righe un giudizio ermeneutico significativo: «the fact that his exegesis is specially heterodox does not of itself prove that he aimed at weakening the force of the Scriptural sanction, and was not sincere in seeking such support for his reasoned opinion as his hardy interpretation still left him»<sup>11</sup>.

Alcuni anni dopo, Ferdinand Tönnies si accorge che due manoscritti, *Human Nature* e *De corpore politico*, conservati al *British Museum*, in realtà sono le due parti di un unico volume che Hobbes aveva fatto circolare nel 1640 in poche copie manoscritte: gli *Elementi di legge naturale e politica*<sup>12</sup>. Tönnies, inoltre, è autore di una monografia su Hobbes, in cui appare generalmente interessato agli aspetti politici del pensiero hobbesiano per rileggerli alla luce della nascente sociologia<sup>13</sup>. In quest'opera, quindi, dedica alcune brevi sezioni al tema religioso: meno di una pagina per descrivere didascalicamente il confronto tra superstizione e vera religione, mettendo tuttavia in luce il rischio che Hobbes vede in un uso politico improprio di un appello alla coscienza come pretesto di disobbedienza<sup>14</sup>. Poi, nel capitolo dedicato alla *Staatslehre*, Tönnies si occupa in due paragrafi di riassumere la posizione di Hobbes in merito ai rapporti tra Chiesa e Stato, tornando nuovamente sul problema se sia possibile disobbedire al sovrano in nome di una convinzione religiosa che può vincolare la coscienza di un individuo o di un nutrito gruppo di individui<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 154-159.

<sup>11</sup> Ivi, p. 156.

<sup>12</sup> Pubblicati come *The Elements of Law Natural and Politic*, by Thomas Hobbes, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Simpkin Marshall & Co., London 1889. Cfr. A. PACCHI, *Presentazione*, in *Elementi*, pp. ix-x.

<sup>13</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* [Stuttgart 1896], hrsg. von K.-H. Ilting, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1971.

<sup>14</sup> Cfr. Ivi, pp. 193-194.

<sup>15</sup> Cfr. Ivi, pp. 256-264.



Di fatto, un primo studio critico, significativamente esteso e analiticamente impostato sulla religione nel pensiero hobbesiano – non dunque di respiro meramente riepilogativo o didascalico – può essere rintracciato nell'*Hobbes* di Leslie Stephen<sup>16</sup>. L'autore dedica alcuni rilevanti paragrafi alla «teologia» hobbesiana e alle questioni riguardanti il libero arbitrio e i rapporti tra Stato e Chiesa, sostenendo l'importanza della riflessione hobbesiana in questi ambiti per lo sviluppo del pensiero moderno. Scrive Stephen:

His arguments upon theology and upon the problem of free-will excited the keenest antagonism among his contemporaries. His position in both cases is remarkable, if only as illustrating the stir which he gave to thought in general. Whether his teaching was right or wrong, or a little of both, it at least caused his opponents to look into the foundations of their own creed<sup>17</sup>.

E benché, continua Stephen, Hobbes non parli di se stesso come di un ateo, ma come di un cristiano o di un fedele seguace della Chiesa d'Inghilterra, le sue posizioni in materia religiosa gli hanno attirato, com'è noto, le critiche di alcuni teologi e membri del clero inglese. Tuttavia, precisa l'autore, scopo di uno studio critico su questi aspetti del pensiero hobbesiano non è quello di indagare le personali convinzioni dell'uomo Thomas Hobbes, ma di chiarificare filosoficamente la sua posizione, determinarne la portata in termini di influenze successive e verificarne la coerenza logica in relazione al suo pensiero in generale: «Our duty to Hobbes personally is simply the duty of ascertaining what, as a fact, he did think, or thought that he thought. [...] the more important question is what were the true logical bearings of his position, whether he perceived them or not»<sup>18</sup>. Così, in questa chiave, Stephen passa in rassegna le nozioni di anima, di Dio e di libero arbitrio per come Hobbes presenta questi temi in alcune sue opere, dalle *Obiezioni a Cartesio* (1641), al *De corpore* (1655), fino agli scritti riguardanti la polemica col vescovo John Bramhall, senza tralasciare, naturalmente, il *De cive* e il *Leviatano*<sup>19</sup>. Dopo questa rassegna descrittiva, l'autore si spinge a formulare un giudizio critico circa la posizione di Hobbes nei riguardi della religione. Per Stephen quello di Hobbes è un sistema materialistico e le spiegazioni che vengono date

---

<sup>16</sup> L. STEPHEN, *Hobbes* [London 1904], The University of Michigan Press, Ann Arbor 1961.

<sup>17</sup> Ivi, p. 144.

<sup>18</sup> Ivi, p. 145.

<sup>19</sup> Cfr. Ivi, pp. 146-172.

sulle questioni teologiche (come per esempio sulla natura corporea dell'anima e di Dio) sono tentativi di unire questi temi – più o meno coerentemente – con un impianto materialistico di fondo. Stephen non ravvisa tale coerenza e sostiene che Hobbes non abbia riconosciuto, o abbia sottovaluto, la reale portata delle sue posizioni teologiche. Per quanto Hobbes, lungi dal definirsi ateo, si sforzi di inserire nozioni teologiche nel suo pensiero e di farle apparire “materialisticamente” coerenti, tali nozioni, per Stephen, appaiono come delle mere acquisizioni del suo tempo, dovute all'educazione, più che come elementi teorici sostantivi. Anche il ricorso alle leggi naturali quali «leggi di Dio» sembra a Stephen una mossa filosoficamente incompatibile con i principi materialistici che soggiacciono al suo pensiero generale. Così Stephen:

I do not, indeed, feel certain that Hobbes admitted even to himself the true nature of his position. He may have retained some of the horror for “atheism” in which he had been educated and thrown dust in his own eyes as well as in other people's. My chief reason for doubting is that, as we shall presently see, he relies in his political writings upon certain doctrines as to “the law of God”, which are apparently essential to his argument, and which could hardly be used by one to whom the words meant nothing. It is true that they do not in any case mean very much; still it is possible that Hobbes retained certain prepossessions which, as it seems to me, were really incompatible with his first principles<sup>20</sup>

Nel 1934 appare poi la monografia di John Laird<sup>21</sup> che accanto a quelle di Croom Robertson e di Stephen costituisce il terzo momento di un'impostazione ermeneutica tradizionale a cui la critica di lingua inglese farà costante riferimento<sup>22</sup>. In un capitolo, *Politics and Religion*, Laird si occupa di determinismo e materialismo in generale, delineando inoltre in modo riassuntivo le questioni teologiche presenti in Hobbes<sup>23</sup>. Tuttavia, in una sezione dedicata alla superstizione, Laird sostiene che Hobbes abbia voluto, in fin dei conti, liberarsi completamente della religione, attraverso un modo di argomentare improntato sull'ironia:

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 157.

<sup>21</sup> J. LAIRD, *Hobbes* [London 1934], Russel&Russel, New York 1964<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. A.L. SCHINO, *Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 17 (1987) n. 1, p. 159.

<sup>23</sup> Cfr. J. LAIRD, *Hobbes*, cit., pp. 197-239.

Hobbes, like the Roman poet, rejoiced not only in the discovery of the causes of things, but also in the silencing of unworthy fears and of the murmurs of greedy Acheron<sup>24</sup>. He come very near to proclaiming his complete emancipation, especially in the last and longest book of the *Leviathan*, “Of the Kingdom of Darkness”, where he piled learning upon irony, and irony upon invective, in a savage and magnificently incisive peroration<sup>25</sup>.

Nei primi anni Trenta del Novecento, durante il suo soggiorno tra Parigi e Cambridge, Leo Strauss scrive *Die Religionskritik des Hobbes*, un’opera che resterà inedita fino al 2001<sup>26</sup>. Già dal titolo si può evincere che questo testo rappresenta uno dei primi tentativi novecenteschi di studio organico della religione in Hobbes. Articolando la sua trattazione attorno a due concetti principali, ossia la critica alla tradizione aristotelico-scolastica, e in particolare alla nozione di teologia, e l’ampia esegesi che di conseguenza Hobbes compie sui testi sacri, Strauss sostiene che la critica della religione in Hobbes è una critica della tradizione scolastica e dunque dei concetti fondamentali della teologia cristiana<sup>27</sup>. Dopo aver descritto approfonditamente i temi centrali di questa critica – dagli spiriti e dagli angeli alle nozioni di regno di Dio e regno delle tenebre – Strauss prosegue sostenendo che la critica di Hobbes alla religione, rielaborando dei concetti tipicamente epicurei, tenta di arginare e dunque superare tanto la paura della morte quanto la paura della divinità e della presunta pena ultraterrena da essa comminata<sup>28</sup>. Inoltre, spiega Strauss, Hobbes fonda la sua critica alla religione sulla visione materialistica del mondo, caratterizzata dal monismo delle sostanze; per questo Hobbes non crede né agli angeli né ad altri spiriti incorporei come demoni o fate<sup>29</sup>. Hobbes non crede nemmeno né nei miracoli – la cui critica rappresenta il cuore della critica

---

<sup>24</sup> Il riferimento è a un passo di VIRGILIO, *Georgiche*, II, 490-492 che Hobbes pone in esergo alla sua *Vita*; cfr. *OL I*, p. lxxxii.

<sup>25</sup> J. LAIRD, *Hobbes*, cit., p. 236.

<sup>26</sup> L. STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständins der Aufklärung (1933-1934)*, in ID., *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes’ politische Wissenschaft und sughörige Schriften*, hrsg. H und W. Meier, Stuttgart 2001; trad. fr. *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, éd. par C. Pelluchon, PUF, Paris 2005. Esiste anche una traduzione successiva in inglese: *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*, ed. by G. Bartlett and S. Minkov, Chicago University Press, Chicago 2011.

<sup>27</sup> Cfr. L. STRAUSS, *La critique de la religion chez Hobbes*, cit., p. 33.

<sup>28</sup> Cfr. Ivi, p. 70.

<sup>29</sup> Cfr. Ivi, pp. 83, 121.

della religione<sup>30</sup> – né nella Scrittura come testo rivelato – malgrado alcune sue affermazioni che porterebbero a pensare il contrario – né nella possibilità stessa della rivelazione divina<sup>31</sup>. Dio, di cui Hobbes non fa a meno nel suo pensiero, è tuttavia spogliato di ogni attributo legato alla misericordia e alla creazione benevola, ma ricondotto al solo attributo dell'onnipotenza. E proprio l'onnipotenza di Dio è la causa delle sofferenze umane, come spiegato nel *Libro di Giobbe*: l'essere umano – Giobbe in particolare – è afflitto non per i suoi peccati, ma per l'incomprensibile onnipotenza divina. In breve, quello che esce dallo studio di Strauss è un Hobbes sostanzialmente scettico riguardo alla religione.

Poco dopo, in un altro suo noto studio su Hobbes<sup>32</sup>, Strauss ritorna sui temi religiosi nel capitolo intitolato *Stato e religione*. In questo testo Strauss afferma che le tre maggiori opere filosofiche hobbesiane siano dei «trattati teologico-politici»:

Proprio come più tardi fece Spinoza, Hobbes si rende interprete della Bibbia con una duplice intenzione: in primo luogo, allo scopo di fare uso dell'autorità delle Scritture per la sua propria teoria; poi, e in modo particolare, al fine di mettere in discussione l'autorità delle Scritture stesse. Ora il secondo intento diventa chiaramente predominante solo gradualmente<sup>33</sup>.

Strauss spiega il singolare rapporto di Hobbes con le tematiche religiose nei termini di un'evoluzione teorica dagli *Elementi* al *Leviatano*, con il rigore sinottico che contraddistingue l'intero suo libro. Confrontando così vari elementi del discorso teologico, per come Hobbes li presenta tramite un'analisi biblica via via più fitta e particolareggiata, anche in questo caso Strauss ravvisa un progressivo allontanamento dalla tradizione religiosa, nel senso di una progressiva critica tanto della religione positiva, quanto della teologia naturale. Così

al fine di nascondere la pericolosa natura di questo scetticismo, e per conservare l'apparenza che egli attaccava solamente la teologia scolastica e non la religione delle Scritture stesse, Hobbes condusse la sua battaglia contro la teologia naturale nel nome di una stretta credenza

---

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 95.

<sup>31</sup> Cfr. Ivi, pp. 88-90.

<sup>32</sup> L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.

<sup>33</sup> Ivi, p. 223.

nelle Scritture e nello stesso tempo minava tale credenza mediante la sua critica storico-filosofica dell'autorità delle Scritture<sup>34</sup>.

In quel periodo appare anche il noto articolo di Alfred Taylor<sup>35</sup> che, in controtendenza rispetto alla critica coeva, fornisce una nuova interpretazione della legge naturale hobbesiana come un sistema di norme etiche efficaci razionalmente, al pari dell'imperativo categorico kantiano, facendo della teoria etica hobbesiana una forma particolare di deontologismo<sup>36</sup>. Taylor articola la sua analisi attorno a due domande preliminari a cui bisogna rispondere per comprendere propriamente il pensiero di Hobbes: 1) quali incentivi (*inducement*) mi vengono dati per comportarmi in accordo alla legge? e 2) perché *devo* (*I ought*) comportarmi in accordo alla legge?, distinguendo così tra un piano delle motivazioni psicologiche e un piano delle ragioni etiche<sup>37</sup>. Ora, Taylor argomenta che per rispondere alla prima domanda è naturale, come la critica ha sempre fatto, chiamare in causa la psicologia egoistica, per la quale l'incentivo a obbedire, ossia a comportarmi come un buon cittadino, è il fatto che l'ordine politico mi garantisce sicurezza, e un atto ribelle da parte mia contribuirebbe a minare quell'ordine, dunque di riflesso apporterei a me stesso uno svantaggio. Ma per rispondere alla prima domanda, perché io *devo* obbedire, ossia per Taylor il cuore della teoria etica e politica di Hobbes, egli sostiene che non bisogna ricorrere all'interesse personale, ma ad argomentazioni puramente razionali. Con il patto *io ho dato la mia parola* che avrei obbedito, che avrei cioè mantenuto la parola data, in altri termini, che avrei rispettato il patto, in virtù delle leggi di natura (in particolare, della terza). Così, se contravvenissi al patto sarebbe un'ingiustizia, ma più particolarmente, sarebbe un assurdo logico, poiché contravverrei alla mia stessa parola. Così Taylor può dire che «Hobbes's ethical doctrine proper, disengaged from an egoistic psychology with which it has no logically necessary connection, is a very strict deontology, curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic thesis of Kant»<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 229.

<sup>35</sup> A.E. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», 13 (1938), pp. 406-424.

<sup>36</sup> Cfr. Ivi, p. 408.

<sup>37</sup> Cfr. Ivi, p. 407.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Taylor, inoltre, aveva già dato alle stampe una breve monografia in cui descriveva i tratti generali del pensiero del nostro filosofo<sup>39</sup>. Nell'ultimo capitolo, *Church and State*, Taylor elaborava la sua rassegna di nozioni attorno al criterio hobbesiano della subordinazione della Chiesa allo Stato e alla questione riguardante il «governo delle opinioni» in materia religiosa, di cui si parla, per esempio, in *Leviatano* XXIX. Ciò che è degno di nota è l'aver puntualizzato che il governo delle opinioni che lo Stato deve attuare, ossia stabilire quando un'opinione (o una dottrina religiosa) è da rigettare – e dunque fare in modo che non si diffonda – risponde non a una domanda epistemologica, ma a una domanda morale e politica. In altri termini, un'opinione è da rigettare non se è *falsa* (e da accogliere se è *vera*), ma se è *ingiusta* (e da accogliere se *giusta*), ossia bisogna chiedersi se apporta un bene (la pace) o un male (la sedizione):

That is, the sovereign authorises the preaching of certain doctrines and prohibits others, not because the former are scientifically true, and the latter false [...], but because the former are conducive to peace, and the latter to discord. And our profession of faith in the authorised religion is to be understood not as a declaration of our philosophical belief, but as a declaration of our submission to the rightful political authority of the sovereign<sup>40</sup>.

Infine, in quella monografia, Taylor sembrava poco interessato a temi come la natura di Dio, al quale ha dedicato brevi cenni nel corso della trattazione epistemologica sui metodi e gli scopi della filosofia<sup>41</sup>; e non si è espresso sulle questioni riguardanti l'anima o l'inferno, termini che non vengono neppure menzionati.

Nel dopoguerra Michael Oakeshott, che in passato si era già occupato di Hobbes in un breve articolo<sup>42</sup>, ritorna sul nostro Autore redigendo l'ormai celebre *Introduzione* all'edizione Blackwell del *Leviatano*<sup>43</sup>. In questo scritto, tratta le questioni religiose in un modo che rappresenta una voce fuori campo, per così dire, rispetto alle interpretazioni, più o meno simili tra loro, che stiamo analizzando ora. Oakeshott è tra i primi commentatori novecenteschi che attribuisce alla religione un valore fondativo, anche

---

<sup>39</sup> A.E. TAYLOR, *Thomas Hobbes*, Archibal Constable & Co., London 1908.

<sup>40</sup> Cfr. Ivi, p. 117.

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, p. 31.

<sup>42</sup> M. OAKESHOTT, *Thomas Hobbes*, in «Scrutiny», 4 (1935), n. 3, pp. 263-277.

<sup>43</sup> ID., *Introduction*, in TH. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. by M. Oakeshott, Blackwell, Cambridge 1946, ora raccolto in M. OAKESHOTT., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Found, Indianapolis 1975, pp. 1-79.

a livello politico. Partendo dall'assunzione che vere e proprie leggi sono le leggi positive, in quanto comandate da un'autorità irresistibile, e muovendo dalla necessità di dare legittimità anche alle leggi naturali, che se considerate solo attraverso la ragione non sono che teoremi o postulati generali, Oakeshott ritiene che esse possono essere considerate propriamente leggi poiché comandi di una volontà divina e onnipotente (come del resto indicato da Hobbes alla fine di *Leviatano* XV), e solo in quanto tali possono creare una obbligazione *reale*, come regole della condotta umana. Inoltre, queste leggi razionali, in quanto comandi di Dio, sono da ricercare nella Scrittura. In base a tale concezione volontaristica della legge, Oakeshott non ravvisa una differenza logica tra una legge naturale e una legge rivelata: ogni legge di natura è una vera e propria legge solo in quanto legge rivelata, manifestata da Dio all'interno della parola biblica. Così Oakeshott:

to be a Christian means to acknowledge obligation under the *law* of God. This is a *real obligation* [corsivo mio], and not merely the shadow of one, because it is a real law – a command expressing the will of God. This law is to be found in the Scriptures. There are men who speak of the results of human reasoning as Natural Laws, but if we are to accept this manner of speaking we must beware of falling into the error of supposing that they are laws because they are rational. The results of natural reasoning are no more than uncertain theorems, general conditional conclusions, unless and until they are transformed into laws by being shown to be the will of some authority. If, in addition to being the deliverance of reasoning, they can be shown to be the will and command of God, then and then only can they properly be called laws, natural or divine; and then and then only can they be said to create obligation. [...] Now, the conclusion of this is, that no proper distinction can be maintained between a Natural or Rational and a Revealed law<sup>44</sup>.

Oakeshott riconosce così alle leggi di natura una forza obbligante efficace<sup>45</sup>. Successivamente, inizia a trattare dei problemi legati a una libera interpretazione della Scrittura, in quanto fatto che coinvolge direttamente la coscienza di ogni individuo. Tra i primi, ancora una volta, a impostare il discorso su questa nozione, Oakeshott sottolinea che la coscienza individuale è nello stato di natura l'unica norma di condotta; non può essere così nello Stato poiché altrimenti si avrebbero tante coscienze –

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 52.

<sup>45</sup> Su questo tema Oakeshott delinea i prodromi di una strada che sarà fondamentale per la cosiddetta *Warrender Thesis*, di cui si parlerà nel paragrafo successivo.

e tante interpretazioni della Bibbia – quanti sono i cittadini<sup>46</sup>. Di qui la conseguente necessità che il potere spirituale non sia diviso dal potere temporale. Vale a dire che la Chiesa e lo Stato non siano due realtà separate, ma che lo Stato sia *anche* Chiesa, nel senso che deve occuparsi della regolamentazione delle questioni legate alla religione<sup>47</sup>.

Negli anni Cinquanta del Novecento Richard Peters scrive una monografia<sup>48</sup> in cui troviamo, tra l'altro, un'accurata riflessione storica e teorica sulla religione in Hobbes. Testimonianza immediata di questa attenzione è, quantomeno a una prima ricognizione, la presenza di un intero capitolo intitolato *Religion*. Con queste parole Peters riassume la concezione hobbesiana sulla religione:

He rigorously excluded theology from philosophy and tried to map the proper domains of knowledge and faith. He outlined a theory of the causes of religion and superstition and discussed the grounds of religious belief. He also conducted an elaborate enquiry into the use of various crucial terms in the Scriptures in order to decide on their proper use – ‘proper’ implying not at variance with the new science of motion! But all his theorizing about religion was subordinate to his main interest in it as a possible source of civil discord<sup>49</sup>.

Peters ingaggia uno studio dettagliato sulle spiegazioni hobbesiane dell'inferno, della Seconda Venuta di Cristo e, in sostanza, di tutti gli aspetti “escatologici” del pensiero religioso hobbesiano. La presenza e il riadattamento di tali concetti in un pensiero fondamentalmente materialista è motivata dal desiderio di Hobbes di evitare ogni possibile pretesto di sedizione in nome di poteri religiosi irrazionali. Nella puntuale rassegna che Peters fa dei vari aspetti e concetti teologici presenti nella lunga trattazione hobbesiana, degna di particolare menzione è un'analisi condotta considerando il capitolo VI del *Leviatano* in cui Hobbes, nella disamina delle passioni umane, distingue la religione, la superstizione e la vera religione:

Il *timore* di una potenza invisibile, frutto di una finzione della mente o immaginata sulla base di dicerie ammesse ufficialmente, si chiama RELIGIONE; se manca l'ammissione ufficiale,

---

<sup>46</sup> Cfr. Ivi, pp. 52-54.

<sup>47</sup> Cfr. Ivi, pp. 54-58.

<sup>48</sup> R.S. PETERS, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956.

<sup>49</sup> Ivi, p. 241.



è detto SUPERSTIZIONE e, se la potenza immaginata è veramente come la si immagina, VERA RELIGIONE<sup>50</sup>.

Ora, Peters sostiene che sia impossibile stabilire come *vero* qualcosa che sia solo *immaginato*. La verità, per Hobbes, deriva da una successione ben ordinata di proposizioni che partono da definizioni; poiché di Dio non possiamo avere nessuna conoscenza, non è possibile dire che una religione sia vera (o falsa). Per questo, la religione è collocata in un dominio separato dalla filosofia<sup>51</sup>. Quindi Peters conclude con le seguenti parole che delineano un generale depotenziamento della religione:

What, then, constituted 'true religion' for Hobbes? For if there are grounds or reasons for religious beliefs, then speculations about their causes, however interesting in themselves, do nothing to undermine the beliefs themselves. It is only if there are no good reasons for what is asserted in religious beliefs that those who suggest causes for them are justified in regarding them only as projections of our fears and infantile wishes<sup>52</sup>.

Quanto possiamo concludere da questa analisi è che, nei suoi momenti più significativi, la letteratura sulle tematiche religiose hobbesiane, tra Ottocento e prima metà del Novecento, si concentra essenzialmente attorno alle questioni derivanti dal materialismo, e dunque la rilettura “materialistica” dei concetti teologici e le relative polemiche scaturite, e attorno al modo di risolvere i rapporti tra Stato e Chiesa, secondo il criterio della subordinazione della religione alla politica. L'immagine che appare, quindi, è generalmente – salvo alcune eccezioni – quella di un filosofo che non può fare a meno della religione – forse perché inserito in un contesto storico che non poteva prescindervi, forse per un velato opportunismo – ma che le attribuisce comunque un valore depotenziato, sia perché collocata al di là del piano epistemico della filosofia, sia perché ridimensionata nel suo potenziale apporto morale e politico.

---

<sup>50</sup> *Leviatano*, VI, p. 46

<sup>51</sup> Cfr. R.S. PETERS, *Hobbes*, cit., p. 244.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

## 1.2 La *Taylor-Warrender Thesis* e il dibattito successivo

Nel 1957 Howard Warrender pubblica il suo celebre studio sulla teoria dell'obbligazione<sup>53</sup>, un libro capace di suscitare un dibattito vivace, tanto da essere considerato il segno di una rinascita degli studi hobbesiani nella seconda metà del Novecento, e in grado di formulare una nuova chiave interpretativa in controtendenza rispetto alla tradizione, abbastanza consolidata, della critica Otto-Novecentesca<sup>54</sup>. Come è noto, questa interpretazione lascia un grande spazio al ruolo della religione, nei modi che si vedranno; pertanto è utile da analizzare in questo momento preliminare del presente lavoro.

Warrender riprende ed elabora – e, per alcuni aspetti, emenda – la tesi centrale del già citato articolo di Taylor<sup>55</sup>. Così, Warrender ritiene che la legge naturale in Hobbes non solo possieda una forza obbligatoria precedente allo Stato, ma che su di essa si fondi la possibilità e la legittimità dell'obbligo politico, ossia dell'obbedienza al sovrano. Pertanto l'obbligazione politica si configura come un caso particolare dell'obbligo di obbedire alle leggi naturali. La legittimità dello Stato politico riposa quindi, per Warrender, sulla perentorietà della legge di natura e il *pactum unionis* non avrebbe forza vincolante e rimarrebbe solo una vuota promessa se non ci fosse la legge di natura come fondamento<sup>56</sup>. Fondamento che risiede in ultima analisi in Dio, poiché una legge per essere tale deve essere comandata da un potere irresistibile; la legge naturale è quindi legge in quanto comando di Dio, il sommo potere esistente<sup>57</sup>. Appare così chiaramente che il ruolo di Dio, che rappresenta pertanto il legislatore morale e la garanzia ultima del mantenimento del patto, è centrale.

In termini di filosofia morale, l'autore indaga il ruolo della sanzione divina come forza motivante dell'agire. Warrender, infatti, ravvisa la possibile discrepanza che talvolta può verificarsi tra dovere e interesse personale. Hobbes, a grandi linee, sostiene che obbedire alla legge è un vantaggio per gli individui (considerati nell'insieme, cioè

---

<sup>53</sup> H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>54</sup> Nella seguente rassegna mi baserò principalmente sull'utile ricostruzione del dibattito presente in A.L. SCHINO, *Tendenze della letteratura hobbesiana*, cit., pp. 159-198.

<sup>55</sup> A.E. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, cit.

<sup>56</sup> Cfr. A.L. SCHINO, *Tendenze della letteratura hobbesiana*, cit., pp. 161-162.

<sup>57</sup> Cfr. H. WARRENDER, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 103.

come popolo) che hanno in cambio la sicurezza e la pace assicurate. Tuttavia, per un singolo individuo violare la legge può rappresentare un vantaggio a più breve termine, ancor più se ha buone ragioni di sperare di sfuggire alla sanzione civile – e su questo punto Warrender si distanzia da Taylor, il quale non vede il problema dal punto di vista della distinzione tra interesse del singolo individuo e interesse della collettività degli individui<sup>58</sup>. Così Warrender sostiene che Hobbes abbia posto la sanzione divina come suprema forza motivante, più forte della sanzione civile. Il passo seguente merita di essere citato nella sua interezza:

Se dunque il problema dell'obbedienza alla legge di natura è guardato dal punto di vista della motivazione dell'interesse individuale, è chiaro che per l'individuo si daranno in molti casi possibilità di equivoco. Può ben darsi che il suo interesse personale immediato richieda la violazione della legge. È vero che le sanzioni predisposte dal sovrano civile potranno in certa misura assicurare che a lungo andare il delitto non otterrà il suo frutto, ma l'individuo può sempre sperare di sfuggire alla vigilanza del magistrato. [...] Solo le punizioni di Dio, alla cui collera è impossibile sfuggire, potranno fornire una sanzione adeguata e attuare la riconciliazione tra dovere e interesse. Al cittadino che tenta di ribellarsi si può obiettare in primo luogo che così facendo viola il proprio dovere, ma Hobbes si spinge più oltre e tenta di dimostrare che va anche contro il proprio interesse. Le ragioni su cui si fonda questa conclusione possono riassumersi come segue: 1) il suddito non può contare sul successo; 2) la violazione dell'impegno insegna agli altri ad usare metodi analoghi; 3) chi agisce così pregiudica la propria salvezza. È chiaro che solo l'ultima ragione ha un valore decisivo; gli altri punti non sono altro che un avvertimento a chi reputi che la ribellione possa troppo facilmente avere successo e l'intraprenda senza averne adeguatamente soppesati i rischi<sup>59</sup>.

In sostanza, solo la sanzione divina è talmente efficace da sanare la frattura tra dovere e interesse, da far capire a ogni individuo che violare il patto, se può rappresentare un vantaggio a breve termine, in realtà è uno svantaggio a lungo termine, poiché finirebbe non solo per coinvolgere anche altri sudditi (il punto 2), o per pregiudicare la propria libertà o la propria vita fisica in caso di pena temporale (il punto 1), ma soprattutto finirebbe per pregiudicare la propria salvezza eterna. In questo modo, Warrender

---

<sup>58</sup> Cfr. A.E. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, cit., p. 408. Per gli aspetti di divergenza che Warrender individua tra la sua interpretazione e quella di Taylor, cfr. H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., pp. 348-350.

<sup>59</sup> H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 283.

ritiene che un individuo hobbesiano sia motivato ad agire in accordo alla legge poiché così facendo salvaguarda non solo il suo interesse personale terreno – perché altrimenti verrebbe punito o perché se altri lo imitassero in maniera consistente si comprometterebbe la pace – ma anche, e soprattutto, il suo interesse trascendente. Tuttavia, questo tipo di argomentazione coesiste in Warrender con un'assunzione fortemente giusnaturalistica, mutuata da Taylor, per la quale le leggi naturali sono il fondamento di validità del patto politico, in quanto costituiscono un sistema etico di norme valide in forza della ragione, tali per cui infrangerle diventerebbe un'assurdità logica. Su questa ambivalenza, come si vedrà, si concentrerà una parte della critica.

L'impianto ermeneutico di Warrender viene poi assorbito da Francis Hood nella sua davvero peculiare interpretazione del pensiero di Hobbes alla luce della religione<sup>60</sup>. In generale, Hood considera la filosofia hobbesiana come una politica teologica essenzialmente fondata sull'interpretazione della Scrittura, ossia un sistema filosofico che pone l'esegesi biblica e gli argomenti religiosi a suo fondamento<sup>61</sup>. Dal punto di vista della morale, il discorso di Hood è molto simile a quello di Warrender: la legge morale è la legge di natura, ordinata da Dio come sommo legislatore morale, su cui si fonda la possibilità dell'obbligazione politica. Un individuo giusto è quello che si sforza di agire in conformità alla legge di natura, non quello che, pur agendo bene secondo la legge civile (ossia non violandola), lo fa per il timore della pena temporale<sup>62</sup>. Le leggi di Dio, ossia le leggi naturali, basterebbero a mantenere l'ordine se gli individui vivessero insieme in reciproca benevolenza; tuttavia gli individui sono preda delle passioni che li portano ad agire in disaccordo reciproco. Distanziandosi da Warrender, Hood dà una peculiare connotazione religiosa anche alla natura passionale dell'essere umano, che in quanto tale è segnato dal peccato originale, e quindi incline a seguire le proprie

---

<sup>60</sup> F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964.

<sup>61</sup> Cfr. Ivi, pp. 1-3.

<sup>62</sup> Prendendo le argomentazioni espresse, per esempio, in *De cive*, IV, 21, pp. 62-63. Cfr. F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cit., pp. 3-10. Così anche in H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 211 e in A.E. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, cit., pp. 408ss. Hobbes tuttavia esprime anche il contrario in *De cive*, XII, 1, p. 128: «le regole del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto sono le leggi civili». Per uno studio calibrato su questo tipo di problema si veda U. SCARPELLI, *Thomas Hobbes. Linguaggio e leggi naturali. Il tempo e la pena*, Giuffrè, Milano 1981, in part. pp. 62-69. Cfr. anche A. NORRIE, *Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment*, in «Law and Philosophy. An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy», 22 (1984) n. 3, pp. 299-320.

passioni, contrarie alla legge di natura. Avere una natura passionale è così una conseguenza dell'essere peccatore. Così anche la vita pubblica che viene dal contratto, funzionale alla pace e alla sicurezza, sarebbe in ultima analisi fondata su Dio, il quale avrebbe disposto rimedi soprannaturali al peccato e rimedi temporali alle conseguenze "terrene" del peccato, ossia la natura passionale. Così, Hood arriva a dire che la dottrina morale di Hobbes è una dottrina cristiana e in linea con la tradizione:

God's laws would suffice for man if men were what they ought to be. Men would live together in mutual charity, settling any differences by arbitration. There would be peace without the subjection of man to man. But the passions of *sinful* [corsivo mio] men are contrary to the laws of God. God has provided a remedy for the sin of man in the Gospel in relation to salvation, and in the commonwealth in relation to man's preservation in this world. [...] Hobbes's morality is traditional and Christian. His Scriptural doctrine of civil obedience is a traditional Christian doctrine<sup>63</sup>.

La posizione di Hood, che a sua volta ha suscitato polemiche<sup>64</sup>, possiamo collocarla – probabilmente in una posizione estrema – in quel filone aperto da Warrender che considera cruciale il ruolo della religione nel sistema hobbesiano. Il lavoro di Warrender, come si diceva, ha dato vita a un florido dibattito nella letteratura, i cui contributi più notevoli sono stati raccolti in un volume collettaneo del 1965<sup>65</sup>. Tra questi, al fianco di Warrender si schiera Willis Glover che cerca di decostruire le argomentazioni che hanno contribuito ad alimentare la «leggenda di Hobbes l'ateo» e di fornire invece l'immagine di un pensatore genuinamente interessato, a suo modo, ai temi religiosi; dunque, senza celate motivazioni opportunistiche<sup>66</sup>. Glover inoltre riconosce, senza troppa sorpresa, una linea di continuità tra Oakeshott e Warrender: «[They] have not only accepted Hobbes's theism as genuine, but have declared it essential to his political philosophy»<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cit., pp. 10-13; sulle passioni si vedano in part. pp. 57-67.

<sup>64</sup> Si vedano, per esempio, le recensioni di Q. SKINNER, in «The Historical Journal», 7 (1964) n. 2, pp. 321-333 e di B. GERT, in «The Philosophical Review», 75 (1966) n. 2, pp. 258-260.

<sup>65</sup> K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford 1965.

<sup>66</sup> W.B. GLOVER, *God and Thomas Hobbes*, in «Church History», 29 (1969) n. 3, pp. 275-297, ristampato in K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, cit., pp. 141-168. La citazione è da p. 168.

<sup>67</sup> Ivi, p. 142.

Lo stesso Keith Brown, curatore della miscellanea appena citata, in un'altra sede<sup>68</sup> ha inquadrato la questione da un punto di vista interessante. Brown indica che il problema "Hobbes e la religione" può essere letto come un problema di interpretazione di ciò che Hobbes avrebbe voluto realmente dire attraverso ciò che scriveva. In altri termini, il problema è quello di individuare un significato occulto, ma tuttavia coerente, in quei testi che in materia religiosa si presentano come sibillini, reticenti e talvolta contraddittori. E questa linea è, a suo modo, un tassello in più che può contraddistinguere alcune nuove linee di lettura provocate dal dibattito seguito alla pubblicazione di Warrender. Brown poi ingaggia una polemica con Raymond Polin, che aveva proposto una tesi ateistica.

In un libro del 1953<sup>69</sup>, occupandosi in generale del pensiero politico di Hobbes e affermando l'unità di fondo di tutto il suo sistema filosofico, Polin rifiutava la *Taylor Thesis* sulla separazione tra psicologia egoistica e teoria etica e sulla subordinazione della politica a un presunto sistema morale autonomo. E in particolare, sulla questione religiosa, Polin individuava nei testi hobbesiani un ateismo forte, anche se ben celato «tra le righe», grazie a un'analisi testuale comparativa che rivelerebbe l'incoerenza logica di alcune argomentazioni hobbesiane in materia religiosa:

Si Dieu était le monde, écrit Hobbes, le monde serait sans cause; ce qui serait contradictoire; on nierait la cause du monde, par conséquent, on nierait Dieu. Le panthéisme est donc en apparence réfuté. Mais [...] [Hobbes] suppose que Dieu lui-même est sans cause. Or, tout être sans cause est contradictoire [...]. Donc, pour qui sait lire entre les lignes, Dieu lui-même est rationnellement contradictoire. C'est l'athéisme qui triomphe implicitement<sup>70</sup>.

Anni dopo, Polin ritornerà su questi argomenti, ribadendo le sue tesi in una monografia dedicata in gran parte al problema religioso nella filosofia hobbesiana<sup>71</sup>. In polemica con Warrender, Polin sosterrà che Dio non ha parte nella costruzione del rigoroso sistema politico hobbesiano poiché non può essere oggetto di scienza; e le argomentazioni sull'esistenza di Dio, come pure sull'identificazione di legge naturale e legge divina, sono contraddittorie, dettate più che altro dal comune sentire

---

<sup>68</sup> K.C. BROWN, *Hobbes's Grounds for Belief in a Deity*, in «Philosophy», 37 (1962) n. 3, pp. 336-344.

<sup>69</sup> R. POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953.

<sup>70</sup> Cfr. Ivi, p. xv.

<sup>71</sup> ID., *Hobbes, Dieu et les homes*, PUF, Paris 1981.

dell'epoca<sup>72</sup>. In definitiva, per Polin, il Dio hobbesiano, lungi dall'essere una questione di metafisica, risulta essere una questione di politica – essendo Hobbes interessato ai problemi di obbedienza – che può avere conseguenze negative per la stabilità dello Stato, derivanti da personali convinzioni religiose<sup>73</sup>.

In riferimento al primo libro di Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Brown, dunque, espone la sua critica sostenendo, dal canto suo, che il tentativo di analisi comparativa dei testi, grazie al quale Polin riteneva di aver dimostrato il velato ateismo di Hobbes, non abbia in effetti avuto successo<sup>74</sup>. Sostiene infatti che Polin abbia sbagliato a considerare le argomentazioni religiose secondo il criterio logico ed epistemologico che caratterizza le argomentazioni antropologiche e politiche, ossia a verificare la coerenza del metodo deduttivo anche in riferimento ai temi religiosi. Brown evidenzia invece una differenza metodologica tra le due aree dell'indagine hobbesiana. La dimostrazione pertiene alla geometria così come alla conoscenza della natura umana e dell'individuo in quanto cittadino; l'inferenza logica invece pertiene a quel tipo di asserzione, essenzialmente differente, che invece è possibile formulare circa l'esistenza di una causa prima del mondo che chiamiamo Dio. Per Brown, Hobbes non ha mai *dimostrato* l'esistenza di Dio, ma solo che di esso si può *asserire* l'esistenza (come un cieco può asserire l'esistenza del fuoco tramite il tatto) attraverso l'inferenza logica della catena di cause, e così ponendo Dio al principio di un mondo ordinato<sup>75</sup>.

Tra le voci in polemica con Warrender spicca quella di Stuart Brown in un contributo raccolto nella stessa miscellanea<sup>76</sup>. Stuart Brown presenta una critica rivolta direttamente alla originaria *Taylor Thesis* e alla sua idea di svincolare la dottrina etica dalla psicologia egoistica, ritenuta infondata poiché “smentita” da Hobbes stesso in vari luoghi<sup>77</sup>. Inoltre, considerare irrelate la teoria etica e la psicologia egoistica significa fare di Hobbes l'autore di un pensiero disorganico, non sistematico e a tratti confuso. Questo rende così problematica l'idea che Hobbes possa aver elaborato una *teoria* etica, ossia un sistema di pensiero logicamente ordinato, fatto che invece la *Taylor*

---

<sup>72</sup> Cfr. Ivi, p. 50.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, pp. 22-23.

<sup>74</sup> Cfr. K.C. BROWN, *Hobbes's Grounds for Belief in a Deity*, cit., p. 339.

<sup>75</sup> Cfr. Ivi, 340-342.

<sup>76</sup> S.M. BROWN, *The Taylor Thesis. Some Objections*, in «The Philosophical Review», 68 (1959) n. 3, pp. 303-323, ristampato in K.C. BROWN, (ed.), *Hobbes Studies*, cit., pp. 57-71.

<sup>77</sup> Cfr. Ivi, pp. 57-62.

*Thesis* non nega. Così si rivolge contro i sostenitori della *Taylor Thesis*: «They both appear to suppose that Hobbes's thought is too lacking in clarity, precision, and rigour to state a systematic theory of the sort Hobbes himself thinks he is presenting»<sup>78</sup>. Inoltre, questa presunta indipendenza della teoria etica dalla psicologia egoistica non è sostenibile poiché, secondo Stuart Brown, ogni obbligazione deve fondarsi su un qualche tipo di patto. Ma il patto è il risultato di un meccanismo originato da interessi personali in conflitto; in altri termini, il patto ha alla sua origine l'impianto della psicologia egoistica; così, per Stuart Brown, ogni obbligazione, anche un'obbligazione morale, deve avere dei legami logici con tale impianto psicologico, rendendo così insostenibile la *Taylor Thesis*. Più direttamente contro Warrender – che per certi versi smussa i contorni della tesi dell'indipendenza dell'etica dalla psicologia egoistica, risolvendo a suo modo la dicotomia<sup>79</sup> –, Stuart Brown disapprova l'aver reso le leggi naturali delle leggi moralmente efficaci attraverso l'assunzione di Dio come legislatore. Stuart Brown invece considera il ruolo della religione del tutto secondario e non rilevante per la costituzione logica della teoria hobbesiana, accusando così Warrender di aver compiuto una radicale inversione tra ciò che è essenziale alla teoria e ciò che è superfluo: «What is completely dispensable in Hobbes are [...] the commands of God. The Taylor thesis grossly misrepresents Hobbes because it dispenses with the indispensable and makes what is dispensable the very heart of the theory»<sup>80</sup>.

Un'altra nota polemica è quella presentata da John Plamenatz<sup>81</sup> con toni abbastanza espliciti, per sua stessa ammissione: «I disagree strongly with Mr. Warrender about several points of capital importance in the interpretation of that philosophy»<sup>82</sup>. Plamenatz considera l'obbedienza nata dal contratto come la sola obbligazione possibile, e sostiene che le leggi naturali non sono fonte di obbligazione poiché il ricorso a Dio non può esservi posto a fondamento, in quanto il ruolo di Dio è totalmente accessorio nel meccanismo di produzione dell'obbligazione. Questa riposa invece sul bisogno del tutto terreno di pace e sicurezza. Le pene divine non costituiscono una motivazione efficace poiché di esse non possiamo avere una conoscenza adeguata, dato che di Dio

---

<sup>78</sup> S.M. BROWN, *The Taylor Thesis*, cit., p. 59.

<sup>79</sup> Cfr. H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., pp. 348-350.

<sup>80</sup> Ivi, p. 71.

<sup>81</sup> J. PLAMENATZ, *Mr. Warrender's Hobbes*, in «Political Studies», 5 (1957), pp. 295-308; ristampato in K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, cit., pp. 73-87.

<sup>82</sup> Ivi, p. 73.



stesso non possiamo conoscere nulla più della sua mera esistenza. Tuttavia, Plamenatz non esclude che Hobbes abbia potuto genuinamente credere, in una qualche forma, in Dio, ma questa sua credenza, del tutto personale, non avrebbe influito sul suo sistema filosofico, che di Dio può fare logicamente a meno.

In un articolo di due anni successivo al libro di Warrender, Thomas Nagel problematizza la questione riguardante le motivazioni egoistiche e le ragioni del carattere obbligatorio di un'azione<sup>83</sup>, risolta da Warrender, come si è detto, conciliando le motivazioni con l'osservanza della legge: un individuo sarà sempre motivato ad agire conformemente all'obbligo prescritto poiché altrimenti potrebbe procurarsi tanto un male terreno (la punizione del sovrano), quanto e soprattutto un male ultraterreno (la sanzione divina). Benché non concepisca il suo articolo come una critica esplicita alla teoria di Warrender<sup>84</sup>, Nagel tuttavia è riluttante a concordare con la soluzione alla questione su motivazioni e obbligazioni. Ci sono molti casi in cui il processo deliberativo riguardo a un'azione mette dinnanzi a un contrasto tra la motivazione, di natura egoistica, e il carattere obbligatorio dell'azione; e un individuo può scegliere per l'una, subendo le conseguenze (o sperando di sfuggirvi), o per l'altro<sup>85</sup>. In sostanza, per Nagel è più corretto attribuire alle leggi di natura principalmente il carattere di massime prudenziali, anche quando le si considera come comandi divini<sup>86</sup>.

Sul problema del legame tra motivazioni e obbligazioni ritorna anche David Raphael in almeno due occasioni<sup>87</sup>. Contestando la derivazione dell'obbligazione politica dall'obbligazione morale, o più precisamente l'aver reso l'obbligazione politica una forma dell'unica obbligazione possibile, ossia l'obbligazione morale alle leggi naturali (e in particolare alla terza che prescrive di mantenere i patti stipulati), Raphael ripropone una lettura tradizionale positivista, per la quale l'obbligazione politica è il risultato di un meccanismo contrattuale dettato dalla psicologia egoistica. La forza motivante che spinge ad agire in accordo all'atto prescritto come obbligatorio è la paura della pena temporale. L'obbligazione naturale alle leggi di natura, che Warrender considera un'obbligazione morale efficace, in realtà è per Raphael una «matter of

---

<sup>83</sup> TH. NAGEL, *Hobbes's Concept of Obligation*, «The Philosophical Review», 67 (1959) n. 1, pp. 68-83.

<sup>84</sup> Cfr. Ivi, p. 69.

<sup>85</sup> Cfr. Ivi, pp. 74-75.

<sup>86</sup> Cfr. Ivi, pp. 75 ss.

<sup>87</sup> D.D. RAPHAEL, *Obligation and Rights in Hobbes*, «Philosophy», 37 (1962) n. 3, 345-352; ID., *Hobbes: Morals and Politics*, Routledge, London 2004 (prima ediz. 1977).

words» che di fatto non obbliga se ad essa non corrisponde un potere di spada in grado di punire efficacemente il trasgressore<sup>88</sup>. Per Raphael quindi un individuo è realmente obbligato solo nello Stato e l'unica obbligazione davvero efficace è l'obbligazione politica.

Rispondendo in diversi momenti alle numerose critiche pervenute<sup>89</sup>, Warrender in sostanza ribadisce la sua interpretazione, mostrando da un lato, come accennato prima, l'idea che le leggi naturali costituiscano l'unica condizione di validità del patto politico, in quanto formano un sistema etico di norme valide razionalmente, tali per cui infrangerle diventerebbe un'assurdità logica. Dall'altro, le affermazioni volte a giustificare la precisazione che Hobbes stesso fa nel *Leviatano*: «Questi dettami della ragione si chiamano col nome di leggi di natura. Tuttavia impropriamente [...]. Ciononostante, se consideriamo i medesimi teoremi in quanto comunicati dalla parola di Dio, che tutte le cose comanda per diritto, allora sono chiamate leggi propriamente»<sup>90</sup>; così Warrender afferma contemporaneamente che la legge naturale è tale solo poiché è il comando di una volontà il cui potere è irresistibile, e dunque il ricorso a Dio come legislatore. Schino riassume così la questione:

Accade così che la tesi estrema di un Hobbes giusnaturalista proposta da Warrender [...] è poi costretta a convivere con una definizione di legge in termini strettamente positivistici, per cui la legge è tale non per un contenuto di giustizia o di razionalità universalmente valido, ma perché espressione della volontà più irresistibile che ci sia, Dio. [...] La stessa obbligazione morale appare allora vincolante non tanto per ciò che insegna – non quindi per il suo contenuto –, ma per la sua forma, in quanto cioè proveniente da un potere capace di una sanzione sempre e ovunque operante e da tutti chiaramente appresa, com'è appunto al punizione divina<sup>91</sup>.

Quasi in chiusura del più che decennale dibattito intorno a *La filosofia politica di Hobbes*, Brian Barry<sup>92</sup> delinea le varie fasi della vicenda e traccia alcune conclusioni.

---

<sup>88</sup> Cfr. ID., *Obligation and Rights in Hobbes*, cit., p. 348.

<sup>89</sup> Si vedano, per esempio H. WARRENDER, *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, «Political Studies», 8 (1960) n. 1, pp. 48-57, ristampato in K.C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies*, cit., pp. 89-100; ID., *Hobbes's Conception of Morality*, in «Rivista di storia della filosofia», 17 (1962) n. 4, pp. 434-449; ID., *Obligation and Rights in Hobbes*, in «Philosophy», 37 (1962) n. 3, pp. 352-356.

<sup>90</sup> *Leviatano*, XV, p. 130.

<sup>91</sup> A.L. SCHINO, *Tendenze della letteratura hobbesiana*, cit., p. 166.

<sup>92</sup> B. BARRY, *Warrender and His Critics*, in «Philosophy», 43 (1968), p. 117-137.

Per Barry «The decade of criticism directed at *The Political Philosophy of Hobbes* has found the critics united in rejecting many of Warrender's conclusions, but it has not produced a generally accepted alternative interpretation»<sup>93</sup>. L'errore, condiviso sia da Warrender che dai suoi critici, sta nel fatto di non aver posto sufficientemente attenzione sulla definizione che Hobbes dà di *obbligazione*, ossia il risultato di un meccanismo di trasferimento di diritti:

Un diritto viene deposto o attraverso una semplice rinuncia ad esso, o per trasferimento ad un altro: [...] per TRASFERIMENTO, quando si intende che il beneficio vada a una certa persona o a certe persone. E quando, in un modo o nell'altro, si è abbandonato o ceduto un proprio diritto, si dice allora che si è OBBLIGATI o TENUTI a non ostacolare coloro ai quali questo diritto è stato ceduto o abbandonato, dal giovarsene e che si *deve*, ed è proprio DOVERE, non vanificare quell'atto volontario, perché il frapporre un simile ostacolo equivarrebbe ad INGIUSTIZIA e INGIURIA<sup>94</sup>.

Warrender, in particolare, sbaglia nel fondare l'obbligazione sul ruolo di Dio e sul suo enorme potere sull'essere umano. Per Barry, invece, l'obbligazione riposa essenzialmente sul meccanismo contrattuale di trasferimento di diritti, in accordo con la definizione hobbesiana in *Leviatano* XIV.

Secondo una linea interpretativa più "tradizionale", la religione è un argomento secondario della filosofia hobbesiana, considerata soprattutto come filosofia morale e politica. Il sistema politico, delineato nella sua forma più compiuta nel *Leviatano*, può fare e fa logicamente a meno del ricorso a Dio o alla religione. Su questa lunghezza d'onda è degna di menzione l'analisi di David Gauthier:

God plays only a secondary part in the system. We have shown that neither the formal structure of Hobbes's theory, expressed in our formal definitions and the conclusions we have drawn from them, nor the material content, expressed in our material definitions and their consequences, depends in any important way on theistic presuppositions. Hobbes's theory is intended for rational men who aim at their own preservation, whatever their religious views may be<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 117.

<sup>94</sup> *Leviatano*, XIV, p. 107.

<sup>95</sup> D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969, p. 178.

Pertanto, Gauthier presenta una teoria morale e politica che ha nel bisogno di conservazione della propria vita e nel conseguente trasferimento di diritti il motore centrale dell'obbligazione politica, l'unico tipo di obbligazione efficace poiché accompagnata dal potere della spada, legittimata dall'autorizzazione della collettività dei contraenti, senza alcuna necessità di ricorrere a Dio o alle sue sanzioni<sup>96</sup>.

Tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del Novecento, Arrigo Pacchi ed Emilia Giancotti<sup>97</sup> hanno contribuito a indirizzare gli studi hobbesiani verso – ma non solo – le tematiche teologiche, ma con un approccio più marcatamente storico-filosofico. In particolare, tra i più importanti studiosi hobbesiani della seconda metà del Novecento, Pacchi ha dedicato l'ultima parte della sua produzione scientifica agli aspetti etici e teologici del pensiero di Hobbes. La lettura che fornisce di Hobbes lo colloca in una posizione intermedia tra i due poli sopracitati: egli infatti, se da un lato non si spinge ad attribuire alla religione un valore essenzialmente fondativo per la filosofia morale e politica, dall'altro cerca di rivalutare gli elementi teologici presenti nel pensiero hobbesiano, evidenziandone un reale interesse filosofico per la religione<sup>98</sup>.

Nel 1971 esce l'ormai classico saggio di John Pocock<sup>99</sup> che analizza il tema della religione in Hobbes dal punto di vista di due categorie filosofiche: la storia, in particolare la storia sacra, e il tempo. Rifiutando l'interpretazione classica dell'Hobbes ateo, Pocock mette in luce la concezione hobbesiana di Dio come un Dio della storia, tuttavia concepibile solo nel passato, cioè nel tempo del suo regno civile sugli Ebrei, e nel futuro, nel momento «escatologico» del regno a venire di Cristo. Nel presente, Dio resta imperscrutabile e in conoscibile, poiché inaccessibile alle facoltà conoscitive

---

<sup>96</sup> Cfr. Ivi, pp. 27-98, in cui riassume la sua interpretazione della filosofia morale hobbesiana, in esplicita polemica con Warrender e con Francis Hood.

<sup>97</sup> E. GIANCOTTI, *La naissance du materialisme moderne chez Hobbes et Spinoza*, in «Revue philosophique», 90 (1985) n. 8, pp. 135-148; EAD. *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Thomas Hobbes*, in G. BORRELLI (ed.), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica. Atti del Convegno di studi per il IV centenario della nascita di Thomas Hobbes (Anacapri, 24-27 settembre 1988)*, Morano, Napoli 1990, pp. 15-33, ristampato nel postumo E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1996, pp.

<sup>98</sup> Si vedano A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes. Dispense del Corso di Storia della Filosofia per l'A.A. 1984-'85*, Unicopli, Milano 1985; ID., *Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State*, in «Topoi» 7 (1988) n. 3, pp. 231-239; ID., *Some Guidelines into Hobbes's Theology*, in «Hobbes Studies», 2 (1988), pp. 87-103; e il postumo ID. *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998.

<sup>99</sup> J.G.A. POCOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York 1971.

dell'essere umano. Alla luce di questa analisi, Pocock ritiene che Hobbes abbia saputo coniugare coerentemente filosofia e religione cristiana, ossia, detto più precisamente, riflessione razionale e teologia sacra.

Per concludere questo paragrafo, possiamo dire che dopo il grande interesse destato dalla *Warrender Thesis*, che ha aumentato considerevolmente la rilevanza concettuale dell'elemento teologico, nei decenni successivi si è articolata una polarizzazione nella *scholarship* hobbesiana tra una linea secolarista, che tende dunque a oscurare, o a porre in secondo piano la rilevanza delle tematiche teologiche<sup>100</sup>, e una linea "religiosa" che giudica centrale il ruolo della religione e si interroga sulla sincerità delle argomentazioni teologiche espresse da Hobbes<sup>101</sup>.

### 1.3 Gli ultimi trent'anni

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso l'imponente studio di Al Martinich<sup>102</sup> si presenta come un significativo lavoro che getta nuova luce sulla questione al centro di questo studio.

Dalla lettura di Martinich emerge un Hobbes «sincere, and relatively orthodox Christian»<sup>103</sup>, che non solo crede nell'esistenza di Dio, ma anche che la religione sia una componente essenziale della vita umana, che Dio si sia rivelato a vari popoli, che Gesù sia il Messia da Lui inviato e che ci sia un inferno e un paradiso. Martinich sostiene che i concetti teologici del Cristianesimo, in particolare dell'area calvinista della Chiesa d'Inghilterra, siano parte inestricabile della sua filosofia, soprattutto per quanto

---

<sup>100</sup> Tra le voci più note per questo tipo di approccio, oltre Gauthier, si considerino G.S. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986; D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986.

<sup>101</sup> Si considerino M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York-London 1966; H. SCHNEIDER, *The Piety of Hobbes*, e P. JOHNSON, *Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation*, in R. ROSS et. al (eds.), *Thomas Hobbes and his Time*, Minnesota University Press, Minneapolis 1974; P. GEACH, *The Religion of Thomas Hobbes*, in «Religious Studies», 17 (1981), pp. 549-558; R. HEPBURN, *Hobbes on the Knowledge of God*, in M. CRANSTON – R. PETERS (eds.), *Hobbes and Rousseau*, cit., pp. 85-108; T. KENYON – A. REEVE, *Hobbes's Belief in God*, in «Political Studies», 31 (1983), pp. 418-433.

<sup>102</sup> A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

<sup>103</sup> Ivi, p. 1.

riguarda la morale e la politica, facendo di Hobbes un pensatore a suo modo cristiano, molto vicino al Calvinismo. Martinich tuttavia precisa che non si tratterebbe di un'aderenza rigorosa a una concezione canonica di una confessione religiosa, sia essa il Calvinismo o l'Anglicanesimo episcopaliano, ma di una rielaborazione peculiare e genuina dei concetti teologici di queste confessioni, avendo comunque presente il fatto che Hobbes vive in un periodo storico e culturale denso di sfumature confessionali variegata, dove anche la dicotomia tra visione ordinaria e non ordinaria di una religione, o tra ortodossia ed eterodossia, è molto labile<sup>104</sup>.

Da un punto di vista politico, l'intento di Hobbes è stato quello di rielaborare alcune importanti nozioni teologiche in modo che non diventino un'occasione di ribellione, come molto spesso accade, mostrando che in nessun caso possono essere legittimamente invocate per destabilizzare il potere costituito. Da un punto di vista epistemologico, invece, Martinich sostiene che Hobbes abbia voluto sanare una frattura concettuale tra quelle nozioni teologiche, ormai troppo intrise di metafisica, e la nuova scienza dimostrativa, provando a mostrare come, se propriamente intese, quelle nozioni non siano in contrasto con una visione "moderna" dell'essere umano e del mondo. Martinich tuttavia ammette che il progetto epistemologico di Hobbes in materia religiosa abbia fallito, apportando conseguenze diverse rispetto agli scopi prefissi dal suo autore.

Rather than supplying an adequate conceptual foundation for religion, on the whole his views fit into a long tradition that tended to undermine it, often contrary to the intentions of the authors. In short, while his views did contribute to the secularization of philosophy, I maintain that this was an unintended and (for Hobbes) unforeseen consequence of his work<sup>105</sup>.

Per Martinich, il modo peculiare di trattare le tematiche religiose ha portato Hobbes alle accuse di materialismo e di ateismo dei suoi contemporanei e alle critiche di opportunismo religioso per molti commentatori più recenti. L'obiettivo di Hobbes invece era quello di mostrare al suo pubblico una genuina visione religiosa, quale parte fondamentale della vita umana, liberata da orpelli metafisici e dotata di una spiegazione logica materialistica; obiettivo, per Martinich, non raggiunto, poiché il suo tentativo di spiegare razionalmente i concetti religiosi ha avuto come effetto indesiderato – del

---

<sup>104</sup> Cfr. Ivi, pp. 1-5.

<sup>105</sup> Ivi, p. 8.

tutto contrario alle aspettative – il fraintendimento del suo pensiero tanto da parte dei suoi contemporanei quanto degli studiosi più recenti.

Pe quanto riguarda la questione ermeneutica, ossia se Hobbes abbia voluto sostenere sinceramente quanto ha scritto in materia religiosa – o se, contrariamente, abbia soltanto voluto celare il suo ateismo dietro il velo di un'apparente religiosità – Martinich non ha dubbi: «for the most part Hobbes meant what he said»<sup>106</sup>.

Da un punto di vista metodologico, Martinich dichiara di servirsi tanto degli strumenti logici e analitici quanto degli strumenti storico-filosofici, ritenendo non valido un approccio che monopolizzi uno solo di questi due metodi: «I would describe my work as an essay in analytic history of philosophy»<sup>107</sup>. Inoltre, spiega la sua lettura ingaggiando un costante confronto con i principali studiosi hobbesiani che lo hanno preceduto. Preliminarmente, distingue tra interpretazioni secolariste e interpretazioni teistiche, annoverando tra le prime nomi come Quentin Skinner, David Gauthier, Gregory Kavka ed Edwin Curley, e tra le seconde i già discussi Taylor, Warrender e Hood. Secondo le interpretazioni secolariste, la teoria morale di Hobbes è fondata solo sull'interesse personale, dunque su motivazioni di psicologia egoistica, e viene descritta dalla proposizione «un'azione *a* è moralmente giusta se e solo se *a* è derivata da un calcolo razionale che la giudica utile alla conservazione di sé», così che la soddisfazione dell'interesse personale è condizione necessaria e sufficiente per la moralità di un'azione. Stando alle interpretazioni teistiche, invece, Hobbes sostiene una teoria della legge morale come comando divino, sintetizzata nella proposizione «un'azione *a* è moralmente giusta in virtù di una legge naturale se e solo se Dio comanda che *a* sia compiuta», dove il comando divino è la condizione necessaria e sufficiente alla moralità dell'azione, ma tuttavia non è sempre chiaro il ruolo dell'interesse personale. Taylor e Warrender hanno provato rispettivamente a risolvere il problema o separando del tutto la psicologia egoistica dalla teoria morale, o trovando una coesistenza tra il sistema delle motivazioni personali e il sistema delle obbligazioni razionali nella formula per la quale l'interesse personale fornisce una motivazione ad agire moralmente senza però contribuire logicamente alla moralità stessa di un'azione *a*, la quale resta moralmente obbligatoria in virtù tanto della sua derivazione razionale quanto della sua derivazione dalla onnipotente volontà divina<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 16.

<sup>107</sup> Ivi, p. 12.

<sup>108</sup> Cfr. Ivi, pp. 71-72.

Tra questi due poli, Martinich sposa una visione intermedia, provando a unire ciò che di corretto trova nelle due interpretazioni, ed espungendo ciò che per converso vi trova di inesatto. Così, il ricorso al comando divino o all'interesse personale non possono essere condizioni necessarie e sufficienti se considerate ognuna indipendentemente dall'altra; per Martinich tanto il comando di Dio quanto l'interesse personale devono essere posti al fondamento della teoria morale hobbesiana, entrambi come condizioni necessarie e sufficienti, dando così origine alla seguente proposizione: «un'azione *a* è moralmente giusta in virtù di una legge di natura se e solo se Dio comanda che *a* sia compiuta e che *a* è derivata da un calcolo razionale che la giudica utile alla conservazione di sé»<sup>109</sup>. In sostanza, quindi, Martinich mutua molti aspetti essenziali del suo pensiero dalla *Warrender Thesis*, con la quale afferma di essere grossomodo affine, ma con le differenze e le critiche appena spiegate. Rigetta invece la posizione di Hood, ritenuta troppo estrema e fuorviante; più in particolare, Martinich non condivide sia l'idea della derivazione del sistema politico dalla verità della Scrittura, sia il modo di argomentare riguardo ai concetti teologici. Hood infatti circoscrive la trattazione ai soli concetti di rilevanza politica (il patto o la sovranità di Dio sul popolo ebraico), mentre Martinich si spinge a trattare l'intera geografia di nozioni teologiche, annoverando anche gli angeli, i miracoli, il paradiso, l'inferno e la redenzione<sup>110</sup>.

Le tesi secolariste, poi, sono oggetto di una puntuale critica nel libro di Martinich. La polemica si sviluppa in particolare contro Skinner e Curley, che rappresentano, per Martinich, alcuni fra i maggiori esponenti della linea secolarista degli ultimi decenni del Novecento.

In un contributo degli anni Settanta<sup>111</sup>, Skinner da un lato aveva provato a riportare gli studi hobbesiani in una prospettiva storica, ossia tenendo conto sia delle voci della cultura a lui contemporanea sia del contesto storico generale che ha costituito una peculiare cornice di eventi funzionale alla filosofia hobbesiana, e dall'altro aveva sostenuto la ormai ben nota tesi secolarista secondo cui l'obbligazione politica non deriva in alcun modo da fondamenta teologiche, come la paura della sanzione divina, ma

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 73.

<sup>110</sup> Cfr. Ivi, pp. 13-14.

<sup>111</sup> Q. SKINNER, *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in M. CRANSTON – R.S. PETERS (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Anchor Books, Garden City NY 1972, pp. 109-142.



meramente dal calcolo egoistico di ogni singolo individuo che porta al patto di generazione della sovranità<sup>112</sup>. Da un punto di vista più generale, Skinner si avvicina all'approccio secolarista, comune a molti commentatori, per adattarlo al suo modo tipico di leggere la filosofia hobbesiana, compresa come profondamente intrecciata ai temi umanistici dell'Europa tra Cinque e Seicento, spaziando dalla riflessione sul linguaggio e sulla retorica alla "copernicana" centralità del soggetto moderno nelle arti e nelle scienze<sup>113</sup>.

Martinich contesta a Skinner non solo l'approccio secolarista, come è facile immaginare, ma anche il metodo con cui conduce la sua analisi, ritenuto troppo focalizzato sulla ricezione dei contemporanei di Hobbes e poco attento al testo hobbesiano, che per Martinich smentisce la linea secolarista e avvalorata la linea religiosa<sup>114</sup>.

Anni dopo, Skinner ritorna sul problema religioso in un lavoro dedicato al grosso tema della libertà<sup>115</sup>; tra i molti aspetti in cui questa nozione può declinarsi nel pensiero hobbesiano, Skinner analizza il problema della libertà di culto<sup>116</sup>. Riporta infatti le «sorprendenti» affermazioni di Hobbes in *Leviatano* XLVII, apertamente contrarie a quanto riteneva in *Elementi o De cive*, che possono essere interpretate in favore della libertà di culto. Nel passo, Hobbes tratta di tre «cappi» che la chiesa di Roma ha stretto nel corso dei primi secoli attorno alla «libertà dei primi cristiani», in origine sottomessi alla sola autorità civile, per controllare spiritualmente le loro coscienze e politicamente la loro obbedienza. Questi cappi sono, per Hobbes, l'aver insegnato che al clero si doveva obbedire e partecipare al loro culto per *obbligo*, l'aver reso *vescovi*, cioè *capi*, alcuni presbiteri politicamente rilevanti (quelli delle grandi città imperiali) e l'aver reso il vescovo di Roma, capitale dell'impero, il *pontifex maximus*, il capo supremo della chiesa, sulle vestigia dell'antico potere universale dell'imperatore<sup>117</sup>. Con lo Scisma anglicano, fu sciolto il terzo cappio per l'Inghilterra; più recentemente, dice Hobbes, i presbiteriani hanno abolito l'episcopato, liberando gli inglesi anche dal secondo

---

<sup>112</sup> Cfr. Ivi, pp. 116-118.

<sup>113</sup> Per questi temi, si possono vedere anche ID., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; trad. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina, Milano 2012; ID., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

<sup>114</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, cit., pp. 354-361.

<sup>115</sup> Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

<sup>116</sup> Ivi, pp. 168-169.

<sup>117</sup> Cfr. *Leviatano*, XLVII, p. 562.

cappio. In seguito «quasi contemporaneamente il potere fu tolto anche ai Presbiteriani: così siamo ricondotti alla libertà dei primi cristiani di seguire Paolo, Cefa o Apollo, secondo le preferenze individuali, cosa che, se non dà luogo a rivalità [...] è forse la migliore»<sup>118</sup>. Questo è allora il passaggio che Skinner ritiene una difesa, sebbene non così chiara e forte, della libertà di culto, purché questa non dia luogo a problemi di carattere politico. Così, per Skinner, Hobbes non solo plaude all'incremento di libertà seguito all'abolizione del cattolicesimo e al declino dei presbiteriani, ma «he explicitly speaks in favour of the arrangement under which everyone is left at liberty to formulate their religious beliefs according to the dictates of conscience, subject only to the civil power»<sup>119</sup>. Skinner, allora, che in questo lavoro più recente si dichiara in debito con Martinich su questo tema<sup>120</sup>, sembra affinare le sue posizioni mantenendo tuttavia, contro Martinich, il punto centrale della subordinazione della religione alla politica.

Il secondo importante obiettivo polemico di Martinich è, come accennato, Edwin Curley che in quello stesso periodo forniva una tra le più forti interpretazioni ateistiche<sup>121</sup>. Facendo una scrupolosa rassegna di luoghi testuali, sottoponendo a vaglio critico tanto le fonti maggiori, tra cui ovviamente il *Leviatano*, quanto le fonti minori, raccogliendo brani di carteggi o testimonianze aneddotiche, Curley cerca di porre in questione la sincerità di Hobbes per quanto riguarda i temi teologici. All'inizio del suo contributo, prende le mosse da un commento – riportato da John Aubrey nelle sue celebri *Vite*<sup>122</sup> – che Hobbes avrebbe fatto riguardo al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, ammirandone l'audacia con la quale il filosofo olandese spiega chiaramente le sue argomentazioni eterodosse e affermando, quasi con rammarico, «io non mi azzardo a scrivere così esplicitamente». Per Curley, quindi, questa sarebbe una tra le velate confessioni di ateismo che affiorerebbero dai testi hobbesiani. Ateismo che Hobbes non ha avuto l'audacia di manifestare apertamente – al contrario di Spinoza, stando a Aubrey – celandolo così dietro una folta trattazione di concetti teologici, come l'anima, i profeti e i miracoli, che Curley, esaminando estensivamente ognuno di essi

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 563.

<sup>119</sup> Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, cit., p. 169.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> E. CURLEY, “I Durst Not Write So Boldly” or, How to Read Hobbes’s *Theological-political Treatise*, in D. BOSTRENGHI (ed.), *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del Convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 497-593.

<sup>122</sup> *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, ed. by A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. I, p. 357; trad. it. J. AUBREY, *Vite brevi di uomini eminenti*, a cura di J.R. Wilcock, Adelphi, Milano 2015<sup>3</sup>.

e confrontando diverse evidenze testuali, ritiene del tutto opportunistica e volta a fugar via da sé le accuse di ateismo, che pure gli furono comminate.

Nella sua critica, Martinich non trova convincente in primo luogo il ricorso a Aubrey come fonte attendibile solo per quanto riguarda quegli aneddoti che rivelerebbero un ateismo di fondo; Curley infatti cita altri episodi di Aubrey in cui Hobbes avrebbe manifestato una certa religiosità, dichiarandoli però privi di fondamento<sup>123</sup>. Inoltre, per Martinich, Curley confonde l'anticlericalismo, fuor di dubbio e ampiamente presente nel testo hobbesiano, con l'ateismo. Martinich, quindi, precisa che molti religiosi e molti riformatori sono stati "anticlericali" e Hobbes stesso è anticlericale nel senso che denuncia gli uomini di Chiesa (soprattutto prelati cattolici e ministri presbiteriani) non in quanto «men of God», ma in quanto corrotti dal denaro o dal potere, approfittando del loro dominio spirituale sulle coscienze dei fedeli per scopi personali. Ma questo non fa di lui un ateo<sup>124</sup>. Infine, Martinich evidenzia che Curley, nella sua scrupolosa rassegna di evidenze testuali, trascura del tutto proprio i molti luoghi in cui Hobbes rivelerebbe un'attenzione speciale per la Chiesa Episcopaliana d'Inghilterra e un interesse genuino per la religione<sup>125</sup>.

La lettura di Martinich, che si inserisce naturalmente in una linea religiosa già avviata, ma che certo suggerisce nuove indicazioni per comprendere sempre meglio il pensiero di Hobbes in materia religiosa, ha suscitato un vivo e lungo dibattito che ha rimesso la religione di nuovo sotto i riflettori degli studi hobbesiani.

Poco dopo la pubblicazione di Martinich, nello stesso anno Sharon Lloyd presenta la sua innovativa interpretazione della filosofia hobbesiana<sup>126</sup>. Lloyd traccia un quadro interessante, ma davvero peculiare, secondo il quale l'opera hobbesiana è finalizzata a spiegare la derivazione del disordine politico da interessi trascendenti in conflitto (*conflicting transcendent interests*), – in particolare, da interessi religiosi che superano persino la paura della morte corporale violenta – più che dall'interesse per la conservazione di sé. Così, Lloyd sostiene che il pensiero di Hobbes può essere considerato una teoria della preminenza della mente sulla materia, vale a dire una preminenza degli

---

<sup>123</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, cit., pp. 339-341.

<sup>124</sup> Cfr. Ivi, pp. 341-348.

<sup>125</sup> Cfr. Ivi, pp. 348ss.

<sup>126</sup> S.A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

ideali e degli interessi trascendenti rispetto alle necessità materiali e alla forza coercitiva della legge. La soddisfazione dell'interesse trascendente, che per chi crede si traduce nella salvezza della vita dopo la morte, è la massima forza motivante; idea che porta Lloyd a collocare il fattore religioso, anche in questo caso, in una posizione davvero preminente<sup>127</sup>.

Nel 1996, poi, continua la polemica tra Martinich e Curley, raccolta in un numero del *Journal of the History of Philosophy*, che mostra l'inconciliabilità di fondo dei due commentatori hobbesiani<sup>128</sup>. Tra i molti aspetti all'origine della *querelle*, Martinich e Curley presentano forti divergenze sia sul presunto Calvinismo di Hobbes, ossia una particolare forma di Calvinismo vicino all'Anglicanesimo (proposto da Martinich e rigettato da Curley), sia sul modo di interpretare le non così chiare affermazioni di Hobbes in merito a concetti nodali della religione. Tuttavia, il problema centrale, che porta a divergenze così nette tra i due, sembra essere qui una questione di metodo. Per Curley infatti Hobbes avrebbe fatto uso di una particolare strategia retorica che definisce «suggestion by disavowal», ossia avrebbe cercato di sostenere implicitamente una tesi negandola esplicitamente. Tramite questo dispositivo retorico un autore presenta una serie di considerazioni che conducono il lettore a trarre una certa conclusione, conclusione che tuttavia viene negata da chi scrive. Di questo impianto retorico Hobbes si sarebbe servito nel discutere i concetti teologici fondamentali, come i miracoli, la profezia, la Trinità e la condizione degli esseri umani dopo la morte<sup>129</sup>.

Nel 2002 un articolo di George Wright prova a gettare nuova luce sulla polemica Martinich-Curley<sup>130</sup>. Se da un lato tende a criticare maggiormente la posizione ateistica di Curley e a essere più affine alla posizione di Martinich, Wright tuttavia sostiene

---

<sup>127</sup> Della stessa autrice, si veda anche EAD., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009. Il pensiero di Lloyd, qui semplicemente accennato, sarà oggetto di studio più approfondito nei prossimi capitoli.

<sup>128</sup> Cfr. E. CURLEY, *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 257-271; A.P. MARTINICH, *On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 273-283; a cui risponde E. CURLEY, *Reply to Professor Martinich*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 285-287. Si veda anche E. CURLEY., *Religion and Morality in Hobbes*, in J.L. COLEMAN – C.W. MORRIS (ed.), *Rational Commitment and Social Justice. Essays for Gregory Kavka*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 90-121.

<sup>129</sup> Cfr. E. CURLEY, *Calvin and Hobbes*, cit., pp. 261-262. Negli anni Novanta la tesi secolarista viene ripresa anche da P. COOKE, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman and Littlefield, Lenham 1996.

<sup>130</sup> G. WRIGHT, *Curley and Martinich in Dubious Battle*, in «Journal of the History of Philosophy», 40 (2002) n. 4, pp. 461-76.

che la polemica che si è sviluppata, anche nel già citato numero del *Journal*, sia viziata da una sorta di ostinazione nel ricercare o sconfessare la sincerità delle argomentazioni hobbesiane in materia religiosa, ossia, in altri termini, dalla necessità di sondare la coerenza o la discrepanza tra le personali e intime convinzioni dell'«uomo Hobbes» (e dunque la sua presunta adesione al Calvinismo inglese) e la dottrina filosofica esposta nei suoi testi. Wright indica che questa non è la strada giusta da seguire poiché sondare le intime convinzioni dell'«uomo Hobbes» è pressoché impossibile, stando a ciò che Hobbes ha scritto; e non giova guardare alle testimonianze degli amici vicini a Hobbes, in quanto tendenziose o apologetiche<sup>131</sup>. Muovendosi allora esclusivamente sul versante teorico, analizzando i testi hobbesiani Wright ritiene che sia possibile rifiutare la tesi forte di Curley mostrando che gli elementi religiosi presenti nel pensiero hobbesiano non sono eterogenei rispetto al resto del suo pensiero, ma che anzi sono degli aspetti teoretici necessari alla tenuta dell'intero sistema filosofico<sup>132</sup>. La questione sulla sincerità resta dunque controversa, ma in ogni caso, sostenendo un'interpretazione teistica “debole”, Wright evidenzia, indipendentemente dal problema della sincerità, l'importanza teorica degli aspetti teologici per il pensiero hobbesiano:

it seems to me that the Curley/Martinich dispute displays a concern over Hobbes's inner belief disproportionate to the profit to be gained in settling the question, granting that were possible. Hobbes may have been an atheist, depending on how one defines the term. But I do not believe his considered interest would have led him to make a show of such inner belief, as Curley asserts he did [...]. He may have been sincere, as Martinich asserts; but if he was not, this fact would necessarily affect neither the utility of the theological elements in his thought nor their possible coherence with its other parts<sup>133</sup>.

Nei primi anni Duemila, Luc Foisneau, Cees Leijenhorst, Agostino Lupoli e Dominique Weber dedicano lavori significativi al rapporto di Hobbes con la religione, esplorando nuove tematiche e contribuendo così a irrobustire gli studi hobbesiani su questo tipo di analisi.

---

<sup>131</sup> Cfr. Ivi, p. 465.

<sup>132</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>133</sup> Ivi, p. 476. Dello stesso autore, si veda anche ID., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer, Dordrecht 2006, in part. pp. 1-34, che prosegue la linea religiosa “debole”, anche a partire da un'analisi dettagliata (a cui segue traduzione in inglese) dell'*Appendice* all'edizione latina del *Leviatano*, del 1668.

In particolare, Foisneau<sup>134</sup> studia il ruolo svolto dalla nozione di onnipotenza divina nello sviluppo del pensiero di Hobbes. Da un punto di vista morale, il ricorso all'onnipotenza di Dio viene posto a fondamento dell'obbligazione, rivelando molte affinità con la *Warrender Thesis*, mentre da un punto di vista politico questa nozione corrobora la giustificazione del principio di sovranità, affidando così alla religione un ruolo fondativo per la teoria politica. Inoltre, Foisneau studia anche gli aspetti antropologici ed "escatologici" della questione. Contrariamente alla riflessione teologica della tradizione, l'indagine sulle tematiche religiose che Hobbes conduce non presuppone l'idea dell'immortalità dell'anima umana, ma al contrario la questione della mortalità della natura umana. Per Foisneau dunque, Hobbes elabora la sua teologia, fondamentale per la politica, alla luce di una comprensione "moderna" dell'essere umano e della sua natura del tutto immanente; in questo consiste allora quel carattere "secolare" del pensiero hobbesiano che tanti hanno scambiato per velato ateismo.

Leijenhorst, Lupoli e Weber, invece, focalizzano la loro attenzione sulla natura corporea di Dio, che Hobbes afferma in alcuni scritti, in particolare nell'*Appendice* all'edizione latina del *Leviatano*, del 1668. Gli studi di Leijenhorst<sup>135</sup> e di Lupoli<sup>136</sup> impostano la questione della natura corporea di Dio in relazione al piano della filosofia naturale e i problemi, anche di natura religiosa, riguardanti la visione materialistica del mondo. Qualche anno dopo, Weber<sup>137</sup> vuole mostrare come la nozione della corporeità divina giochi un ruolo importante, non solo epistemologico ma anche morale e politico, nel pensiero hobbesiano. La tesi della corporeità divina, Weber sottolinea, è tra le più forti e controverse affermazioni che Hobbes mai abbia fatto. Talmente forte da attirarsi le accuse di scandalo e di eresia dei suoi contemporanei. La recente letteratura, constata quindi Weber, ha invece messo in secondo piano le tematiche teologiche, e ancor di più la riflessione sulla natura corporea di Dio, espungendo dallo studio di Hobbes un aspetto che in realtà è di importanza centrale.

---

<sup>134</sup> L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000.

<sup>135</sup> C. LEIJENHORST, *Hobbes's Corporeal Deity*, in «Rivista di storia della filosofia», 58 (2004) n. 1, pp. 73-95.

<sup>136</sup> A. LUPOLI, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e Dio corporeo*, Baldini Castoldi Delai, Milano 2006. Si veda anche ID., "Fluidismo" e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell'hobbesiano "Dio delle Cause", in «Rivista di storia della filosofia», 54 (1999) n. 4, pp. 573-610.

<sup>137</sup> D. WEBER, *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.

Nel 2009 Perez Zagorin mette nuovamente al centro di uno studio monografico il tema della legge di natura, sostanzialmente messo in secondo piano dopo il generale abbandono della *Warrender Thesis*<sup>138</sup>. In questo libro Zagorin argomenta che la teoria della sovranità in Hobbes non può prescindere sia dalla sua concezione della legge di natura, sia dalla concezione religiosa. In particolare, la questione intorno alla religione è di vitale importanza per la tenuta politica dello stato. Seguendo la linea erastiana, Hobbes riduce la religione ad ancella della politica, ponendola sotto il controllo del sovrano; la chiesa cristiana non è per Hobbes un'istituzione autonoma e indipendente dallo stato, ma un apparato della macchina statale<sup>139</sup>. Inoltre, nella parte finale del suo lavoro, Zagorin evidenzia tutta la problematicità della concezione religiosa hobbesiana, connotata ora da uno scetticismo di fondo – in particolare sui passi del *Leviatano* dedicati alla «superstizione» – ora da un ineludibile sforzo di spiegare in cosa consista propriamente la religione, di modo che non diventi occasione di sedizione, ma al contrario una risorsa per la vita pacifica dello stato<sup>140</sup>.

Sempre nel 2009 Martinich ritorna ad affermare la sua tesi in un breve scambio con Jeffrey Collins, che alcuni anni prima aveva pubblicato un libro<sup>141</sup> nel quale argomentava in favore dell'erastianismo che caratterizza il pensiero politico e religioso di Hobbes, sullo sfondo, tuttavia, di una generale ostilità verso la religione cristiana. L'analisi di Collins era calibrata, inoltre, su fattori storici relativi alla questione sulla posizione ideologica di Hobbes stesso nel periodo della Guerra Civile, nella cosiddetta *Engagement Controversy* e durante l'Interregno<sup>142</sup>. Nelle stesse parole di Martinich:

---

<sup>138</sup> P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009.

<sup>139</sup> Cfr. Ivi, pp. 71-72.

<sup>140</sup> Cfr. Ivi, pp. 117-127.

<sup>141</sup> J.R. COLLINS, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2005.

<sup>142</sup> Per *Engagement Controversy*, o Controversia sulla Lealtà, si intende un acceso dibattito, perlopiù a carattere panflettistico, che prese piede in Inghilterra tra il 1649 e il 1652, a seguito della decapitazione di Carlo I, riguardante il problema della lealtà al nuovo regime filo-repubblicano di Cromwell. Per la questione generale, secondo caratteri storico-filosofici, si veda G. BURGESS, *Usurpation, Obligation, and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy*, in «The Historical Journal», 39 (1986) n. 3, pp. 515-536; per la posizione di Hobbes in merito, si possono vedere anche Q. SKINNER, *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy*, in G.E. AYLMER (ed.), *The Interregnum. The Quest for Settlement 1646-1660*, Palgrave MacMillan, London 1972, pp. 79-98 e A.P. MARTINICH, *Hobbes's Interregnum Place of Worship*, in «Notes and Queries», 54 (2007), pp. 433-436.

In *The Allegiance of Thomas Hobbes* Collins argues that Hobbes was strongly Erastian, enthusiastically favored Independency during the Interregnum, and was generally anti-religious. Although we agree on Hobbes's Erastianism, I maintain that Hobbes tepidly endorsed Independency in the early 1650s but preferred theological Calvinism, then out of favor, as a form of Christianity adhered to by King James I, episcopacy as an adjunct to absolute sovereignty, and a high liturgy<sup>143</sup>.

Martinich torna quindi a offrire ulteriori precisazioni sul suo modo di intendere il "calvinismo hobbesiano", come caratterizzato dalla fede nella predestinazione, dall'asserzione sull'esistenza Dio come causa di tutte le cose, dal diniego del libero arbitrio, dall'assegnazione della vita eterna ai soli eletti (per Hobbes, dopo la resurrezione dei corpi, i reprobri soffriranno una seconda e definitiva morte) e dalla lealtà all'episcopato anglicano in quanto organo sottoposto al potere sovrano<sup>144</sup>. In secondo luogo, critica l'approccio di Collins contestando, anche in questo caso, una non completa o non accurata analisi delle evidenze testuali<sup>145</sup>. A questa critica Collins risponde constatando la insanabile divergenza tanto su punti di carattere «ecclesiologico» e teologico, quanto sul metodo di interpretare le evidenze testuali e biografiche<sup>146</sup>.

Patricia Springborg si è occupata estensivamente del problema della religione nel pensiero hobbesiano<sup>147</sup>. Recentemente ha pubblicato un lungo articolo che prova a fare il punto sullo stato degli studi in merito alla questione religiosa a partire da un'analisi della nozione di corporeità divina nelle polemiche con Cartesio, con Bramhall e con Boyle<sup>148</sup>. Il risultato a cui perviene Springborg, sulla scorta dei lavori di Foisneau,

---

<sup>143</sup> A.P. MARTINICH, *Hobbes's Erastianism and Interpretation*, in «Journal of the History of Ideas», 70 (2009) n. 1, pp. 143-145.

<sup>144</sup> Sul calvinismo di Hobbes, si veda anche ID., *On Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence and Goodness*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 18-30.

<sup>145</sup> Cfr. ID., *Hobbes's Erastianism and Interpretation*, cit., pp. 147-154.

<sup>146</sup> J.R. COLLINS, *Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts*, in «Journal of the History of Ideas», 70 (2009) n. 1, pp. 165-180.

<sup>147</sup> Si ricordino almeno P. SPRINGBORG, *Hobbes on Religion* in T. SORELL (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 346-380 e EAD. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2007, calibrato in larga parte sulla questione religiosa.

<sup>148</sup> EAD., *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God*, in «British Journal for the History of Philosophy», 20 (2012) n. 5, pp. 903-934; lo stesso impianto argomentativo si trova in EAD. *Calvin and Hobbes. Reply to Curley, Martinich and Wright*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 3-17.



Lupoli e Leijenhorst menzionati prima, è in linea con una tesi teistica “debole”: sebbene distante dall’Hobbes filosofo cristiano di Hood o dall’Hobbes calvinista di Martinich, Springborg ritiene che il fattore religioso, inteso come forza in grado di muovere all’azione le coscienze degli individui, costituisca la base per un ordine politico fondato sulla sanzione divina. La creazione e la stabilità del dio mortale Leviatano riposa quindi sul timore derivato dall’onnipotenza divina. Così Springborg:

if natural religion is the cause of superstition, making humans prey to astrologers and those who can promise knowledge of the future, priests and charlatans, it is nevertheless only natural religion that creates the possibility for a legal order based on divine sanctions, and ultimately the ‘mortal god’, Leviathan. [...] It is important for Hobbes to show how this works, and he does so by precisely specifying the content of natural religion, and the attributes of the divinity that make the creation of the ‘mortal god’ in the image of ‘the God of fear’ of the book of Job, possible<sup>149</sup>.

Negli ultimi anni la produzione filosofica hobbesiana si è concentrata e continua a concentrarsi molto sul problema religioso. Nel suo libro *Potenza come potere*<sup>150</sup> Carlo Altini rivaluta il ruolo e il peso dell’elemento teologico nel pensiero di Hobbes, sulla base, egli afferma, della recente letteratura che si muove in questa direzione. Tuttavia, senza schierarsi nettamente nella linea teistica, né tantomeno nella linea secolarista, Altini evidenzia, nel filone della letteratura da lui reclutato, una tensione tra una chiave interpretativa che fa del sistema hobbesiano un «modello di teologia politica», ossia un sistema per cui il potere politico è fondato su degli assunti teologici rivelati<sup>151</sup>, e una chiave interpretativa ulteriore che si interroga su un «problema teologico-politico», per il quale il fondamento dello stato resta comunque del tutto immanente e la religione deve essere ricompresa secondo categorie politiche (tra gli autori di questa

<sup>149</sup> EAD. *Hobbes’s Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle*, cit., pp. 929-930.

<sup>150</sup> C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012.

<sup>151</sup> Su questo tema si possono vedere C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dünker&Humboldt, Berlin 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86; ID., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffré, Milano 2011; R. KOSELLECK (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Dünker&Humboldt, Berlin 1969; in anni recenti il problema della teologia politica nel pensiero di Hobbes è stato ripreso da G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in ID., *Homo sacer*, vol. II, 2, Quodlibet, Macerata 2018.

linea, Altini cita Bobbio, Oakeshott, Strauss e Polin, che sono stati precedentemente analizzati in questo capitolo). Altini precisa che solo questo ultimo paradigma può inquadrare correttamente il sistema hobbesiano, fondato sul calcolo razionale degli esseri umani e non su principi teologici rivelati<sup>152</sup>. L'autore passa quindi in rassegna alcune tematiche fondamentali del pensiero di Hobbes alla luce della nozione di potenza: il problema della libertà umana in relazione alla potenza divina<sup>153</sup>, la concezione antropologica e la costituzione e gli attributi del potere sovrano nel *Leviatano*.

Al problema teologico-politico è dedicato anche il saggio di Mauro Farnesi Camellone che lo analizza dal punto di vista della costituzione del soggetto moderno<sup>154</sup>. Declinando i temi centrali della politica teologica hobbesiana, l'autore intende mostrare che, oltre a essere un imprescindibile momento di passaggio nell'elaborazione teorica della fraseologia politica della modernità, il sistema hobbesiano costituisce «uno snodo determinante nello sviluppo delle tecnologie discorsive che hanno concorso alla produzione dell'individuo moderno, alla sua peculiare *forma di vita*»<sup>155</sup>. In questo quadro si impone tuttavia il problema della «indocilità» degli esseri umani, che non è solo la naturale insocievolezza caratteristica dell'antropologia hobbesiana, ma anche la possibilità sempre latente che l'individuo possa tendere a «una vita altra», un bene ultraterreno al di là della pace politica, che lo porta a essere un elemento instabile nella vita dello stato. Questa tensione è ciò che la macchina statale deve normare e controllare, in una parola, «disciplinare» attraverso una politica che tenga conto dell'elemento religioso. «Il Leviatano teme più di ogni altra cosa questi *indocili soggetti*: essi tendono, infatti, a *de-individualizzarsi*, a lottare per qualcosa posto al di sopra della loro stessa sopravvivenza industriosa, e ad unirsi per *un'altra forma di vita possibile*»<sup>156</sup>. L'elemento religioso viene così a essere un dato essenziale per la costituzione del soggetto moderno che l'artificio statale deve comunque disciplinare, inglobandolo e sottoponendolo al controllo politico<sup>157</sup>.

---

<sup>152</sup> C. ALTINI, *Potenza come potere*, cit., pp. 41 ss.

<sup>153</sup> Tema al quale aveva già dedicato un denso articolo: ID., «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», 100 (2009) n. 2, pp. 209-236.

<sup>154</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

<sup>155</sup> Ivi, p. 15.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> Dello stesso autore si può considerare anche ID., *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica&Politica», 20 (2018) n 2, pp. 245-264.

Nel 2016 è stato poi pubblicato un volume collettaneo, nella collana degli *Oxford Handbooks*, incentrato sulla figura e sul pensiero di Hobbes, che analizza vari temi, considerati come caratterizzanti del suo pensiero<sup>158</sup>. Tra i molti argomenti classici (la logica, la filosofia naturale, la morale e naturalmente la politica), spicca anche la religione alla quale sono dedicati quattro interessanti saggi di Agostino Lupoli, Richard Tuck, Sarah Mortimer e Jeffrey Collins. Vi si chiarisce la nozione di teologia in Hobbes, depurata dagli orpelli metafisici della filosofia e della teologia scolastiche e restituita al suo significato originario di teologia naturale. Si pone l'accento sulla nozione di coscienza e sul ruolo circoscritto che ad essa viene lasciato una volta costituito lo stato politico. Inoltre, si mette in evidenza il significato e il valore politico che la religione deve assumere nello stato come religione civile, ossia come insieme di pratiche esteriori cultuali che fanno parte dell'apparato di comportamenti pubblici che ogni cittadino dovrebbe osservare. Si descrivono infine i termini nei quali Hobbes affronta il tema della storia ecclesiastica, come operazione storiografica di vaglio e raccolta di testimonianze e documenti.

Di recente, le tendenze della letteratura hobbesiana si muovono in una direzione che privilegia un approccio attualizzante, inaugurato ormai da qualche anno<sup>159</sup>, che intende affrontare tematiche tipicamente hobbesiane, tra cui la religione risulta la più discussa, in relazione a problematiche e a sensibilità contemporanee. Tra questi autori, Alison McQueen ha dedicato un saggio al realismo politico elaborato da autori profondamente diversi e cronologicamente molto lontani tra loro, in contesti sociali in cui risuonano messaggi millenaristici e apocalittici<sup>160</sup>. Accanto a Machiavelli e al politologo contemporaneo Hans Morgenthau, McQueen analizza la visione che di questi temi offre Hobbes. Secondo McQueen il pensiero di Hobbes è stato profondamente influenzato dal contesto storico e culturale in cui ha vissuto. Dopo un dettagliato esame dello scenario apocalittico che caratterizzava l'immaginario inglese durante gli anni della Guerra Civile<sup>161</sup>, l'autrice descrive il lavoro fatto da Hobbes per contrastare il dilagare di dottrine false e sediziose che sfruttavano il sentimento di disagio e di paura

---

<sup>158</sup> A.P. MARTINICH – K. HOEKSTRA (ed.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>159</sup> Cfr. S.A. LLOYD, *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge University Press, New York 2012 che riunisce voci notevoli nel campo degli studi hobbesiani riguardo a temi come giustizia globale, politiche fiscali, teoria dei diritti.

<sup>160</sup> A. MCQUEEN, *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

<sup>161</sup> Cfr. Ivi, pp. 108-119.

del popolo. In particolare, mette in luce sia la critica hobbesiana ai falsi profeti, ingannatori che col pretesto di rivelazioni divine corrompevano il popolo per scopi politici, sia la rivisitazione che Hobbes fa dell'inferno e del giudizio finale; nel trattare pur criticamente questi temi, secondo McQueen, Hobbes non riesce comunque a prescindere dalla struttura narrativa e dall'immaginario stesso del millenarismo proprio del suo tempo<sup>162</sup>. A livello generale, è da notare che l'esame della critica hobbesiana ai falsi profeti e al millenarismo è inserito in un libro che parte dai problemi contemporanei legati alla retorica apocalittica che è oggi parte di una certa fraseologia politica.

In linea con queste tendenze attualizzanti anche i due ultimi volumi che ora si considerano al termine di questa lunga rassegna. Il primo è il libro curato da Shane Courtland<sup>163</sup>, nel quale i concetti e i temi chiave dell'etica applicata, che sono all'ordine del giorno per il nostro tempo e in particolare per la nostra vita politica, vengono analizzati con un particolare «*approccio hobbesiano*», basato su quel modo, tipico del filosofo di Malmesbury, di considerare l'essere umano nella sua individualità e nella sua relazione con gli altri, a partire da quel determinato assetto passionale di cui la religione è una passione evidentemente fondamentale. Il secondo volume è il collettaneo curato da Laurens van Apeldoorn e Robin Douglass che raccoglie le voci più autorevoli della *scholarship* hobbesiana in materia di religione e politica<sup>164</sup>. Quest'opera, che al momento è il testo più aggiornato per questo tipo di approccio, affronta il pensiero hobbesiano in materia religiosa seguendo varie linee concettuali: dall'onnipotenza di Dio al calvinismo, dalla tolleranza religiosa alle questioni riguardanti il coinvolgimento della coscienza in ambito pubblico, avendo sempre presente l'interesse di questi temi per le problematiche contemporanee. Sebbene da prospettive metodologiche e concettuali differenti, l'intento del volume è quello di mostrare il duplice scopo della questione religiosa in Hobbes: da un lato è critica ai predicatori che con la loro retorica vuota e falsa hanno corrotto il popolo, dall'altro è spiegazione accurata di come la religione, elemento comunque importante per molti esseri umani, possa essere impiegata per la tenuta politica dello stato, uno stato formato anche da quegli individui che

---

<sup>162</sup> Cfr. Ivi, pp. 144-146. Su profezia e falsi profeti si consideri anche A. FUKUOKA, *The Sovereign and the Prophets: Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Brill, Leiden 2018.

<sup>163</sup> S.D. COURTLAND (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, Rutledge, New York 2018.

<sup>164</sup> L. VAN APELDOORN – R. DOUGLASS (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2018.

hanno bisogno delle immagini della religione come motivazioni sufficienti per obbedire pacificamente al potere costituito.

Possiamo notare a questo punto che la questione intorno al rapporto di Hobbes con la religione diventa sempre più densa di sfumature teoriche sulle quali diversi notevoli studiosi hobbesiani si sono avvicendati e continuano tutt'oggi ad avvicinarsi. E la più recente letteratura, indirizzatasi in maniera considerevole verso questo aspetto del pensiero hobbesiano rimasto per molto tempo nascosto, conferma che la questione religiosa costituisce con ogni probabilità uno dei temi più complessi – tutt'ora oggetto di dibattito – e più affascinanti.

## Una teologia materialistica

### 2.1 Un Cristianesimo minimalista

La religione nel pensiero hobbesiano, si è visto, rappresenta un tema controverso, al centro della critica più recente. Per la modalità con cui Hobbes stesso tratta questi argomenti sembra difficile arrivare a una posizione risolutiva univoca; la questione è destinata a rimanere, con buona probabilità, un problema aperto, o per meglio dire soggetto a più soluzioni a seconda della linea ermeneutica che si sceglie di seguire.

Certamente, non sarà obiettivo di questo lavoro mettere al centro la questione circa l'ateismo o il teismo di Hobbes, come un problema di indagine sulle personali convinzioni dell'uomo, programma per certi versi impossibile da perseguire. Benché qualcuno si sia avvicinato nel sondare la «sincerità» di Hobbes rispetto a ciò che scriveva, è importante tener presente che la maggior parte delle opzioni offerte nel corso della letteratura critica sull'ateismo o sul teismo di Hobbes sono state prodotte, naturalmente, sulla base di analisi teoriche e storico-filosofiche dei testi hobbesiani, ossia dei documenti lasciati dal filosofo Hobbes, che, per quanto enigmatici, possono essere interpretati nell'una o nell'altra direzione. Hobbes non rivela esplicitamente le sue convinzioni in materia religiosa – salvo negare espressamente, per opportunismo o no, di essere ateo – e quando introduce argomenti teologici nella sua filosofia lo fa in un modo che tutt'oggi continua ad alimentare questioni irrisolte. Le posizioni di Hobbes riguardo ad alcuni punti teologici variano nel corso della sua produzione filosofica e, oltretutto, il suo stile narrativo e argomentativo in materia è spesso sibillino, reticente e talvolta contraddittorio. Contraddizioni e reticenze che hanno di fatto contribuito all'incremento dell'interesse critico verso questi temi.

In questo lavoro si cerca a dare una lettura della “teologia” hobbesiana come un corno nient'affatto accessorio del pensiero hobbesiano, tanto che già una così abbondante trattazione di argomenti religiosi può costituire di per sé un fatto degno di essere analizzato. Per Hobbes, la religione si configura come un elemento tanto importante per l'essere umano e per la sua natura passionale, quanto necessario per risolvere in

maniera compiuta il problema cruciale della morale e della politica hobbesiane, ossia il problema dell'obbedienza al sovrano.

Ben conscio dei pericoli che possono sorgere da certe opinioni religiose, Hobbes tratta la religione per depotenziarla, depurarla dagli orpelli della teologia scolastica, ridurla ad “ancella” della politica e, così facendo, neutralizzare i suoi effetti politicamente distruttivi. Al tempo stesso, Hobbes riconosce alla religione un valore importante per gli esseri umani (o per la maggior parte di essi), che dalla religione vedono plasmata la loro vita, e in particolare la loro condotta. Si tratta quindi di riconsiderare un elemento centrale per l'antropologia, per la morale e per la politica in modo che non diventi motivo di disordine politico, ossia di sedizione, ma che al contrario risulti essere uno strumento ausiliare e funzionale al mantenimento dell'ordine pubblico<sup>1</sup>.

### 2.1.1. La nozione di teologia in Hobbes e le premesse passionali

A questo punto, è opportuno definire il termine ‘teologia’ associato al profilo intellettuale del nostro Autore. Notoriamente, Hobbes è tra le voci moderne più critiche nei confronti del sapere scolastico nelle sue diramazioni più prominenti e caratterizzanti, ossia la metafisica e, appunto, la teologia. Contro di esse, Hobbes muove una critica aspra e senza esclusione di colpi. Sono celebri i suoi attacchi sia contro il concetto di essenza astratta o sostanza separata dal corpo, ritenuto un mero artificio linguistico privo di senso e in sé contraddittorio, sia contro il concetto teologico di virtù infusa, che per Hobbes fa uso di un lessico metaforico privo di attinenza con la realtà, considerata dal nostro in termini puramente materialistici<sup>2</sup>. Più in particolare, Hobbes accusa la teologia scolastica di aver essenzialmente inquinato lo studio della dottrina cristiana con la filosofia di Aristotele, dando vita a una disciplina ibrida e fallace, colpevole di aver compromesso il genuino messaggio cristiano con un sapere libresco, metaforico e ingannevole.

Ma oltre a questa *pars destruens*, Hobbes tenta di salvare la nozione di teologia riportandola a quello che per lui è il significato originario. In primo luogo, Hobbes si

---

<sup>1</sup> Questi tratti appaiono bene in A. LUPOLI, *Hobbes and Religion without Theology* e in S. MORTIMER, *Christianity and Civil Religion in Hobbes's Leviathan*, entrambi raccolti in A.P. MARTINICH – K. HOEKSTRA (ed.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>2</sup> Cfr. *Leviatano*, IV, p. 32.

preoccupa di distinguere il dominio della teologia dal dominio della filosofia. È noto il passaggio del *De corpore* nel quale Hobbes dichiara esplicitamente questo intento:

L'oggetto della filosofia, o la materia di cui essa si occupa, è qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi [...]: cioè, ogni corpo di cui si può intendere che è generato e che ha qualche proprietà. [...] Perciò, la filosofia esclude da sé la teologia, dico la dottrina che riguarda la natura e gli attributi di Dio, eterno, ingenerabile ed incomprendibile e su cui non si può istituire alcuna composizione e alcuna divisione né può concepirsi alcuna generazione. La filosofia esclude la dottrina degli angeli e di tutte quelle cose che non si ritiene siano né corpi né proprietà di corpi, giacché in esse non c'è posto né per la composizione né per la divisione, come in quelle in cui non c'è posto né per il più né per il meno, cioè non c'è posto per il ragionamento<sup>3</sup>.

Con questo, Hobbes intende negare alla teologia lo *status* di scienza propriamente intesa, in quanto il suo oggetto principale (Dio) risulta inconoscibile e quindi è impossibile il ragionamento intorno a esso. Tuttavia, nota Pacchi, appare anche chiaro dai suoi scritti che Hobbes non voglia disfarsi della teologia *tout-court*, ma più precisamente di «*un certo tipo di teologia*, mantenendo il discorso a un livello che, secondo le sue stesse definizioni, non può che dirsi teologico»<sup>4</sup>. E il tipo di teologia di cui Hobbes vuole liberarsi è, come accennato, il risultato ibrido dell'accostamento scolastico tra il messaggio cristiano e la filosofia aristotelica che ha portato a credere nell'esistenza di spiriti incorporei, demoni e angeli di cui aver paura, «uno strumento ideologico efficacissimo, del quale la Chiesa si vale per mantenere ed estendere il proprio potere, a spese dei sovrani civili»<sup>5</sup>. Togliere agli ecclesiastici (cattolici o riformati che siano) il controllo sulle coscienze dei fedeli, controllo che ha inevitabili risvolti politici, è il grande obiettivo che muove l'intero lavoro «teologico» di Hobbes.

In questo senso, l'analisi diretta del testo biblico trova un ruolo preminente. In linea con le molteplici e variegata esperienze di rilettura, traduzione e ricomprensione del testo sacro che dal tempo della Riforma hanno attraversato l'Europa, Hobbes elabora uno strumento esegetico che alla ragione dimostrativa affianca l'analisi della Scrittura,

---

<sup>3</sup> *De corpore*, I, I, 8, pp. 76-77.

<sup>4</sup> A. PACCHI, *Introduzione* a TH. HOBBS, *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, G. Invernizzi e A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1988, p. 9.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 12.



intesa come documento storico frutto delle dirette testimonianze degli autori veterotestamentari e neotestamentari. In particolare, l'analisi esegetica che Hobbes conduce è un'importante opera di desacralizzazione della Scrittura e di conseguenza della storia sacra: per Hobbes è impossibile considerare il testo sacro come una fonte di verità rivelata, poiché esso è semplicemente il risultato di un insieme di testimonianze storiche del popolo ebraico<sup>6</sup>.

Lungi dall'essere una scienza che indaga la natura di Dio, la sua esistenza e la sua rivelazione, 'teologia' viene così a essere, per Hobbes, l'esame della dottrina ebraico-cristiana originaria mediante un intenso ed esteso studio del testo biblico, posto scrupolosamente al vaglio di una chiave di lettura fondata su una comprensione materialistica della realtà<sup>7</sup>. In altri termini, teologia è in questo senso concepita come teologia naturale, ossia come rielaborazione secondo criteri razionali dimostrativi del contenuto della fede cristiana, liberata dai lacci della filosofia scolastica. In questi termini si esprime Pacchi, per il quale il lemma 'teologia' nella filosofia hobbesiana indica appunto

un'elaborazione filosofico-razionale del dato rivelato [...]. Nella discussione di questi temi, appare evidente che Hobbes cerca di riconsiderare il contenuto della fede alla luce di un pensiero filosofico non spiritualista, anzi decisamente materialista: alla base del quale sta la convinzione che il reale sia corporeo, e che nulla di reale possa esistere se non è corpo<sup>8</sup>.

Anche il discorso teologico viene quindi a costituirsi in Hobbes su fondamenta che attingono alla sua concezione materialistica del mondo e dell'essere umano. In particolare, la nozione stessa di religione viene spiegata all'interno del panorama antropologico meccanicistico che per la filosofia hobbesiana costituisce una premessa descrittiva fondamentale. Come è noto, Hobbes costruisce la sua filosofia partendo da un impianto antropologico in cui descrive come è fatto l'essere umano, da quali passioni è attraversato e da quali interessi è mosso. Negli *Elementi* e nel *Leviatano* Hobbes

---

<sup>6</sup> Cfr. A.L. SCHINO, *Desacralizzazione della storia sacra: l'impossibilità di riconoscere il carattere rivelato delle Scritture secondo Hobbes*, in L. BIANCHI et. al. (edd.), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Le Lettere, Firenze 2019, pp.95-111.

<sup>7</sup> Cfr. M. MALHERBE, *La religion matérialiste de Thomas Hobbes*, in G. BORRELLI (ed.), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Moreno Editore, Napoli 1990, pp. 51-70.

<sup>8</sup> Cfr. A. PACCHI, *Introduzione a TH. HOBBS, Scritti teologici*, cit., p. 13.

tratta in maniera analitica la variegata gamma di passioni umane. In *Leviatano*, in particolare, traccia una derivazione delle passioni dai «movimenti» che caratterizzano gli animali – tra cui acutamente inserisce anche l'essere umano:

Negli animali [*animals*] esistono due tipi di *movimenti* che sono loro peculiari: quello chiamato *vitale* comincia nella generazione e continua ininterrottamente per tutta la loro vita, come il *corso* del *sangue*, le *pulsazioni*, la *respirazione* [...]. L'altro è il *movimento animale*, altrimenti detto *movimento volontario*, come *camminare*, *parlare*, *muovere* le membra nel modo immaginato preliminarmente nelle nostre menti<sup>9</sup>.

Da qui continua dicendo che ogni azione volontaria è risultato di un processo deliberativo che comincia da un movimento iniziale che si verifica nel corpo, prima del camminare, del parlare o di qualsiasi altra azione, che Hobbes chiama «conato». Quando questo è rivolto a un oggetto piacevole, viene chiamato «appetito o desiderio», quando invece tende a evitare un oggetto ritenuto spiacevole, viene detto «avversione»<sup>10</sup>. Il punto cruciale è la riduzione in termini materialistici di ogni appetito e di ogni avversione. Già negli *Elementi* Hobbes fa partire tutto dalla reazione al contatto con corpi esterni che si sviluppa nel cervello. Il movimento di spiriti animali generato nel cervello, mediante i nervi arriva al cuore; qui tale movimento può assecondare o contrastare il flusso interno del cuore che sovrintende alla circolazione sanguigna – quello che Hobbes chiama *moto vitale*. Se il moto degli spiriti animali asseconda il moto vitale allora si genera la sensazione di desiderio per l'oggetto esterno, se lo contrasta si prova avversione per quell'oggetto<sup>11</sup>. Da questo quadro Hobbes ricava le nozioni di bene e di male come equivalenti di piacere e dolore: un “bene” è l'oggetto che provoca un moto animale che asseconda il moto vitale del cuore, un “male” è quell'oggetto che provoca un moto contrario. Pertanto, il bene è l'oggetto del desiderio, il male l'oggetto dell'avversione. In altri termini, Hobbes riduce il bene al piacere e il male al dolore. Così Hobbes: «ogni uomo dal canto suo chiama ciò che gli piace ed è per lui dilettevole, *bene*; *male* ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un

---

<sup>9</sup> *Leviatano*, VI, p. 41.

<sup>10</sup> *Leviatano*, VI, p. 42.

<sup>11</sup> *Elementi*, I, VII, 1, p. 49.

altro nella costituzione fisica, così ci si differenzia l'un l'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male»<sup>12</sup>. Su queste basi, com'è noto, Hobbes costruisce il suo soggettivismo etico<sup>13</sup>, dove il bene non è dato metafisicamente o rivelato in qualche modo ma, ridotto a oggetto del desiderio, è ritenuto variabile non solo da persona a persona, ma anche per il singolo individuo in momenti diversi della sua vita<sup>14</sup>.

Nel *Leviatano* Hobbes coniuga in maniera più esplicita il discorso fatto finora con la disamina delle passioni. Dà già per acquisito che *appetito, desiderio, avversione, amore e odio* siano «passioni semplici» che combinandosi generano il ben noto spettro delle passioni umane<sup>15</sup>. La peculiarità è che in *Leviatano* «l'analisi del mondo emotivo avrà come seguito il grande spazio dedicato alle questioni religiose»<sup>16</sup>. Infatti, tra le passioni ivi esposte – dall'amore all'odio, dalla paura al coraggio, dalla speranza allo scoramento – Hobbes annovera, in maniera del tutto interessante, anche la religione – non lo aveva fatto negli *Elementi* – definita come la paura (*fear*) di un potere invisibile:

Il timore [*fear*] di una potenza invisibile, frutto di una finzione della mente o immaginata sulla base di dicerie ammesse ufficialmente, si chiama RELIGIONE; se manca l'ammissione ufficiale, è detto SUPERSTIZIONE e, se la potenza immaginata è veramente come la si immagina VERA RELIGIONE<sup>17</sup>

Continua poi su questa linea sostenendo, al capitolo XII, che i «semi naturali» della religione siano fondamentalmente «il credere negli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione nei confronti di ciò che gli uomini temono, l'attribuzione del valore di pronostico alle coincidenze casuali» per via della paura per il futuro<sup>18</sup>.

Descrivere la religione in termini passionali contribuisce a marcare quella differenza che Hobbes pone, in modo peculiare nel già citato passaggio di *De corpore*, tra filosofia e religione, tra il dominio della conoscenza dimostrativa e il dominio della

<sup>12</sup> *Elementi*, I, VII, 3, p. 50.

<sup>13</sup> Sul soggettivismo etico di Hobbes si veda J. HAMPTON, *Hobbes and Ethical Naturalism*, in «Philosophical Perspectives», 6 (1992), pp. 333-353.

<sup>14</sup> Cfr. *Leviatano*, XV, p. 129.

<sup>15</sup> *Leviatano*, VI, pp. 44ss.

<sup>16</sup> A.L. SCHINO, *La teoria hobbesiana delle passioni: psicologia materialistica e ricerca della felicità*, in C. BORGHERO – A. DEL PRETE (edd.), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Le Lettere, Firenze 2016, p. 84.

<sup>17</sup> *Leviatano*, VI, p. 46.

<sup>18</sup> *Leviatano*, XII, pp. 89-90.

“teologia” – per come Hobbes intende questo termine – che comunque deve rispondere a criteri materialistici. Tuttavia, la riduzione della religione a una finzione prodotta dall’immaginazione e dall’ansietà per il futuro – per come viene presentata sia nei due luoghi appena citati – afferente al bacino emotivo degli esseri umani, porterebbe a pensare che alla religione Hobbes assegni uno *status* di pura finzione, di mito in cui alcuni individui credono, ma che in effetti sarebbe solo un prodotto di paure, angosce e speranze umane e del tutto immanenti. Questa definizione riduzionista non sarebbe però esaustiva, poiché come si è più volte ricordato, Hobbes fa largo uso di nozioni tipicamente teologiche, le studia dettagliatamente ed assegna ad esse – o sembra farlo – un valore teorico sostantivo, con implicazioni anche per la componente politica del suo pensiero. Nozioni, citazioni bibliche e argomentazioni teologiche, che vengono da Hobbes rielaborate – come si vedrà nei prossimi paragrafi – in una lettura del tutto peculiare.

### 2.1.2. *L'unico articolo di fede, il Regno di Dio, l'interpretazione della Scrittura*

Si potrebbe definire *minimalista* la concezione che Hobbes ha della dottrina cristiana trasmessa dalla Scrittura. Naturalmente, si prenda con attenzione questo aggettivo: l’analisi della religione è, come detto, estremamente fitta e abbondante nel pensiero hobbesiano, tanto nelle tre opere maggiori quanto nelle opere più tarde. *Minimalista* nel senso di essenziale – in merito a quanto necessario per salvarsi –, non inficiata e non soffocata dai troppi precetti e dalle vuote speculazioni teologiche che nei secoli hanno ottenebrato, secondo Hobbes, il vero senso della Scrittura, generando quelle «tenebre spirituali» costituenti quello che egli chiama «regno delle tenebre» e che ascrive alla Chiesa Cattolica:

il regno delle tenebre [...] non è nient’altro che una *confederazione di impostori, che per ottenere il dominio sugli uomini nel mondo presente, si sforzano, con dottrine tenebrose ed erronee, di spegnere in essi la luce della natura e del Vangelo, e così di renderli impreparati all’avvento del regno di Dio*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Leviatano*, XLIV, p. 491.

L'obiettivo di Hobbes è quello di ridurre al minimo il numero di requisiti necessari alla salvezza, poiché più essi crescono più aumenta il potere degli ecclesiastici sulle coscienze degli esseri umani<sup>20</sup>. Pertanto, il vero senso della Scrittura, ossia la sua corretta interpretazione, porta alla confessione dell'unico articolo di fede necessario, non bisognoso di ulteriori orpelli dottrinali e filosofici, concernente la natura e lo *status* politico-religioso della figura di Gesù. Egli, afferma Hobbes, deve essere riconosciuto, da chiunque voglia sperare nella salvezza, come «il Messia», «il Cristo», cioè Dio incarnato che insegna la via della salvezza e annuncia un regno a venire, ossia alla fine della storia. A questo punto, prima di analizzare i passi in cui Hobbes descrive questo unico articolo, è opportuno soffermarsi sulla nozione di 'regno di Dio'.

Che a Dio spetti il titolo di 're' è un fatto confermato, per Hobbes da molteplici brani della Bibbia: «“Dio è il Re, esulti la terra” (*Salmo* 96.1), dice il salmista. E poi: “Dio è il Re, nonostante le nazioni incolleriscano, e colui che siede sui Cherubini, nonostante la terra si scuota” (*Salmo* 98.1). Vogliano o no, gli uomini sono necessariamente sempre soggetti al potere divino»<sup>21</sup>. Chi regna lo fa con la parola e promettendo ricompense ai sudditi fedeli e punizioni a quelli ribelli. Quindi, prosegue Hobbes, i sudditi di Dio sono coloro che credono in un Dio che governa il mondo e che ha dato agli esseri umani dei comandi da rispettare, promettendo ricompense per gli obbedienti e punizioni per i disubbidienti<sup>22</sup>.

Hobbes distingue chiaramente due tipi di regno di Dio: il «regno di Dio per natura» e il «regno profetico». Tale distinzione deriva da un peculiare modo di intendere la «parola di Dio». Hobbes spiega che, per essere obbediti, i comandi divini devono essere conosciuti chiaramente, per eludere ogni pretesto di ignoranza,

Dio rende note le sue *leggi* [corsivo mio] in tre maniere: con i dettami della *ragione naturale*, con la *rivelazione*, e con la *voce* di qualche *uomo*, al quale egli guadagna la fiducia degli altri operando miracoli. Ne deriva una triplice parola di Dio – una parola *razionale*, una *sensibile* e una *profetica* –, a cui corrisponde un triplice organo di udito: la *retta ragione*, il *senso soprannaturale* e la *fede*<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. A PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes. Dispense del Corso di Storia della Filosofia per l'A.A. 1984-'85*, Unicopli, Milano 1985, p. 42.

<sup>21</sup> *Leviatano*, XXXI, p. 289.

<sup>22</sup> Cfr. Ivi, p. 290.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

I comandi di Dio *sono* leggi, hanno forza di legge poiché emanati dal detentore di un potere irresistibile. È questo genere di potere che rende Dio re *ex iure naturali*, non il fatto di aver creato gli esseri umani: «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 [...] ma dal suo potere irresistibile»<sup>24</sup>. E il regno così costituito, dove vigono i dettami della ragione naturale e dai quali deriva la *parola razionale* con la quale Dio governa, Hobbes lo chiama «regno naturale» o «regno di Dio per natura» i cui sudditi sono tutti quegli individui che credono nella sua esistenza attiva nel mondo, escludendo, dunque, atei e «coloro che credono che Dio si disinteressi completamente delle azioni degli uomini»<sup>25</sup>, considerandoli alla stregua di nemici.

Analogamente, chiama «regno profetico» quello stabilito sulla parola profetica di Dio, trasmessa dalla *voce* di qualche uomo investito di autorevolezza per mezzo di miracoli. Questo genere di regno di Dio ha per sudditi i membri di una sola nazione, ossia di fatto il popolo ebraico di cui Dio era il sovrano civile, presso il quale i «suoi santi profeti» hanno parlato, dando legge positiva al loro popolo, suffragati dai miracoli che compivano come segni della elezione divina<sup>26</sup>. Questo regno, tuttavia, si è concluso quando sono scomparsi i miracoli – ossia dopo l’insegnamento di Cristo – poiché cessati questi non si dispone di nessun altro segno per riconoscere un vero profeta<sup>27</sup>. Hobbes considera i miracoli appannaggio della storia biblica e non li ritiene più possibili al tempo presente; non vi è necessità di altro profeta se non la parola della Scrittura, che prende il posto dei profeti nella storia post-biblica<sup>28</sup>.

In termini generali, il regno di Dio si esplica in leggi che riguardano sia i doveri naturali tra gli individui, sia l’onore che è naturalmente dovuto al Sovrano divino: le prime sono precisamente le leggi naturali – qui chiamate anche *virtù morali* – che Hobbes ha discusso in precedenza, le seconde riguardano il *culto*, per mezzo del quale

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 291.

<sup>25</sup> Ivi, p. 290. Su questo punto Pacchi non ha difficoltà a identificare gli epicurei in coloro che credono in un Dio disinteressato all’agire degli esseri umani: «Questa [...] è tipica dottrina epicurea. E tuttavia, mentre l’opinione comune tacciava gli epicurei di ateismo, Hobbes qui distingue tra gli atei, che non riconoscono l’esistenza di Dio, e gli epicurei, i quali ne riconoscono l’esistenza (in questo caso degli dei, perché Epicuro parlava di dei, ma possiamo pure ammettere che ci fossero degli epicurei moderni che si riferissero a un dio unico) ma ritengono che questo dio non si interessi dei fatti degli uomini» (A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 18).

<sup>26</sup> *Leviatano*, XXXI, p. 290.

<sup>27</sup> Cfr. *Leviatano*, XXXII, p. 307.

<sup>28</sup> Sul tema si veda M.A. BERTMAN, *Hobbes on Miracles (and God)*, in «Hobbes Studies», 20 (2007) n. 1, pp. 40-62.

si tributa onore a Dio<sup>29</sup>. Da questo passaggio è chiara e ulteriormente confermata la congruenza di 'legge naturale', 'legge morale', 'legge divina'. Come le leggi positive dello Stato sono tali poiché comandi del Sovrano costituito, le leggi naturali, in quanto leggi, devono trarre la loro forza obbligatoria da un potere irresistibile; questo potere irresistibile è Dio, per natura Sovrano. Nel *Leviatano*, alla fine del capitolo sulle leggi di natura, Hobbes precisa che esse non sono che «conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione» e che dunque le si chiamano leggi, in questo senso, impropriamente. Tuttavia se si considerano questi teoremi «in quanto comunicati dalla parola di Dio, che tutte le cose comanda per diritto, allora sono chiamate leggi propriamente»<sup>30</sup>. La sovranità di Dio costituita per il suo potere irresistibile è quella condizione per cui possiamo chiamare *leggi* le leggi di natura. Tale condizione esiste sempre e comunque, anche quando si rifiuta di credere all'esistenza di Dio: «col negare l'esistenza o la provvidenza di Dio, gli uomini possono scuotersi di dosso la serenità, non il giogo»<sup>31</sup>. Il credere o meno alla sovranità divina non toglie nulla alla forza obbligatoria che le leggi naturali possiedono. *De facto*, vengono infrante poiché il timore di pene ultraterrene può a breve termine non essere sufficiente, oppure venir sospese nel caso di condizioni di non sufficiente sicurezza – e questo è sempre *de facto* lo *status quo* della condizione naturale. Ma il «giogo» permane, le leggi naturali restano *de iure* leggi obbligatorie, sempre *in foro interno*, e *in foro esterno* solo quando vi siano le condizioni per le quali chi vi obbedisca non ne ricavi danno personale.

Ancora sulla nozione di regno di Dio, Hobbes sostiene che essa può essere intesa in due modi distinti. Negli scritti dei teologici e nei sermoni questa nozione è usata in senso metaforico per indicare la felicità eterna, o il regno di gloria nei cieli; mentre in senso proprio, per Hobbes, indica la monarchia di Dio onnipotente sui suoi sudditi, ossia il popolo ebraico nel caso del regno politico, tutti gli esseri umani nel caso del regno naturale.

Dio-Re è il sommo potere esistente, irresistibile. Pacchi descrive con queste parole il rapporto tra Dio e gli esseri umani, portando la questione sul fondamento primo del diritto:

---

<sup>29</sup> Cfr. Ivi, p. 292.

<sup>30</sup> *Leviatano*, XV, p. 130.

<sup>31</sup> Ivi, p. 289.

Dio sta nei confronti degli uomini nei termini in cui starebbe un uomo irresistibile, un uomo di potenza infinita. Al limite il diritto si identifica con la potenza, con l'irresistibilità; se siamo sul piano infinito, il diritto è uguale alla potenza infinita. Questa concezione del rapporto Dio-uomo in base alla irresistibilità di Dio è una concezione volutaristica, o comunque si accompagna a una concezione volutaristica perché nega l'esistenza di una mediazione razionale tra Dio e l'uomo; in un certo senso Dio esercita sull'uomo una sorta di violenza "fisica"; allora l'unico elemento razionale di tutto il discorso è quel calcolo appunto razionale, naturale, che l'uomo applica quando, rendendosi conto che Dio è irresistibile, decide di obbedirgli<sup>32</sup>.

Da questo passo si possono trarre due importanti punti di discussione: a) Dio come fondamento del diritto e b) la concezione volutaristica sottesa a questo tipo di impostazione.

Riguardo al punto a), è interessante notare che l'analisi di Pacchi evidenzia un ulteriore "paradosso hobbesiano". Se «al limite», cioè in ultima istanza il diritto si fonda sulla potenza divina irresistibile, Dio diventa la fonte giuridica ultima e il fondamento di ogni legge: della legge naturale direttamente, poiché direttamente comandata da lui, e della legge positiva indirettamente, poiché comandata dal Sovrano al quale bisogna obbedire in forza della legge di natura – comandata da Dio – che obbliga di stare ai patti, e quindi di obbedire a quel potere terreno al quale si è ceduto ogni diritto. Seguendo questo ragionamento, si potrebbe arrivare a dire che Dio è il fondamento dello Stato. Questa è in effetti la conclusione estrema di Hood<sup>33</sup>, dal quale Pacchi, tuttavia, prende le distanze<sup>34</sup>, ben enucleata da David Raphael in questi termini:

By covenant men create artificial obligations and rights, an imitation of the natural obligations and rights of natural law. The system of artificial justice (civil law) depends on the natural obligation of natural justice (morality), and the natural system depends on its lawgiver, God<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., pp. 20-21.

<sup>33</sup> F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964.

<sup>34</sup> A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 11.

<sup>35</sup> D.D. RAPHAEL, *Hobbes. Morals and Politics*, Routledge, London-New York 1977, p. 94; lo stesso movimento argomentativo è espresso in A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 20.



Dire che Dio è il fondamento dello Stato farebbe problema in un sistema politico come quello hobbesiano di cui *materia e artefice* è solo l'essere umano<sup>36</sup>. Naturalmente, questo è uno degli assi centrali su cui si è sviluppato il dibattito tra interpreti che riconducono Hobbes all'interno di una teoria giusnaturalistica oppure in una giuspositivistica, come si è spiegato nel capitolo precedente. Qui ricordiamo rapidamente la risposta di Gauthier, per il quale Hobbes non mette in dubbio l'autorità di Dio pur volendo costruire lo Stato come il più grande prodotto dell'arte umana<sup>37</sup>, e che tale riconosciuta autorità è di importanza minore nella costituzione del sistema morale e politico:

What we shall show is that this supremacy [of God] does not receive any satisfactory recognition in Hobbes's conceptual scheme, but that it could be accommodated with no basic revision to that scheme, and that it both receives and requires only a very minor alteration in the material content of Hobbes's moral and political system<sup>38</sup>.

Di respiro opposto e in polemica con Gauthier la più recente soluzione di Martinich, analizzata nel precedente capitolo, secondo cui le interpretazioni secolaristiche e ateistiche di Hobbes non sono che fraintendimenti. Dio, non solo come concetto teoretico ma anche come figura religiosa, gioca un ruolo fondamentale nell'intero sistema morale e politico; come visto prima, tutto il lavoro di Martinich consiste nel confortare l'ipotesi che il pensiero hobbesiano, anche nei suoi aspetti morali e politici, sia genuinamente pervaso da un interesse religioso di fondo. Hobbes non può, insomma, fare a meno di Dio:

Indeed, God plays a central role in the entire scheme of the first two books. What Gauthier and others have done is to expurgate Hobbes's view [...]. This line of reasoning is explicit in Gauthier, who says that "theistic suppositions are logically superfluous" in Hobbes's system. Perhaps they are, but it is fallacious to conclude that Hobbes does not rely upon them<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> *Leviatano*, Introduzione, p. 6.

<sup>37</sup> «Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA o STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale» (*Leviatano*, Introduzione, p. 5).

<sup>38</sup> D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969, p. 179.

<sup>39</sup> A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 44.

Tornando alla descrizione di Pacchi sul rapporto Dio-essere umano, resta da sviluppare il punto b), ossia l'impianto volontaristico<sup>40</sup> sotteso alla concezione del Dio-Re onnipotente e alla identificazione di legge naturale e legge divina. Tale identificazione, afferma Pacchi, è «uno dei tratti caratteristici del volontarismo, atteggiamento di pensiero al quale Hobbes, in generale, si ispira largamente»<sup>41</sup>. Dove, per volontarismo si intende quell'orientamento filosofico che tende a porre un primato della volontà sull'intelletto e, «in teologia, è determinato dalla preoccupazione di salvaguardare l'onnipotenza divina dalla possibilità che limitazioni di carattere logico-razionale rendano Dio un po' meno onnipotente di quanto dovrebbe essere»<sup>42</sup>. E l'affermazione dell'identità tra legge naturale e legge divina è un'affermazione volontaristica poiché considera giusta la legge naturale perché comandata da Dio, mentre un'impostazione opposta, di tipo intellettualistico, considererebbe la legge di natura come voluta da Dio poiché giusta in sé, nel suo contenuto<sup>43</sup>. Inoltre, è volontaristica l'idea della potenza irresistibile di Dio; «Dio si esprime come potenza senza che gli si possano chiedere ragioni: è potenza pura e quindi volontà pura. [...] Dio è soprattutto volontà»<sup>44</sup>. Quello di Hobbes è un Dio vicino alla tradizione riformata, un Dio estremamente potente, di fronte a un essere umano estremamente debole. La sua conoscenza è inaccessibile all'intelletto umano, il quale non può che «arrendersi»: «per resa del nostro intelletto si intende la sottomissione [...] della [nostra] volontà all'obbedienza»<sup>45</sup> su tutto ciò che non è in potere dell'essere umano. Il volere di Dio è incontestabile e anche quando le sue punizioni cadono su individui innocenti Hobbes crede – sulla scorta della figura biblica di Giobbe, uomo giusto eppur afflitto da una serie di punizioni divine<sup>46</sup> – che non ci sia un rapporto tra la punizione inflitta a un individuo e il fatto che esso sia stato retto o malvagio<sup>47</sup>. Anche se, come si è visto, in *Leviatano* XXXI sembra associare le

---

<sup>40</sup> Per una panoramica sul tema del volontarismo in Hobbes si veda L. KRASNOFF, *Voluntarism and Conventionalism in Hobbes and Kant*, in «Hobbes Studies», 25 (2012) n. 1, pp. 43-65; in part. pp. 43-46 dove viene esposta la visione hobbesiana.

<sup>41</sup> A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 12.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cfr. Ivi, p. 13.

<sup>44</sup> Ivi, p. 21.

<sup>45</sup> *Leviatano*, XXXII, p. 304.

<sup>46</sup> Vicenda narrata nel *Libro di Giobbe* (part. al cap. 10 Giobbe lamenta l'immotivata punizione divina che lo affligge), molto amato da Hobbes, dal quale, peraltro, ha tratto il celeberrimo esergo al *Leviatano*: «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*» (*Iob.* 41, 24; trad. it. 41, 25).

<sup>47</sup> Cfr. A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 21.

ricompense e le punizioni divine a un comportamento dei sudditi umani rispettivamente fedele o ribelle nei suoi confronti, sulla base del confronto con un governante umano<sup>48</sup>. In ogni caso, Dio resta, in sostanza, l'essere più potente esistente e, in quanto tale, sovrano.

Il regno divino per natura si estende per tutto l'arco temporale della storia del mondo. Fin dal primo attimo della creazione, quello di Dio è un regno naturale su ogni cosa, in forza della suo potere irresistibile e supremo. Una volta creati gli esseri umani, essi diventano i suoi «sudditi *peculiari* che egli comandò con la *voce* [corsivo mio], come un uomo parla a un altro»<sup>49</sup>. Questo è il modo con cui ha esercitato la sua sovranità su Adamo e sui primi esseri umani, fino alla stipula di un *patto* con alcuni esseri umani, ossia con il popolo ebraico, nella persona di Abramo, che ha originato il regno di Dio propriamente inteso, ossia il regno profetico o politico. In quanto senso, infatti, esso deve essere un potere costituito sulla base di un patto stipulato per mezzo di parole; parole pronunciate da Dio stesso ad Abramo che acquistano valore performativo e realizzano il patto. Ed essendo patto, è una *promessa* a due termini: Abramo si impegna, per sé e per la sua discendenza, di obbedire a Dio e Dio, da parte sua, promette ad Abramo il possesso eterno della terra di Canaan<sup>50</sup>.

Io trovo che REGNO DI DIO, nella maggior parte dei luoghi della Scrittura, designi un *regno così propriamente detto*, 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>51</sup>.

Dunque, inteso propriamente, e non metaforicamente, il regno di Dio è un regno istituito per mezzo di un patto con un popolo peculiare a cui Dio stesso parla, direttamente ai profeti o per mezzo di essi a tutto il suo popolo. Ma il tempo dei profeti, quindi il tempo in cui Dio ha parlato ad alcuni esseri umani, secondo Hobbes, iniziato con il patto stretto con Abramo e rinnovato poi con Mosè, si è concluso con il primo avvento di Cristo. Da allora in poi l'unica attestazione della fede a cui è legittimo riferirsi è la Scrittura, che ha preso il posto dei profeti:

---

<sup>48</sup> Cfr. *Leviatano*, xxxi, p. 290.

<sup>49</sup> *Leviatano*, xxxv, p. 332.

<sup>50</sup> Cfr. Ivi, p. 333.

<sup>51</sup> Ivi, p. 332.

dal tempo del nostro Salvatore, [le Scritture] hanno preso il posto di ogni altra profezia, bastevolmente compensandone la mancanza, e dalle quali possono facilmente dedursi, mediante interpretazioni sagge e dotte e ragionamento accurato, tutte le regole e i precetti necessari alla conoscenza dei nostri doveri sia verso Dio sia verso l'uomo, senza fantasmi [*enthusiasm*] né ispirazioni soprannaturali di sorta<sup>52</sup>.

E da questo studio accurato, Hobbes ricava quell'unico articolo di fede necessario alla salvezza: riconoscere che il regno di Dio si è compiuto nella persona di Cristo, il Messia, l'inviato del Signore, e che questa stessa affermazione di fede circa la natura di Gesù riguardi anche il regno a venire, il *regno di Cristo*, ossia la restaurazione del regno di Dio «in futuro, quando Cristo verrà nella maestà a giudicare il mondo ed *effettivamente* [corsivo mio] a esercitare sul suo popolo il governo, che viene chiamato regno di gloria»<sup>53</sup>. Dalla fine della predicazione di Cristo sulla terra si è aperta, per così dire, la “fase della Scrittura”, dove Dio non parla più con gli esseri umani, e dunque il suo regno è solo naturale, esercitato per mezzo dei dettami della ragione naturale che vincolano la coscienza in forza delle punizioni derivanti dall'onnipotenza di Dio. Con il secondo e ultimo avvento di Cristo alla fine del mondo verrà restaurato il regno di gloria, dove Cristo eserciterà direttamente la potestà sugli individui.

Tutto questo, per Hobbes, è racchiuso nella confessione 'Gesù è il Cristo', unico articolo davvero necessario. La presenza di questa tesi è ricorrente nelle tre maggiori opere. Così ne parla negli *Elementi*:

Ci si deve dunque chiedere quali siano quelle proposizioni e quegli articoli, la cui credenza il nostro Salvatore o i suoi apostoli abbiano dichiarato essere tale, che se non vi crede un uomo non può essere salvato; e allora tutti gli altri punti che ora sono controversi, e creano distinzione di sette, Papisti, Luterani, Calvinisti, Arminiani, ecc., come nell'antichità gli stessi crearono Paulisti, Apolloniani e Cefasiani, devono di necessità essere tali, che un uomo non è obbligato per sostenerli a negare obbedienza ai propri superiori. E quanto agli argomenti di fede necessari alla salvezza, io li chiamerò *fondamentali*, e ogni altro argomento una *sovrastruttura*. E senza alcuna controversia, non vi è alcun punto che sia necessario credere per la salvezza dell'uomo, più di questo, che Gesù è il Messia, cioè il Cristo<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *Leviatano*, XXXII, p. 307.

<sup>53</sup> *Leviatano*, XXXV, p. 337.

<sup>54</sup> *Elementi*, II, VI, 5-6, pp. 213-214.

Nel *De cive* e il *focus* è incentrato sulla potenza di Dio e sull'obbedienza che a lui si deve:

Quello che si richiede agli uomini, cioè servire Dio secondo gli insegnamenti di Cristo, comprende due cose, l'*obbedienza da prestare a Dio* (questo infatti è servire Dio), e la *fede* in Gesù, cioè che si creda che Gesù è il Cristo, promesso da Dio. Infatti questa è l'unica causa per cui si debba seguire la sua piuttosto che la dottrina di un altro<sup>55</sup>.

Quale proposizione è l'oggetto della *fede in Cristo*? [...] Ora, *credere in Cristo* non è altro che credere che Gesù è il Cristo, cioè colui che secondo i vaticini di *Mosè* e dei *profeti* ebraici sarebbe venuto in questo mondo, per *istituire il regno di Dio*<sup>56</sup>.

Nel *Leviatano*, poi, Hobbes spende un capitolo intero, il XLI, per descrivere le «tre parti dell'ufficio del *Messia*». In primo luogo, il Cristo è il «*redentore o salvatore*», ossia colui che si è sacrificato, «addossandosi con ciò sul capo il peso delle nostre iniquità e sollevandoci da esse secondo la volontà di Dio»<sup>57</sup>; inoltre egli è anche «*pastore, consigliere o maestro*», inviato da Dio sulla terra non per istituire un regno in questo mondo, ma per rinnovare il patto che Dio aveva sancito prima con Abramo e poi con Mosè, e dunque per «convertire coloro che Dio ha eletto alla salvezza» insegnando e operando miracoli<sup>58</sup>. Infine, al Cristo spetta l'ufficio di «*re, re eterno*», ma «subordinato o vicereggente di Dio Padre, come lo furono Mosè nel deserto [...] e i re in epoca successiva»<sup>59</sup>, ossia a lui spetta la funzione di rappresentante di Dio nel tempo della sua permanenza terrena, in attesa di un nuovo regno nel futuro in cui il Cristo «verrà nella gloria del Padre suo»<sup>60</sup>.

Su questa base, ossia avendo compreso cosa significa l'ufficio del *Messia* o del *Cristo*, Hobbes articola l'unico articolo della fede cristiana necessario alla salvezza, ossia riconoscere nella persona di Gesù di Nazareth la figura del Cristo annunciata dal Vecchio Testamento:

---

<sup>55</sup> *De cive*, XVII, 7, p. 207

<sup>56</sup> *De cive*, XVIII, 5, p. 238

<sup>57</sup> *Leviatano*, XLI, p. 393.

<sup>58</sup> *Leviatano*, XLI, pp. 393; 396.

<sup>59</sup> *Leviatano*, XLI, p. 397.

<sup>60</sup> *Leviatano*, XLI, p. 399 che cita *1 Corinzi*, 15, 24.

Il solo articolo di fede, l'*unum necessarium* che la Scrittura pone come assolutamente necessario alla salvezza, è questo, che GESÙ È IL CRISTO. Con il nome di *Cristo* si intende il re che Dio, per mezzo dei profeti dell'Antico Testamento, aveva in precedenza promesso di mandare nel mondo, per regnare in eterno [...] sotto la sua autorità<sup>61</sup>.

Hobbes chiarisce poi che vi sono altri precetti a cui credere, come la resurrezione di Cristo o la resurrezione dell'umanità nell'ultimo giorno, ma essi sono «tali da essere compresi in quest'unico [articolo] e da poter, con maggiore o minore difficoltà, essere dedotti»<sup>62</sup>.

Ma il punto fondamentale ai fini di questo lavoro è lo snellimento dottrinale che Hobbes opera per individuare, in seconda istanza, l'origine ideologica dei conflitti religiosi che hanno dilaniato la contemporaneità hobbesiana.

In conseguenza della fede in Gesù Cristo, e dell'osservanza della legge naturale come legge divina, un cristiano, per Hobbes, deve necessariamente prestare obbedienza al proprio sovrano civile, in quanto «luogotenente di Dio»<sup>63</sup>; dunque non solo in senso politico, in forza del contratto e in vista della sicurezza, ma anche sotto l'aspetto prettamente religioso. Per aver salva l'anima, insomma, un individuo deve aver fede in Dio (e osservare le sue leggi, ossia le leggi di natura) e, conseguentemente, obbedire al suo sovrano (ossia osservarne la legge civile). Questi due obblighi sono uno la conseguenza dell'altro. Dallo snellimento dottrinale operato da Hobbes, due principi risultano così essenziali: *fede e obbedienza*. «Tutto ciò che è NECESSARIO alla salvezza è racchiuso in due virtù, la *fede in Cristo* e l'*obbedienza alle leggi*»<sup>64</sup>; nulla in più occorre, perché nell'obbedienza è contenuto tutto ciò che un cristiano deve operare, e nella fede che Gesù è il Cristo sono contenuti implicitamente tutti gli altri elementi della fede cristiana<sup>65</sup>.

L'obbedienza al potere sovrano è essenziale, la disobbedienza è un crimine e un peccato. L'impianto filosofico di Hobbes non può ammettere pertanto un diritto di

---

<sup>61</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 478.

<sup>62</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 483.

<sup>63</sup> Cfr. *Elementi*, II, VII, 11, p. 236.

<sup>64</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 474.

<sup>65</sup> A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., pp. 42-43.

resistenza come qualcosa di giuridicamente possibile, né in senso politico, come chiaramente mostrato da Schmitt<sup>66</sup>, né in senso religioso poiché resistere alla volontà del sovrano, ossia disubbidirgli, equivale a peccare. Tuttavia, si tornerà su questo punto nel corso del presente lavoro.

In un tempo di grandi fermenti religiosi e questioni di coscienza concernenti l'oggetto della fedeltà di un suddito – obbedire al re? a Cromwell? al papa? al clero presbiteriano o a quello episcopaliano? – Hobbes vuole sciogliere ogni possibile dubbio e rasserenare gli scrupolosi. Poiché di «scrupoli di coscienza»<sup>67</sup> si tratta, almeno in prima istanza; ma tali scrupoli sono estremamente pericolosi perché non si limitano a turbare le coscienze individuali, ma finiscono col tracimare nello spazio pubblico. Infatti dal parteggiare accoratamente per l'uno o per l'altro conseguono fazioni, rivolte e ogni genere di turbamento dello Stato.

E in maniera particolare Hobbes tiene a neutralizzare ogni pretesto di disobbedienza al potere sovrano in nome della Scrittura. Hobbes è conscio che potrebbe presentarsi «una difficoltà», uno «scoglio» in merito. Negli *Elementi* enuclea per la prima volta questa difficoltà:

La difficoltà è questa: noi abbiamo tra noi la Parola di Dio come regola delle nostre azioni; ora se noi ci assoggetteremo anche a degli uomini, obbligandoci a compiere quelle azioni che saranno da loro comandare, quando i comandi di Dio e degli uomini differiranno, noi dobbiamo ubbidire piuttosto Dio che l'uomo: e di conseguenza il patto di generale obbedienza all'uomo è illegittimo<sup>68</sup>.

Hobbes prosegue dicendo che questa difficoltà non è connaturata alla religione in generale, infatti né gli Ebrei né i Greci né i Romani furono interessati da questa controversia. Essa interessa solo la religione cristiana e in particolare

---

<sup>66</sup> C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, p. 82.

<sup>67</sup> *Elementi*, II, VI, 3, p. 211.

<sup>68</sup> *Elementi*, II, VI, 1, p. 210. Nel *De cive* la pone in questi termini: «Per una conoscenza completa del dovere civile manca soltanto di conoscere quali sono le leggi o i comandi di Dio. Altrimenti, infatti, non si può sapere se quello che ci viene ordinato di fare dall'autorità del potere civile sia o meno contro le leggi di Dio. Da questo segue di necessità, o che, per eccessiva obbedienza verso lo Stato, diveniamo ribelli contro la maestà divina; oppure che, per timore di peccare contro Dio, incorriamo nella disobbedienza verso lo Stato. Per evitare entrambi questi scogli, è necessaria la conoscenza delle leggi divine» (*De cive*, XV, 1, pp. 167-168). In *Leviatano* XXXI (p. 289) la versione è pressoché identica.

turba unicamente quei cristiani ai quali è consentito di considerare come senso della Scrittura quello che essi ne traggono, o attraverso una loro interpretazione personale, o mediante l'interpretazione di coloro che non sono a ciò chiamati dalla pubblica autorità: cosicché coloro che seguono la propria interpretazione domandano continuamente *libertà di coscienza* [corsivo mio]; e quelli che seguono la interpretazione di altri a ciò non delegati dal sovrano dello stato richiedono in materia di religione un potere, o superiore al potere civile, o almeno non dipendente da esso<sup>69</sup>.

Il libero esame della Scrittura o l'interpretazione fatta da qualcuno non autorizzato dallo Stato, come visto, sono fortemente avversati da Hobbes – e in questo è facile notare un punto di distacco dalla tradizione riformata di ambito tedesco. Due sono le conseguenze problematiche: la pretesa di *libertà di coscienza* per chi segue l'interpretazione personale della Scrittura, e la pretesa di un potere superiore o indipendente per chi segue l'interpretazione di altri. Pretese egualmente infondate e pericolose. Infondate perché al momento del contratto si sono ceduti tutti i diritti alla persona sovrana, incluso quello di interpretazione della Scrittura; e pericolose perché i dissensi religiosi derivati da personali interpretazioni lacerano, come infatti accade nell'oggi hobbesiano, la stabilità dello Stato.

Per dirimere queste questioni, che generano disaccordo e pretesti di resistenza al comando sovrano, Hobbes, in primo luogo, fornisce una risposta dal tono abbastanza conciliante:

Per togliere di mezzo questo scrupolo di coscienza concernente l'ubbidienza alle leggi umane, tra coloro che interpretano da sé la parola di Dio nelle Sacre Scritture, io propongo alla loro considerazione in primo luogo che nessuna legge umana è intesa a obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni<sup>70</sup>.

La coscienza individuale, propriamente intesa, è un reame assolutamente interiore. «Un privato ha sempre la libertà (dal momento che il pensiero è libero) di credere o di non credere in cuor suo»<sup>71</sup> ciò che vuole; e «nessun uomo (ma solo Dio) conosce il cuore o la coscienza di un [altro] uomo, a meno che si estrinsechi nell'azione, o della

---

<sup>69</sup> *Elementi*, II, VI, 2, p. 211.

<sup>70</sup> *Elementi*, II, VI, 3, p. 211.

<sup>71</sup> *Leviatano*, XXXVII, p. 362.



lingua, o di altra parte del corpo»<sup>72</sup> così che una legge umana non avrebbe alcuna efficacia sulla coscienza così intesa. Quello a cui tiene particolarmente Hobbes sono le azioni, l'agire degli individui nella *societas*. Come *comportarsi*, allora, quando il comando del sovrano differisce – o sembra differire – dal comando divino? Hobbes, con molta lungimiranza, considera la questione sia in uno stato cristiano che in uno non cristiano.

In linea teorica, un suddito potrebbe disubbidire al proprio sovrano cristiano quando questo comanda qualcosa volta a negare la fede cristiana necessaria alla salvezza:

sotto un sovrano Cristiano noi dobbiamo considerare in quali azioni Dio Onnipotente ci proibisce di obbedirlo, e in quali no. Le azioni nelle quali ci proibisce di obbedirlo sono solo quelle che implicano la negazione di quella fede che è necessaria per la nostra salvezza; infatti, altrimenti non vi è pretesto per una disobbedienza<sup>73</sup>.

Ma tutto ciò che è necessario alla salvezza è la fede in Gesù Cristo, come precedentemente esposto – basta questo –, e dunque se il sovrano è cristiano, *necessariamente* non può negare di professare che Gesù è il Cristo<sup>74</sup>. Inoltre, nel *De cive* porta la questione su un terreno più giuridico, affermando che nessuno degli individui prepolitici godeva del diritto di negare a Dio l'onore dovuto, dunque implicitamente di negare la professione dell'*unum necessarium* per la salvezza; e tale diritto, poiché non posseduto, logicamente non poteva essere trasferito al sovrano<sup>75</sup>. «Quindi la difficoltà di obbedire sia a Dio che all'uomo, in uno stato Cristiano, non esiste»<sup>76</sup>. E, come dice nel *Leviatano*, «non vi può dunque esserci contraddizione alcuna fra le leggi di Dio e le leggi di uno Stato cristiano»<sup>77</sup>. Quindi, non si può in nessun modo disubbidire legittimamente al sovrano cristiano, col pretesto della fede.

Nel caso in cui lo Stato non sia cristiano, ossia il suo sovrano sia un «infedele»<sup>78</sup>, non v'è dubbio per Hobbes che anche un suddito cristiano deve obbedirgli in tutte le

---

<sup>72</sup> *Elementi*, II, VI, 3, p. 211.

<sup>73</sup> *Elementi*, II, VI, 5, p. 213.

<sup>74</sup> Cfr. *Leviatano*, XLIII, p. 485.

<sup>75</sup> Cfr. *De cive*, XV, 18, p. 181.

<sup>76</sup> *Elementi*, II, VI, 14, p. 225.

<sup>77</sup> *Leviatano*, LXIII, p. 486.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

«cose temporali»<sup>79</sup>, poiché chi vi si oppone «pecca contro le leggi di Dio (poiché tali sono le leggi di natura [che obbligano a rispettare i patti, quindi a ubbidire alla persona cui si sono trasferiti tutti i diritti]) e respinge il consiglio degli Apostoli i quali esortano tutti i cristiani ad obbedire ai loro principi»<sup>80</sup>. Il problema si pone nell'obbedienza nelle «cose spirituali», ossia se il sovrano infedele comandi qualcosa di contrario agli elementi basilari della religione cristiana. Negli *Elementi* la soluzione appare oscura; sicuramente è chiaro il riferimento al martirio, ma in un tono più “politico”, parlando cioè di adempienza ai patti, o esonero da essi:

In questo caso sembra ragionevole pensare che poiché tutti i patti di obbedienza sono intercorsi per la conservazione della vita umana, se un uomo preferisce sacrificare la propria vita senza resistenza, piuttosto che obbedire ai comandi di un infedele, in questo difficile caso egli se ne è esonerato in modo sufficiente. Infatti nessun patto obbliga oltre il massimo sforzo; e se un uomo non può assicurare se stesso di adempiere a un giusto dovere, quando per questo egli abbia la sicurezza della morte presente, tanto meno ci si può attendere che un uomo adempia a quel dovere, per cui crede nel suo cuore che sarà dannato in eterno<sup>81</sup>.

Nel *De cive* la formulazione del martirio cristiano è decisamente più accorata e connotata di sacralità, tutto in nome di Cristo:

quanto a quelle [cose] spirituali, cioè per quanto riguarda il modo di onorare Dio, il cittadino cristiano sarà tenuto a seguire una qualche Chiesa cristiana. [...] E allora? Se non si è tenuti ad obbedire, bisogna ribellarsi ai propri sovrani? No: questo sarebbe contrario al patto che fonda lo Stato. Che cosa bisogna fare dunque? Andare a Cristo attraverso il martirio. Se poi questo sembrasse a taluno troppo duro a dirsi, bisognerebbe ammettere che costui non crede con tutto il suo cuore che Gesù è il Cristo, figlio di Dio vivente (altrimenti desidererebbe dissolversi ed essere con Cristo), ma vuol eludere l'obbedienza, dovuta allo Stato in forza del patto, attraverso una simulazione di fede cristiana<sup>82</sup>.

Una logica stringente quella di Hobbes. In nome della fede cristiana non ci si può ribellare neanche al sovrano infedele; anzi, se qualcuno non è disposto al martirio pur

---

<sup>79</sup> *De cive*, XVIII, 13, p. 245.

<sup>80</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 486.

<sup>81</sup> *Elementi*, II, VI, 14, p. 225.

<sup>82</sup> *De cive*, XVIII, 13, p. 431 (ediz. Bobbio).

di non ribellarsi all'autorità civile, come prescrive la legge naturale/divina, non è un buon cristiano. Da questa logica traspare un concetto essenzialmente distante dal pensiero hobbesiano: una certa accondiscendenza verso il *boicottaggio*<sup>83</sup> di quanto comandato dal sovrano infedele e contrario all'articolo fondamentale della fede cristiana; boicottaggio che porta un suddito cristiano di uno stato non cristiano a subire determinate punizioni, fino alla morte, ossia al martirio. Hobbes ne parla come di un «sacrificare la vita senza resistenza, piuttosto che obbedire ai comandi di un infedele»<sup>84</sup>. Purché però sia un boicottaggio ristretto alle cose spirituali avverse al cristianesimo; non può essere considerato martirio la punizione di un suddito negligente nelle cose temporali<sup>85</sup>. Tuttavia l'ipotesi del martirio trova accoglimento in un dominio di circostanze molto ristretto. Per Hobbes, se certe forme di culto imposte da uno Stato non cristiano non rappresentano un'aperta negazione dell'esistenza e della potenza di Dio, possono essere accettate come religiosamente giuste per il fatto stesso che vengono comandate dallo Stato, e dunque diventano obbligatorie anche per un suddito cristiano; e se questo si rifiutasse di obbedire e venisse condannato non sarebbe un martire, ma soltanto un criminale<sup>86</sup>. Nel *Leviatano* stempera i toni, precisando che la fede «è un fatto interiore e invisibile», non c'è bisogno «di esporsi al pericolo per essa»<sup>87</sup>. Se qualcuno vuole farlo, deve aspettarsi solo la ricompensa celeste per essere stato fedele fino alla morte alla fede cristiana, e accettare le punizioni del sovrano civile, senza lamentele.

Importante è quindi per Hobbes la “grande divisione” tra un *forum internum*, un ambito del tutto privato di pensiero in cui maturare una credenza, e un *forum externum*, ossia l'ambito delle azioni che ogni individuo espleta pubblicamente. In questo senso, per dirla con Carl Schmitt, Hobbes distingue tra una *fides*, un fatto personale e interiore, su cui la legge non ha potere, e una *confessio*, la religione culturale intesa come l'insieme di azioni rituali, comandate dalla legge, che diventa qualcosa di pubblico e, in fin dei conti, un affare di Stato, un pezzo importante della vita del *Commonwealth*;

---

<sup>83</sup> Cfr. L. JAUME, *Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism*, in P. SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 199-216, che addirittura parla di un «diritto di resistenza *implicito*».

<sup>84</sup> *Elementi*, II, VI, 14, p. 225.

<sup>85</sup> Sul martirio in Hobbes si può vedere M. FARNESI CAMELLONE, *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 31-43 che considera il martirio descritto nel *Leviatano*, come atto suggerito dalla coscienza di un suddito, nell'economia generale della vita dello stato.

<sup>86</sup> Cfr. A. PACCHI, *Filosofia e teologia in Hobbes*, cit., p. 46.

<sup>87</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 486.

tramite queste azioni infatti – come del resto l’osservanza di ogni azione comandata dalla legge – ogni cittadino dimostra la sua aderenza alla collettività statale<sup>88</sup>. Inoltre, la scelta che il sovrano compie sulla confessione da praticare nello stato ai fini della conservazione dell’ordine politico deve accompagnarsi alla consapevolezza da parte del popolo che il culto esteriore comandato è del tutto irrilevante dal punto di vista della fede personale<sup>89</sup>.

La lezione di Hobbes è chiara: non bisogna farsi scudo della fede appellandosi a essa per avere un pretesto di disobbedienza. Nel *Behemoth* (ms. 1668, p. 1679), dialogo storico in cui ripercorre gli eventi della Guerra Civile, ritorna ampiamente sul problema, descrivendo nella tangibilità della storia inglese gli esiti nefasti di un abuso della coscienza religiosa. Non dobbiamo «servirci della coscienza come di un mantello per coprire la nostra testardaggine»<sup>90</sup> intima l’interlocutore A, citando un’opera coeva<sup>91</sup>, in merito alla domanda se sia possibile disobbedire al sovrano nel caso in cui questo comandi qualcosa di contrario alla legge divina. L’autore citato da A ammette il caso di disobbedienza solo quando si è «ben sicuri» della contrarietà del comando civile rispetto alla legge divina. A questo punto è illuminante l’osservazione di B e l’immediata risposta di A:

B. L’autore da voi citato dice ancora che nel rifiutare l’obbedienza attiva ad un re che ha comandato qualcosa che è contrario alla legge di Dio, *dobbiamo proprio esser ben sicuri che lo sia davvero*. Mi piacerebbe sapere com’è possibile esser ben sicuri.

A. Suppongo che voi non crediate che qualcuno di quelli che rifiutano obbedienza riceva direttamente proprio dalla bocca di Dio un comando contrario a quello del re, che di Dio è il luogotenente; o che lo riceva per una via diversa da quella per la quale voi ed io la riceviamo, cioè attraverso la Scrittura. E siccome gli uomini, per lo più, forzano le Scritture verso la propria interpretazione, piuttosto che seguirne il vero senso, non c’è altro modo di sapere con certezza, e in tutti casi, ciò che Dio ci comanda o proibisce di fare, che conformarsi alla decisione di colui, o di coloro che dal re sono stati investiti della funzione di determinare il senso

<sup>88</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., pp. 93 ss.

<sup>89</sup> Cfr. D. D’ANDREA, *Thomas Hobbes. Tollerare il sovrano: decisione politica e conflitto religioso*, in «Humanitas. Rivista bimestrale di cultura», 64 (2014) n. 6, pp. 931-946, che sottolinea il carattere ininfluenza, dal punto di vista religioso, della necessaria unificazione dottrinale.

<sup>90</sup> *Behemoth*, I, p. 58.

<sup>91</sup> Il *The Practice of Christian Graces, or, The Whole Duty of Man*, meglio noto semplicemente come *The Whole Duty of a Man*, di Richard Allestree (1619-1681), un trattato a carattere devozionale diffuso nell’anglicanesimo episcopaliano, pubblicato anonimo nel 1658.

della Scrittura, dopo aver sentito il particolare caso di coscienza che è in questione. E quelli che hanno ricevuto quest'incarico possiamo conoscerli facilmente in tutti gli stati cristiani, siano vescovi, o ministri, o assemblee, quelli che governano la chiesa sotto colui o coloro che detengono il potere sovrano<sup>92</sup>.

## 2.2 Anima materiale e Dio corporeo

In questa generale impostazione del discorso religioso è utile ora soffermarsi sui due grandi concetti che tradizionalmente hanno animato nei secoli il dibattito teologico, ossia il concetto di anima e l'idea di Dio, e che ora Hobbes rielabora in maniera singolare. L'anima, intesa semplicemente come la vita di un corpo – un corpo vivo è un corpo *animato* – non ha bisogno per essere spiegata della tradizionale nozione di 'sostanza incorporea' che, come è noto, per Hobbes non ha senso. Una tale nozione di anima si inserisce in un quadro escatologico del tutto originale, dove anche ricompense e pene nel mondo a venire sono suggestivamente interpretate in chiave materialistica. E il Dio biblico, ben conosciuto e studiato da Hobbes, si intreccia – in modo non così limpido – al Dio razionale corporeo, causa del mondo, che per Hobbes si traduce in una materia fluida infinita. Soluzioni, insomma, atte a conciliare i temi religiosi tuttavia presenti – e dei quali Hobbes non vuole apparentemente disfarsi – con una visione "moderna" dell'individuo e dello Stato. Un quadro generale dove l'appello al soprannaturale lascia via via spazio alla centralità dell'individuo umano e delle sue azioni all'interno di un corpo politico costruito secondo i principi di quella *scientia civilis* che Hobbes crea sul modello della geometria.

### 2.2.1 L'anima e il problema epistemologico 'fede-conoscenza'

Del termine 'anima' Hobbes non fa un uso tecnico e, oltretutto, vi ricorre con scarsa frequenza<sup>93</sup>. In senso metaforico, parla del sovrano come «anima dello Stato» o «anima pubblica» in vari luoghi del *Leviatano*<sup>94</sup>. In modo più propriamente riferito all'essere

---

<sup>92</sup> *Behemoth*, I, p. 61.

<sup>93</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1995, p. 275.

<sup>94</sup> Per esempio, cfr. *Leviatano*, Introduzione, p. 5; XXI, p. 185; XXIX, pp. 267, 271, XLII, p. 467.

umano Hobbes fa rientrare la nozione di anima nel quadro materialistico. Di anima si parla nel *De corpore*, in cui Hobbes nega, bollandola come «puerile», la dottrina tradizionale dell'anima come principio del movimento animale: «È un modo di pensare puerile quello secondo il quale uno possa sollevare il suo corpo con la forza dell'anima, senza una precedente contrazione dei muscoli o senza alcun sostegno: infatti, se così fosse, l'uomo potrebbe sollevarsi in alto a suo piacere»<sup>95</sup>. Nel *Leviatano* rifiuta l'idea che l'anima sia una «sostanza incorporea» e immortale, asserendo che questa stessa espressione è contraddittoria e priva di significato<sup>96</sup>, e che tale dottrina non trova alcun fondamento nella Scrittura<sup>97</sup>. Più avanti afferma che «anima» non è altro che «vita» o «corpo vivente», ed espressioni come «corpo unito all'anima» altre non sono che «corpo vivente»<sup>98</sup>, condannando gli «errori delle Scuole» riguardanti le «essenze astratte», separate dai corpi<sup>99</sup>.

Può sorprendere che così forti affermazioni contro l'immortalità dell'anima non siano presenti negli *Elementi*, opera in cui il materialismo hobbesiano è già maturo. Anzi, in un luogo Hobbes si spinge a postulare l'esistenza dell'anima immortale per ogni individuo come corollario dell'articolo fondamentale della fede, ossia il credere che Gesù sia il Cristo, benché di essa non possiamo averne una conoscenza razionale ma vi crediamo per sola fede. Credere nella Scrittura significa che «noi crediamo quegli argomenti, e nell'immortalità dell'anima, senza la quale non possiamo credere che egli [Cristo] è il Salvatore»<sup>100</sup>.

Inoltre, nella prima parte, dopo aver soltanto affermato l'esistenza di Dio<sup>101</sup> e dopo aver spiegato che gli *spiriti* di cui parla la Scrittura non possono che essere intesi come

---

<sup>95</sup> *De corpore*, XXX, 13, p. 482.

<sup>96</sup> Cfr. *Leviatano*, XII, p. 88.

<sup>97</sup> *Leviatano*, XXXVIII, p. 367. Le stesse argomentazioni presenterà in *Risposta a Bramhall*, p. 156.

<sup>98</sup> *Leviatano*, XLIV, p. 500.

<sup>99</sup> *Leviatano*, XLVI, pp. 544 ss. Polemica che come è noto riprende anche nelle *Obiezioni a Cartesio*, pp. 159-185. Sul tema si può vedere P. SPRINGBORG, *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God*, in «British Journal for the History of Philosophy», 20 (2012) n. 5, pp. 903-934 e A.L. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica: dalle Terze Obiezioni a Descartes all'Appendice latina al Leviatano*, in C. BORGHERO – A.L. SCHINO (edd.), *Letture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Le Lettere, Firenze 2018, pp. 1-20.

<sup>100</sup> *Elementi*, II, VI, 6, p. 214. Pressoché identico l'analogo passaggio in *De cive*, XVII, 13, pp. 213-214.

<sup>101</sup> cfr. *Elementi*, I, XI, 2-3, pp. 85-87.

qualcosa di corporeo, benché «di tale sottigliezza che non opera sui nostri sensi»<sup>102</sup>, tuttavia Hobbes dichiara che

Noi che siamo Cristiani *riconosciamo* [c.m.] [*acknowledge*] che vi sono angeli buoni e cattivi; e che essi sono spiriti, e che l'anima umana è uno spirito; e che questi spiriti sono immortali. Ma *conoscere* [c.m.] [*to know*] ciò, vale a dire, averne una naturale evidenza, è impossibile. Infatti, ogni evidenza è concetto [...] e ogni concetto è immaginazione e proviene dal senso [...]. E gli spiriti, noi supponiamo siano quelle sostanze che non operano sul senso, e quindi non sono concepibili<sup>103</sup>.

Parimenti, analoghe descrizioni si trovano nel *De cive*<sup>104</sup>. Poniamo, anzitutto, che quelle contenute in *Elementi*, appena citate, siano affermazioni sostantive in cui è apprezzabile una posizione realmente sostenuta da Hobbes, e che non si tratti invece di semplici “grazie letterarie” comuni a molti autori seicenteschi<sup>105</sup>. Ma prima di provare ad argomentare in merito a questo cambio di rotta del pensiero hobbesiano, è interessante soffermarsi su una questione che potremmo chiamare ‘problema epistemologico’, riguardo al binomio *fede-conoscenza*. Con la fede i cristiani possono *riconoscere* (*to acknowledge*) qualcosa che non può essere *conosciuto*, ossia dimostrato (*known*): la sorte dell'individuo umano dopo la morte rientra in questo dominio. Per l'Hobbes degli *Elementi* l'immortalità dell'anima può essere dunque *riconosciuta* dai cristiani esclusivamente per l'autorità della Scrittura, ma non esiste alcuna prova naturale. Evidenziando l'ossimoro, Hobbes spiega che l'unico modo di *conoscere* riguardo alla Scrittura «è solo fede»<sup>106</sup>; più precisamente, fede nel *riconoscere* che la Scrittura, e in particolare il Nuovo testamento, è una veridica testimonianza tramandata correttamente – senza errori o manomissioni – a partire dagli apostoli, ossia da coloro

---

<sup>102</sup> *Elementi*, I, XI, 4, p. 87.

<sup>103</sup> *Elementi*, I, XI, 5, p. 88.

<sup>104</sup> Cfr. *De cive* XVII, 13, pp. 213-214.

<sup>105</sup> Cercando quindi di seguire il ragionamento di D. JOHNSTON, *Hobbes and Mortalism*, in «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 647-663 che elabora le argomentazioni di L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977. Vista l'estrema sintesi e il modo “pio” con cui Hobbes afferma l'immortalità dell'anima in *Elementi* e in *De Cive*, considerare questi passi come un'inezia residuale di pia retorica religiosa o di semplice grazia formale letteraria non sarebbe un'ipotesi impossibile.

<sup>106</sup> *Elementi*, I, XI, 8, p. 91.

che hanno visto Gesù e le sue opere, fino al tempo presente. Tutto questo, naturalmente, può essere solo creduto, non dimostrato.

Christopher McClure in un recente articolo tematizza il problema epistemologico del binomio *fede-conoscenza* in merito alle “questioni escatologiche”. L’esame del testo sacro condotto da Hobbes, sebbene attento e genuino, esula dai confini della *conoscenza* dimostrativa. Infatti, se è presente una componente “tecnica” consistente nell’interpretazione filologica ed etimologica – si pensi per esempio ai vari riferimenti che Hobbes fa al greco o al latino –, tuttavia essa riposa comunque su una preliminare assunzione di fede che è al principio del ragionamento, ossia che il Nuovo Testamento abbia una base di verità dovuta a una trasmissione fedele che dagli apostoli (gli unici che hanno visto Cristo in maniera sensibile e dunque nella sola maniera attendibile) è giunta fino a oggi<sup>107</sup>. Ritorna quindi la distinzione epistemologica, fondata anche di altri *tópoi* hobbesiani, tra ciò che pertiene al dominio della *fede* (e dunque resta in un ambito essenzialmente privato) e ciò che pertiene a quello della *scienza* (e al suo uso pubblico)<sup>108</sup>, una distinzione già apprezzabile in *Elementi*.

Da questa distinzione è possibile trarre un’importante conseguenza politica: ciò che è creduto per fede, legittimo in ambito privato, non può trascinare nell’ambito pubblico. Quanto è condiviso dalla società, quell’insieme di valori morali e politici che consentono agli esseri umani di vivere in pace, deve riposare sulla pubblicità della conoscenza dimostrativa, per evitare l’imposizione di credenze personali o giustificare la sedizione in nome di esse.

L’anima è dunque ritenuta immortale, sia pur per fede, negli *Elementi* come nel *De cive*; nel *Leviatano* invece, dove i temi religiosi sono massicciamente trattati, questa tesi viene completamente rigettata, come si è constatato pocanzi. Quali sono i motivi che soggiacciono a questo cambio di rotta? In che modo il rifiuto dell’immortalità dell’anima si lega alla concezione escatologica materialistica descritta nei capitoli XXXVIII e XLIV del *Leviatano*? È possibile rintracciare uno scopo politico anche in questi temi? Si cercherà di argomentare intorno a questi nodi concettuali.

---

<sup>107</sup> C.S. MCCLURE, *Hell and Anxiety in Hobbes’s Leviathan*, in «The Review of Politics», 73 (2011), p. 13.

<sup>108</sup> Per le relative definizioni e aspetti connessi, cfr. *Leviatano*, VII, pp. 53-54.



### 2.2.2 “Mortalismo” e materialismo

A fronte di un'ampia *querelle* sorta tra Hobbes e i suoi contemporanei, la questione circa il “mortalismo” hobbesiano è stata invece largamente evitata dalla moderna letteratura critica; e talvolta quello che viene definito “mortalismo” è stato semplicemente categorizzato come una logica conseguenza del suo materialismo<sup>109</sup>. Leo Strauss, tra i pochi che se ne sono occupati nello scorso secolo, si limita a mettere a fuoco il cambiamento segnato dal *Leviatano* riguardo alla concezione dell'anima<sup>110</sup>. Preliminarmente bisogna intendersi sul termine ‘mortalismo’ in relazione a Hobbes. Propriamente, il mortalismo indica l'idea di una totale e definitiva morte dell'anima con il corpo, senza appello a ulteriori vite. Tecnicamente Hobbes non condivide questa idea, poiché crede, come si vedrà, che al momento del Giudizio finale Dio rianimerà tutti i corpi umani morti nel corso della storia per premiarli con una vita eterna sulla terra o condannarli a una nuova morte altrettanto terrena. Con ‘mortalismo’ di Hobbes – espressione comunque accettata nella letteratura – si suole allora intendere la sua concezione del tutto singolare di ‘mortalismo’, nel senso di una concezione per la quale l'anima umana, lungi dall'essere una sostanza incorporea la cui vita è eterna, non è altro che la vita di un corpo umano mortale; corpo che ritornerà nuovamente in vita, nuovamente *animato*, nel giorno del Giudizio.

Detto questo possiamo tornare alla questione mortalismo-materialismo. David Johnston, già citato, sollevando nuovamente il problema e ritenendo che il mortalismo non sia da interpretare *tout-court* come parte del materialismo, cerca di individuare le ragioni per le quali Hobbes approdò al mortalismo solo nel *Leviatano*. Evidenziando un cambiamento sensibile di rotta tra gli *Elementi* (e il *De cive*) e il *Leviatano*, sostiene che nei primi lavori Hobbes mantenga un indirizzo vicino alla tradizione della Chiesa d'Inghilterra, accogliendo la paura delle pene divine e quindi l'immortalità dell'anima; mentre nel *Leviatano* il rigetto per tali idee è netto, volendosi sbarazzare anche della stessa paura della dannazione come forza motivante, in quanto fuorviante e destabilizzante<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> D. JOHNSTON, *Hobbes and Mortalism*, cit., p. 647. Per una dettagliata rassegna della critica seicentesca, si veda S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

<sup>110</sup> Cfr. L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 224-225; 229-230.

<sup>111</sup> Tesi rielaborata dal suo precedente lavoro D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.

Che Hobbes fosse un materialista è chiaro già dagli *Elementi*, completati nel 1640<sup>112</sup>; e se la prima formulazione del mortalismo si trova soltanto nel *Leviatano*, del 1651, allora appare evidente per Johnston che c'è stato un periodo di tempo in cui Hobbes è stato un materialista, ma non un mortalista<sup>113</sup>.

Non giova, peraltro, guardare ad altre opere precedenti il *Leviatano*. Nello *Short Tract of First Principles* (1631 ca.)<sup>114</sup>, riconoscendo in Hobbes il suo autore, si afferma che è escluso qualsiasi ruolo dell'anima nella spiegazione dei fenomeni naturali riguardo al moto e dunque si esclude l'anima dalla filosofia naturale. Ma questo per Johnston non è una prova che Hobbes fosse un mortalista già negli anni Trenta; in effetti la stessa batteria di argomentazioni può essere inquadrata nella divisione epistemologica – presente anche in *Elementi* – tra ciò che può essere conosciuto per prove naturali e ciò che può essere solo creduto per fede. Lo *Short Tract* dunque non fornisce nessuna prova sul fatto che Hobbes fosse già un mortalista; esso si limita solo a dire che temi come l'anima o gli spiriti non hanno a che fare con la filosofia naturale e quindi non sono indagabili.

Nel *De motu, loco et tempore* (1643 ca.), trattato polemico contro Thomas White (per questo conosciuto anche col nome di *Anti-White*)<sup>115</sup>, Hobbes spiega che *esistono* due tipi di *entia*: quelli che possiamo immaginarci nella mente e quelli che non possiamo immaginarci nella mente e a questo ultimo tipo appartengono Dio e gli angeli. Tuttavia solo gli oggetti del primo tipo possono essere oggetto della filosofia, e dunque i secondi non possiamo definirli correttamente e solo con linguaggio improprio vengono chiamati *sostanze incorporee*. Johnston nota che Hobbes non rifiuta *tout-court* le nozioni oggetto della fede, come 'Dio', 'anima' o 'angeli'; si limita semplicemente

---

<sup>112</sup> Sebbene anche questo sia stato posto in questione, cfr. S. DUNCAN, *Hobbes's Materialism in the Early 1640s*, in «British Journal for the History of Philosophy», 13 (2005) n. 3, pp. 437-448.

<sup>113</sup> D. JOHNSTON, *Hobbes's Mortalism*, cit., p. 648.

<sup>114</sup> Manoscritto anonimo attribuito a Hobbes da Ferdinand Tönnies che gli impose questo titolo, pubblicandolo per la prima volta nell'*Appendix I* in *The Elements of Law, Natural and Politic*, by Thomas Hobbes, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Simpkin Marshall & Co., London 1889, pp. 193-210.

<sup>115</sup> Thomas White (1593-1676) è stato un prete e teologo cattolico inglese. Una delle più importanti argomentazioni a sfondo religioso che Hobbes muove a White è l'accusa teorica di non aver distinto tra conoscenza filosofica e fede, tra ciò che è materia di indagine scientifica e ciò che deve semplicemente essere creduto in nome dell'autorità delle Scritture. Riecheggia il contrasto tra il cattolicesimo di White e una certa forma di protestantesimo di Hobbes. Il testo latino originale dell'*Anti-White* è edito per la prima volta col titolo *Critique du «De mundo» de Thomas White*, éd. par J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin, Paris 1973; trad. it. *Moto, luogo e tempo*, a cura di G. Paganini, UTET, Torino 2010.

a escluderli dall'indagine scientifica. Essi devono essere accettati come materia di fede nonostante il fatto che non possiamo averne percezione alcuna – devono essere *ricognosciuti*, usando la fraseologia degli *Elementi*. In conclusione della sua analisi del *De motu*, Johnston conclude «nowhere in this manuscript is there so much as a hint of the mortalistic view of the soul Hobbes adopted in the later *Leviathan*»<sup>116</sup>.

Resta quindi il fatto che i testi di Hobbes fino alla metà degli anni Quaranta, *De motu* compreso, affermano l'idea che l'anima sia immortale, idea «strictly in line with Christian orthodoxy»<sup>117</sup>.

Dunque, perché allora divenne un mortalista? Johnston tenta di rispondere considerando il ruolo politico che il mortalismo avrebbe giocato nell'impianto argomentativo del *Leviatano* – coerentemente con la sua posizione generale che considera le affermazioni teologiche del pensiero di Hobbes semplicemente funzionali al corroboramento del sistema politico. Del resto, le preoccupazioni di Hobbes sono chiare:

È impossibile che uno Stato possa sussistere ove qualcun altro oltre al sovrano abbia il potere di concedere ricompense maggiori della vita e di infliggere pene maggiori della morte. Ora, dato che la *vita eterna* è una ricompensa maggiore della *vita presente* e che il *tormento eterno* è una pena maggiore della *morte naturale*, è una cosa degna d'essere considerata, da parte di tutti gli uomini che desiderano (con l'obbedire all'autorità) evitare le disgrazie della confusione e della guerra civile, che cosa si intenda nella Sacra Scrittura per *vita eterna* e *tormento eterno*<sup>118</sup>.

Esulando un attimo dal ragionamento di Johnston, notiamo subito che i termini '*vita eterna*' (*Eternall Life*) e '*tormento eterno*' (*Eternall Torment*) sono in corsivo<sup>119</sup>. Questo è significativo poiché evidenzia probabilmente che l'intento di Hobbes in questo passo non sembra quello di asserire che effettivamente la vita eterna (o il castigo eterno) *sono* (ossia *esistono* in quanto) ricompense (o pene) più grandi degli analoghi terreni, ma che i loro *concetti* – da qui la notazione in corsivo – appaiono alle coscienze umane come carichi sproporzionati. In altri termini, non si può parlare efficacemente di

---

<sup>116</sup> D. JOHNSTON, *Hobbes's Mortalism*, cit., p. 652. Per il confronto con l'*Anti-White*, sulla stessa lunghezza d'onda si muove anche M.A. BERTMAN, *Hobbes on Miracles (and God)*, cit., part. p. 44.

<sup>117</sup> D. JOHNSTON, *Hobbes's Mortalism*, cit., p. 653.

<sup>118</sup> *Leviatano*, XXXVIII, p. 363.

<sup>119</sup> Già dalla *Head Edition* del 1651 (p. 238).

ricompense/pene terrene (comminate dal sovrano) se persistono granitici e incommensurabili concetti di ricompensa/pena ultraterrena ed eterna; o meglio, se questi concetti non vengono chiariti. Ancor più se è diffusa la credenza che chi elargisce ricompense o commina pene terrene è distinto da chi elargisce ricompense o commina pene eterne. Da qui i timori di Hobbes per la stabilità dello Stato.

Per Johnston, Hobbes crede che la diffusione del mortalismo e delle altre dottrine teologiche esposte nel *Leviatano* possa aiutare al mantenimento della pace. In altri termini, il mortalismo potrebbe risolvere quel dilemma che Johnston chiama «problema della sanzione divina». Se la sanzione divina, e in particolare la condanna all'inferno, ha una forza motivante (*motivating force*) che supera la più aspra delle pene temporali, è evidente la pericolosità della separazione tra potere temporale e potere spirituale<sup>120</sup>. Negli *Elementi* esamina le «difficoltà» concernenti l'obbedienza a Dio o al sovrano, nel caso i due comandi differiscano<sup>121</sup>. O nel *De cive*, annovera tra le cause che indeboliscono lo Stato quegli individui che, per timore di pene eterne, eludono il comando del sovrano<sup>122</sup>. Ma bisogna chiedersi se Hobbes non voglia, in effetti, disfarsi di questo meccanismo che imbavaglia e imprigiona le coscienze e dà luogo a sedizioni. Johnston cita questi passaggi di *Elementi* e *De cive* per affermare che in quegli anni Hobbes credeva alle punizioni divine e quindi all'immortalità dell'anima. Ma le due questioni sembrano essere indipendenti, come apparirà in *Leviatano* in cui si descriveranno, certo in maniera non estremamente chiara, ricompense e castighi del mondo a venire, pur negando tassativamente l'esistenza dell'anima immortale, separata dal corpo. In ogni caso, Hobbes risolve le *difficoltà* sostenendo che deve esserci una sola persona che abbia potere temporale e spirituale, che gli articoli di fede si riducono alla confessione in Gesù Cristo e che per la salvezza eterna serve, oltre alla fede in Cristo, anche l'obbedienza al Sovrano.

Quindi la soluzione di Hobbes è, in sostanza, rendere il capo temporale anche un capo spirituale. Ma il punto è provare a capire se la trattazione intorno a questi argomenti è volta semplicemente a constatare che esiste questo problema, di cui sarebbe meglio disfarsi, cioè che gli individui hanno più paura dell'inferno che della pena di morte inflitta dal sovrano civile. Hobbes abbracciò il mortalismo perché lo considerava una soluzione al problema dell'obbedienza spirituale? Certo la risposta può essere solo

---

<sup>120</sup> Cfr. D. JOHNSTON, *Hobbes's Mortalism*, cit., pp. 655-657.

<sup>121</sup> *Elementi*, II, VI, 1 ss, pp. 210 ss.

<sup>122</sup> *De cive*, XII, 2, pp. 129-130.

congetturale ma è ragionevole supporre che «its political implications were a factor in his adoption of this doctrine»<sup>123</sup>.

Johnston, tuttavia, non approfondisce la portata motivante che acquista il tema “escatologico” riguardo alla resurrezione di tutti i corpi al momento del Giudizio universale, con ricompense e pene rispettivamente per giusti e ingiusti, concezione che Hobbes traccia nei capitoli XXXVIII e XLIV del *Leviatano*. E soprattutto non problematizza la portata motivante dell’interpretazione dell’apocalittica *Seconda Morte*. Martinich evidenzia l’inconsistenza della conclusione di Johnston poiché, per lui, l’assunzione del mortalismo non ha a che fare con il dilemma dell’obbedienza tra il comando del sovrano civile e il comando di Dio, in quanto anche nel *Leviatano* una forza motivante “altra” rispetto alla semplice legge civile del sovrano permane. La questione deve essere vista sotto un altro punto di vista, ossia che la sanzione divina nel mondo a venire consegue dalla sanzione civile del sovrano terreno: chi disobbedisce alla legge in terra, oltre alle sanzioni temporali, subirà anche le pene nel mondo a venire<sup>124</sup>.

Inoltre Martinich ha mostrato nel suo libro come la visione mortalistica derivi da un’attenta lettura della Bibbia, e strutturata anche in modo tale da sostenere con essa la sua lotta contro il cattolicesimo romano: se l’anima non sopravvive al corpo non c’è ragione di credere al Purgatorio e quindi non c’è ragione di credere alla vendita delle indulgenze<sup>125</sup>. Ora però si sono sollevate ulteriori questioni «escatologiche» che meritano di essere approfondite.

### 2.2.3 L’escatologia materialistica e la Seconda Morte

Il termine ‘escatologia’ riferito al pensiero di Hobbes non è certo consueto, tuttavia grazie al saggio di Pocock, esaminato nel precedente capitolo, è entrato con successo nella letteratura hobbesiana<sup>126</sup>. Il termine è qui inteso in un’accezione semplice che indica il modo in cui Hobbes problematizza temi riguardo alla vita dopo la prima morte corporale e i luoghi e le maniere dove e con cui i giusti verranno ricompensati e gli

<sup>123</sup> D. JOHNSTON, *Hobbes’s Mortalism*, cit., p. 660.

<sup>124</sup> A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 265.

<sup>125</sup> Cfr. *Leviatano*, XLIV, pp. 499-501.

<sup>126</sup> Cfr. J.G.A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in ID. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York 1971.

ingiusti puniti. Benché il tema religioso sia presente in forma limitata già negli *Elementi* e in forma più estesa nel *De cive*, soltanto nel *Leviatano* Hobbes offre delle descrizioni che si possono definire ‘escatologiche’. Nell’*incipit* del capitolo XXXVIII, come visto, Hobbes apre il discorso dicendo che la questione intorno ai concetti di ‘vita eterna’ ed ‘eterno tormento’ deve essere meglio analizzata per non cadere in errori esegetici che possono tradursi in fattori di destabilizzazione politica<sup>127</sup>.

Sintetizzando la concezione escatologica hobbesiana<sup>128</sup>, quando un essere umano muore, la sua anima muore con lui. Nel giorno del giudizio Dio resusciterà tutti i morti, vale a dire renderà di nuovo vivi quegli stessi corpi morti, cioè li *rianimerà*. Eseguito il Giudizio, i salvati vivranno per sempre *sulla terra*, come Adamo se non avesse commesso il peccato originale; gli ingiusti invece saranno condannati, in un luogo terrestre separato e lontano dai salvati, a dei supplizi corporali non diversi da quelli inflitti dai sovrani terreni nel tempo presente e a essere quindi bruciati. Non ci sono quindi mondi ultraterreni e spiritualizzati.

Riguardo al controverso tema della Seconda Morte, Hobbes interpreta i passi della Scrittura (in particolare *Apocalisse* 20, 6-14) in questo modo: «seconda morte» non vuol dire condanna a un tormento eterno, ma semplicemente una nuova e questa volta definitiva morte del corpo, identica alla prima morte. Non esclude che questa nuova morte possa essere causata dall’asprezza dei supplizi patiti, come nel tempo presente; è facile infatti morire stremati dopo un tempo considerevole di esposizione a torture corporali. Tuttavia al capitolo XLIV precisa che questi individui giudicati ingiusti potranno accoppiarsi e riprodursi «*eternamente*» – non così per i salvati, poiché i loro corpi, secondo san Paolo<sup>129</sup>, saranno spirituali e non esisteranno più mogli o mariti – e ogni generazione verrà esposta al tormento finché non morrà di seconda morte. Anche qui però c’è da chiedersi per quale motivo i figli degli ingiusti – e tutti i loro discendenti – dovrebbero essere puniti per le colpe dei loro antenati, ma questo è un problema che in questa sede non si affronterà<sup>130</sup>.

Naturalmente, l’obiettivo generale di Hobbes è di rendere anche la religione un fattore di stabilizzazione politica, evitando, al contrario, che degeneri in fattore sedizioso.

<sup>127</sup> Cfr. *Leviatano*, XXXVIII, p. 363.

<sup>128</sup> Esposta principalmente in *Leviatano*, XXXVIII; XLIV, pp. 363-378; 491-516.

<sup>129</sup> *I Corinzi*, 15.

<sup>130</sup> Che i tormenti si susseguano in eterno per la specie, non per il singolo individuo, è un’idea esclusivamente hobbesiana, cfr. C.S. MCCLURE, *Hell and Anxiety in Hobbes’s Leviathan*, cit., p. 10.

In questo grande obiettivo, con buone ragioni, si può inquadrare la sua descrizione del mondo a venire. Come riassume Martinich:

In order to keep the concept of hell from being used for seditious purposes, he is intent on showing that the ultimate fate of human beings depends, according to God's own plan, upon obedience to the sovereign. Concerning his scientific project, Hobbes wants to explain how belief in hell is consistent with the scientific view of the world<sup>131</sup>.

L'escatologia hobbesiana può offrire due nodi concettuali su cui riflettere. 1) La questione sulla finitezza/infinità dei tormenti del mondo a venire, questione che consente di mettere a fuoco il problema della misericordia di Dio e i tentativi filosofici, intrapresi nel Seicento per provare a mitigare l'idea delle pene ultraterrene; 2) il conseguente problema della Seconda Morte: come giustificarla materialisticamente e quale sia la sua forza motivante per l'agire umano.

Come visto, Hobbes ritiene che il tormento a cui verrà sottoposto ogni singolo individuo sia finito, benché infinito sia l'atto del tormentare una generazione dopo l'altra. Secondo Martinich, ci sono almeno tre ragioni per cui Hobbes considera finito il tormento di un singolo individuo. In primo luogo, visto che tra le pene corporali Hobbes annovera anche l'esposizione al fuoco, come esso brucia e consuma un qualsiasi corpo in un delimitato arco di tempo, così brucerà e consumerà anche i corpi degli ingiusti in un periodo di tempo finito. Inoltre, se il tormento fosse infinito ciò non sarebbe compatibile con la misericordia di Dio. Infine, se il tormento fosse infinito non si potrebbe spiegare la nozione apocalittica di 'seconda morte'<sup>132</sup>.

Come è noto, l'incompatibilità tra la misericordia di Dio e un tormento eterno da egli inflitto, anche per il più malvagio degli individui, come descritto in *Leviatano* XLIV<sup>133</sup>, sarà condiviso da Locke nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* (1695)<sup>134</sup>. Addirittura in una lettera François du Verdus, amico di Hobbes, obietta al nostro che

---

<sup>131</sup> A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, cit., pp. 257-258.

<sup>132</sup> Cfr. Ivi, p. 259.

<sup>133</sup> Inoltre, un accenno alla proporzionalità tra la colpa e la pena è contenuta nella settima legge di natura, in *Leviatano*, xv, p. 124.

<sup>134</sup> J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in *The Works of John Locke*, vol. VI, pp. 4-7; trad. it. *La ragionevolezza del Cristianesimo*, in *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino 2000, pp. 279-429 (in part. p. 288 sulla necessità della pena limitata).

un Dio misericordioso non dovrebbe punire affatto<sup>135</sup>. Del resto, la limitazione della pena infernale è un'idea abbastanza comune tra i pensatori del Seicento, per i quali l'aspettativa di una probabile punizione eterna incoraggia l'abbandono della religione e l'approdo all'ateismo; l'adozione di una pena cronologicamente limitata è vista quindi come una forma di difesa del Cristianesimo<sup>136</sup>.

Il secondo argomento, ossia la giustificazione della Seconda Morte merita di essere approfondito. La Seconda Morte (come gli altri castighi infernali) presenta il problema di un'ulteriore forza motivante esterna, complementare alla legge positiva. Forse che la sola legge civile del sovrano non sia sufficiente a garantire la stabilità? Johnston ha sostenuto che la concezione escatologica era delineata da Hobbes in quel modo per attenuare la paura di castighi a cui l'anima sarebbe dovuta andare incontro per l'eternità, in modo da sottrarre terreno alle autorità religiose. Martinich trova che questa argomentazione sia plausibile eccetto che per due punti. Alla luce della visione escatologica di Hobbes 1) non sarebbe di molto conforto sapere che, sebbene l'anima sia mortale (o meglio non sia altro che la vita in un corpo), noi risorgeremo nell'Ultimo Giorno e, se giudicati ingiusti, dovremo soffrire pene tali da causarci una nuova morte. E 2) il mortalismo così concepito non risolverebbe il dilemma dell'obbedienza a Dio o al sovrano, poiché in ultima analisi agiremmo sempre per compiacere Dio piuttosto che il sovrano, per il timore di una siffatta pena dopo la prima morte. Naturalmente Hobbes spiega che non c'è possibilità di disaccordo tra la volontà del sovrano (ancor più se cristiano) e l'obbedienza a Dio (la quale si risolve nell'unico articolo e nell'osservanza della legge naturale *ad pacta servanda*, quindi obbedire all'autorità costituita).

Anche per McClure non è di alcun sollievo una tale declinazione dell'inferno, sebbene «the prospect of dying quickly is less frightening and more humane than that of suffering for the rest of eternity»<sup>137</sup>. Semmai, poiché bisogna comunque obbedire al sovrano per non essere condannati ai tormenti infernali, McCurle dice che un inferno così concepito serve semplicemente a *rinforzare* la motivazione a obbedire al sovrano civile<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> cfr. *François du Verdu to Hobbes, from Bordeaux*, [Letter 100, 3 December 1656] in *The Correspondence*, vol. 1, p. 357.

<sup>136</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, cit., p. 259.

<sup>137</sup> C.S. MCCLURE, *Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan*, cit., p. 7.

<sup>138</sup> Cfr. Ivi, p. 16.



In definitiva, si può affermare che la concezione escatologica, *materialistica* perché non riposa su mondi trascendenti e sostanze incorporee, derivi dalla puntuale esegesi della Scrittura condotta da un uomo formato dalla rivoluzione scientifica e attento alle tematiche religiose derivanti dalle affermazioni bibliche. E al contempo, un uomo sensibilmente preoccupato per la stabilità politica del suo paese. Volendo quindi inquadrare il pensiero di Hobbes in una visione abbastanza coerente, si può considerare la concezione escatologica come capace di dialogare con la componente politica e la componente materialistica della filosofia hobbesiana. Ed è significativo che questo dialogo avvenga in maniera privilegiata nel *Leviatano*, dove Hobbes ha raggiunto ormai una piena maturità personale e filosofica, sempre più sfiduciato verso la natura umana, dominata essenzialmente da passioni negative. Così il capolavoro hobbesiano risulta pervaso da uno scetticismo riguardo alla capacità degli esseri umani di perseguire i propri interessi in modo razionale; scetticismo che si manifesta anche nella scelta di delineare una concezione escatologica materialistica, capace di offrire una forza motivante politicamente anche per coloro che si ostinano a preferire voci (religiose) differenti da quella del sovrano<sup>139</sup>.

#### 2.2.4 «Dio delle cause», Dio corporeo

In un simile impianto di teologia materialistica, naturalmente anche la nozione di Dio assume connotazioni peculiari.

In *De cive* ne traccia un primo ritratto: «per lume naturale si può sapere che Dio esiste»<sup>140</sup> e più avanti «in primo luogo è evidente che si deve attribuirgli l'*esistenza*. Infatti non vi può essere volontà di onorare chi non crediamo che esista. [...] col nome di *Dio* si intende la *causa del mondo*»<sup>141</sup>; quindi prosegue criticando i vari tentativi di assegnare a Dio altre attribuzioni circa la sua natura. Per Hobbes infatti di Dio si può solo, tramite la ragione naturale, affermare l'*esistenza*, poiché ogni altro tentativo di affermare razionalmente qualcosa riguardo alla sua essenza sarebbe impossibile. Così

---

<sup>139</sup> D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan*, cit., p. 98. Da considerare anche la recensione di R. ASHCFRAT, in «*Albion. A Quarterly Journal Concerned with British Studies*», 19 (1987) n. 3, pp. 421-423.

<sup>140</sup> *De cive*, II, 21, p. 38.

<sup>141</sup> *De cive*, XV, 14, p. 175.

come un Dio antropomorfo che sente, vede, agisce alla maniera degli individui umani non è una descrizione propria di Dio, ma serve da ausilio per la pietà popolare e come segno dell'onore a lui tributato. Scrive: «Infatti la ragione detta un unico nome significativo della *natura* di Dio, *esistente*, o, semplicemente, *che è*; ed uno significativo della sua *relazione* verso di noi, cioè *Dio*, in cui sono compresi *re, signore, padre*»<sup>142</sup>. L'esistenza di Dio è concepita mediante un'ipotesi mentale, razionalmente articolata, che fa di Dio una potenza razionale irresistibile e causa del mondo (secondo il classico modello dell'argomento cosmologico: tutto ciò che esiste ha una causa, il mondo esiste, quindi il mondo ha una causa, che è Dio).

Il ragionamento di Hobbes si presenta nella forma di un'inferenza logica per similitudine, di cui abbiamo un chiaro esempio nella quinta *Obiezione* a Cartesio:

Sembra quindi che in noi non vi sia alcuna idea di Dio. Ma così come il cieco nato, che si è spesso avvicinato al fuoco, e che ne ha sentito il calore, riconosce che vi è qualche cosa dalla quale è stato scaldato, e, sentendo dire che si chiama fuoco, conclude esservi del fuoco, e tuttavia non ne conosce la figura, né il colore, e non ha, a dire il vero, nessuna idea o immagine del fuoco presente alla sua mente; egualmente l'uomo, sapendo che deve esistere qualche causa delle sue immagini o delle sue idee, e di questa causa un'altra antecedente, e così di seguito, è infine condotto a un termine o a un'ipotesi di qualche causa eterna, la quale poiché non ha mai cominciato ad esistere, non può avere causa che la preceda, il che gli fa concludere necessariamente che esiste qualcosa di eterno; e tuttavia non ha nessuna idea ch'egli possa dire esser quella di questo essere eterno, ma chiama o indica col nome di Dio quella cosa di cui la fede o la ragione lo convincono<sup>143</sup>.

Come lucidamente nota Pacchi, non si tratta di prove teologiche, ma di «notazioni circa l'atteggiamento al quale necessariamente inclina colui che studia le cause naturali dei fenomeni, il filosofo meccanicista, indotto per dir così a cercare una *garanzia* [corrispondente mio] generale di validità per quel sistema di cause necessarie». Così «il fine delle "prove" non è l'esistenza del Dio della religione e della teologia, bensì una sorta di assicurazione circa la validità di una concezione della natura [...] basata sul principio

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 176-177.

<sup>143</sup> *Obiezioni a Cartesio*, v, p. 170.

deterministico della ineludibile necessità del nesso causale»<sup>144</sup>. Il Dio razionale hobbesiano viene considerato quindi come un concetto limite, un'ipotesi inverificabile che serve da garanzia a un mondo costituito da una serie necessaria di eventi causali. Dio appare paradossalmente come il garante supremo di questa concezione materialistica della realtà<sup>145</sup>.

Dunque un Dio esistente e causa del mondo. Ma poiché tutto ciò che esiste, per Hobbes, deve essere corporeo, anche Dio deve avere un corpo.

Già prima del *De cive*, tuttavia, troviamo affermazioni in favore della corporeità divina: ne è un esempio la nota lettera del 5 novembre 1640 di Hobbes a Cartesio per il tramite di Mersenne – lettera ormai perduta, poiché probabilmente distrutta da Cartesio stesso<sup>146</sup>. Il suo contenuto è ricostruibile grazie allo scambio epistolare successivo; nella lettera 300 del 21 gennaio 1641 scrivendo a Mersenne, nell'ambito di varie critiche rivolte a «*l'Inglese*», Cartesio riporta queste parole riferite alla lettera perduta: «Tralascio l'esordio sull'anima e su Dio corporei, sullo spirito interno o sul resto che non mi interessa»<sup>147</sup>.

Nell'*Appendice al Leviatano* del 1668 nella forma di un dialogo a due, Hobbes parla di se stesso in terza persona scrivendo chiaramente «Ed invero [l'autore del *Leviatano*] afferma che [Dio] è corpo. Ma prima di lui l'aveva affermato Tertulliano»<sup>148</sup>. E, prudentemente, citando vari passaggi di Tertulliano a sostegno della sua tesi, dichiara che la dottrina per la quale ogni sostanza è un corpo non è mai stata condannata in nessuno dei primi quattro concili, e il Concilio di Nicea non ha mai definito l'incorporeità di Dio. Inoltre se Dio «è grande» come si dice, allora deve avere un corpo perché non si può concepire la grandezza senza un corpo<sup>149</sup>.

Nella postuma *Risposta a Bramhall* lo descrive come «uno spirito corporeo purissimo e semplicissimo»<sup>150</sup>. E per specificare meglio la natura di questo corpo Hobbes

<sup>144</sup> A. PACCHI, *Hobbes e il Dio delle cause*, in ID., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 61.

<sup>145</sup> Cfr. Ivi, p. 63-64.

<sup>146</sup> Sulla lettera, cfr. K. SCHUHMAN, *Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris 1998, pp. 63-65.

<sup>147</sup> R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2002<sup>2</sup>, p. 1385. Sul rapporto Cartesio-Hobbes sul tema del corporeismo, difficile da ricostruire propriamente in questa sede per motivi di spazio, si consideri P. SPRINGBORG, *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle*, cit.

<sup>148</sup> *Appendice al Leviatano*, III, p. 248.

<sup>149</sup> Su questi temi cfr. A.L. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica*, cit.

<sup>150</sup> *Risposta a Bramhall*, p. 120.

ricorre a una terminologia che esula dal campo della teologia e attinge dalla fisica: Dio è come una sostanza fluida che in qualche modo si rapporta al mondo e per spiegarlo fa uso di un esempio. Se due acque, una di fiume l'altra minerale, così simili se osservate separatamente, possono dar luogo se mescolate – a quanto scrive Hobbes – a un liquido non diverso alla vista dal latte, tanto più Dio che è uno spirito infinitamente fine può agire sul mondo. Così Hobbes:

Lo spirito è un corpo fine, fluido, trasparente e invisibile. La parola in latino significa soffio, aria, vento e simili. [Segue l'esempio delle acque, omissis] Si può dubitare dunque che Dio, che è uno spirito infinitamente fine, ed anche intelligente, possa fare e mutare a suo piacimento ogni specie e sorta di corpi? Tuttavia non oso dire che sia veramente questo il modo in cui Dio Onnipotente opera, poiché ciò è al di là della mia conoscenza, quantunque ciò serva molto bene a dimostrare che l'onnipotenza di Dio non implica contraddizione alcuna e sia meglio che ridurre la sostanza divina, con la pretesa di celebrarne la magnificenza, a uno spirito o fantasma, che è nulla<sup>151</sup>.

L'intento sembra quello di conciliare l'esistenza di Dio con un impianto essenzialmente materialistico, facendo di Dio una particolare sostanza fluida, anziché uno 'spirito' inteso come fantasma incorporeo, ossia qualcosa di non esistente. Prudentemente, Hobbes precisa che non è propriamente quello descritto nell'esempio delle acque il modo con cui Dio agisce effettivamente sul mondo; la qual cosa sarebbe al di là della conoscenza umana. Il paragone serve solo a mostrare che la sostanza divina non è riducibile a uno "spirito incorporeo".

Nella *Risposta a Bramhall* Hobbes attribuisce a Dio anche la nozione di infinità, dichiarando più volte che egli è un sostanza infinita<sup>152</sup>. Nelle *Obiezioni a Cartesio* e nel *Leviatano* egli evidenzia che l'infinità è uno dei fattori che rende la natura di Dio incomprendibile, inaccessibile alla conoscenza umana e lasciato caso mai a un linguaggio onorifico<sup>153</sup>. Parallelamente ancora nel *Leviatano* definisce un corpo come qualcosa di spazialmente determinato e finito; ed è quindi stato giustamente notato che descrivere un Dio come corpo infinito sarebbe una contraddizione<sup>154</sup>. La questione può

---

<sup>151</sup> Ivi, pp. 124.

<sup>152</sup> Cfr. Ivi, pp. 116-117.

<sup>153</sup> Cfr. *Obiezioni a Cartesio*, X, pp. pp. 175-176. Cfr. anche *Leviatano*, III, p. 24.

<sup>154</sup> Cfr. D. JESSEPH, *Hobbes's Atheism*, in «Midwest Studies in Philosophy», 26 (2002), pp. 140-166.

essere risolta considerando un passaggio della *Risposta a Bramhall* nel quale Hobbes traccia una differenza terminologica tra ‘corpo’ e ‘un corpo’, sostenendo che con la prima espressione ci si riferisce a una «sostanza che ha grandezza indeterminata ed è lo stesso di sostanza corporea», mentre con la seconda a una sostanza «che ha grandezza determinata e conseguentemente è inteso essere un *totum* o *integrum aliquid*»; pertanto nessuna contraddizione se si afferma, come fa sempre Hobbes, che Dio è *corpo*, non *un corpo*<sup>155</sup>.

Alla prudente argomentazione di Hobbes in favore di un Dio corporeo causa del mondo fa da sfondo l’idea dell’esclusione della teologia dalla scienza e l’affermazione della inconoscibilità e incomprendibilità di Dio. Agostino Lupoli delinea così la questione: «La rinuncia della ragione può sembrare, per un verso, apparente, perché concerne un campo di oggetti e di fatti filosoficamente indecidibili [...]; ma per un altro è reale, perché rivela un arrestarsi alle soglie di quel territorio popolato da oggetti di cui non ci sono propriamente idee»<sup>156</sup>.

Tuttavia la questione non è esente da aporie. Hobbes traccia una nozione di Dio come causa del mondo che finisce per arricchirsi di caratteristiche che «superano la semplice e generica connotazione della corporeità – necessario sinonimo di esistenza reale –: “fluidico” e “semplicissimo”, in quanto *primum*, [...] onnipotente, “finissimo” e spirituale (invisibile) in quanto capace di filtrare entro le più sottili parti della materia ordinaria, [...] nonché “onnipotente” in quanto può organizzarla in qualunque forma; dotato, infine, di intelligenza e di volontà»<sup>157</sup>. Il problema, per Lupoli, non deriva dagli attributi esclusivamente teologici (onnipotenza, volontà e intelligenza), ma dalle connotazioni che «abbozzano una sorta di “fisica” del corpo divino la quale implica di fatto una integrazione con la vera fisica»<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> *Risposta a Bramhall*, pp. 123. Per il commento a questo passo e la soluzione di questo e altri potenziali paradossi dovuti alla corporeità divina, cfr. G. GORHAM, *The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defence of Corporeal God*, in «British Journal for the History of Philosophy», 21 (2013), pp. 240-261.

<sup>156</sup> A. LUPOLI, “Fluidismo” e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell’hobbesiano “Dio delle cause”, in «Rivista di Storia della Filosofia» 54 (1999) 1, p. 601. Tema ripreso nel più recente ID., *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e Dio corporeo*, Baldini Castoldi Delai, Milano 2006. Cfr anche M.A. BERTMAN, *Hobbes on Miracles (and God)*, cit., pp. 41-49.

<sup>157</sup> A. LUPOLI, “Fluidismo” e Corporeal Deity, cit., p. 602.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

Se da un lato il parlare per metafora garantisce a Hobbes uno spazio *afilosofico* per trattare di Dio senza il rigore della dimostrazione scientifica – salvando così la distinzione di dominio tra teologia e scienza –, dall’altro, di fatto, usa un lessico tecnico che chiama in causa nozioni quali ‘fluido’, ‘materia’, ‘copri’ e decentra il problema lambendo il campo della fisica.

Così il problema dei rapporti tra Dio e mondo «si configura come un problema *della fisica*»<sup>159</sup>. E la prima conseguenza di un Dio causa del mondo è che il mondo è un prodotto della sua azione creatrice (o ordinatrice). Lupoli scrive che è «inutile cercare una compiuta e univoca dottrina della creazione, la cui delineazione comporterebbe un’aperta decisione da parte di Hobbes di oltrepassare i limiti epistemologici che stanno alla base della sua filosofia»<sup>160</sup>. Hobbes stesso sembra preferire ora un modello «*debole*»<sup>161</sup> di creazione, per cui il fluido divino ordinerebbe la materia mondana preesistente, ora un modello *forte* per il quale le cose del mondo sarebbero state create *ex nihilo*, secondo il Credo Niceno<sup>162</sup>. Anche in questo lo stesso Hobbes non sembra aver dato una traccia chiara del suo pensiero.

In ultimo, è opportuno sempre considerare la seconda immagine che di Dio risulta vividamente nell’opera hobbesiana, e che – certo in modo non così chiaro – si intreccia con l’immagine del Dio causa razionale: il Dio delle Scritture, sovrano civile degli Ebrei, di cui Gesù Cristo viene riconosciuto come Messia<sup>163</sup>. Il quadro naturalmente risulta ancor più complesso e difficile da descrivere in una prospettiva univoca e totalmente coerente. Seguendo Pacchi, possiamo così riassumere: «se quindi il Dio filosofico garantisce principalmente la coerenza e plausibilità della fisica, il Dio biblico sanziona una delle motivazioni generali dell’obbligazione all’obbedienza [...] e garantisce quindi la fondatezza della filosofia politica hobbesiana»<sup>164</sup>.

La tensione tra il Dio causa razionale e il Dio biblico, inoltre, riflette il duplice registro col quale Hobbes intende rivolgersi al suo pubblico. Il primo, il Dio causa razionale, destinato a un pubblico di filosofi, di esperti in materia dotati di quell’acume intellettuale necessario per comprenderne appieno il ragionamento. E il secondo, il Dio

<sup>159</sup> Ivi, pp. 604-605.

<sup>160</sup> Ivi, p. 607.

<sup>161</sup> Cfr. *Ibidem* che fa uso di alcuni passaggi di *De homine*, I, 1, pp. 495-496.

<sup>162</sup> Cfr. *Appendice al Leviatano*, I, p. 207.

<sup>163</sup> Tra i molti luoghi, cfr. *Elementi*, II, VI, 5-6, pp. 213-214; *De cive*, XVII, 7, pp. 206-208; *Leviatano*, XLIII, p.478.

<sup>164</sup> A. PACCHI, *Introduzione a Scritti teologici*, in ID., *Scritti hobbesiani* cit., pp. 104-105.

biblico come potenza irresistibile oggetto di un culto, di una religione civile subordinata al potere politico, rivolto al popolo che ha bisogno di miti e immagini come motivazioni psicologiche in grado di orientare l'obbedienza e corroborare l'unità del corpo politico<sup>165</sup>.

Il quadro teologico che fin qui si è spiegato va così a confortare le tesi con cui si è aperto questo capitolo. L'elemento religioso è oggetto di grande attenzione da parte di Hobbes, che ne vede la rilevanza morale e politica, per così dire, nel bene e nel male. La religione è una parte fondamentale della vita umana, quantomeno nel suo tempo, e come tale deve essere trattata e compresa all'interno del materialismo. Colpisce la dualità di metodo e di argomenti con cui il nostro approccia le tematiche religiose; in altri termini, è da sottolineare la differenza tra tutto ciò che viene compreso in maniera razionale, dall'esegesi del testo sacro con strumenti razionali al Dio causa razionale del mondo, e tutto ciò che viene spiegato facendo riferimenti, quantomeno curiosi, alla salvezza o alla morte eterna, alla misericordia divina o al Dio biblico di cui Cristo viene dichiarato apertamente Messia. La differenza quindi tra il "Dio dei filosofi", espressione sotto la quale si vuole sussumere ogni aspetto dell'elaborazione razionale dell'elemento teologico, e il "Dio del popolo", ossia le spiegazioni religiose fatte per tranquillizzare un popolo bisognoso di segni e di speranze ultraterrene in cui credere e molto spesso incline a seguire voci sediziose, sia quindi uno degli strumenti fondamentali con cui rendere meno oscura la teologia materialistica di Hobbes.

Infine, a Hobbes va ascritto il merito di aver gettato le basi per una fondazione filosofica della fede religiosa intesa come elemento privato dell'individuo: se al cittadino si chiede obbedienza anche nella ritualità del culto religioso che, in definitiva, diventa una parte delle azioni pubbliche richieste dalla legge per la buona tenuta della stabilità pubblica, svuotata di ogni accezione mistica, all'individuo come soggetto privato viene riconosciuto uno spazio interiore dove la legge non può entrare, lo spazio del pensiero dove ognuno fa maturare le proprie credenze<sup>166</sup>. Tuttavia, se da un lato Hobbes riconosce e legittima questo spazio interiore, al tempo stesso ne mette a fuoco

---

<sup>165</sup> Sulla distinzione popolo-filosofi si veda A.L. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica*, cit., part. pp. 15-16 che evidenzia legami con l'impostazione metodologica delle correnti libertine del Seicento francese, con cui Hobbes è entrato in contatto. Cfr. anche EAD., *Hobbes et les libertins: comparaison sur le rôle politique de la religion*, in «Libertinage et philosophie», 15 (2018), pp. 239-267.

<sup>166</sup> Cfr. *Leviatano*, xxxvii, p. 362.

i possibili risvolti dannosi. Nella privatezza del proprio pensiero un individuo può intrattenere anche delle opinioni sediziose che derivano da convinzioni religiose – come ben mostrato nel *Behemoth*. Se queste non vengono manifestate, in linea di massima non ci sarebbe nessun problema – ma comunque vedremo che sarebbe meglio che non insorgessero affatto. Il pericolo per la stabilità pubblica viene quando queste opinioni sediziose di natura religiosa vengono manifestate pubblicamente, incitando alla ribellione. Per questo il popolo ha bisogno di essere rassicurato su quanto è necessario alla salvezza, per non cadere preda di visionari sediziosi che fanno leva sulla paura di sostanze invisibili per sovvertire l'ordine. E rendere l'obbedienza incondizionata al sovrano terreno un elemento necessario per la beatitudine eterna è una mossa filosofica volta alla rassicurazione di un popolo che ha bisogno di sperare in una vita dopo la morte e al contempo una mossa volta ad assicurare che questo popolo non insorga.

Queste sono le preoccupazioni centrali che muovono l'interesse di Hobbes per la religione e in particolare per questo spazio interiore che può essere invocato per gli scopi più diversi, per una tenuta pacifica dello stato o per una sua dissoluzione. La coscienza, come a questo punto possiamo chiamare questo spazio interiore, diventa così un elemento importante della riflessione religiosa di Hobbes.



## La coscienza: un «reame» multiforme

### 3.1 L'interesse di Hobbes per la coscienza

La nozione di coscienza – che nel precedente capitolo è stata evocata in alcuni luoghi – appare come un elemento polimorfo e a tratti ambiguo dell'opera hobbesiana, come della stessa natura umana. Complice – in parte – Hobbes medesimo che, riservandone poche descrizioni circostanziate, si limita ad accenni relativamente contingenti sparsi nei suoi testi. È manifesto, anche a un lettore inesperto, l'evidente squilibrio di “peso” teorico tra la categoria 'coscienza' e concetti come 'stato di natura', 'patto', 'obbligazione' o 'sovrano' da sempre associati, come assi portanti del suo pensiero, a Thomas Hobbes.

Da qui, l'interesse relativamente scarso che si è addensato attorno alla questione oggetto di questo lavoro<sup>1</sup>. Come evidenzia Mark Hanin – che cerca di ipotizzare le ragioni di una così tenue attenzione – si potrebbe pensare erroneamente che, poiché l'Autore stesso non spende molto inchiostro a riguardo, il tema della coscienza non

---

<sup>1</sup> Sul tema specifico della coscienza in Hobbes, sebbene seguendo linee argomentative differenti, si considerino: A. RYAN, *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, in D. MILLER – L. SIEDENTOP, *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 197-218; K.C. PEPPERELL, *Religious Conscience and Civil Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, in «Educational Theory», 39 (1989) n. 1, pp. 17-25; M. SAMPSON, “Will You Hear What a Casuist He Is?” *Thomas Hobbes as Director of Conscience* in «History of Political Thought», 11 (1990), pp. 721-736; S.K. DOBBINS, *Equity: The Court of Conscience or the King's Command, the Dialogues of St. German and Hobbes compared*, in «Journal of Law and Religion» 9 (1991), pp. 113-149; E.G. ANDREW, *Hobbes on Conscience Within the Law and Without*, in «Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique», 32 (1999) n. 2, pp. 203-225; K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, in «Philosophy and Rhetoric», 34 (2001) n. 1, pp. 21-37; EAD., *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston 2006; D. WEBER, *Thomas Hobbes's doctrine of conscience and theories of synderesis in Renaissance England*, in «Hobbes Studies», 23 (2010) n. 1, pp. 54-71; R. BEINER, *Three versions of the Politics of Conscience: Hobbes, Spinoza, Locke*, in «San Diego Law Review», 47 (2010) n. 4, pp. 1107-1124; J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, in «Political Theory», 39 (2011) n. 1, pp. 58-84; M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience* in «History of Political Thought», 33 (2012) n. 1, pp. 55-85; M. FARNESI CAMELLONE, *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 31-43.

occupi un ruolo importante nel sistema hobbesiano. Egualmente erroneo sarebbe considerare inutile ogni tentativo di problematizzazione, dando per lineare e circoscritto un concetto in realtà complesso e multiforme<sup>2</sup>.

In effetti, la questione è più complessa di come sembra. Si pensi, per esempio, alla grande attenzione che al tempo di Hobbes si riservava alla coscienza<sup>3</sup>. Fulcro della vita morale, oltre che religiosa, essa era al centro di imponenti trattati – perlopiù di ispirazione puritana – che istruivano i fedeli su come mantenere senza macchia la propria anima<sup>4</sup>. Hobbes stesso, come già accennato nel primo capitolo di questo lavoro, seguiva con vivo interesse l'*Engagement Controversy*, l'accesa disputa di carattere pamphletistico che infuriò in Inghilterra tra realisti e repubblicani negli anni della Guerra Civile, e che di fatto si fondava su un problema di coscienza, riguardo a chi, tra Cromwell e l'erede di Carlo I, dovesse meritare la lealtà dei sudditi<sup>5</sup>.

In questo lavoro si vuole proporre lo studio della nozione di coscienza in Hobbes in relazione al sistema di argomentazioni religiose che finora è stato analizzato. La coscienza infatti appare in Hobbes come un elemento tipicamente connotato da concetti che tradizionalmente attingono, tra l'altro, al bacino della religione. Al tempo stesso, il complesso lavoro che Hobbes compie sulla coscienza dal punto di vista religioso è alimentato da un vivo interesse politico: la coscienza religiosa infatti può essere invocata per giustificare azioni politiche in contrasto con la legge civile. La coscienza è così un terreno dove risalta in maniera peculiare l'obiettivo generale della teoria hobbesiana, ossia fondare teoricamente e garantire efficacemente l'obbedienza dei cittadini al potere costituito. In un'epoca di violenti e sanguinosi scontri, spesso intrisi di

---

<sup>2</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., pp. 55-58.

<sup>3</sup> Per una dettagliata ricostruzione della storia dell'idea di coscienza, si veda C.A. VIANO, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013. In particolare, per il periodo che va dall'epoca classica al Seicento, si vedano le pp. 30-159. Una trattazione più mirata dal Seicento al Settecento e che considera la coscienza dal punto di vista della costituzione del soggetto è U. THIEL, *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford NY 2011, in part. le pp. 76ss. dove si analizza il caso hobbesiano.

<sup>4</sup> Alcuni esempi sono W. FENNER, *The Soul's Looking Glass, with a treatise of Conscience*, Cambridge 1640; W. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, London 1639; W. PERKINS, *A Discourse of Conscience: Wherein is set downe the nature, properties, and differences thereof*, Cambridge 1596.

<sup>5</sup> Cfr. G. BURGESS, *Usurpation, Obligation, and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy*, in «The Historical Journal», 29 (1986) n. 3, pp. 515-536; Q. SKINNER, *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy*, in G.E. AYLMER (ed.), *The Interregnum. The Quest for Settlement 1646-1660*, Palgrave MacMillan, London 1972, pp. 79-98.

questioni religiose, il desiderio di Hobbes è fondare un spazio pubblico dove le polimorfe spinte individuali derivanti dalla natura umana incline alla belligeranza possano essere neutralizzate da un potere irresistibile e supremo e ricondotte all'ordine e alla stabilità, in nome della pace e della sicurezza tra gli esseri umani. La coscienza, in un simile scenario, rappresenta un particolare elemento in cui tutto questo traspare<sup>6</sup>; ed è quindi possibile riscontrare in essa un importante – e niente affatto accessorio – asse costitutivo del sistema hobbesiano.

Per approdare al meglio al tema della coscienza religiosa, vero cuore del problema per Hobbes, è tuttavia utile analizzare le molteplici sfumature che la nozione di coscienza possiede nel pensiero del nostro Autore. Si proverà quindi a mostrare che la nozione di coscienza abbraccia diverse aree tematiche. In questo capitolo verrà proposta una lettura che considera la nozione di coscienza da un punto di vista cognitivo, compresa come forma di conoscenza condivisa, e da un punto di vista morale, come foro interno di discernimento e di giudizio; nel capitolo successivo invece verrà dato ampio spazio alla coscienza dal punto di vista religioso e al ruolo che in questo senso gioca la retorica.

Per comprendere adeguatamente questa nozione e vista la complessità del tema e la problematicità di una definizione riduzionista, in apertura di questo capitolo sembra opportuno analizzare i luoghi dell'opera filosofica hobbesiana in cui la nozione di coscienza affiora. Quella che segue nelle prossime quattro sezioni di questo primo paragrafo, dunque, è solo una rassegna di luoghi testuali che trattano la nozione di coscienza; essendo pochi, è sembrato utile raggrupparli per fornire una visione d'insieme sulla ricorrenza che questo tema ha nell'opera hobbesiana. Naturalmente, ognuno di questi luoghi evoca un florilegio di argomentazioni teoriche e problemi che saranno studiati, con l'analisi della opportuna letteratura, nei paragrafi successivi, oltre che nel prossimo capitolo.

### 3.1.1. L'«opinione dell'evidenza» in *Elementi*

All'interno del vasto *corpus* hobbesiano, la coscienza fa il suo ingresso già negli *Elementi*, in cui Hobbes la inserisce nell'ampia e organica descrizione delle facoltà

---

<sup>6</sup> Cfr. A. P. MARTINICH, voce *Conscience*, in ID., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1995, pp. 81-82.

umane. Nella visione antropologica esposta per la prima volta in *Elementi*, la natura umana è costituita dall'insieme delle sue *facoltà*, divise in due «specie», facoltà del corpo e facoltà della mente, ognuna delle quali è dotata di propri «poteri». Al corpo pertengono i poteri *nutritivo*, *motivo* e *generativo*, mentre alla mente pertengono il potere *conoscitivo* e il potere *motivo*, inteso come il potere grazie al quale «la mente dà movimento animale al corpo in cui essa esiste»<sup>7</sup>. Scopo precipuo dei primi capitoli è quello di trattare il potere conoscitivo. E poiché è di fondamentale importanza per l'«infallibilità della ragione»<sup>8</sup> partire da definizioni esatte, Hobbes traccia di tale potere una descrizione precisa:

nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne [...]. Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra *cognizione* [corsivo mio], immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà o potere grazie al quale siamo capaci di una tale *conoscenza* [corsivo mio] è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire<sup>9</sup>.

La facoltà della conoscenza è dunque definita da Hobbes come il potere cognitivo della mente, affiancato al potere motivo su cui si fonda il movimento del corpo. Poco dopo, egli precisa che nel termine 'conoscenza' sono «necessariamente implicite» la *verità* e l'*evidenza*. La prima indica linguisticamente la comprensione logica del predicato nel soggetto: «*Vera* è la proposizione il cui *predicato* contiene in sé il *soggetto*, il cui *predicato*, cioè, è nome di ciascuna cosa di cui è nome il *soggetto*; ad esempio, *l'uomo è animale* è una proposizione vera per il fatto che tutto ciò che si chiama uomo si chiama anche animale»<sup>10</sup>. Parimenti, definisce l'*evidenza* come «la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all'atto del raziocinio»<sup>11</sup>, ovvero la concordanza logica tra la parola significante e il concetto significato. Su queste assunzioni Hobbes pone la definizione di *scienza*, ovvero una *conoscenza*

---

<sup>7</sup> *Elementi*, I, VI, 9, p. 47.

<sup>8</sup> *Elementi*, Epistola dedicatoria, p. 4.

<sup>9</sup> *Elementi*, I, I, 8, pp. 10-11.

<sup>10</sup> *De corpore*, I, III, 7, p. 98.

<sup>11</sup> *Elementi*, I, VI, 3 p. 44.

*evidente di verità*, «derivante da alcuni indizi o principi del senso<sup>12</sup>. Nel *Leviatano* esprime gli stessi concetti con parole più chiare:

Poiché la *verità* consiste nell'ordinare correttamente i nomi delle nostre affermazioni, chi cerca l'esattezza della *verità*, deve necessariamente ricordare a cosa si riferisce ogni nome di cui si serve *collocandolo coerentemente* [corsivo mio]. [...] Perciò nella geometria [...] si comincia con lo stabilire i significati delle parole, chiamando quest'operazione *definizioni* e ponendole all'inizio del calcolo<sup>13</sup>.

La verità consiste dunque nell'esatta attribuzione dei nomi alle cose e, in definitiva, nell'uso corretto, *more geometrico*, del linguaggio nello sviluppo del ragionamento. Ma qualora non sussista l'evidenza e la verità è semplicemente supposta, per fiducia o per errore, allora non si tratterà di scienza, ma di *opinione*<sup>14</sup>. Ed è qui che, di fronte alla biforcazione logica che la conoscenza può imboccare – la via della *scientia*, vera ed evidente, o la via dell'*opinio*, probabilmente vera (o falsa) ma non evidente – Hobbes innesta la sua prima definizione di coscienza. Scrive Hobbes:

Solitamente usiamo il termine coscienza sia per la scienza che per l'opinione: infatti gli uomini dicono che questa e quella cosa è vera, in o sulla loro coscienza; mentre non lo dicono mai quando la considerano incerta; e quindi essi sanno, o pensano di sapere che essa è vera. Ma quando gli uomini dicono cose in coscienza, non si presume per questo con certezza che conoscano la verità di ciò che dicono. Resta allora, che quella parola è usata da coloro che hanno un'*opinione* [corsivo mio], non solo circa la verità della cosa, ma anche circa la certezza della loro conoscenza di essa. Cosicché coscienza, secondo il modo in cui abitualmente gli uomini usano la parola, significa un'opinione, non tanto circa la verità della proposizione, quanto della loro conoscenza di essa, alla qual cosa la verità della proposizione è conseguente. Io definisco *coscienza* l'opinione dell'evidenza<sup>15</sup>.

La coscienza, per come è tracciata in *Elementi*, va collocata nel mezzo del bivio tra verità e opinione, in quanto in essa confluiscono entrambi questi concetti: infatti, un individuo che in coscienza *crede* di conoscere qualcosa in modo certo, non per questo

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 45.

<sup>13</sup> *Leviatano*, IV, p. 29.

<sup>14</sup> Cfr. *Elementi*, I, VI, 6-7, pp. 45-46.

<sup>15</sup> *Elementi*, I, VI, 8, pp. 46-47. Cfr. *Elementi*, II, VI, 12, p. 224: «La coscienza non è altro che un giudizio e un'opinione permanente di un uomo».

conosce necessariamente la verità di quella cosa, ma semplicemente *ritiene* che la sua conoscenza di essa sia evidente. Da qui segue l'icastica definizione di coscienza come «opinione dell'evidenza».

Scorrendo il testo degli *Elementi* si incontra un altro luogo pregno di significato ai fini di questo lavoro. Introducendo il discorso sulle passioni nel capitolo nono Hobbes apre la trattazione parlando della *gloria*, «o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente»<sup>16</sup>. A riguardo, si danno tre generi differenti: «l'immaginazione o concetto del nostro potere» derivante da una giusta stima del proprio valore, ovvero fondata su sicuri segni di superiorità in relazione al potere e all'onore: «Quest'immaginazione del nostro potere e merito può essere una esperienza [*experience*] sicura e certa delle nostre azioni, e in questo caso quel glorificarsi è giusto e ben fondato»<sup>17</sup>. Oppure il concetto che abbiamo del nostro valore può essere alterato, derivante non da una «*coscienza* [*conscience*] delle nostre azioni ma dalla reputazione e dalla fiducia di altri, per cui uno può avere una buona opinione di sé, e invece ingannarsi; questa è *falsa gloria*». Infine, quando il concetto che abbiamo delle nostre azioni è così esagerato da essere un «fantasticare [...] vano ed inutile [...] ciò è chiamato *vana gloria*»<sup>18</sup>. Si noti che l'espressione «*coscienza delle nostre azioni*» è posta in parallelo a «esperienza sicura e certa delle nostre azioni», di poche righe prima, di modo che le due espressioni risultino equivalenti. Apparentemente questo potrebbe creare qualche problema con quanto detto nella definizione di coscienza come *opinione dell'evidenza*. Se l'esperienza delle nostre azioni è *sicura e certa – vera ed evidente?* – allora non sarebbe improprio equipararla al termine “*coscienza*”, che afferisce invece al dominio dell'opinione? Il problema è presto risolto se si considera che il chiamare in causa la «*coscienza delle nostre azioni*» significa parlare semplicemente dal punto di vista dell'individuo, e non dice nulla della verità (o falsità) del proprio valore, ma *della stima* del proprio valore; che è sempre un calcolo operato dall'individuo, sulla base di segni esteriori dell'onore e del potere. Tale calcolo può rivelarsi vero nel caso della gloria ben fondata, falso (ma ritenuto vero da chi lo compie) nel caso della falsa gloria, oppure completamente velleitario nel caso della vana gloria. E ciò non collide con quanto detto sul termine '*coscienza*', usato «sia per la scienza che per l'opinione»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Elementi*, I, IX, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>19</sup> *Elementi*, I, VI, p. 46.

Inoltre, è importante notare che la «*gloria*» resta comunque un «sentimento interno di compiacenza o trionfo *della mente* [corsivo mio]»; tutto è rimesso al giudizio del singolo su di sé, in quel «reame interiore»<sup>20</sup> del tutto privato e passibile di errore; errore che in effetti subentra nei casi di falsa gloria e vana gloria.

Poco dopo, sempre nel capitolo nono, si trova un altro fugace riferimento alla coscienza, in relazione alla *vergogna* provata da chi, avendo un'alta opinione di sé, ne riconosce tuttavia debolezze e difetti, imparando per l'avvenire a essere più cauto nello stimare il proprio valore. Così Hobbes: «Segno di essa [della vergogna] è l'arrossire, che accade meno negli uomini *consci* [corsivo mio] dei loro difetti, perché essi palesano meno le debolezze di cui hanno *coscienza* [c. m.]»<sup>21</sup>. Più avanti, al capitolo tredicesimo, Hobbes parla degli usi del linguaggio, nell'ambito degli «effetti» che i poteri della mente, fin qui descritti, hanno nei rapporti tra gli esseri umani:

Il primo uso del linguaggio, è l'espressione dei nostri concetti, cioè il far nascere in un altro i medesimi concetti che abbiamo in noi stessi; e questo è chiamato *insegnamento*; in esso, se i concetti di colui che insegna [...] hanno origine da qualcosa che proviene dall'esperienza, allora ciò fa nascere un'evidenza uguale nell'ascoltatore che li comprende, e gli fa conoscere qualcosa, che quindi si dice egli *impara*. Ma se non vi è una tale evidenza, allora tale insegnamento è chiamato *persuasione* [*persuasion*], e fa nascere nell'ascoltatore, nient'altro che ciò che si trova in chi parla, una mera opinione<sup>22</sup>.

Ritorna la dicotomia tra *scientia* e *opinio*, tra ragione e passione. E nel mezzo, la coscienza. Fuor di metafora, anche questo passo potrebbe essere interpretato come un riferimento, sebbene implicito, alla coscienza; dalla descrizione fatta e dalle parole utilizzate si può evincere, infatti, che chi comunica *agisce sulla coscienza* di chi ascolta. Nel caso dell'insegnamento, cioè quando i concetti comunicati hanno origine da un'esperienza sicura, l'insegnante rende l'ascoltatore *conscio* di una verità<sup>23</sup>, ovvero ingenera nella sua coscienza «un'evidenza uguale» alla propria. Al contrario, quando non vi è una tale evidenza, chi comunica ingenera nella coscienza dell'ascoltatore solo una mera opinione: e questo è ciò che Hobbes chiama *persuasione*, il cui

<sup>20</sup> In questi termini si esprime M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit.

<sup>21</sup> *Elementi*, I, IX, p. 65.

<sup>22</sup> *Elementi*, I, XIII, p. 102.

<sup>23</sup> Richiamo qui la definizione di «*conoscenza condivisa*» che sarà data in *Leviatano*, VII, p. 53.

fine è, dunque, generare un'opinione in chi ascolta. In questo senso potrà proseguire parlando di «un altro uso del linguaggio»:

*l'istigazione e la pacificazione*, mediante le quali noi aumentiamo o diminuiamo vicendevolmente le nostre passioni; esse equivalgono alla persuasione, dato che tra questa e quelle non vi è una reale differenza. Infatti, il far nascere un'opinione o una passione è il medesimo atto; ma mentre nella persuasione noi miriamo a trarre l'opinione dalla passione, qui, il fine è di far sorgere la passione dall'opinione<sup>24</sup>.

Ancora, nel capitolo tredicesimo è degna di nota l'analisi circa il *consiglio*:

L'espressione di quei concetti che causano in noi l'attesa di un bene mentre deliberiamo, come pure di quelli che causano la nostra attesa di un male, è ciò che chiamiamo *consiglio*. E come nella deliberazione interna della mente concernente ciò che noi stessi abbiamo da fare o non fare, le conseguenze dell'azione sono i nostri consiglieri, mediante un'alternata successione nella mente; così, nel consiglio che un uomo prende da altri uomini, i consiglieri alternatamente fanno apparire le conseguenze dell'azione, e nessuno di essi delibera, ma fra tutti forniscono colui che viene consigliato di argomenti sui quali *deliberare dentro di sé* [corsivo mio]<sup>25</sup>.

Come nella “scena” insegnante-ascoltatore, anche nel caso consiglieri-consigliato viene indirettamente richiamata una certa interiorità cognitiva e morale in cui i consigli circa le conseguenze di un'azione possono essere accolti o respinti all'atto della deliberazione.

Si è spiegato che in questa sede si vuole provare a intendere la parola 'coscienza' sia in senso cognitivo, ovvero 'essere consci di qualcosa', 'essere a conoscenza di qualcosa', sia in senso morale, come “tribunale interiore”, «*foro interno*», passibile di manipolazione e, dunque, potenzialmente pericoloso. Col senno di poi, ovvero conoscendo gli esiti pratici e i bersagli morali e politici del pensiero di Hobbes, è facile intravedere già in queste righe, apparentemente neutre, le ragioni che soggiaceranno alla critica di tutti coloro che, a vario titolo come si vedrà nel corso di questo lavoro, si serviranno della coscienza per giustificare la sedizione e la guerra civile.

---

<sup>24</sup> *Elementi*, I, XIII, p. 105.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 104.



Il lato morale della coscienza appare del resto ben visibile nella seconda parte degli *Elementi*, dove Hobbes affronta le problematiche religiose. Nei capitoli sesto e settimo, ma anche ottavo e nono, il problema della coscienza domina la scena, a tal punto da poter dire che sono proprio questi i luoghi degli *Elementi* dove viene articolata una trattazione organica e sistematica della nozione in questione – a fronte di una descrizione precisa e circostanziata data, lo ricordiamo, nel capitolo sesto della prima parte. Nella seconda parte degli *Elementi* frequenti sono le espressioni «libertà di coscienza», «secondo la propria coscienza», «privata opinione, o coscienza», «scrupolo di coscienza» e simili<sup>26</sup>. Il discorso si articola attorno alle due «difficoltà» che esseri umani «di poca saggezza» incontrano a riguardo: se sia possibile obbedire al comando del sovrano quando esso differisca dal comando divino, e se il potere civile debba essere subordinato a un potere ecclesiastico almeno in materia religiosa. Queste due «difficoltà» – discusse in termini generali nel capitolo precedente – fanno capo alla nozione di *coscienza privata* intesa come tribunale supremo dell'interiorità a cui sarebbe legittimo appellarsi per giustificare, in certi casi, la ribellione al potere sovrano. Hobbes, con la solita chiarezza che accompagna le sue argomentazioni, decostruisce ognuna di queste «difficoltà», mostrandone l'intrinseca irragionevolezza e tracciando un confine al “terreno instabile” della coscienza. La coscienza privata deve obbedire alla legge dello Stato, altrimenti la resistenza al pubblico potere sarebbe essa stessa peccato (un crimine di coscienza) oltre che un reato (un crimine civile). Così Hobbes in un passaggio importante degli *Elementi*:

E per quanto sia vero, che qualsiasi cosa un uomo faccia di contrario alla sua coscienza, è peccato; pure, l'obbedienza in questi casi non è né peccato, né contro coscienza. Infatti, poiché la coscienza non è altro che un giudizio ed un'opinione permanente di un uomo, una volta che colui abbia trasferito ad un altro il proprio diritto di giudicare, ciò che verrà comandato non è meno suo giudizio, di quanto sia giudizio di quell'altro; così che in obbedienza alle leggi, un uomo agisce ancora secondo la propria coscienza, anche se non la sua coscienza privata. E qualsiasi cosa contraria alla coscienza privata venga fatta, è un peccato, allorché le leggi gli abbiano lasciato la sua propria libertà, e in nessun altro caso<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. *Elementi*, II, VI-IX, pp. 209-255, dove il solo termine 'coscienza' ricorre diciotto volte, e non v'è pressoché nessun paragrafo in cui non se ne faccia menzione, direttamente o indirettamente.

<sup>27</sup> *Elementi*, II, VI, 12, p. 224.

Bisogna obbedire alla coscienza pubblica, ossia alla legge dello Stato, anche quando essa è in contrasto con la propria coscienza privata. Non c'è un problema di coscienza, non c'è il rischio di peccare poiché la legge di natura, in quanto legge divina<sup>28</sup>, obbliga a obbedire al potere costituito.

### 3.1.2. Il «foro interno» nel *De cive*

Nel *De cive* la coscienza è spiegata come dominio di azione della legge naturale<sup>29</sup>. La nozione di *legge naturale* è definita già nei capitoli iniziali dell'opera come «un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più è possibile, la vita e le membra»<sup>30</sup>. Non essendo le leggi di natura accompagnate da una *forza coercitiva* ovvero da un potere costituito che le faccia rispettare coercitivamente – la «spada» – esse obbligano, dice Hobbes «sempre e dovunque nel *foro interno*, cioè, in *coscienza*, ma non sempre nel *foro esterno*, bensì soltanto quando lo si possa fare in sicurezza»<sup>31</sup>, ovvero qualora esista un potere supremo in grado di farle rispettare senza che nessuno risulti danneggiato dall'aver posto un limite al proprio diritto naturale. Per come è concepita da Hobbes, la legge è un vincolo, un limite al diritto naturale degli individui, il quale non è altro che «la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura [...] e di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine»<sup>32</sup>. O come spiegato in un passo iniziale del *De cive*: «Ciascuno per diritto naturale *giudica* se i mezzi a cui ricorrere o le azioni che sta per compiere siano o no necessari alla conservazione della sua vita o delle sue membra»<sup>33</sup>; ed è manifesto che il giudizio in questione è tale *in coscienza*.

Le leggi di natura sono l'unica “legislazione” vigente nello *stato di natura*, in cui le nozioni di *giusto* e *ingiusto* non sono ancora attribuite in base alle azioni compiute

---

<sup>28</sup> *Elementi*, II, VI, 10, p. 221.

<sup>29</sup> Anche in *Elementi*, I, XVII, pp. 144-145 si trova un'analoga trattazione; per semplice scelta redazionale si considera la questione sulla legge di natura con riferimento al *De cive*, dove il *focus* sulla coscienza come *forum internum* sembra più evidente.

<sup>30</sup> *De cive*, II, 1, p. 30.

<sup>31</sup> *De cive*, III, 27, p. 52.

<sup>32</sup> *Leviatano*, XIV, p. 105.

<sup>33</sup> *De cive*, I, 9, p. 25.

da un individuo – giacché, stante il diritto naturale, nessuno può essere punito per qualsiasi azione egli ritenga necessaria alla conservazione – ma in base «alle intenzioni e alla coscienza di chi agisce». Scrive Hobbes nell'*annotatio* al paragrafo 27:

In breve, nello stato di natura il giusto e l'ingiusto non deve essere valutato in base alle azioni, ma alle intenzioni e alla *coscienza* [corsivo mio] di chi agisce. Quello che si fa per necessità, per zelo della pace, per la propria conservazione, è fatto giustamente. Altrimenti ogni danno recato ad un uomo è una violazione della legge naturale, e un *torto* [c. m.] nei confronti di Dio<sup>34</sup>.

E ancora, sulle nozioni di giusto e ingiusto: «le *leggi di natura*, [...] richiedono soltanto uno sforzo (purché vero e costante). Chi compie tale sforzo, lo possiamo ben chiamare giusto. [...] Chi ha adempiuto a tutto ciò cui era obbligato, è *giusto*»<sup>35</sup>; e più avanti:

Abbiamo detto che le *leggi di natura* riguardano la *coscienza*, affermano cioè, che è *giusto* chi cerca con ogni sforzo di osservarle. Se qualcuno ha compiuto tutte le sue azioni [...] conformemente al comando della legge, ma non per la legge stessa, bensì per la pena che vi è unita, o per la gloria, costui è *ingiusto*»<sup>36</sup>.

Non sembra improprio affermare che si tratta di una morale che riguarda la coscienza, o meglio, che *obbliga* la coscienza – e solo questa. Naturalmente non c'è da aspettarsi una punizione “umana” per chi viola le leggi di natura (almeno nello stato di natura), ovvero per chi, in coscienza, agisce contrariamente ad esse, o crede di farlo:

Le leggi che obbligano la coscienza possono essere violate non solo da un atto contrario ad esse, ma anche da uno conforme, se chi agisce crede che sia contrario. Sebbene infatti l'azione stessa sia secondo le leggi, la coscienza è contraria ad esse.

Le *leggi naturali* sono *immutabili ed eterne*. Quello che vietano, non può mai essere lecito; quello che comandano, non può mai essere illecito. Mai infatti la *superbia*, l'*ingratitude*, la *violazione dei patti* (o *torto*), l'*inumanità*, l'*insulto*, saranno leciti, e le virtù contrarie illecite,

---

<sup>34</sup> *De cive*, III, 27, *nota*, p. 52.

<sup>35</sup> *De cive*, III, 30, p. 53.

<sup>36</sup> *De cive*, IV, 21, p. 62-63.

in quanto le si intendono come disposizioni dell'animo, cioè, in quanto le si considerano nel *foro della coscienza*, nel quale soltanto obbligano e sono leggi<sup>37</sup>.

La coscienza appare dunque l'unico «tribunale» in grado di discernere le intenzioni di un essere umano, l'unico "*foro*", l'unico dominio dove la legge di natura obbliga e ha valore. Una volta costituito lo Stato, com'è noto, la situazione muta; nella sezione dedicata al *Potere* tratta di ciò che nel *Leviatano* sarà il «buon governo delle opinioni»<sup>38</sup> che spetta allo Stato:

l'uomo o la curia, cui lo Stato ha affidato il *potere supremo*, hanno anche il diritto di giudicare quali *opinioni*\* [corsivo mio] e dottrine siano ostili alla pace, e di vietare che siano insegnate [\*Nota: [...] Vi sono delle dottrine, sotto l'influsso delle quali i cittadini pensano di poter legittimamente, anzi, di dovere rifiutare l'obbedienza allo Stato]<sup>39</sup>.

Qui la coscienza figura come il terreno dove le opinioni sediziose sono ritenute legittime, in quanto credute buone *in coscienza*. Lo stesso argomento viene poi ripreso in maniera molto più negativa al capitolo dodicesimo, dove Hobbes parla delle cause interne che dissolvono lo Stato: «È *opinione sediziosa* che il giudizio del bene e del male spetti ai singoli». Più avanti, entrando nel merito della questione delle presunte giustificazioni circa la disobbedienza al sovrano, riprende delle argomentazioni già tracciate in *Elementi* che vale la pena riportare massicciamente:

Peccato è tutto ciò che si fa contro coscienza: infatti, chi lo fa disprezza la legge. Ma bisogna distinguere: è mio peccato quello che, mentre agisco, credo sia mio peccato. Ma quello che credo sia un peccato altrui, posso a volte farlo, senza commettere peccato. [...] Se servo in guerra per ordine dello Stato, ritenendo [in coscienza] che la guerra sia ingiusta, non agisco ingiustamente. Anzi agirei ingiustamente se mi rifiutassi di servire in guerra, perché mi arrecherei la conoscenza del giusto e dell'ingiusto, che spetta allo Stato. [...] Se agiscono contro la coscienza, mostrano di non temere le pene della vita futura; se agiscono contro il diritto,

---

<sup>37</sup> *De cive*, III, 28-29, p. 52-53.

<sup>38</sup> *Leviatano*, XVIII, p. 149.

<sup>39</sup> *De cive*, VI, p. 77.

sopprimono, per quanto sta in loro, la società umana e la vita civile in questa. Dunque, l'opinione di chi insegna che *i sudditi peccano ogni qualvolta eseguono gli ordini dei loro principi, che sembrano loro ingiusti*, è erronea, e va elencata fra quelle avverse alla obbedienza civile<sup>40</sup>.

Ancora una volta, Hobbes entra in questioni di sfondo religioso, ponendo le nozioni di 'peccato' e di 'pene della vita futura', che riprende nella sezione dedicata alla *Religione*, dove è interessante notare il passo, analogo a *Elementi*, II, VI, in cui argomenta contro la pretesa di poter disobbedire legittimamente a un sovrano, col pretesto di *scrupoli di coscienza*, ovvero del «timore di peccare contro Dio»<sup>41</sup>.

### 3.1.3. Le definizioni di coscienza nel Leviatano

Nel *Leviatano* la nozione di coscienza viene installata all'interno del capitolo settimo, sulle «conclusioni del discorso». Richiamando la definizione di *discorso mentale* data al capitolo terzo, ovvero una «*successione* o SERIE di pensieri»<sup>42</sup>, qui Hobbes entra nel merito del *discorso verbale*, di cui aveva iniziato a trattare già nel capitolo quarto presentando una concezione del linguaggio inteso come un'invenzione degli esseri umani posta sotto il loro pieno controllo<sup>43</sup>. Questo controllo si esplica mediante l'utilizzo di definizioni come termini di avvio della successione discorsiva, la quale termina con una *conclusione* non necessariamente data, espressa come il risultato di una connessione *more geometrico di nomi e sillogismi*:

Per ogni *discorso*, guidato dal desiderio di conoscere, esiste da ultimo una *conclusione*, sia che lo scopo venga raggiunto o che lo si abbandoni. Qualunque sia il punto in cui lo si interrompe, nella catena del discorso esiste una conclusione per quel momento. [...]

Perciò quando al discorso viene data forma verbale e comincia con le definizioni delle parole, procede attraverso al connessione di queste in affermazioni generali e ancora attraverso la connessione di queste ultime in sillogismi, il termine finale o ultima somma viene chiamata

<sup>40</sup> *De cive*, XII, 2, pp. 129-130.

<sup>41</sup> *De cive*, XV, 1, pp. 167-168.

<sup>42</sup> *Leviatano*, III, p. 20.

<sup>43</sup> Cfr. *Leviatano*, IV, pp. 25-26.

conclusione e il pensiero della mente espresso da quest'ultima è quella conoscenza condizionale, o conoscenza delle conseguenze delle parole, che è comunemente detta SCIENZA<sup>44</sup>.

*Scienza* è dunque una conoscenza che parte da definizioni correttamente articolate. Se le definizioni sono mancanti, o non sono connesse correttamente, si ha il caso dell'*opinione*:

Se tuttavia il primo fondamento di questo discorso non sono le definizioni o se le definizioni non vengono connesse correttamente in sillogismi, allora il termine finale o conclusione è di nuovo un'OPINIONE, e precisamente un'opinione sulla verità di qualcosa che è stato affermato, anche se a volte con parole assurde e prive di senso al di là di ogni possibilità di comprensione<sup>45</sup>.

Anche in *Leviatano*, per introdurre la nozione di coscienza, Hobbes deve prima dire cosa è *scienza* e cosa *opinione*. A ben vedere, in effetti, ciò che Hobbes dice qui per 'opinione' è estremamente simile a ciò che aveva detto per 'coscienza' in *Elementi*: l'«opinione dell'evidenza» di qualcosa diventa qui l'«opinione sulla verità» di qualcosa, considerando sempre la sottile differenza tra verità ed evidenza<sup>46</sup>. Una volta chiarite le idee sui concetti di scienza e opinione, Hobbes traccia una triplice definizione di coscienza. La prima:

Quando due o più persone conoscono uno steso fatto [*fact*], si dice che ne sono vicendevolmente COSCIENTI [*conscious*], che equivale ad averne una conoscenza comune. E poiché costoro sono i testimoni più attendibili dei fatti che li riguardano [...] è stata e sarà sempre considerata una pessima azione per chiunque parlare contro la propria *coscienza* [*conscience*] oppure corrompere o forzare un'altra persona a farlo, a tal punto che la dichiarazione di coscienza è sempre stata ascoltata con molta attenzione in ogni tempo<sup>47</sup>.

Come si nota, la differenza principale che sussiste tra questa versione e quella di *Elementi* I, XIII è il chiaro riferimento a una «conoscenza comune» che in quel luogo

---

<sup>44</sup> *Leviatano*, VII, p. 52-53.

<sup>45</sup> Ivi, p. 53.

<sup>46</sup> Cfr. *Elementi*, I, VI, 2-3, p. 44.

<sup>47</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

di *Elementi* era stata trascurata, ma indirettamente richiamata nei casi dell'insegnamento e del consiglio, al capitolo tredicesimo. Interessante, di conseguenza, la comparsa dei «testimoni» nella versione del *Leviatano*; essi, gli attori «più attendibili» del processo conoscitivo, ricordano molto i «consiglieri» e gli «insegnanti» di *Elementi*, I, XIII. Testimoni, consiglieri e insegnanti sono figure da porre in analogia vicendevole; tutte, infatti, partecipano di una conoscenza comune. L'insegnante rende l'ascoltatore *coscio* di una verità, ovvero ingenera nella sua coscienza «un'evidenza uguale» alla propria<sup>48</sup>; i consiglieri «fanno apparire le conseguenze dell'azione» e «forniscono colui che viene consigliato di argomenti sui quali *deliberare dentro di sé*»<sup>49</sup>; i testimoni sono i protagonisti di una generica conoscenza comune. I casi sono uniti da una costante: l'ingenerare una conoscenza in un altro individuo, o per meglio dire, *nella coscienza* di un altro individuo: un insegnamento, un consiglio o la cognizione di un fatto generico.

*Conoscenza condivisa* è dunque la *prima definizione* di 'coscienza' data nel *Leviatano*; rappresenta, secondo Hobbes, la traccia che la nozione di coscienza dovrebbe sempre seguire, ovvero la sua descrizione ben intesa e non corrotta. Questo è il risultato della *computatio* a cui Hobbes arriva circa il significato retto del termine 'coscienza'. Per comodità, la si chiamerà *prima definizione*. Seguono poi due corollari a questa definizione, progressivamente degeneri:

In seguito, gli uomini si sono serviti della stessa parola in senso metaforico per indicare la conoscenza delle loro azioni e dei loro pensieri segreti e si dice perciò retoricamente che la coscienza vale mille testimoni<sup>50</sup>.

'Coscienza' ora non è più una conoscenza comune, ma *privata*, intesa come conoscenza di azioni e pensieri *segreti*, dunque, non osservabili ed evidenti. È pur sempre una forma di conoscenza, ma non è evidente, in quanto manca di testimoni che possano confermare la verità (o la falsità) di un determinato fatto. Ma, per mezzo della retorica, gli esseri umani hanno corrotto il senso di 'conoscenza privata' attribuendo anche a questa nozione la definizione di 'coscienza' e invocando per essa le credenziali di verità

---

<sup>48</sup> *Elementi*, I, XIII, 2, p. 102.

<sup>49</sup> *Elementi*, I, XIII, 5, p. 104.

<sup>50</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

ed evidenza, facendola, cioè, “valere” mille testimoni. *Coscienza come conoscenza privata* è dunque la *seconda definizione* del *Leviatano*.

Resta la terza e ultima, momento apicale della corruzione linguistica e morale operata intorno al termine 'coscienza':

Infine, persone che amavano con forza [*vehemently*] le loro nuove opinioni, per quanto assurde fossero, ed erano ostinatamente decise a conservarle, hanno assegnato a quelle loro opinioni anche quel venerato [*reverenced*] nome di coscienza, quasi volessero far sembrare illegittimo modificarle o argomentare contro di esse. Pretendono così di sapere che sono vere, mentre tutt'al più sanno soltanto che pensano questo<sup>51</sup>.

Ora il «venerato nome di coscienza» viene oltremodo corrotto e indebitamente fatto proprio da individui “innamorati” ostinatamente delle proprie opinioni assurde, in modo da farle *apparire* degne di credito e indiscutibili. *Opinione privata mantenuta ostinatamente in modo sedizioso* è così la *terza definizione* di coscienza. Come si può facilmente notare, la seconda e la terza definizione sono progressivamente degeneri.

La radice della sedizione è tutta qui. Il ritenere una propria opinione privata, dunque non fondata sull'evidenza e sulla verità, valida per tutti, e pretendere di assurgere una siffatta opinione a canone pubblico, tale da poter legittimare la pretesa di ribellione all'autorità costituita. Il termine coscienza si connota così di tutti i tratti riprovevoli associati al concetto di opinione privata che tracima al di fuori dei suoi confini: dal dominio del “privato” inesprimibile vorrebbe sconfinare nel “pubblico”, tramite la parola e l'azione.

Nel corso del *Leviatano* il tema della coscienza ritorna in alcuni altri luoghi, riprendendo ciò che aveva già espresso nel *De cive*, associato a temi come l'obbligazione della legge naturale *in foro interno*: «le leggi di natura obbligano sempre in coscienza, ma nell'attuazione solamente quando c'è sicurezza» si legge nella nota a margine del capitolo quindicesimo, per cui «le leggi di natura obbligano *in foro interno*; vale a dire, vincolano a desiderare che abbiano effettuazione. Ma non [obbligano] sempre *in foro esterno*, cioè al porle in atto»<sup>52</sup>. E ancora, parlando delle «cose che indeboliscono lo stato o che ne favoriscono la “dissoluzione”», al capitolo ventinovesimo c'è il riferimento agli «errori della coscienza», ovvero quelle dottrine sediziose che minano la

<sup>51</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

<sup>52</sup> *Leviatano*, XV, p. 128



stabilità della stato. Qui Hobbes traccia una sintesi chiara e puntuale – che vale la pena riportare integralmente – di cosa egli intenda per 'coscienza' e dei rischi ad essa connessi:

Un'altra dottrina in contrasto con la società civile è che è *peccato ogni cosa un uomo faccia contro la propria coscienza*; e dipende dalla presunzione di farsi giudici del bene e del male. Infatti, essendo coscienza e giudizio la stessa cosa, come può essere erroneo il giudizio così può esserlo anche la coscienza. Pertanto, vero è che chi non è soggetto ad alcuna legge civile, non avendo altra norma da seguire che la propria ragione, pecca in tutto ciò che compie contro la propria coscienza; ma diversa è la condizione di chi vive in uno Stato, poiché la legge è la coscienza pubblica dalla quale egli ha assunto l'obbligo di farsi giudicare. Se così non fosse, data la disparità delle coscienze private – che altro non sono che opinioni private –, lo Stato si troverebbe necessariamente confuso e nessuno si perirebbe di non obbedire al potere sovrano più di quanto apparisse bene ai propri occhi<sup>53</sup>.

La distinzione tra coscienza privata e coscienza pubblica è qui netta. La coscienza individuale è una «bussola» determinante nello stato di natura<sup>54</sup>, dove non v'è legge civile e non v'è «altra norma da seguire che la propria ragione»; ma nello Stato essa deve cedere il passo alla coscienza pubblica, la coscienza cioè del Sovrano, la sola in grado di essere vincolante.

#### 3.1.4. Nelle opere della vecchiaia: Behemoth, Narrazione sull'eresia e Dialogo

Proseguendo la nostra rassegna dell'opera hobbesiana è inevitabile, in particolare per la questione sulla coscienza, fare i conti con le opere della vecchiaia: un anziano precettore al tramonto della sua lunga vita che con serenità attende l'ultimo respiro<sup>55</sup>.

Questi toni traspaiono chiaramente nel *Behemoth*, in cui Hobbes ricostruisce i momenti più critici di vent'anni di Guerra Civile inglese, non trascurando naturalmente di sminuzzarvi all'interno pezzi della sua filosofia. La voce del vecchio Autore, ormai rientrato dall'esilio parigino e stipendiato dal restaurato Carlo II, suo ex-allievo, si na-

---

<sup>53</sup> *Leviatano*, XXIX, p. 264.

<sup>54</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 66.

<sup>55</sup> Cfr. *Vita*, p. xcix.

sconde dietro le parole dell'anonimo interlocutore A, il saggio, alla prese con una disquisizione alquanto cordiale con un secondo personaggio B, probabilmente più giovane. Nel primo dei quattro dialoghi i due interlocutori discutono sulle cause che portarono allo scoppio delle ostilità: a detta di A, il popolo «era, per lo più, corrotto, e i disobbedienti erano stimati come i migliori patrioti». I responsabili della corruzione del popolo sono presto elencati: i «ministri di Cristo» chiamati *presbiteriani*; i *papisti*, cattolici che reputavano legittimo il potere temporale del pontefice romano sui sudditi inglesi; i membri di altre *sette riformate*, colpevoli di favorire il proliferare di opinioni sediziose in materia religiosa; e i *repubblicani*, «invaghiti delle forme di governo dei Greci e dei Romani»<sup>56</sup>. Di seguito mi occuperò principalmente della critica ai papisti e ai presbiteriani.

In questo quadro, la coscienza è nuovamente protagonista in particolare nella critica mossa ai papisti, per i quali il papa godrebbe sia del potere temporale (indiretto) sulle nazioni cristiane, sia del potere spirituale (diretto) su tutti i sudditi, ovvero sulle *coscienze* di tutti i sudditi:

A. Per potere spirituale essi intendono quello di decidere in materia di fede, d'esser giudici dei doveri morali *nel foro interno della coscienza* [corsivo mio], e di punire con la censura ecclesiastica, cioè la scomunica, chi non obbedisce ai loro precetti. E sostengono che il papa ha questo potere direttamente da Cristo, senza dipendere dal re o dall'assemblea sovrana di cui gli scomunicati sono sudditi. Ma, quanto al potere temporale, che consiste nel giudicare e punire le azioni compiute contro le leggi civili, essi affermano di non pretenderlo direttamente, ma solo indirettamente, cioè solo nella misura in cui tali azioni tendano ad ostacolare o promuovere la religione e la morale [*good manners*] (ed è questo che essi intendono con le parole “*in ordine ad spiritualia*”)<sup>57</sup>.

La coscienza è dunque nuovamente considerata nel suo aspetto morale, quale «dominio interiore» su cui il potere spirituale del papa e della religione cattolica agisce per controllare i sudditi di tutte le nazioni cristiane. Infatti, come poco dopo converrà B, «quanto più terribile è un supplizio eterno in confronto alla morte, tanta più paura essi avevano del clero che del re»<sup>58</sup>. Entrambi saranno concordi su questo:

---

<sup>56</sup> *Behemoth*, I, p. 7.

<sup>57</sup> Ivi, p. 10.

<sup>58</sup> Ivi, p. 19.

B. Quale potere resta, allora, ai re e agli altri detentori della sovranità temporale, che il papa non possa pretendere esser suo *in ordine ad spiritualia*?

A. Nessuno, o ben poco.

E sul potere di scomunica del papa, che ha effetti sul legame di obbedienza al sovrano, *B* afferma che è «la sovranità più assoluta che ci possa essere; di conseguenza ci saranno due regni in una stessa nazione, e nessuno sarà in grado di sapere a quale dei suoi padroni deve obbedire»<sup>59</sup>. Dunque, una situazione molto pericolosa per la tenuta dello Stato. Entra poi in gioco la questione sull'eresia, attirando l'interesse di *B*:

B. Ma cos'è quest'eresia, che la chiesa di Roma perseguita tanto crudelmente, da deporre quei re che, quando sia loro ordinato, non caccino dai loro dominî tutti gli eretici?

A. "Eresia" è una parola che, quand'è usata senza passioni, significa "opinione privata". [...] Ma, con la chiesa cristiana, s'introdusse in questa parola il significato di opposizione peccaminosa nei confronti di colui che era primo giudice in materia di dottrine riguardanti la salvezza dell'anima umana. Di conseguenza, si può dire che l'eresia sta al potere spirituale, come la ribellione sta a quello temporale, ed è suscettibile d'esser perseguitata da chi voglia mantenere il potere spirituale e il *dominio sulle coscienze* [corsivo mio] degli uomini.

L'anziano saggio *A* ricostruisce la definizione originaria di eresia come *opinione privata*; su questa definizione la chiesa ha agito alterandone il significato e introducendovi la nozione di peccato<sup>60</sup>, rendendola dunque passibile di persecuzione da parte di coloro che vogliono avere il «dominio sulle coscienze» degli esseri umani. E ancora, sull'articolo della fede cattolica concernente la confessione auricolare come necessaria perché l'anima non si danneggi dopo la morte, *A* esprime tutto il suo disappunto: «potete comprendere quale timore reverenziale ognuno solesse avere del papa e del clero, molto più che del re, e quale inconveniente sia per uno stato [*state*], che i sudditi confessino *i propri pensieri segreti* [corsivo mio] a delle spie»<sup>61</sup>. Qui Hobbes considera la violazione della coscienza, in quanto territorio assolutamente privato, con l'atto di esprimere *apertis verbis* pensieri e azioni che altrimenti dovrebbero restar segreti, e il

<sup>59</sup> Ivi, p. 12.

<sup>60</sup> Le stesse linee argomentative saranno al centro della *Narrazione sull'eresia*.

<sup>61</sup> *Behemoth*, I, p. 19. Le «spie» sono i preti cattolici, che Hobbes considera agenti del papa.

riferimento è evidente alla seconda definizione del *Leviatano*, in cui la coscienza può essere metaforicamente intesa come conoscenza di pensieri e azioni segreti<sup>62</sup>.

Concluse le invettive contro i papisti, «una delle malattie dello stato inglese al tempo del nostro defunto re Carlo»<sup>63</sup>, strali di riprovazione vengono scagliati contro i *presbiteriani*, che predicavano, tra l'altro, contro il piacere sessuale, riducendo i giovani «alla disperazione». «E, così, divennero confessori di quelli che avevano la *coscienza turbata* [corsivo mio] per questo motivo, e che obbedivano loro come a direttori spirituali, in tutti i casi di coscienza»<sup>64</sup>. Ma il motivo centrale della critica hobbesiana ai presbiteriani è diretta al loro predicare un governo “dal basso” della chiesa inglese e della nazione. I predicatori fanno leva sulle coscienze degli individui per scopi sediziosi:

A. [...] da Dio pretendevano di avere il diritto di governare ciascuno la sua parrocchia, e la loro assemblea l'intera nazione.

[...]

B. [...] Infatti, il popolo ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico [*public*], in quanto nessuno ha in mente mai altro che il suo interesse privato [*particular interest*] e, nelle altre cose, segue i capi con cui è a diretto contatto, cioè i predicatori, o i più potenti tra i gentiluomini che abitano la zona<sup>65</sup>.

Anche contro le sette riformate e i repubblicani le accuse saranno simili, sempre incentrate sul potere che certi individui hanno sul popolo, potere che si traduce nell'instillare, nell'«ingerare» un'opinione sediziosa nelle coscienze degli esseri umani<sup>66</sup>. Da questa rapida rassegna, è facile vedere quanto pregni di importanza siano questi luoghi del *Behemoth* ai fini del nostro lavoro.

Sfogliando poi il breve testo della *Narrazione storica sull'eresia* (ms. 1666 ca., p. 1680†), piccolo trattato nuovamente a carattere storico, si incontrano alcuni passi rilevanti. In quest'opera, Hobbes, attingendo probabilmente al materiale raccolto per la

---

<sup>62</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

<sup>63</sup> *Behemoth*, I, p. 25. Sulla *malattia* del corpo politico, in parallelo alla malattia del corpo fisico, cfr. *Leviatano*, Introduzione, pp. 5-6, dove scrive «la *concordia* è la *salute*; la *sedizione* è la *malattia* e la *guerra civile* la *morte*».

<sup>64</sup> *Behemoth*, I, p. 32.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 6-7; 46.

<sup>66</sup> Cfr. Ivi, pp. 7-8.

*Storia ecclesiastica* (1688†)<sup>67</sup>, traccia una storia del termine e dei casi di eresia nella chiesa primitiva e nella chiesa inglese da Riccardo II alla sua contemporaneità<sup>68</sup>. Il trattato comincia, come è naturale in Hobbes, con la *definizione* semantica di 'eresia':

La parola *eresia* è greca<sup>69</sup> e significa il prendere una cosa qualsiasi, e in particolare il prender partito<sup>70</sup>. Quando in Grecia ebbe inizio lo studio della filosofia [...] ciascun [filosofo] scelse l'opinione che più lo soddisfaceva e ogni distinta opinione fu chiamata *eresia*; che significava soltanto *opinione privata* [corsivo mio], senza alcun riferimento alla verità o alla falsità<sup>71</sup>.

È da subito chiaro l'intento di classificare l'eresia nell'alveo della privata opinione, con tutta la portata epistemologica e morale che questo ambito reca con sé. Tuttavia in quest'opera lo scopo di Hobbes è puramente storico-descrittivo e auto-apologetico, ma ciò non ci impedisce di intravedere tratti filosofici rilevanti. Andando avanti nella trattazione Hobbes spiega come in origine il nome *eresia* non avesse connotazioni disonorevoli e ignominiose come invece avrebbe avuto con l'avvento della chiesa cristiana, accompagnato dal proliferare di sette scismatiche e dottrine divergenti. Chi persisteva nell'errore – spiega Hobbes – dopo essere stato ammonito dal collegio dei pastori, veniva considerato alla stregua di un pagano. La chiesa delle origini, quindi, limitava la sanzione da applicare a un'ammenda morale, ossia l'*ignominia*. E nota, con un pizzico di orgoglio: «altra punizione essi non potevano infliggere, essendo questo un diritto appartenente al potere civile. Cosicché tutta la punizione che la chiesa poteva infliggere si riduceva all'ignominia. [...] e fu così che *eretico* divenne al tempo stesso un nome e un nome disonorevole»<sup>72</sup>.

L'opera prosegue poi con una breve disamina dei casi di eresia più noti nella storia cristiana, con l'analisi del credo niceno – al quale peraltro dedica anche il primo capitolo dell'*Appendice al Leviatano* – e con la descrizione del comportamento che gli ultimi sovrani inglesi hanno assunto nei confronti dell'*eresia* e degli “eretici”, non mancando di scagliare strali d'odio contro Cromwell e i suoi, ormai morti da tempo,

<sup>67</sup> Come sostiene A. PACCHI, *Introduzione*, in TH. HOBBS, *Scritti teologici*, op. cit., p. 23.

<sup>68</sup> Gli stessi temi saranno al centro del capitolo secondo dell'*Appendice al Leviatano*, in forma dialogica, raccolta sempre in TH. HOBBS, *Scritti teologici*, op. cit., pp. 205-255.

<sup>69</sup> Dal gr. ἀρεσις: *presa, scelta, inclinazione*, der. di ἀρέω: *scegliere, afferrare*.

<sup>70</sup> *Taking of an opinion*. «Avere, mantenere un'opinione», più in linea con il testo inglese, mi sembra una resa migliore per il senso di questo lavoro.

<sup>71</sup> *Narrazione sull'eresia*, p. 187.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 188.

da quando «piacque a Dio di ristabilire sul trono del padre la graziosissima Maestà ora regnante»<sup>73</sup>. Basti qui semplicemente rilevare l'importanza che il concetto di eresia gode tra le tarde preoccupazioni del vecchio Hobbes, poiché esso sarà rilevante nel problema della coscienza considerata sotto l'aspetto religioso.

Un'altra fonte interessante da esaminare è il *Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, che Hobbes compone nel 1666 per fugare definitivamente da sé ogni rischio derivante dall'accusa di eresia pendente su di lui, dimostrando il primato dello *statute law*, ovvero l'insieme delle leggi promulgate dal Sovrano, sul *common law*. Anche qui, dietro le parole del *Filosofo* – in conversazione con il *Legista* – si nasconde la voce dell'Autore stesso. Nel *Dialogo*, opera dai toni marcatamente giurisprudenziali, tre sono i temi rilevanti per questo nostro lavoro: la menzione della *coscienza del sovrano*, unica fonte del giudizio e della giustizia, il rapporto tra “leggi della coscienza” e legge civile, e la coscienza come elemento religioso.

Il primo riferimento è quasi apparentemente marginale e accidentale, inserito in un discorso sulla pubblica sicurezza. Parlando di come fronteggiare un attacco esterno o una ribellione interna, il *Filosofo* obietta: «ma come sarà possibile salvare il regno senza un forte esercito, pronto e pagato, quando il re *in coscienza* [*in the judgement of the King's conscience*; corsivo mio] riterrà necessario l'uso di truppe, come nel caso di insurrezioni o di ribellioni interne?»<sup>74</sup> Proseguendo, la questione circa la coscienza diventa più centrale:

F: [...] Potete pur ritenere legittimo che il re d'Inghilterra si faccia dare tutti i denari e tutti i soldati che vuole, ogniqualvolta la coscienza gli dice che è necessario per la difesa del suo popolo, e che di cotesta necessità sia giudice lui solo. [...] Non ho mai visto citato nei libri l'esempio di un re d'Inghilterra che abbia invocato, contro la propria coscienza, una tal necessità per imporre tributi<sup>75</sup>

E più avanti, ancora sulla coscienza del sovrano, discutendo se sia lecito per il monarca di accordare la grazia a un assassino, quando esiste un editto di Riccardo II in cui si esclude che un assassino possa essere graziato:

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 203.

<sup>74</sup> *Dialogo*, II, p. 404.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 411-412.

F: Io ritengo che il re non commette peccato, se in coscienza è convinto così facendo di agire per il bene della cosa pubblica; non già che possa concedere senza peccare la grazia al condannato, se prima non lo ha costretto a risarcire, nei limiti delle sue possibilità, chi dal delitto commesso ha ricevuto danno. Comunque, nessuna autorità in Inghilterra può opporre resistenza al re, abbia o non abbia egli peccato. [...] il re può perdonare la parte che costituisce un oltraggio ai suoi danni, in nome di un diritto che gli appartiene, senza violare alcuna legge, né positiva, né naturale, o alcuna concessione; sempre che la coscienza non lo ammonisca che il suo atto può arrecar danno alla cosa pubblica. E, come ben sapete, solo al re compete di stabilire ciò che giova o non giova alla cosa pubblica<sup>76</sup>.

Il re può chiamare a raccolta la sua coscienza per dare fondamento a un suo atto, in questo caso la grazia di un assassino, se è convinto che questo possa giovare alla salute pubblica; a lui solo, infatti, pertiene il giudizio sul giusto e sull'ingiusto. E solo in questo caso la coscienza – la coscienza del Sovrano – non è di intralcio alla legge civile, per il semplice motivo che la coscienza del Sovrano è la coscienza pubblica, ovvero la legge.

E infine, la componente religiosa della coscienza è appena accennata in due luoghi distinti, riguardo ai membri del clero che, per il *Filosofo*, pretendono di insegnare al popolo «che cosa sia il peccato, cioè assolvono il compito del medico nei casi di coscienza»<sup>77</sup>.

Qui finisce la nostra rassegna del *corpus* hobbesiano. Basti a questo punto aver dato una panoramica della ricorrenza, niente affatto trascurabile, della nozione di coscienza nell'opera filosofica di Hobbes. Una ricorrenza importante, tale da escludere un approccio riduttivo e semplicistico al tema in questione; e anzi invita a una problematizzazione strutturata di un elemento della filosofia hobbesiana che appare “multiforme”. Un «reame» multiforme, dunque, una “massa” instabile e dai confini non definiti, facilmente passibile di corruzione, capace di degenerare in un morbo dannoso per la vita del *corpus politicum*. Pertanto, in questo lavoro si prova a comprendere la nozione di coscienza in una gamma semantica ampia, ossia considerata dal punto di vista epistemologico, morale-politico e religioso; già dalla rassegna dei luoghi testuali si è cercato

---

<sup>76</sup> *Dialogo*, IX, pp. 538-539.

<sup>77</sup> *Dialogo*, IV, pp. 462-463.

di far emergere questi aspetti. Ora, nei prossimi paragrafi si considera più approfonditamente la prima accezione, ossia il punto di vista epistemologico, e la seconda, ossia il punto di vista morale-politico.

### 3.2 Co-scienza, cognizione umana e giudizio

Il pensiero di Hobbes è stato guidato da due grandi eventi del XVII secolo: la Guerra Civile inglese che, come è noto, ha profondamente scosso il nostro Autore, e la nuova scienza galileiana<sup>78</sup>. Alla luce di ciò, è facile riconoscere già negli *Elementi* il primo tentativo di dar concretezza a questo desiderio, e ancor più nel *De cive*, dove le questioni morali e politiche sono ricondotte al dominio della scienza matematica e trattate secondo un metodo assimilabile a quello della geometria e della meccanica. L'intento è quello di frenare ogni possibile turbamento alla stabilità del *Commonwealth* e alla conservazione della stessa vita. Centrale è l'idea che una *scienza* della morale e della politica, ossia un tentativo razionale di spiegare *more geometrico* sia l'essere umano e le sue passioni, sia il fondamento teorico della società politica, possa essere dirimente nella costituzione di una società stabile e pacificata, nell'interesse e nella salvaguardia della vita umana<sup>79</sup>. Condurre adeguatamente l'indagine scientifica sull'essere umano e sullo Stato significa tracciare un confine tra le «opinioni dei dogmatici» e le «verità dei matematici»; significa, in sostanza, emendare le menti umane da quelle opinioni false e dalla portata sediziosa.

È importante, allora, analizzare il tessuto su cui Hobbes descrive il procedere della cognizione umana, poiché in questo tessuto, vedremo, egli innesta la nozione di coscienza intesa come *conoscenza comune*, secondo la prima definizione del *Leviatano*. Pertanto, questa la prossima sezione analizzerà la coscienza sul piano cognitivo come concetto portante della spiegazione meccanicistica della cognizione umana.

---

<sup>78</sup> Sul rapporto tra Hobbes e la cultura scientifica del suo tempo si possono considerare i classici A.G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971; S. SHAPIN – S. SHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985; trad. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes Boyle e la cultura dell'esperimento*, a cura di R. Brigati e P. Lombardi, La Nuova Italia, Firenze 1994; T. SORELL, *Hobbes*, Routledge, London-New York 1986.

<sup>79</sup> Cfr. T. SORELL, *Hobbes*, cit., pp. 1-2.



### 3.2.1. La coscienza nell'impianto meccanicistico della cognizione umana

Non credere, amico lettore, che la filosofia, della quale mi accingo ad ordinare gli elementi, sia quella attraverso la quale si fanno le pietre filosofali né quella che vanno ostentando i codici metafisici. Essa è, invece, la ragione umana naturale, che attivamente si va muovendo attraverso tutte le cose create e determina tutto ciò che è vero intorno al loro ordine, le loro cause ed i loro effetti<sup>80</sup>.

La programmatica prefazione *Al lettore* del *De corpore* ben enuclea il senso della *filosofia* e gli obiettivi che essa si prefigge. «Filosofia» spiega Hobbes «è la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono esserci, sulla base della conoscenza degli effetti»<sup>81</sup>. E «la filosofia è scienza» poiché è fondata su un ragionamento «retto», ovvero guidato secondo un «metodo», questione al centro del sesto capitolo del *De corpore*<sup>82</sup>. E tale metodo non è che quello scientifico-deduttivo che Hobbes mutua in primo luogo da Euclide e quindi da Galileo, secondo la classica lettura data da Strauss prima e da Sorell poi<sup>83</sup>. Per inciso, la questione sul metodo in Hobbes, tralasciata dalla critica degli ultimi anni, ha di recente trovato in Gianni Paganini una nuova prospettiva interpretativa che, secondo un punto di vista antropologico, prova a leggere la nozione di metodo in relazione alla teoria delle passioni, e in particolare alla curiosità, seguendo il proposito hobbesiano di fondare una scienza unitaria che allo studio della filosofia naturale unisca sistematicamente lo studio della morale e della politica<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> *De corpore*, *Al lettore*, p. 67.

<sup>81</sup> *De corpore*, I, 2, p. 70. Per una chiave interpretativa sulla filosofia naturale di Hobbes si veda il recente M.P. ADAMS, *Hobbes on Natural Philosophy as "True Physics" and Mixed Mathematics*, in «*Studies in History and Philosophy of Science*», 56 (2016), pp. 43-51, che inquadra la «scienza» hobbesiana come un aggregato di esperienza (l'osservazione del fenomeno) e di geometria (la riduzione a principi primi).

<sup>82</sup> *De corpore*, VI, pp. 124-144.

<sup>83</sup> Secondo la classica lettura di L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350. Su questa linea anche T. SORELL, *Hobbes*, cit.

<sup>84</sup> Cfr. G. PAGANINI, *Curiosità e metodo in Thomas Hobbes*, in «*Giornale Critico della Filosofia Italiana*», 97 (2018) n. 1, pp. 9-38.

Il metodo scientifico-deduttivo si traduce nella successione ordinata di pensieri che partono da definizioni esatte e da nomi correttamente attribuiti, come ampiamente descritto nelle parti iniziali di *Elementi* e *Leviatano* e nel *De corpore*. Il metodo dei *mathematici* è così esente da controversie in quanto fondato sull'evidenza, e gli esiti dell'applicazione di tale metodo conducono a verità dimostrate. Gli scritti dei *mathematici*, per Hobbes, sono propriamente opere scientifiche poiché sono argomentati in un modo tale da evitare le controversie; e per quanto complesse possono essere le loro conclusioni, essi le presentano in maniera chiara ed evidente poiché il loro lavoro parte da definizione certe e si articola in sillogismi e quindi in dimostrazioni<sup>85</sup>.

Nel *De corpore* Hobbes identifica la dimostrazione con l'*insegnamento*: «l'insegnamento, cioè la dimostrazione, suppone per lo meno due persone, nonché il discorso sillogistico»; e ancora: «l'insegnare non significa altro che condurre la mente [*animus*] di colui al quale si insegna alla conoscenza delle nostre invenzioni [*inventiones*]<sup>86</sup> sulle tracce della nostra stessa invenzione»<sup>87</sup>. Questa identificazione tra dimostrazione e insegnamento è molto utile ai fini del nostro lavoro; giacché, come mostrato, '*insegnare*' in *Elementi* era ingenerare una conoscenza vera in chi ci ascolta, ossia nella *coscienza* di chi ci ascolta<sup>88</sup>. Considerando quindi l'aspetto cognitivo della nozione di coscienza, il punto fondamentale da mettere in luce è che essa è centrale nella visione hobbesiana della cognizione umana, e che anzi il *discorso* [*discourse*] stesso, quando sia soddisfatta almeno la condizione dell'evidenza, non sia altro che un *atto della coscienza*.

La descrizione del *potere conoscitivo* occupa, come ricordato, le parti iniziali di *Elementi* e *Leviatano*, in un modo niente affatto accessorio. Il ramo epistemologico del pensiero di Hobbes è importante per comprenderne gli altri. Così ne tracciava le linee guida in *Elementi*:

nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne [...]. Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra *cognizione* [corsivo mio], immaginazione, idea, nozione, con-

---

<sup>85</sup> Cfr. *De corpore*, VI, 16, p. 140. Cfr. anche T. SORELL, *Hobbes*, cit., p. 38.

<sup>86</sup> *Acquisizioni mentali*, letteralmente ciò che si è scoperto con il ragionamento.

<sup>87</sup> *De corpore*, VI, 12, p. 136.

<sup>88</sup> Cfr. *Elementi*, I, XIII, p. 102.

cetto, o conoscenza di esse. E la facoltà o potere grazie al quale siamo capaci di una tale *conoscenza* [corsivo mio] è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire<sup>89</sup>.

Nel *Leviatano* è ben descritto l'assunto sensista di fondo: «l'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo SENSO [*sense*]; non si dà infatti nessuna concezione nella mente umana che non sia generata inizialmente, in tutto o in parte, dagli organi di senso. Il resto si sviluppa a partire da questa origine»<sup>90</sup>. La catena conoscitiva parte così da un corpo esterno, ovvero l'oggetto del senso, che agisce sull'organo proprio di ciascun senso e «questa *azione* viene trasmessa al cervello e al cuore [...]. Questa *sembianza* o *immagine* [*fancy*] è ciò che gli uomini chiamano *sensazione* [*sense*]]»<sup>91</sup>. Se poi l'oggetto non è più presente all'organo sensoriale, tuttavia «noi tratteniamo ancora un'immagine della cosa vista, anche se più oscura del momento in cui la vediamo. Questo è ciò che i Latini chiamano *immaginazione* [*imagination*]. [...] L'IMMAGINAZIONE non è altro che una *sensazione che si indebolisce* [*decaying sense*]]»<sup>92</sup>. A questo punto, tenendo presente l'*incipit*, per cui «preso singolarmente, ogni pensiero è una *rappresentazione* o una *manifestazione* [...] di qualche accidente di un corpo esterno a noi»<sup>93</sup>, Hobbes può iniziare a parlare di *successione* [*consequence*] o *serie di pensieri* [*train of thoughts*], ovvero considerare i pensieri nella loro reciproca connessione; o, per dirla con Sorell, nel loro *stream of consciousness*<sup>94</sup>. «Per *successione* o SERIE di pensieri intendo quella successione di un pensiero ad un altro che viene chiamata [...] *discorso mentale* [*mental discourse*]]»<sup>95</sup>. Più avanti, Hobbes entra nel merito del *discorso verbale* [*speech*]<sup>96</sup>, descrivendo, come si è già visto, una concezione strumen-

---

<sup>89</sup> *Elementi*, I, I, 8, pp. 10-11.

<sup>90</sup> *Leviatano*, I, p. 11.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Leviatano*, II, pp. 14-15.

<sup>93</sup> *Leviatano*, I, p. 11.

<sup>94</sup> Cfr. T. SORELL, *Hobbes*, cit., pp. 38; 83, il quale utilizza indifferentemente le espressioni *train of thoughts* e *stream of consciousness*.

<sup>95</sup> *Leviatano*, III, p. 20.

<sup>96</sup> Cfr. *Leviatano*, IV, pp. 25-33.

tale del linguaggio, inteso come uno strumento controllato mediante l'utilizzo di definizioni quali termini di avvio della successione discorsiva<sup>97</sup>. Questa poi termina con una *conclusione*, risultato di una connessione deduttiva di *nomi e sillogismi*<sup>98</sup>.

Anche nel *Leviatano*, come si è detto, il tema della coscienza nasce nel quadro delle definizioni dei termini *scienza e opinione*, su cui Hobbes installa la prima definizione: coscienza come *conoscenza comune*. Quindi, la conoscenza, così come esposta nei primi capitoli, è coscienza. Karen Feldman, tra i pochi studiosi che si sono occupati dell'argomento, analizza la concezione «ben ordinata» della coscienza come *shared knowledge* – ossia la prima definizione del *Leviatano* – con lo scopo di evidenziare, in un secondo momento, la portata corruttiva dell'uso metaforico del termine, secondo le altre due definizioni. Scrive Feldman:

Consciousness – knowing with – is by this very definition [la prima definizione] public and shared among people. Co-consciousness among a group of people is thereby equated with knowing, where witnesses serve to maintain the publicity or potential publicity of knowledge and hence the truth of that which is known. For this reason, Hobbes emphasizes the connoted relation between knowledge and witnesses in the very word *con-sciousness*. Similarly, the word *con-science*, according to Hobbes, originally referred to knowledge as witnessed by, and thus safeguarded in its accuracy by, the presence of other knowing consciousnesses<sup>99</sup>.

Rilevante, per Feldman, la presenza dei «testimoni», i quali sono i garanti della «pubblicità» della conoscenza, e quindi della sua evidenza e della sua *potenziale* [!] verità. In altri termini, perché ci sia *co-noscenza* è fondamentale la presenza di testimoni, ossia di almeno due persone che condividano quanto si conosce. Allo stesso modo, la parola *co-scienza* è per Hobbes originariamente ricondotta – per definizione e in modo retto – alla conoscenza testimoniata (e quindi garantita) da altri individui «che conoscono». Queste sono infatti le condizioni sufficienti per cui si possono realizzare i termini della definizione di coscienza quale *opinione dell'evidenza* presente in *Elementi*. Si tratta di una conoscenza *potenzialmente vera* (e può esserlo effettiva-

---

<sup>97</sup> Sul controllo del linguaggio, v. P. DONATELLI, *Hobbes*, in ID., *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015, pp. 179-180.

<sup>98</sup> *Leviatano*, VII, p. 52; 53.

<sup>99</sup> K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, in «Philosophy and Rhetoric», 34 (2001) n. 1, p. 24.

mente), ritenuta da due o più persone, che è almeno *evidente* in quanto condivisa (*shared*). Questo dettaglio strappa allora l'opinione al dominio del privato, del corruttibile e del manipolabile, consegnandola a un terreno stabile e sicuro, garantito dalla condivisione della conoscenza stessa.

Nell'elaborare la sua nozione di coscienza come atto della cognizione umana Hobbes manifesta, anche in questo caso, una grande rottura con la tradizione scolastica e cristiana in generale. La coscienza in questo modo non è più il luogo interiore sacrosanto in cui ascoltare la voce di Dio o, più in generale, tentare di mettersi in contatto con lui. Inquadrandola all'interno dell'impianto meccanicistico della cognizione, Hobbes riduce la coscienza a un mero fatto umano, del tutto immanente e potenzialmente controllabile<sup>100</sup>.

### 3.2.2. Coscienza come giudizio

Nel capitolo terzo del *Leviatano*, Hobbes spiega che la successione di pensieri – il *discorso* – può essere di due generi. *Non guidata*, incostante e «senza disegno», generata dal mero succedersi di immagini nella mente e proprio delle persone che «non mancano soltanto di compagnia ma anche di qualsiasi preoccupazione»<sup>101</sup>. Oppure può essere *guidata*, regolata «da qualche desiderio o da qualche disegno», in sostanza, da un fine desiderato. Da quest'ultimo genere di discorso si originano due modi di successione: la conoscenza e la deliberazione pratica. Come si può notare, in generale, la conoscenza non è mai meramente teoretico-speculativa, ma legata necessariamente a preoccupazioni pratiche, ovvero il desiderio di raggiungere un certo fine. Evidente l'impronta di elementi galileiano-baconiani nel rovesciamento del quadro classico: «la concezione hobbesiana della conoscenza [...] non si deve elevare a cogliere un ordine superiore in cui sono inseriti gli esseri umani ma è invece il risultato dell'interesse pratico degli individui. [...] Il mondo di Hobbes è un mondo di persone occupate, attese alle preoccupazioni e ai bisogni della vita»<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Cfr. T. RAYLOR, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 233-234; cfr. anche D. WEBER, *Thomas Hobbes's doctrine of conscience and theories of synderesis in Renaissance England*, in «Hobbes Studies», 23 (2010) n. 1, pp. 54-71.

<sup>101</sup> *Leviatano*, III, p. 20-21.

<sup>102</sup> P. DONATELLI, *Etica*, cit., p. 179.

Nello specifico, se il discorso rimane puramente mentale, riguardo a congetture sul passato o sul futuro, «in qualunque punto si interrompa la catena del discorso di una persona, la si lascia nella *presunzione* [corsivo mio] che [qualcosa] *sarà o non sarà* oppure che *è stato o non è stato*»<sup>103</sup>. E tutto questo, è definito da Hobbes *opinione*, nel senso di *atto dell'opinare*. Se poi al discorso «viene data forma verbale», la conoscenza è definita *scienza* nel caso in cui goda di evidenza e verità o quando essa è originata da definizioni correttamente connesse; è definita ancora *opinione* se si dubita della verità e se le definizioni da cui si parte sono incerte o non connesse correttamente<sup>104</sup>.

La deliberazione, analogamente, consiste nella successione di *appetiti e avversioni* originata dal *conato* e terminante nell'*atto del volere o volontà*<sup>105</sup>. Così Hobbes: «L'intera somma dei desideri, delle avversioni, delle speranze e dei timori, protratti fino al momento in cui l'azione venga compiuta, o ritenuta impossibile, è ciò che chiamiamo DELIBERAZIONE»<sup>106</sup>. Per Hobbes, la conoscenza riguardo al mondo, alle cose passate o future non può che essere congetturale poiché basata sull'esperienza<sup>107</sup>; eppure, la conoscenza matematica, che egli circoscrive alla *geometria*, è l'unica in grado di assicurare la certezza della verità e dell'evidenza. Pertanto, il desiderio di Hobbes di una «scienza unitaria» consiste nell'avvicinare quanto più è possibile i postulati della matematica al mondo concreto degli individui, tentando di tracciare una scienza dell'essere umano, in quanto *corpus* e in quanto *civis*, sulla base dei principi della geometria e della meccanica.

Per fissare le idee: tre sono i modi di *discorrere*, quindi: *discorso mentale*, *discorso verbale*, *deliberazione*. La deliberazione termina nella *volontà*, il discorso verbale, quando assume le caratteristiche della scienza termina nella dimostrazione, mentre quando assume le caratteristiche dell'opinare termina, *de facto*, con un'ultima opinione così come il discorso mentale, ovvero l'alternanza di opinioni nella ricerca della verità sul passato o sul futuro, termina con un'ultima opinione. Questa ultima opinione in entrambi i casi è da Hobbes definita *giudizio*.

---

<sup>103</sup> *Leviatano*, VII, p. 52.

<sup>104</sup> Cfr. *Elementi*, I, VI, 4-6, pp. 45-56; *Leviatano*, VII, p. 53.

<sup>105</sup> Cfr. *Leviatano*, VI, pp. 41-51.

<sup>106</sup> *Leviatano*, VI, p. 48.

<sup>107</sup> *Leviatano*, VII, pp. 52-53.

L'alternanza degli appetiti nella deliberazione relativa al buono e al cattivo equivale all'alternanza delle opinioni nella ricerca della verità sul *passato* e sul *futuro*. E come l'ultimo appetito nella deliberazione viene chiamato *volontà*, così l'ultima opinione nella ricerca della verità sul passato e sul futuro è detta GIUDIZIO [*judgment*], o *proposizione risolutiva e finale* di colui che *discorre* [*discourseth*]. E come l'intera catena degli alterni appetiti rispetto a ciò che è buono o a ciò che è cattivo, viene chiamata *deliberazione*, così la catena completa delle alterne opinioni relative al vero o al falso, è chiamata DUBBIO [*doubt*]<sup>108</sup>.

Il giudizio, pertanto, non è altro che l'ultima opinione nella catena di un discorso circa la *ritenuta* (si legga *ipotizzata*, o nel lessico hobbesiano *opinata*, *dubitata*) verità (o falsità) di qualcosa. La persona che perviene al giudizio *ritiene* che qualcosa sia vero (o falso), ma questo suo *ritenere* non va oltre l'opinione congetturale. Il giudizio, così definito, per Hobbes non è diverso dalla nozione di coscienza; nel già citato capitolo ventinove del *Leviatano*, Hobbes afferma infatti che «La coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa»<sup>109</sup>. Sulla base di questo passo, è stato notato che la coscienza o un atto di coscienza non è altro che un atto del giudizio pratico, che svolge un ruolo mediano tra un caso specifico e la sfera dei principi pratici; ossia, in altri termini, la coscienza suggerisce di volta in volta l'azione più corretta da fare, cioè quell'azione che più si conforma a un principio pratico di condotta<sup>110</sup>. Inoltre, è stata fornita una lettura che vede nella deliberazione pratica un atto cognitivo, in cui l'agente ha un ruolo attivo nel ragionamento e non semplicemente un atteggiamento passivo di soggezione ai movimenti passionali che orientano la deliberazione. Una lettura «intenzionalista» di questo tipo conferisce alla coscienza dell'individuo, compresa come giudizio, un ruolo di primo piano<sup>111</sup>.

È importante, a questo punto, vedere quanto Hobbes dice riguardo all'*operazione* di giudicare [*judging*]. Siamo nel capitolo ottavo del *Leviatano*, sulle «virtù intellettuali», ossia la *buona immaginazione* (o *ingegno*) e la *buona capacità di giudizio*, appunto. Per Hobbes, sono dotate di buona immaginazione quelle persone che sanno cogliere le *somiglianze* tra le «cose che si pensano», nel caso in cui siano raramente osservabili da altri. Invece, circa la buona capacità di giudizio, scrive:

<sup>108</sup> *Leviatano*, VII, p. 52.

<sup>109</sup> *Leviatano*, XXIX, p. 264, trad. modificata.

<sup>110</sup> M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 59.

<sup>111</sup> Cfr. A. ABIZADEH, *Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language*, in «Journal of the History of Philosophy», 55 (2017) n. 1, pp. 1-34.

Di coloro invece che osservano le differenze e le dissomiglianze fra le cose pensate, operazione chiamata *distinguere*, *discernere*, e *giudicare* [*distinguishing*, and *discerning*, and *judging*] una cosa rispetto ad un'altra, nel caso in cui queste distinzioni non risultino facili, si dice che hanno una *buona capacità di giudizio* [*a good judgment*]. Questa virtù viene chiamata DISCREZIONE [*discretion*]<sup>112</sup>.

Da notare che il testo inglese non fa differenza tra *judgment* inteso come *giudizio* e come *capacità di giudizio*, riservando il verbo *judging* per intendere l'«operazione» del giudicare. Come si evince, anche il giudizio, nella sua dimensione epistemologica, trae la sua origine dal senso, fonte di ogni conoscenza<sup>113</sup>. E la virtù del buon giudizio viene chiamata da Hobbes – in maniera del tutto raffinata ed elegante – *discrezione*, nel senso di saper valutare circostanze, luoghi e persone con cui si ha a che fare, tenendo presente il *fine* ai cui i pensieri sono diretti: «oltre alla capacità di discernere momenti, luoghi e persone, [...] è anche richiesta una frequente applicazione dei pensieri al loro fine, cioè ad un uso che se ne deve fare»<sup>114</sup>. La *discrezione* offre a Hobbes l'occasione per dilungarsi, per ora solo marginalmente, sul terreno controverso della retorica. Chi possiede la discrezione, infatti, saprà *dosare* quanto basta l'uso di figure retoriche per abbellire il discorso, senza però comprometterne la moralità; in particolare, nei casi della poesia e delle altre arti, dove il fine desiderato è il semplice piacere estetico<sup>115</sup>. Così Hobbes:

colui che possiede questa virtù si servirà con facilità di similitudini che piaceranno non soltanto perché illustreranno il suo discorso e lo abbelliranno con metafore nuove e appropriate [*cor-sivo mio*], ma anche per la rarità della loro invenzione. Tuttavia, senza un fermo orientamento verso un fine, un'immaginazione ricca è una specie di follia come quella manifestata da coloro che, quando cominciano a parlare, sono distratti dal loro scopo da qualunque cosa venga loro in mente e cadono in tante e così lunghe digressioni e parentesi da perdersi completamente<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> *Leviatano*, VIII, p. 57.

<sup>113</sup> T. SORELL, *Hobbes*, cit., p. 82.

<sup>114</sup> *Leviatano*, VIII, p. 57.

<sup>115</sup> Su retorica ed estetica si può considerare M. SZILÁGYI-GÁL, *Aesthetics and Rhetoric in Leviathan*, in «Proceedings of the European Society for Aesthetics», 5 (2013), pp. 455-465 che dà risalto alla doppia valenza della retorica in Hobbes e ne mette a fuoco gli aspetti estetici. Si veda anche T. RAYLOR, *Hobbes on the Nature and Scope of Poetry*, in A.P. MARTINICH – K. HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 603-623.

<sup>116</sup> *Leviatano*, VIII, p. 57.



Hobbes traccia quindi una scala progressiva di casi, in cui studiare il “peso” del giudizio e quello dell’immaginazione. Nella poesia il grado di immaginazione è superiore a quello del giudizio, poiché sono «composizioni eccentriche» il cui scopo non è la verità ma il diletto estetico; così come nei «panegirici» l’immaginazione è predominante sul giudizio poiché lo scopo è l’onore da tributare al destinatario del componimento. Mentre nelle «dimostrazioni» e in ogni caso di ricerca della verità «la capacità di giudizio è tutto»<sup>117</sup>. Evidentemente, qui Hobbes fa riferimento al giudizio retto a cui si deve approdare dopo un discorso ben guidato, sostenuto dalla ragione e dal corretto uso delle definizioni. Il giudizio infatti è passibile di errore se non viene ben guidato; prerogativa pertinente anche al concetto di coscienza, tant’è vero che Hobbes scrive «essendo coscienza e giudizio la stessa cosa, come può essere erroneo il giudizio così può esserlo la coscienza»<sup>118</sup>. Hobbes espone i rischi connessi alla mancanza di discrezione, ovvero a una cattiva capacità di giudizio, parlando – in maniera estremamente interessante per i nostri fini – dei pericoli generati da chi *esprime verbalmente* i propri pensieri segreti, o fantasie stravaganti, in maniera inappropriata. Chi fa questo, ricordando la seconda definizione del *Leviatano* – «gli uomini si sono serviti della stessa parola [coscienza] in senso metaforico per indicare la conoscenza delle loro azioni e dei loro pensieri segreti»<sup>119</sup> – viola i confini del reame della coscienza, con conseguenze potenzialmente pericolose.

I pensieri segreti di una persona si applicano ad ogni cosa [...]. Il discorso verbale non può far questo oltre i limiti in cui la capacità di giudizio approverà il momento, il luogo e le persone. Un anatomista o un medico possono dire o scrivere il loro giudizio su cose sconvenienti perché lo fanno per giovare e non per piacere, ma per un’altra persona lo scrivere le proprie fantasie stravaganti e divertenti sullo stesso soggetto equivarrebbe al comportamento di qualcuno che, dopo essere ruzzolato nella sporcizia, andasse a presentarsi di fronte a una buona compagnia. È la mancanza di discrezione che costituisce la differenza<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> *Leviatano*, VIII, pp. 57-58.

<sup>118</sup> *Leviatano*, XXIX, p. 264.

<sup>119</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

<sup>120</sup> *Leviatano*, VIII, pp. 57-58.

### 3.2.3. Il giudizio morale: verso lo spazio pubblico

Sul piano morale e politico, il giudizio viene considerato come coscienza privata, inclinazione personale, potenzialmente fuorviante e non bastevole a mantenere la sicurezza individuale. Infatti, la conservazione di sé non può essere garantita dalla moltitudine dei giudizi – ovvero delle coscienze – particolari, dove ognuno è incline al proprio interesse e giudice privato del giusto e dell'ingiusto, ma solo nel caso in cui la *multitudo* sia raccolta in *societas* sotto un potere comune, ovvero sotto un «unico giudizio»<sup>121</sup>.

La pretesa di giudizio privato del giusto e dell'ingiusto anche nello stato civile è una delle cause che favoriscono la dissoluzione del *Commonwealth*: «al secondo posto [al primo Hobbes pone la non assolutezza del potere sovrano] considero le malattie dello Stato che derivano dal veleno delle dottrine sedizione, una delle quali è che *ogni privato giudica delle azioni buone e cattive*»<sup>122</sup>. In uno stato politico, secondo Hobbes, è impossibile che il singolo individuo si faccia giudice privato del giusto e dell'ingiusto, in quanto in tal modo ognuno agirebbe secondo il suo interesse personale e tanti sarebbero i giudizi quanti sono gli individui. Tuttavia, Hobbes non ha problemi a precisare che nel «mero stato di natura» le cose vanno proprio così, poiché non essendoci leggi civili, non esiste nemmeno quel potere costituito in grado di alzare la spada della giustizia in maniera irresistibile; solo allora – e, in effetti, nei casi in cui la legge tace – il singolo è “libero” di giudicare sulla ragione e sul torto. Ma sostenere una libertà di giudizio – libertà di coscienza – in capo all'individuo significa minare la stabilità dello Stato poiché la confusione e il disaccordo dilanerebbero il tessuto politico. «A causa di questa falsa dottrina gli uomini sono portati a dibattere fra di loro e a mettere in discussione i comandi dello Stato, per obbedire o disobbedire, poi, secondo che sembri loro opportuno nei loro giudizi privati. Ciò ingenera confusione nello Stato e lo indebolisce»<sup>123</sup>.

Inoltre, si ricordi, il giudizio, in quanto *opinione*, è potenzialmente fallibile. Ancor più quando assume i connotati della coscienza come conoscenza privata. Nel paragrafo recante *a latere* la nota «Errori della coscienza» [*Erroneous conscience*], Hobbes critica la già citata dottrina sediziosa riguardante il presunto obbligo di obbedire sempre

---

<sup>121</sup> Cfr. *Leviatano*, XVII, pp. 140-141.

<sup>122</sup> *Leviatano*, XXIX, p. 264.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

e comunque alla propria coscienza. L'ingenerarsi di tale dottrina, dice Hobbes, «dipende dalla presunzione di farci giudici del bene e del male. Infatti, essendo coscienza e giudizio la stessa cosa, come può essere erroneo il giudizio così può esserlo la coscienza»<sup>124</sup>. Nello Stato non c'è pericolo di disobbedire alla coscienza, poiché l'unica meritevole di essere obbedita è la coscienza del sovrano, ossia la *coscienza pubblica*, che si traduce nella legge civile e nei magistrati che fanno capo al sovrano. Né c'è spazio, tantomeno, per giudizi privati derivanti da presunte «infusioni o ispirazioni soprannaturali», poiché chiunque potrebbe appellarsi a «visioni divine» – di un dio che parla *nel segreto* della propria anima – che suggeriscono di fare (o non fare) questo o quello, generando quindi disordini e sollevazioni. Non a caso negli *Elementi* gli «autori delle ribellioni» sono persone «di medio giudizio e capacità» e «di grande eloquenza»<sup>125</sup>.

La coscienza è un dominio facilmente corruttibile dell'essere umano. Da un punto di vista morale, quindi, Hobbes vuole descrivere la nozione di coscienza come dominio potenzialmente fallace dell'interiorità umana avendo come obiettivo polemico coloro che della coscienza fanno abuso, pretendendo di assurgere i dettami della propria coscienza a vincoli morali superiori alle leggi dello Stato<sup>126</sup>.

Il trasferimento dei diritti all'atto del contratto comporta una limitazione della libertà personale, in quanto letteralmente ci si vincola a qualcosa; questa limitazione è, tra l'altro, una rinuncia a stabilire da sé cosa è più utile fare o non fare, o cosa è giusto e cosa è sbagliato, ovvero una limitazione alla capacità di giudizio. Il giudizio pratico del singolo, infatti, è massimo nello stato di natura – così come l'azione della coscienza – poiché finalizzato alla conservazione; e ha motivo di essere tale sia perché manca un potere costituito, sia perché ha nella conservazione il suo *fine*, uno scopo che lo guida. Ma nello stato politico deve inevitabilmente ridursi al minimo per lasciare spazio all'obbedienza della legge civile derivata dalla coscienza (dal giudizio) del sovrano. Del passaggio dalla condizione naturale allo stato politico, dal punto di vista della coscienza, si parlerà nel prossimo paragrafo.

---

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Cfr. *Elementi*, II, VIII, 12, p. 245.

<sup>126</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 59.

### 3.3 Dal *forum internum* alla coscienza pubblica

La condizione naturale in cui Hobbes colloca gli esseri umani prepolitici, benché precedente al contratto e quindi agli obblighi effettivi, morali e politici, da esso derivanti, non è concepita, almeno nelle sue fondamenta concettuali, come una “zona franca” dove degli individui assolutamente spregiudicati agiscono senza *nessun genere* di limite o freno alla loro condotta. Lo stato di natura, per dirla con Hanin, «is not a haven for scoundrels to act without reproach»<sup>127</sup>. Tale condizione certamente resta «solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»<sup>128</sup>, secondo la celeberrima connotazione del *Leviatano*, e non esiste nessun limite *esterno* (si legga *effettivo*), ovvero un potere costituito politicamente vincolante, al diritto naturale, finalizzato alla difesa della propria vita, e alla *libertà* conseguentemente definita da Hobbes come «assenza di impedimenti esterni»<sup>129</sup>. Il punto, tuttavia, è che nello stato di natura non esistono *limiti effettivi*, ovvero vincoli che obbligano *esternamente*; pertanto, affermare che non esistono limiti *di nessun genere* sarebbe una riduzione inappropriata<sup>130</sup>. Hobbes infatti ammette un limite, seppur teorico – e naturalmente non bastevole a garantire l’ordine – all’agire umano già nel «brutale» stato di natura. Tale limite è costituito delle leggi di natura che *obbligano sempre in coscienza*<sup>131</sup>; dunque, si tratta di un vincolo che può definirsi *interno*, o *interiore*.

#### 3.3.1. Foro interno e obbligo in coscienza

Come si è visto precedentemente, la coscienza è menzionata da Hobbes, tanto negli *Elementi*, quanto nel *De cive* e nel *Leviatano* come dominio di azione della legge naturale. Per come è concepita da Hobbes, la legge naturale è pur sempre un vincolo al diritto naturale degli individui; tuttavia si tratta solo di un vincolo interno della coscienza individuale, poiché le leggi di natura «non [obbligano] sempre *in foro externo*, cioè al porle in atto»<sup>132</sup>. Esse obbligano *in foro externo* soltanto a condizione che non

<sup>127</sup> M. HANIN, *Thomas Hobbes’s Theory of Conscience*, cit., p. 66.

<sup>128</sup> *Leviatano*, XIII, p. 102.

<sup>129</sup> *Leviatano*, XIV, p. 105.

<sup>130</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes’s Theory of Conscience*, cit., p. 66.

<sup>131</sup> Cfr. *De cive*, III, 27, p. 52; cfr. *Leviatano*, XV, p. 128.

<sup>132</sup> *De cive*, III, 27, p. 52.

ne venga un danno per chi le osservi. Di fatto, questo nello stato di natura è pressoché impossibile; in mancanza della *spada* del sovrano – quindi di condizioni di sufficiente sicurezza – infatti, colui che rispettasse effettivamente le leggi naturali, quando nessun altro lo facesse, «farebbe soltanto di se stesso una preda per gli altri»<sup>133</sup>. Poiché allora le leggi di natura non sono dotate di una *forza coercitiva* ovvero non sono accompagnate da un potere costituito che le faccia rispettare coercitivamente, esse obbligano, dice Hobbes, «*in foro interno*; vale a dire, vincolano a desiderare che abbiano effettuazione»<sup>134</sup>. E nel *De cive*, inoltre, spiega in che modo è possibile stabilire quando una persona desidera la realizzazione della legge di natura:

Da quanto si è finora detto risulta chiaro come sono facili da osservare le *leggi di natura*, che richiedono soltanto uno sforzo (purché vero e costante). Chi compie tale sforzo, lo possiamo ben chiamare *giusto* [corsivo mio]. Infatti chi si sforza in ogni modo affinché le sue azioni siano secondo i *precetti della natura*, *mostra chiaramente* [c. m.] di avere l'animo *disposto ad adempiere* [c. m.] a tutte le leggi; e questo è tutto ciò cui siamo obbligati dalla natura razionale<sup>135</sup>.

Ora, tale vincolo a desiderare l'attuazione della legge di natura, ossia a desiderare la pace, appare in sé controverso poiché l'idea stessa di un *desiderio vincolato* è a tutta prima problematico. Perez Zagorin, nel suo libro sulla legge di natura in Hobbes, prova a risolvere questo problema affermando che, poiché il fine della legge naturale è la ricerca e l'attuazione della pace, ogni individuo, come agente razionale, dovrebbe razionalmente essere portato a seguire questo precetto generale di condotta, desiderando appunto che abbia realizzazione e non potendo non volere la propria sicurezza<sup>136</sup>. Già Warrender aveva cercato di chiarire la faccenda distinguendo tra il piano puramente mentale del pensiero e il piano delle intenzioni intese come «chiare dimostrazioni ad agire» che, pur restando nel dominio dell'obbligazione *in foro interno*, tuttavia mostrano una serie di comportamenti per i quali una persona si può dire che *desideri* seguire la legge naturale:

---

<sup>133</sup> *De cive*, III, 27, p. 52.

<sup>134</sup> *Leviatano*, XV, p. 128.

<sup>135</sup> *De cive*, III, 30, p. 53. Analogo passaggio in *Leviatano*, XV, p. 129.

<sup>136</sup> Cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009, p. 43.

Appare chiaro che tale obbligazione [*in foro interno*] implica l'intenzione di garantire la pace quand'essa sia attuabile, e presumibilmente anche la disposizione ad appoggiare qualsiasi piano inteso ad assicurare una pace totale, del tipo, ad esempio, prescritto dalla seconda legge di natura. Certo, non potrà obbligare l'individuo, nei suoi atti esterni, a una unilaterale e specifica osservanza delle leggi di natura, ove vengano a mancare sufficienti garanzie<sup>137</sup>.

Warrender tiene a sottolineare che l'obbligazione *in foro interno* non implica semplicemente uno stato mentale, ma anche una *disposizione ad agire*, ovvero l'esser pronti a perseguire la pace, in adempimento alle leggi di natura, e dunque un fatto posto sotto il controllo dell'agente.

Più in generale, intorno all'osservanza o alla trasgressione delle leggi naturali si sviluppa, per Hobbes, «l'unica e vera filosofia morale»<sup>138</sup>. Si vuole quindi orientare il discorso intorno al modo di intendere la morale dal punto di vista del ruolo che Hobbes assegna alla coscienza nella condizione naturale e successivamente nello stato politico.

Nello stato di natura i concetti di *giusto* e *ingiusto* non sono ancora attribuiti sulla base di *azioni* compiute o omesse – in quanto, vigendo il diritto naturale e non essendoci ancora lo Stato ognuno può considerare giusta ogni azione che ritenga *in sua coscienza* necessaria alla conservazione – ma, come Hobbes scrive, in riferimento «alle intenzioni e alla coscienza di chi agisce»<sup>139</sup>, cioè alle *disposizioni ad agire*. Così, anche guardando al passo del *De cive* pocanzi citato<sup>140</sup>, *giusto* sarà chi si «sforza» di seguire i postulati della ragione strumentale, *ingiusto* chi, per contro, li trasgredisce o li compie senza la giusta intenzione. Infatti, Hobbes precisa che «le leggi che obbligano la coscienza [ossia le leggi di natura] possono essere violate non solo da un atto contrario ad esse, ma anche da uno conforme, se chi agisce crede che sia contrario. Sebbene infatti l'azione stessa sia secondo le leggi, la coscienza è contraria ad esse»<sup>141</sup>. Se è vero che la giustizia è definita da Hobbes come l'adempimento di un patto, secondo la terza legge di natura esposta nel *Leviatano*<sup>142</sup>, è altrettanto vero che, nella condizione naturale Hobbes riconosce alla coscienza il compito di orientare la ricerca

---

<sup>137</sup> H. WARRENDER, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 59.

<sup>138</sup> Cfr. *Leviatano*, XV, p.

<sup>139</sup> *De cive*, III, 27, nota, p. 52.

<sup>140</sup> *De cive*, III, 30, p. 53.

<sup>141</sup> *De cive*, III, 28, p. 52; cfr. *De cive*, IV, 21, pp. 62-63.

<sup>142</sup> Cfr. *Leviatano*, XV, p.

delle azioni che favoriscono la pace<sup>143</sup>, per cui ‘giustizia’ è anche lo sforzo di aderire alla legge naturale.

Una condizione del genere resta tuttavia una condizione di incertezza, poiché manca un potere in grado di punire il trasgressore; ciascuno è al tempo stesso giudice delle proprie azioni e “imputato” delle proprie intenzioni-disposizioni davanti alla corte della coscienza – e solo davanti a essa, almeno nella condizione prepolitica. E data la natura umana tendenzialmente conflittuale, la ricerca della pace è costantemente messa in crisi; allora a ciascuno è consentito di servirsi dei «vantaggi della guerra» se ciò si ritiene necessario per la sopravvivenza. Ma è comunque un’acquisizione che deriva dalla «legge di natura fondamentale», per la quale «*ciascuno deve cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla* [cioè, di fatto, in maniera costante nella condizione prepolitica], *gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra*»<sup>144</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, Hobbes assegna alla coscienza un «triplice mandato»<sup>145</sup>: 1) cercare la pace, 2) stabilire quando esercitare il diritto di natura e 3) stabilire quando invece ripristinare la ricerca della pace, ascoltando le leggi naturali. Tuttavia, la coscienza necessita di criteri più esatti, in quanto il giudizio e l’arbitrio individuale sono diversi in ogni individuo. Secondo Hanin, Hobbes propone tre criteri per assegnare il merito o la riprovazione morale in coscienza: oltre all’aderenza alla *Regola Aurea negativa*<sup>146</sup>, fondamentali sono la *sincerità* e la *necessità*.

La sincerità è associata allo sforzo di seguire, quanto più è possibile, i dettami della retta ragione: «[le leggi di natura] obbligano solamente a desiderare e a sforzarsi – intendo dire sforzarsi in maniera sincera e costante»<sup>147</sup>. La necessità è messa in relazione agli atti giudicati strettamente collegati alla conservazione di sé, come, per esempio, si evince in maniera chiara da questi passaggi del *De cive*:

ciascuno ha il diritto di conservarsi [...] e gli spetta il diritto di usare di tutti i mezzi necessari a tale fine [...]. Ma sono mezzi necessari quelli che egli stesso giudicherà essere tali [...]. perciò

<sup>143</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes’s Theory of Conscience*, cit., p. 65.

<sup>144</sup> *Leviatano*, XIV, p. 106.

<sup>145</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes’s Theory of Conscience*, cit., p. 66.

<sup>146</sup> *De cive*, IV, 23, p. 63.

<sup>147</sup> *Leviatano*, XV, p. 129. Cfr. *Leviatano*, XIV, p. 112.

gli spetta il diritto di fare e possedere tutto ciò che giudicherà essere necessario alla conservazione di sé. [...] Quello che si fa *per necessità* [corsivo mio], per zelo della pace, per la propria conservazione, è fatto giustamente<sup>148</sup>.

La necessità è anche invocata nel *Dialogo*, nel quale più volte, come visto, si fa riferimento alla coscienza del sovrano; per il *Filosofo*, il re d'Inghilterra può in ogni momento, se lo ritenga in sua coscienza *necessario* per la difesa del popolo, comandare che determinate azioni abbiano luogo, e che «di cotesta necessità sia giudice lui solo»<sup>149</sup>. In sostanza, Hobbes si serve della necessità come standard per l'esercizio del diritto di natura e della sincerità come *conditio sine qua non* per il perseguimento dell'obbligazione morale *in coscienza*<sup>150</sup>.

### 3.3.2. Il sovrano: la legge positiva come coscienza pubblica

Dalla «condizione miserabile» in cui si trovano per natura, gli individui sono indotti alla pace in parte grazie alla ragione naturale (ossia strategica, strumentale), che suggerisce le «opportune clausole» di pace, in parte grazie a determinate passioni. In particolare, tra queste ultime, è la paura della morte, concetto essenziale dell'antropologia hobbesiana, che gioca il ruolo di grande catalizzatore per la pace<sup>151</sup>. Come è noto, una morte violenta per mano di altri è il sommo dei mali per l'essere umano; in forza di questo *summum malum*, gli individui cercano una strada per poterlo evitare. In questa fase di transizione, la voce della coscienza è la «bussola più affidabile» che consente agli esseri umani di lasciare la condizione naturale di conflitto. Sono i giudizi della coscienza che orientano gli esseri umani all'accordo. La coscienza è così, la misura di quanto e di come gli individui stiano lavorando alla costituzione dell'ordine sociale, ovvero la guida che prepara la strada al contratto<sup>152</sup>.

Questo scenario, tuttavia, sembra avvicinare in maniera potenzialmente problematica la coscienza alla ragione. In altri termini, se la ragione suggerisce le opportune clausole per uscire dallo stato di natura e se la coscienza ne rappresenta la «bussola

<sup>148</sup> *De cive*, I, 10, nota, p. 26; III, 27, nota, p. 52.

<sup>149</sup> *Dialogo*, II, p. 411; cfr. anche p. 404.

<sup>150</sup> Cfr. M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., pp. 66-68.

<sup>151</sup> Cfr. *Leviatano*, XIII, pp. 103-104.

<sup>152</sup> Come notato da M. HANIN, *Thomas Hobbes's Theory of Conscience*, cit., p. 66.



più affidabile», allora essa lavora in accordo alla ragione. Ma come può la coscienza, mossa da *passioni* come la gloria e il desiderio di potere, essere qualcosa di *razionale*? Keith Pepperell ha cercato di rispondere a questa domanda sostenendo la vicinanza teorica di coscienza e ragione. Anche lui tiene a dire che è la coscienza di ognuno che nello stato di natura orienta gli individui all'accordo; ed è inoltre la coscienza che determina quale persona o quale gruppo di persone costituirà il sovrano<sup>153</sup>. Tuttavia, continua Pepperell, «if conscience is “an opinion of evidence” and thus *rational* [corsivo mio] [...], it seem strange that it should be nonauthoritative in civic policymaking because it is conscience that forms the basis for rational decision making»<sup>154</sup>. È curioso, dunque, che Hobbes abbia negato alla coscienza (individuale) la legittimità di azione nella sfera pubblica, se essa appare come un elemento razionale e determinante per l'uscita dalla condizione naturale. La possibilità di sciogliere il nodo sta nel considerare la differenza netta tra lo stato di natura e lo stato politico. Nello stato di natura la coscienza individuale sembra uno strumento alleato della ragione naturale che consente di ricercare opportune strategie per la sicurezza e la pace, poiché è nella coscienza individuale che le leggi di natura hanno valore e obbligano. Ma una volta costituito lo Stato al momento del contratto, tra tutti i diritti che gli individui hanno ceduto alla persona sovrana c'è anche il diritto di interpretazione della legge naturale (e dunque di essere giudice delle proprie azioni) che da quel momento in poi risiede solo nel sovrano; e da quel momento la sua volontà legiferante diventa *coscienza pubblica*, la sola che obbliga nello Stato. Un individuo che ha trasferito il diritto di interpretazione della legge naturale ha perso la possibilità che la sua coscienza sia qualcosa di legittimo e vincolante nella sfera pubblica. Dunque la coscienza (individuale) è sì razionale, nel senso che con opportuni calcoli della ragione guida gli esseri umani al patto, ma è anche preda delle passioni umane che conducono al conflitto<sup>155</sup>. Essa è adatta allo stato di natura, ma è totalmente inadatta nello stato politico<sup>156</sup>. Infatti non essendo che un *tribunale interiore* (si legga *privato*), la coscienza di un essere umano a) può essere *erronea*; b) non ha potere oltre la sfera privata individuale, poiché ciò che è per definizione privato non può che vincolare solo l'individuo; c) può essere

---

<sup>153</sup> K.C. PEPPERELL, *Religious Conscience and Civic Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, in «Educational Theory», 39 (1989) n. 1, p. 19.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>156</sup> Cfr. Ivi, pp. 21-22.

discordante da quanto ritenuto in coscienza dagli altri, così che un conflitto di giudizi diventa fonte di turbamento pubblico<sup>157</sup>.

Soltanto la costituzione di un potere supremo irresistibile può *neutralizzare*<sup>158</sup> tutte le spinte potenzialmente riottose di coscienze configgenti. Soltanto il potere della spada può assicurare quelle condizioni di sufficiente sicurezza necessarie per il rispetto della legge naturale; la quale, tuttavia, viene «assorbita» dalla legge civile promulgata dal sovrano contrattualmente costituito, beneficiario dei diritti che ogni essere umano ha trasferito, incluso, il diritto di interpretazione della legge naturale<sup>159</sup>. La legge civile pone un argine alla coscienza individuale, e si impone come metro pubblico delle azioni<sup>160</sup>. La coscienza individuale, allora, deve sottomettersi alla coscienza pubblica; in un passo di *Elementi* riguardo a temi religiosi Hobbes parla di *ragione privata* e *ragione pubblica*, ma di fatto allude a *coscienza privata* e *coscienza pubblica*:

Un privato ha sempre la libertà (dal momento che il pensiero è libero) di credere o non credere *in cuor suo* [corsivo mio] alle azioni presentate come miracoli [...]. Ma quando si viene alla pubblica dichiarazione [...] la ragione privata deve sottomettersi a quella pubblica, cioè al luogotenente di Dio<sup>161</sup>.

Interessante la chiosa sul «libero pensiero», ma ingannevole se intesa secondo un linguaggio corrente. Il pensiero è libero perché è privato, è il flusso interiore della coscienza che nessun agente esterno all'individuo può controllare. Come scrive negli *Elementi* «nessuna legge umana è intesa a obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni»<sup>162</sup>. Ma questo è anche il motivo per cui la coscienza non può avere potere oltre la sfera privata dell'individuo stesso. Ciò che è ritenuto in coscienza deve restare

---

<sup>157</sup> Cfr. K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's "Leviathan"*, cit., p. 22.

<sup>158</sup> Sul concetto di *neutralizzazione* come misura tecnica dello Stato-macchina cfr. C. SCHMITT, *Sul Leviatano*. cit., pp. 77ss.

<sup>159</sup> Cfr. *Leviatano*, XXVI, p. 221, in cui Hobbes afferma che «la legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente». Sul tema si vedano P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., pp. 53ss.; S.A. LLOYD, *Self-Effacing Natural Law Theory*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 82 (2001) nn. 3-4, pp. 285-308.

<sup>160</sup> Cfr. K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's "Leviathan"*, cit., pp. 22-23.

<sup>161</sup> *Leviatano*, XXXVII, p. 362.

<sup>162</sup> *Elementi*, II, VI, 3, p. 211.

privato, poiché nello spazio pubblico non possono entrare forze confliggenti e destabilizzanti. Il «luogotenente di Dio», un monarca o come spesso Hobbes precisa, un'assemblea sovrana, rappresenta il metro di giudizio per le *azioni*, ovvero per ciò che accade nella pubblicità delle interazioni tra sudditi.

Il sovrano è, così, *absolutus*, in quanto *sciolto* da ogni vincolo di obbedienza alla legge civile (*legibus solutus*) che egli stesso promulga e in quanto detentore unico di tutto il potere, escludendo in maniera ferma la separazione dei poteri – che, al contrario, è ritenuta da Hobbes una causa della dissoluzione interna di uno Stato<sup>163</sup>. Benché assoluto rispetto alla legge civile, il sovrano hobbesiano resta tuttavia «soggetto alle leggi di natura»<sup>164</sup>, come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, sia perché egli si trova di fatto nella condizione naturale nei rapporti con gli altri sovrani, sia perché, in quanto «suddito di Dio», è soggetto al suo potere onnipotente irresistibile<sup>165</sup> e dunque «vincolato a osservare le leggi di natura»<sup>166</sup>. In sua coscienza – *in foro interno* – il sovrano interpreta la legge naturale come «legge divina»<sup>167</sup>. La sua coscienza privata, l'ambito del suo deliberare che termina nella sua volontà, diviene fonte normativa vincolante e viene assunta a *coscienza pubblica*, metro di giudizio delle azioni. Egli, di fatto, *ricrea* (si legga *reinterpreta*) la legge naturale, come quando ordina di uccidere il nemico in battaglia a fronte della legge naturale che impone di non recare danno a qualcun altro<sup>168</sup>. Inoltre, spetta solo a lui, tramite l'emanazione delle leggi civili, il giudizio sul giusto e sull'ingiusto. Lui solo, dunque, per mezzo della legge che promulga, è la misura della giustizia. In questo senso allora vanno lette le affermazioni di legalismo etico che Hobbes formula in maniera chiara nel *De cive* e che sembrano contraddire, ma solo apparentemente, quanto diceva nei capitoli iniziali riguardo al giusto e all'ingiusto come concetti comunque pertinenti anche prima della costituzione dello stato politico:

Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità; la loro natura dipende da ciò che è comandato; e ogni azione, per sé [*sic*] stessa, è indifferente: che sia giusta

---

<sup>163</sup> Cfr. *Leviatano*, XXIX, pp. 262-263.

<sup>164</sup> *Leviatano*, XXIX, p. 265.

<sup>165</sup> Cfr. *Leviatano*, XXXI, p. 291.

<sup>166</sup> *Leviatano*, XXI, p. 178.

<sup>167</sup> *De cive*, IV, 1, p. 56.

<sup>168</sup> Cfr. *Leviatano*, XV, p. 124.

o ingiusta, dipende dal diritto del sovrano. Pertanto, i re legittimi, ordinando una cosa, la rendono giusta per il fatto stesso che la ordinano, e, vietandola, la rendono ingiusta appunto perché la proibiscono<sup>169</sup>.

Con la generazione dello stato politico, il criterio della giustizia è soltanto l'osservanza della legge civile e non più, come nella condizione naturale, lo «sforzo» di aderire ai precetti della ragione, ossia alle leggi di natura. E la coscienza individuale, massimamente depotenziata e privata di legittimità, resta un «vincolo» interiore – nel modo precedentemente esposto – solo per il sovrano.

### 3.4 Il «sovrano morale»

All'inizio del capitolo trentesimo del *Leviatano* Hobbes delinea i tratti propri dell'ufficio del rappresentante sovrano:

La FUNZIONE del sovrano (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano [*for which he was trusted with the sovereign power*], cioè il procurare *la sicurezza del popolo*; a ciò è obbligato [*obliged*] dalla legge di natura, e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita [*contentments of life*] che ognuno possa procacciarsi con lecita industria senza pericolo e danno per lo Stato<sup>170</sup>

Come già si diceva nel paragrafo precedente, se è vero che il sovrano così costituito è *assoluto* nel senso di non vincolato alle leggi positive che esso stesso promulga, è altrettanto vero che egli ha comunque dei vincoli nei riguardi della legge di natura. Nei confronti di essa infatti il sovrano ha un rapporto particolare. Come essere umano e suddito di Dio egli vi è vincolato come ogni altro individuo; inoltre, dalla stessa legge di natura il sovrano è obbligato a procurare la sicurezza per il suo popolo, sicurezza che si traduce non in una mera sopravvivenza corporale, ma anche e soprattutto nella possibilità di godere di una vita soddisfatta. Superando la tradizionale lettura di un

---

<sup>169</sup> *De cive*, XII, 1, p. 233 (ediz. Bobbio).

<sup>170</sup> *Leviatano*, XXX p. 273.

assolutismo “forte” data, tra gli altri, da Bobbio, per il quale *di fatto* questo vincolo naturale non è un vincolo reale in quanto non si accompagna a nessuna sanzione terrena (facendo così della legge di natura una legge non efficace)<sup>171</sup>, si vuole qui seguire l’interpretazione che di questi temi ha dato Zagorin, che introduce l’espressione «sovrano morale [*Moral Sovereign*]» per indicare il tipo di sovrano che Hobbes ha effettivamente in mente nel suo progetto politico<sup>172</sup>.

Il sovrano hobbesiano è un «fiduciario»<sup>173</sup>, un amministratore del potere ad esso affidato dalla collettività degli individui. Benché Hobbes sia chiaro nell’affermare che il sovrano non stringe nessun patto con il popolo, tuttavia, al tempo stesso, descrive il rapporto tra sovrano e sudditi nei termini di un rapporto di fiducia (*trust*): il popolo ripone la propria fiducia nella persona sovrana cedendole il diritto a una libertà incondizionata in cambio di sicurezza e, soprattutto, della possibilità di una vita soddisfatta. A questo duplice *officium* il sovrano, Hobbes spiega, è obbligato dalla legge naturale. Bisogna tener presente che c’è un accurato movimento logico dietro il meccanismo di generazione della sovranità. Consideriamo il capitolo sedicesimo del *Leviatano* in cui Hobbes introduce il discorso su «“Persone, autori” e cose impersonate»:

Una PERSONA è colui *le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite*. Quando sono considerate come sue proprie, allora è chiamata *persona naturale*; mentre, quando sono considerate come rappresentanti parole o azioni di un altro, allora si tratta di una *persona fittizia o artificiale*<sup>174</sup>

Continua poi analizzando la parola ‘persona’ nella sua etimologia latina, spiegando che questo termine indica il travestimento o la maschera che un attore indossa sul palcoscenico; da questo significato originario specifico, poi, il termine è diventato di uso comune per indicare chiunque parli per conto di qualcun altro, «cosicché una *persona*

<sup>171</sup>Cfr. N. BOBBIO, *La teoria politica di Hobbes*, in ID., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004, in part. p. 56. Su questa linea si può considerare anche il più recente PH. PETTIT, *Made With Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008, in part. p. 165.

<sup>172</sup> Cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., p. 84ss.

<sup>173</sup> Cfr. J.C. KORITANSKY, *Thomas Hobbes, Punishment and the Limits of the Social Contract*, in P. C. KORITANSKY (ed.), *The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia 2011, pp. 96-113, in part. p. 98 che usa la parola *trustee* per spiegare la condizione del sovrano nei confronti del popolo.

<sup>174</sup> *Leviatano*, XVI, p. 131.

è la stessa cosa di un *attore*, sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e *impersonare* è *fare la parte di o rappresentare*, se stessi o altri». Prosegue quindi dicendo che

Delle persone artificiali, alcune hanno il *riconoscimento* delle loro parole e azioni da parte di coloro che essi rappresentano: allora la persona è l'*attore*, colui che ne riconosce le parole e le azioni è l'AUTORE, e in questo caso l'attore agisce con autorità. [...] E come il diritto di possesso si chiama dominio, così il diritto di fare un'azione si chiama AUTORITÀ. Cosicché per autorità si intende sempre il diritto di fare un atto, e *fatto con autorità* [significa] fatto per incarico o col permesso di colui cui appartiene il diritto<sup>175</sup>

Nell'immagine del contratto di generazione della sovranità, il sovrano designato è l'attore che agisce con autorità, ossia per incarico e con il permesso della moltitudine a cui, in origine apparteneva il diritto. Hobbes precisa che lo Stato è definito come «una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altri, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune»<sup>176</sup>. Da questa immagine complessiva risulta un rapporto molto stretto tra il sovrano e il popolo; il sovrano è comunque un fiduciario, benché tale fiducia non possa essere ritirata dal popolo una volta posto in essere il contratto. Da questa fiducia in nome della pace e della comune utilità deriva l'obbligazione morale del sovrano, secondo la legge di natura, alla tutela della sicurezza e della possibilità di una vita soddisfatta per i suoi sudditi. Il sovrano hobbesiano ha così delle responsabilità sotto la legge di natura; ed è vero che di esse deve rendere conto a Dio e a Dio soltanto. A livello teorico, se il sovrano così costituito è tale per assicurare il bene del popolo, egli non ha il diritto di agire ordinando qualcosa di contrario al bene e alla stabilità del popolo, poiché altrimenti contraddirebbe il principio fondamentale per il quale è stato costituito. Se poi di fatto ordinasse qualcosa di contrario alla sicurezza e alla soddisfazione della vita dei suoi sudditi, allora, oltre che a renderne conto a Dio dopo la sua morte, decadrebbe dal suo ufficio di fiduciario legittimo in quanto non più in grado di assicurare la stabilità (e la soddisfazione della vita) del suo popolo. Questo scenario è

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 132.

<sup>176</sup> *Leviatano*, XVII, p. 143.

stato descritto da Deborah Baumgold nei termini di un «assolutismo limitato», elaborato proprio a partire dalla nozione di fiducia<sup>177</sup>. In *Elementi* Hobbes aveva tracciato un profilo analogo per descrivere i doveri dei sovrani:

Infatti, il dovere di un sovrano consiste nel buon governo del popolo; e per quanto gli atti del potere sovrano non siano ingiurie per i sudditi che vi hanno consentito, con le loro implicite volontà, tuttavia quando tendono in generale al danno del popolo, sono violazioni della legge di natura e della legge divina; e di conseguenza, gli atti contrari [a quelli danno per il popolo] sono i doveri dei sovrani, e sono richiesti dalle loro mani col massimo loro sforzo, da parte di Dio Onnipotente, sotto pena di morte eterna. [...] e governare per il profitto dei sudditi significa governare per il profitto del sovrano [...]. E questi tre elementi: 1) la legge sovrastante coloro che detengono il potere sovrano; 2) il loro dovere; 3) il loro profitto; sono una medesima cosa contenuta nella sentenza, *Salus populi suprema lex* (Cicerone, *De legibus*, III, 3, 8); col che si deve intendere, non la mera conservazione della vita dei cittadini, ma in generale il loro beneficio e bene. Cosicché questa è la legge generale dei sovrani: che procurino, col massimo loro sforzo, il bene del popolo<sup>178</sup>.

Se per ogni essere umano la legge di natura si riassume nella Regola Aurea evangelica (per essere poi assorbita dalla legge civile nello stato politico), per i sovrani la legge di natura può riassumersi nella massima ciceroniana *salus populi suprema lex*; a questa legge «sovrastante» e «generale» ogni sovrano è vincolato in coscienza davanti a Dio. Da questo scenario segue un'importante conseguenza logica, ossia che il bene del sovrano coincide con il bene del popolo<sup>179</sup> e un sovrano che agisse contrariamente al bene del popolo, benché violasse solo un'obbligazione in coscienza (e dunque per questo non punibile agli occhi degli individui ma solo agli occhi di Dio), non sarebbe più il sovrano immaginato da Hobbes. Ciononostante, Hobbes non dichiara che un tale sovrano meriterebbe il titolo di 'tiranno'. Per Hobbes, la parola tiranno è solo una modificazione linguistica che serve ai detrattori dello Stato per screditare la persona sovrana<sup>180</sup>. Il punto è che per Hobbes non ha senso la divisione platonico-aristotelica tra forme incorrotte e forme degeneri di governo: la monarchia non degenera in tirannide

---

<sup>177</sup> D. BAUMGOLD, "Trust" in Hobbes's Political Thought, in «Political Theory», 41 (2013) n. 6, pp. 838-855, in part. pp. 850-851.

<sup>178</sup> *Elementi*, II, IX, 1, p. 250; cfr. *Elementi*, II, V, 1, pp. 201-202.

<sup>179</sup> Cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., p. 86.

<sup>180</sup> Cfr. *Leviatano*, XIX, p. 155.

se il re diventa un despota sanguinario; così come un consiglio aristocratico non degenera in oligarchia se mira solo al rafforzamento del proprio potere senza alcun riguardo per il popolo. Se il sovrano hobbesiano andasse contro la legge naturale e dunque ordinasse qualcosa di contrario al benessere del popolo, non sarebbe un tiranno ma un *oppressore*<sup>181</sup>. Questa scelta terminologica non è una sottigliezza priva di rilevanza. Hobbes in questo modo indica che un oppressore, ossia un sovrano che non segue più la legge di natura, non muta la condizione politica dello stato, degenerando in tirannide, ma muta la sua condizione *morale* nei riguardi della legge di natura, quale legge morale che lo obbliga in coscienza. Non è più un sovrano morale, ma appunto un oppressore<sup>182</sup>. In tale condizione, l'oppressore non solo pecca davanti a Dio, infrangendo la legge naturale, ma perde anche il diritto alla sovranità poiché si è dimostrato incapace di mantenere l'ordine e il benessere del popolo; non è più il sovrano. Si faccia attenzione che non vi è un ruolo attivo del popolo nel deporre il sovrano; né egli viene dichiarato decaduto per effetto di un provvedimento giuridico o giudiziario. È il sovrano stesso che cessa di essere sovrano venendo meno alle sue responsabilità e il contratto risulta così sciolto<sup>183</sup>. Hobbes scrive, utilizzando anche un elegante linguaggio metaforico, che «l'obbligazione dei sudditi verso il sovrano è intesa durare fintantoché – e non più di quanto – dura il potere con cui quegli è in grado di proteggerli. [...] La sovranità è l'anima dello Stato e, una volta separata dal corpo, le membra non ricevono più il loro movimento da essa»<sup>184</sup>. Per Hobbes, il vincolo di obbedienza al sovrano si può considerare sciolto in quattro casi: se un suddito viene catturato in guerra e il sovrano straniero gli offre libertà e protezione in cambio dell'obbedienza; se il sovrano spoglia se stesso e i suoi discendenti dal diritto di governare; se un suddito viene mandato in esilio; se il sovrano viene sottomesso in guerra e si assoggetta al sovrano straniero vincitore<sup>185</sup>.

Il governo è un'«arte» e la necessità di un buon governo è parte inestricabile dell'assolutismo hobbesiano<sup>186</sup>. E il «sovrano morale» è un sovrano che ha delle responsabi-

---

<sup>181</sup> Cfr. Ivi, p. 156.

<sup>182</sup> Cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., pp. 90-92.

<sup>183</sup> Cfr. Ivi, p. 60.

<sup>184</sup> *Leviatano*, XXI, pp. 184-185.

<sup>185</sup> Cfr. *Leviatano*, XXI, pp. 185-186.

<sup>186</sup> Cfr. D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 101-120, che parla di «art of government».



lità e dei doveri da soddisfare; qualora agisse da oppressore, violando tali responsabilità, decadrebbe dall'ufficio stesso di sovrano. Questa non è per Hobbes una circostanza felice: l'oppressore, ossia il sovrano moralmente riprovevole, aprirebbe la possibilità di un ritorno alla condizione naturale poiché di fatto la sicurezza e il benessere di ognuno non sarebbero più garantiti. La pace interna vacillerebbe, sorgerebbero presto fazioni contrapposte e lo stato cadrebbe facilmente nella guerra civile e quindi, in assenza di un potere centrale legittimo ed efficace, nella condizione di costante insicurezza. È stato chiarito che nella decadenza di una persona rappresentativa dall'ufficio di sovrano non vi è un ruolo attivo del popolo; non vi è spazio in Hobbes né per tribunali popolari che giudicano il sovrano, né per tutto ciò che rievoca vagamente l'idea stessa di rivoluzione. Rivoluzione per Hobbes è il ritorno alla guerra di tutti contro tutti e dunque è il male da evitare a ogni costo.

Tuttavia Hobbes non esclude che in alcuni casi il giudizio del singolo cittadino possa legittimamente riaffiorare nello stato politico, sia come strumento di opposizione a un comando del sovrano, sia come discriminante per valutare quando un comando sovrano può essere disobbedito in quanto intacca la conservazione della propria vita. Zagorin argomenta che il giudizio del cittadino sul comando del sovrano può essere un giudizio che valuti l'aderenza di tale comando alla legge naturale che obbliga il sovrano alla tutela del benessere di tutti gli individui<sup>187</sup>. Per Zagorin, Hobbes è certamente un positivista e la legge civile ha naturalmente la preminenza sulla legge naturale da essa «assorbita»; tuttavia egli non nega la rilevanza teorica di criteri morali per valutare alcuni comandi del sovrano: «Hobbes remains a legal positivist in his concept of law, but he is far from denying the relevance of moral standards in appraising the sovereign's government and legislation»<sup>188</sup>. Se è vero che nel contratto tutti hanno ceduto il diritto di giudizio alla persona sovrana, è altrettanto vero che non hanno ceduto il diritto alla conservazione della vita, residuo del diritto naturale originario che permane anche nella condizione politica. In alcuni casi dunque, quando un singolo cittadino *ritiene* la sua vita minacciata da un comando del sovrano, e dunque *avverte* che così agendo il sovrano viola la legge «sovrastante» e «generale» che lo obbliga al perseguimento della *salus populi*, allora quel cittadino può legittimamente disobbedire a quel particolare comando del sovrano, poiché quel comando è contrario agli scopi

---

<sup>187</sup> Cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., pp. 54-60.

<sup>188</sup> Ivi, p. 95.

per cui esiste la sovranità. Come Hobbes stesso scrive al capitolo ventuno del *Leviatano* «il fine dell'obbedienza è la protezione», così che non ci può essere obbligazione senza protezione<sup>189</sup>. Se dunque è vero che per il suo operato moralmente riprovevole il sovrano non deve aspettarsi alcuna pena temporale che abbia carattere di forza motivante (ma solo la sanzione divina), è pur vero che la possibilità di una disobbedienza da parte di un cittadino, o di un gruppo più o meno vasto di cittadini, è un fattore che il sovrano dovrebbe essere portato a non sottovalutare. Si può pensare, allora, che (oltre al timore della sanzione divina) il timore di una possibile rivolta dovrebbe poter costituire un deterrente per il sovrano, che sarà così motivato ad agire assicurando il benessere del popolo.

Resta però da chiarire quando un comando mette realmente a rischio la vita di un cittadino e cosa realmente comporta la disobbedienza di un suddito a un'azione comandata ritenuta pericolosa. In altri termini, bisogna chiarire quale sia il livello di pericolo insito in un'azione comandata, superato il quale un cittadino può legittimamente disobbedire. Nei casi in cui Hobbes descrive queste eventualità, in effetti, la possibilità della morte è pressoché certa. Ma la questione è più complessa poiché Hobbes ricorda al tempo stesso che il sovrano ha il diritto, per contratto, di fare *tutto* quello che *egli ritenga* debba esser fatto per la pubblica sicurezza; e che, in forza del discorso fatto su persone, attori e autori, egli non può mancare mai del diritto di ordinare qualcosa, poiché egli, in tutte le sue azioni, agisce per conto dei sudditi; per ogni azione, inoltre, egli può rivendicarne la pubblica utilità.

Per chiarire la questione consideriamo ancora il capitolo ventuno del *Leviatano*, sulla libertà dei sudditi. Hobbes scrive:

È stato, infatti, già mostrato che, qualunque cosa il sovrano possa fare a un suddito, non è adducibile alcuna pretesa per la quale possa essere chiamata ingiustizia o torto in senso proprio [ossia contrario alla legge civile]. E la causa è che ogni suddito è autore di tutti gli atti del sovrano, cosicché questi non manca mai del diritto di fare *qualsiasi cosa* [corsivo mio], se non in quanto egli stesso è suddito di Dio e perciò vincolato a osservare le leggi di natura. Può accadere [...] che un principe sovrano metta a morte un suddito innocente. Infatti, sebbene l'azione, in quanto contraria all'equità, sia contro la legge di natura, come lo fu l'uccisione di Uria procurata da Davide, tuttavia si trattò di un torto fatto non già a Uria, ma a Dio. Non a Uria, poiché da Uria stesso Davide aveva ricevuto il diritto di fare tutto quello che gli piacesse;

---

<sup>189</sup> *Leviatano*, XXI, p. 185; cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, cit., p. 72.

e tuttavia a Dio, poiché Davide era suddito di Dio e questi proibiva ogni iniquità contro la legge di natura<sup>190</sup>

In questo passo Hobbes è molto chiaro nel dichiarare che ogni azione che il sovrano compie è compiuta in nome e per conto dei sudditi, cosicché essi sono gli *autori* di ogni azione del sovrano; i sudditi hanno infatti autorizzato *tutte* le azioni che il sovrano compirà. E il caso di Uria l'Ittita, per Hobbes, conferma questo ragionamento. Anche la messa a morte di un innocente rientra tra le azioni che un sovrano può comandare e anche per essa egli può addurre la giustificazione della pubblica utilità. Al tempo stesso, però, un suddito può *legittimamente* disobbedire in alcuni casi, ovvero in quelle «cose che, sebbene comandate dal sovrano, egli può, nondimeno, rifiutarsi di fare senza [compiere] ingiustizia»<sup>191</sup>. Per Hobbes, non hanno valore quei patti che implicano la promessa di non difendere il proprio corpo e la propria vita, per cui ogni individuo può disobbedire se il sovrano comanda di uccidersi, ferirsi o di non resistere all'aggressore; può altresì rifiutarsi legittimamente di confessare addirittura il crimine che ha effettivamente compiuto perché nessuno può essere obbligato ad accusare se stesso<sup>192</sup>. Inoltre se il sovrano ha legittimamente condannato a morte un suddito per un crimine di cui è effettivamente colpevole, questo nondimeno può altrettanto legittimamente fuggire dal patibolo, in nome del mai ceduto diritto alla conservazione della vita.

Hobbes dichiara poi che «sulla base di tutto ciò, un uomo, cui venga comandato di combattere come soldato contro il nemico – fermo restando che il sovrano possiede un diritto sufficiente a punire con la morte il suo rifiuto – può nondimeno, *in molti casi* [corsivo mio], rifiutarsi senza ingiustizia»<sup>193</sup>. Il caso della coscrizione presenta così un'interessante ambiguità. Il giudizio privato dell'individuo riaffiora nell'immagine della chiamata in guerra come discrimine per valutare il grado di pericolosità della guerra stessa. Andare in guerra non implica necessariamente morte sicura, come invece, naturalmente, il caso della pena di morte. E lascia a tutta prima perplessi la non meglio specificata espressione «in molti casi». In effetti, con questa indeterminatezza Hobbes intende rimettere il giudizio in capo ai singoli individui chiamati ad andare in

---

<sup>190</sup> *Leviatano*, XXI, p. 178.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>192</sup> *Cfr. Ivi*, p. 181.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 182.

guerra; e, di caso in caso, ogni individuo giudicherà, mediante un processo deliberativo che vagli i pro e i contro, se servire in quella particolare guerra possa comportare un elevato rischio di morte. Per cui, non è possibile stabilire in anticipo in quali casi sia legittimo disobbedire; sarà il giudizio di ogni singolo individuo – la sua coscienza per come è stata definita in senso cognitivo e morale – che di volta in volta valuterà il singolo caso. Così, ancor più nel caso della coscrizione riaffiora in maniera legittima il giudizio personale dell'individuo, compreso quindi come espressione di quegli spazi di libertà individuale che Hobbes comunque lascia al soggetto anche nella condizione politica<sup>194</sup>.

Un punto che accomuna tutti questi casi di legittima “disobbedienza”: non è ribellione, non è disobbedienza civile né resistenza nel senso proprio dei termini. Anche se Hobbes utilizza le parole disobbedire/disobbedienza, tuttavia è utile precisare quale sia la natura giuridica che consente la disobbedienza nei casi precedentemente ricordati. Ribellione, disobbedienza e resistenza sono termini che, in senso tecnico, presuppongono un vincolo a cui il cittadino è legittimamente legato e che infrange per una ragione considerata di ordine superiore all'obbedienza. Non è questo il caso di Hobbes, che connota in senso negativo questi tre concetti. I casi menzionati in cui un cittadino può disobbedire al comando del sovrano «senza commettere ingiustizia» Hobbes li sussume sotto la nozione di libertà, che dunque presuppone un'assenza di vincoli<sup>195</sup>. Nei casi menzionati, i sudditi possono disobbedire non perché ritengano sbagliata la legge che trasgrediscono, ma perché in definitiva non possono essere vincolati a quel particolare comando sovrano che li espone al rischio di morte violenta, poiché nessuno può mai cedere contrattualmente il diritto alla conservazione della vita. Patti che comportano questa cessione, come già detto, sono nulli<sup>196</sup>.

In questi scenari descritti, è complesso definire un ruolo preciso della nozione di coscienza. Da parte dei sudditi che “disobbediscono”, senza dubbio il giudizio individuale – ossia la coscienza nel suo aspetto deliberativo – è una componente fondamen-

---

<sup>194</sup> Cfr. G. SLOMP, *Thomas Hobbes, Carl Schmitt and the Event of Conscription*, in «Telos», 147 (2009), pp. 149-165.

<sup>195</sup> Cfr. Ivi, pp. 152-153.

<sup>196</sup> Non mancano nella letteratura, tuttavia, voci che interpretano queste argomentazioni a favore della tesi di un Hobbes teorico, a suo modo, del diritto di resistenza. Di questa linea si possono vedere Y.C. ZARKA, *The Mutation of the Right of Resistance in Grotius and Hobbes*, in «Grotiana», 20 (1999) n. 1, pp. 35-47; S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

tale per valutare i vari casi, soprattutto nel caso del rifiuto ad andare in guerra. Laddove, è bene ripeterlo, il giudizio individuale è pressoché silenziato nella maggior parte delle circostanze. Per esempio, non è possibile discutere pubblicamente se una legge promulgata dal sovrano sia sbagliata, oppure non è possibile disobbedire a un comando che non implica la morte solo perché è ritenuto in coscienza contrario a presunte ragioni di ordine superiore. Da parte del sovrano, invece, la coscienza – la sua coscienza – gioca un ruolo fondamentale; nella promulgazione della legge civile il sovrano in sua coscienza deve attenersi alla legge naturale, quella legge «sovrastante» e «generale» che lo vincola al benessere del popolo. Un sovrano che in sua coscienza osserverà la legge naturale sarà un sovrano morale.

## La coscienza tra retorica e religione

### 4.1. Hobbes e la retorica: un problematico rapporto con la tradizione

I rapporti di Hobbes con la retorica attraversano in modo controverso tutto il suo pensiero – oltre che tutta la sua vita –, facendone un tema dalla portata molto ampia. In questa sede ci si limita a sottolineare alcuni aspetti centrali, che consentono di inquadrare l'ampio tessuto teorico sul quale Hobbes fonda la sua critica serrata contro coloro che abusano della coscienza tramite strumenti retorici.

La polemica di Hobbes contro l'eloquenza è un corollario di una vera e propria insofferenza nei confronti della tradizione e di un problematico rapporto con Aristotele che risale al tempo della sua formazione intellettuale. Vale la pena, a questo punto, tracciarne una breve ricostruzione. A tal fine ci si servirà di quattro autori centrali per la questione circa Hobbes e la retorica, Leo Strauss, David Johnston, Quentin Skinner e Timothy Raylor, e attraverso l'esame dei quali si proverà a tracciare un quadro generale, propedeutico alla continuazione della trattazione sulla coscienza.

Giovane particolarmente versato nelle lingue classiche, Hobbes viene ammesso a quindici anni al Magdalen Hall, collegio puritano di Oxford. Introdotto alla filosofia scolastica, studiando con riluttanza la logica e la fisica di Aristotele, come previsto dagli ordinamenti dell'epoca, consegue il titolo di *baccalaureus artium* nel 1608. Com'è noto, nel classico *La filosofia politica di Hobbes* Leo Strauss considera l'insegnamento umanistico ricevuto da Hobbes un elemento decisivo del suo periodo giovanile al punto che «si è pienamente giustificati nel chiamare il primo periodo della sua vita (fino al 1629) il periodo “umanistico”»<sup>1</sup>. Nella seconda parte del suo libro Strauss tratta dei legami di Hobbes con Aristotele, evidenziandone i debiti intellettuali e il «genuino» interesse durante il suo «periodo umanistico». Per il giovane Hobbes,

---

<sup>1</sup> L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes; Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, p. 173.

secondo l'interpretazione di Strauss, Aristotele resta ancora *il* Filosofo per antonomasia; solo successivamente, con l'intensificarsi degli studi scientifici e matematici, Hobbes avrebbe maturato, negli *Elementi*, l'allontanamento dal *Philosophus*, per poi sancirne la rottura definitiva nel *De cive* e nel *Leviatano*<sup>2</sup>.

Tuttavia, quando Strauss parla di un interesse vivo di Hobbes per Aristotele, non intende sicuramente un interesse per la scolastica, dalla quale, sin dai primi studi oxoniensi, prende le distanze.

La rottura con la scolastica che Hobbes attuò prestissimo, ammesso che fosse necessaria, non significa perciò una rottura con Aristotele fin dall'inizio. Ma quale Aristotele – quale aspetto di Aristotele – prende il posto dell'Aristotele scolastico? L'accostamento di Aristotele ad Omero, Demostene e Tucidide ci fornisce la risposta – Aristotele visto da un punto di vista umanistico<sup>3</sup>.

E questo «punto di vista umanistico» considera Aristotele sotto l'aspetto della morale, della politica e della retorica, piuttosto che della fisica e della metafisica, due tra gli assi portanti della tradizione scolastica. E proprio nello studio della *Retorica* di Aristotele, condotto da Hobbes tra il 1631 e il 1638<sup>4</sup>, Strauss individua la prova di un'*influenza aristotelica*, successiva – e forse complementare – a quella *umanistica*, tanto cogente da qualificare Hobbes quasi come un «discepolo della *Retorica*»<sup>5</sup>.

Secondo Strauss, insomma, visti gli studi giovanili, sarebbe opportuno definire *fase umanistica* il periodo che va fino al 1629 (anno della pubblicazione della sua traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide). In questa fase, se da un lato non ha mai avuto simpatie per l'Aristotele scolastico, ben più interesse invece Hobbes avrebbe nutrito per l'«Aristotele umanista», *il Philosophus*, epurato dagli orpelli metafisici degli scolastici. Ma dopo il 1629 la sua adesione all'aristotelismo andrebbe progressivamente affievolendosi in maniera inversamente proporzionale all'incremento degli studi scientifici, fino alla «rottura completa» nel 1630. Anno in cui Strauss attesta però «con certezza» l'inizio dell'interesse hobbesiano verso la *Retorica* di Aristotele; e per

---

<sup>2</sup> Cfr. Ivi. pp. 174-175.

<sup>3</sup> Ivi, p. 175.

<sup>4</sup> Che si compendia in due trattati raccolti con i titoli di *The Whole Art o Rhetoric* e *The Art of Rhetoric, Plainly Set Forth. With Pertinent Examples For the More Easy Understanding and Practice of the Same*, in *EW*, VI, pp. 419-528.

<sup>5</sup> Cfr. L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 177-178.

conciliare queste due affermazioni contraddittorie, egli conclude che tale interesse, riscontrabile nel periodo della prima maturità (1630-1638 ca), sia l'ultimo residuo dell'aristotelismo del periodo giovanile<sup>6</sup>.

La posizione straussiana, circa l'adesione all'aristotelismo nel periodo "pre-scientifico", è stata criticata da più voci. Fra queste, quella di Carlo Augusto Viano ha evidenziato chiaramente la problematica sussistenza di una *fase aristotelica* nella filosofia di Hobbes.

I fatti citati da Strauss non sono sufficienti per stabilire che esiste una *fase aristotelica* nel pensiero di Hobbes. Il semplice riconoscimento di un qualche primato ad Aristotele nell'introduzione a Tucidide non giustifica certamente le conclusioni che vuole tirarne Strauss. Quanto all'interesse per la *Rhetorica*, esso è documentato solo per il periodo successivo alla scoperta di Euclide<sup>7</sup>, e potrebbe avere un significato del tutto diverso da quello che a esso attribuisce Strauss. [...] L'interesse per la *Rhetorica* dopo la scoperta di Euclide, potrebbe significare il netto rifiuto della filosofia aristotelica, ridotta al rango della retorica<sup>8</sup>.

In effetti, andando al testo *Della vita e la storia di Tucidide*, tra gli scritti che Hobbes ha premesso alla traduzione della *Guerra del Peloponneso*, troviamo dei luoghi molto significativi che manifestano il biasimo mai sopito nei confronti dei retori demagoghi. Parlando delle forme di governo che dalla classicità si sono perpetuate nella storia, Hobbes attesta la riprovazione di Tucidide nei confronti sia della democrazia, in cui imperversano rivalità, sedizioni e interessi personali, sia dell'oligarchia, «l'autorità dei *pochi*: tra i quali, egli dice, ciascuno desidera essere il capo»<sup>9</sup>. E si intuisce che il biasimo di Tucidide è il biasimo – forse ancora non così violento come nelle opere mature – di Hobbes stesso:

---

<sup>6</sup> Ivi, pp. 184-185.

<sup>7</sup> Un aneddoto, riportato da John Aubrey, suo primo biografo e concittadino di Malmesbury, racconta che Hobbes, all'incirca quarantenne, avrebbe casualmente trovato in una libreria gli *Elementi* di Euclide e, aprendo a caso il libro, si sarebbe imbattuto in una concatenazione mozzafiato di dimostrazioni che gli avrebbero aperto gli occhi alla verità libera da controversie del metodo geometrico. In realtà, Hobbes stesso racconta che il primo incontro con il trattato euclideo avvenne durante un viaggio in Francia nel 1629 e che di lì maturò progressivamente il suo interesse verso la geometria. L'aneddoto è raccontato in J. AUBREY, *Vite brevi di uomini eminenti*, a cura di O. Lawson Dick e J. R. Wilcock, Adelphi, Milano 2015, p. 149.

<sup>8</sup> C.A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 17 (1962) 4, p. 356.

<sup>9</sup> *Della vita e della storia di Tucidide*, in *Tucidide*, p. 59.



Per quanto riguarda il suo giudizio [di Tucidide] circa le forme di governo di uno stato, risulta evidente che di tutte quella che meno apprezzava fosse la democrazia. E in più occasioni sottolinea l'emulazione e la rivalità tra i demagoghi al fine di ottenere reputazione e gloria d'ingegno, anche a costo di opporsi l'uno ai pareri dell'altro, con danno del pubblico; e quindi la debolezza delle decisioni, dovuta ai differenti fini che con gli strumenti della retorica i vari oratori si sforzavano di perseguire; e le imprese disperate intraprese sulla scorta di consigli adulatori da parte di quanti intendevano conseguire, oppure conservare quando da loro già conseguito, in autorità e influenza sulla gente comune<sup>10</sup>.

È utile tornare a precisare che per Hobbes, contrariamente ad Aristotele, non c'è nessuna differenza tra *democrazia* e *demagogia*, in quanto non vi è un governo democratico "buono" e un altro "degenerato"; la democrazia è costitutivamente *demagogica* in se stessa, poiché quanti sono gli individui influenti sul popolo tanti sono gli animi desiderosi di accrescere ognuno il proprio potere. Detto altrimenti, tanti sono gli individui, tante sono le *coscienze*. E questo in forza della natura stessa degli esseri umani. La democrazia è quindi la forma di governo più pericolosa per la stabilità istituzionale del corpo politico, poiché essa è il terreno fecondo per il moltiplicarsi delle passioni individuali e delle opinioni sediziose, che rendono inevitabile il conflitto. Inoltre, la democrazia è il teatro in cui operano i demagoghi, riottosi affabulatori delle masse, che fanno uso della retorica per minare l'ordine costituito, «giacché tale era la loro considerazione del proprio potere [...] che sapevano piegare in proprio favore le assemblee»<sup>11</sup>.

Il linguaggio, elemento considerato distintivo degli esseri umani rispetto agli altri animali, è dunque lo strumento della ribellione politica usato dagli oratori-demagoghi, avidi di potere, che antepongono il privato interesse al bene pubblico. Sono loro che corrompono la nozione di coscienza, instillando nel reame interiore degli esseri umani il germe della sedizione. Nella monarchia, invece, «non c'è spazio né per le fazioni, che rendono instabile lo Stato, né per lo sfoggio dell'eloquenza nelle deliberazioni pubbliche»<sup>12</sup>. C'è da dire che anche nel passaggio allo stato civile hobbesiano transi-

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 58.

<sup>12</sup> E. FABBRI, *Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze», 15 (2009), pp. 5-33, in part. p. 20.

tano inalterate le passioni della condizione naturale, poiché la natura umana è considerata immutabile; tuttavia il sovrano ha il potere di contenere e ricapitolare in sé il libero corso delle passioni che altrimenti darebbero origine alla sedizione.

A questo punto appare chiaro come già nel 1629 Hobbes parli della retorica nello stesso modo in cui ne parlerà negli *Elementi*, nel 1640: «essa è espressione di un sapere apparente, che vive di discussioni e di dissensi, [...] è il principale strumento delle lotte politiche e delle eversioni sociali»<sup>13</sup>. La scelta della traduzione di Tucidide si inserisce così nell'alternativa tra una storiografia “retorica”, in cui lo storico strumentalizza i fatti per persuadere i lettori delle proprie opinioni personali, e una storiografia “non retorica”, nella quale lo storico si limita a esporre gli eventi in maniera neutra<sup>14</sup>. Secondo Viano, quindi, l'interesse di Hobbes per la *Retorica* aristotelica durante gli anni Trenta va visto in questa prospettiva critica, e non come un'adesione alla filosofia di Aristotele, come invece sostiene Strauss.

In un libro degli anni Ottanta del Novecento, David Johnston rimette a fuoco il tema della retorica in Hobbes, e considera in particolare il *Leviatano*<sup>15</sup>. In questo lavoro l'autore sostiene che Hobbes faccia, nel suo capolavoro, un grande utilizzo di strategie letterarie, denotando una continuità con la sua formazione umanistica di cui la retorica è parte fondamentale. Se negli *Elementi* e nel *De cive* Hobbes aveva elaborato le sue idee su basi squisitamente geometrico-deduttive e dunque razionali, evitando ogni artificio linguistico, nel *Leviatano* invece rivaluta considerevolmente il ruolo della retorica<sup>16</sup>. Sfiduciato verso la possibilità che la ragione possa costituire da sola la via privilegiata di trasformazione culturale dei suoi connazionali – il pubblico ampio e variegato a cui si rivolge nel suo capolavoro – Hobbes elabora il suo sistema politico facendo largo uso di strategie retoriche poiché è convinto che solo in questo modo si possa parlare agli animi dei lettori, cercando di parlare alle loro menti, di smuovere le loro coscienze con la potenza emotiva di efficaci espedienti letterari<sup>17</sup>. È chiaro così che il grande obiettivo di Hobbes è un obiettivo pedagogico di «trasformazione culturale», per dirla con le parole di Johnston (si parlerà della teoria dell'educazione nel paragrafo finale di questo capitolo); il suo sistema politico elaborato su basi razionali

---

<sup>13</sup> C.A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. 359.

<sup>14</sup> Ivi, p. 360.

<sup>15</sup> D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.

<sup>16</sup> Cfr. Ivi, p. 91.

<sup>17</sup> Cfr. Ivi, pp. 58-72.

deve poter risultare convincente al suo uditorio<sup>18</sup>, affinché ogni cittadino sia messo in condizioni di non dare ascolto agli ecclesiastici affabulatori del popolo, ma di seguire la via dell'ordine e della pace indicata da Hobbes nel *Leviatano*.

Un'altra voce importante per la questione su Hobbes e la retorica è il celebre lavoro di Quentin Skinner<sup>19</sup>. L'autore raccorda la spinta innovativa a creare una *scientia civilis*, sulla base del metodo geometrico, con i fondamenti della cultura classico-umanistica. Nella prima parte del suo libro, Skinner ricostruisce dettagliatamente i capisaldi dell'istruzione nell'Inghilterra elisabettiana, dove lo studio di grammatica e retorica si coniugava con la lettura dei classici greci e latini<sup>20</sup>. Da questa temperie culturale diffusa tra i giovani studenti inglesi tra il Cinquecento e il Seicento, Hobbes fu grandemente influenzato. E, in controtendenza rispetto alla tesi che considera Hobbes "formato" principalmente dalla rivoluzione scientifica che ha attraversato il Seicento – e di cui si è parlato nel capitolo precedente –, Skinner sostiene che questa tesi è parzialmente inesatta e afferma che alla formazione intellettuale di Hobbes concorse molto più la cultura umanistica dell'*English Renaissance* che la cultura propriamente "scientifica"<sup>21</sup>. E un'ulteriore conferma della «devozione umanistica» di Hobbes può essere rintracciata – prosegue Skinner – nella scelta della sua carriera, quale «intellettuale umanista» al servizio dei Cavendish<sup>22</sup>. Di una tale formazione umanistica, la retorica costituisce senz'altro una disciplina essenziale. Skinner argomenta poi il totale abbandono della retorica da parte di Hobbes negli anni Trenta e Quaranta. La critica alla retorica e all'aristotelismo andrà infatti inasprendosi negli *Elementi* e in modo più vivo nel *De cive*. Skinner sostiene che la costruzione del suo sistema politico sia essenzialmente basata sulla critica alla retorica classica e rinascimentale. Influenzato dalla lettura degli *Elementi* di Euclide e dall'amicizia intellettuale con Marin Mersenne, Hobbes ha fatto suo il metodo geometrico deduttivo per impostare il suo sistema politico, suggellando così la rottura concettuale con la retorica. Nella *scientia civilis* dell'Hob-

---

<sup>18</sup> Cfr. Ivi, p. 119.

<sup>19</sup> Cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>20</sup> Cfr. Ivi, 19-109.

<sup>21</sup> Cfr. Ivi, p. 217.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*.

bes di Skinner, fondata sul calcolo razionale, non può trovare posto la retorica; l'insegnamento e la persuasione, come evidenzia già negli *Elementi*, sono due concetti opposti<sup>23</sup>.

Nella maturità e nella vecchiaia, tuttavia, Hobbes mostrerà un certo desiderio di riconsiderare in chiave positiva il suo rapporto con la retorica, come messo in evidenza da Skinner<sup>24</sup>. Il *Leviatano* stesso, opera della piena maturità intellettuale, è denso, per Skinner, di revisioni e cambi di direzione riguardo alla retorica. Il pubblico del *Leviatano* è un'audience più ampia rispetto a quella del *De cive* o degli *Elementi* e la ragione da sola non è sufficiente a permeare gli intelletti di un pubblico ampio e non necessariamente dotto. Skinner spiega che nel *Leviatano*, e successivamente nelle opere della vecchiaia, Hobbes ritorna su concetti tipicamente umanistici per i quali le verità a cui la ragione dimostrativa è giunta devono sì essere accettate in quanto razionali e dimostrate, tuttavia il metodo della scienza dovrà essere coadiuvato dalla «potenza emotiva dell'eloquenza»<sup>25</sup>. Inoltre, la rivalutazione di strumenti retorici nelle opere della vecchiaia serve a creare nel lettore sentimenti di disprezzo e di derisione nei confronti dei falsi sapienti, teologi e dogmatici, che Hobbes considera come i principali obiettivi polemici e verso i quali muove accuse colorate spesso dalla satira<sup>26</sup>.

L'idea per cui Hobbes abbia abbandonato una fase umanistica giovanile, caratterizzata da un interesse per la retorica classica e umanistica, abbia quindi impostato il suo pensiero su basi rigorosamente “scientifiche”, per poi riapprodare alla retorica umanistica in tarda età è un'idea che ha riscosso successo e ad oggi sembra la versione più accreditata. Tuttavia, recentemente è uscito il nuovo studio di Timothy Raylor che torna a porre l'accento sul problematico rapporto di Hobbes con la retorica, fornendo una visione differente<sup>27</sup>. Per Raylor non ci sono evidenze testuali davvero convincenti per cui si possa affermare una discontinuità tra una fase umanistica giovanile, una fase scientifica matura e un nuovo reclutamento della retorica umanistica nella vecchiaia. La causa di questo grande fraintendimento, che ha portato molti commentatori ad appoggiare questa visione, sta per Raylor nel modo di considerare cosa sia retorica per Hobbes. Molti infatti hanno ritenuto che Hobbes considerasse la retorica come dotta

<sup>23</sup> *Elementi*, I, XIII, 1-3, pp. 101-104.

<sup>24</sup> Cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit., pp. 327ss.

<sup>25</sup> Cfr. Ivi, pp. 334ss.

<sup>26</sup> Cfr. Ivi, pp. 395ss.

<sup>27</sup> T. RAYLOR, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2018.

eloquenza in termini ciceroniani o comunque in termini che rievocano una certa concezione della retorica nella classicità romana, legata a un ideale di vita morale irreprensibile incarnata dal *vir bonus dicendi peritus*<sup>28</sup>. Secondo l'autore, invece, la nozione di retorica in Hobbes è connotata esclusivamente da caratteri aristotelici, come utilizzo di tecniche e strategie linguistiche volte alla persuasione; verso questa retorica, o meglio, verso la retorica così intesa Hobbes si è sempre mostrato critico, negli anni giovanili non meno che nella maturità. E ciò risalta, per l'autore, anche dalla traduzione di Tucidide, a cui Hobbes ha posto mano in quanto affascinato, tra l'altro, dall'efficacia della critica mossa dallo storiografo greco contro i retori demagoghi del suo tempo<sup>29</sup>.

Raylor critica anche il presunto ritorno di Hobbes alla retorica nel *Leviatano*. Non si tratta, secondo l'autore, di retorica intesa alla maniera aristotelica, ma semplicemente di un uso elegante e sagace che Hobbes fa della lingua inglese<sup>30</sup>. Ma questo non implica per Raylor una riabilitazione della retorica. Inoltre le presunte parti retoriche sono la terza e la quarta dove propriamente non fa filosofia, ma si occupa di religione. È talmente complesso lo stile in cui scrive le ultime due parti che è complicato persino capire quale sia la reale posizione di Hobbes in merito. E dunque l'uso apparente di strategie retoriche altro non sarebbe che un modo linguisticamente fine e astuto per screditare gli ecclesiastici attraverso i loro stessi strumenti. Per Raylor, se è vero che Hobbes si scaglia duramente contro l'abuso della retorica compiuto dagli ecclesiastici tanto negli *Elementi* quanto nel *De cive*, è altrettanto vero che questa polemica non è sopita ma acuita nel *Leviatano* e posta come un problema di un sistematico abuso della metafora. Hobbes in particolare, sottolinea Raylor, si mostra preoccupato per l'appello illegittimo alla nozione di coscienza per legittimare atti di disobbedienza politica<sup>31</sup>.

Per concludere questa sezione introduttiva, dalle diverse posizioni esaminate risulta comunque un filo comune, ossia una avversione conclamata di Hobbes verso metodi e strategie persuasive che per mezzo dell'alterazione del significato originario di certe parole (per esempio, la critica ben nota alla nozione di 'sostanza immateriale' o di 'spirito incorporeo') fanno sì che ecclesiastici e demagoghi ottengano il controllo delle coscienze degli individui meno colti per fini politici.

---

<sup>28</sup> Cfr. Ivi, p. 135.

<sup>29</sup> Cfr. Ivi, pp. 65ss.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, pp. 219ss.

<sup>31</sup> Cfr. Ivi, p. 233.

## 4.2 Coscienza e retorica

Il ruolo della retorica appare particolarmente cruciale anche nella concezione della coscienza. Si è detto che la nozione di coscienza viene spiegata nel *Leviatano* in primo luogo come conoscenza comune, come *shared knowledge*, ossia la *prima definizione* del *Leviatano*. Successivamente, mediante l'utilizzo di artifici retorici, la parola coscienza finisce per essere applicata alla conoscenza non della verità, ma di pensieri e fatti segreti, privati e individuali. Così Hobbes: «In seguito, gli uomini si sono serviti della stessa parola in senso metaforico [*metaphorically*] per indicare la conoscenza delle loro azioni e dei loro pensieri segreti e si dice perciò retoricamente che la conoscenza vale mille testimoni»<sup>32</sup>; e questa era la *seconda definizione* del *Leviatano*. Con l'uso metaforico del termine 'coscienza', pensieri e fatti che dovrebbero restare privati finiscono per esser considerati come qualcosa di esperibile, di conoscibile in maniera veridica, e quindi come qualcosa che possa arrogarsi una certa «pretesa di verità». Tra gli studiosi che hanno studiato specificamente il tema coscienza e retorica in Hobbes, Karen Feldman afferma: «With the metaphorical use of *conscience*, private thoughts and facts come to be seen as things that can be known, and thus as having some *claim of truth* [corsivo mio], by the mere fact that they are known by the person whose thoughts and facts they are»<sup>33</sup>. Nel dominio della conoscenza si finisce così per includere, con l'uso della metafora, qualcosa che è per costituzione segreto e privato; c'è una tensione concettuale di fondo, una sovrapposizione illegittima tra la conoscenza condivisa, a cui la nozione di coscienza originariamente pertiene se correttamente intesa, e la «conoscenza» di tipo privato, che di fatto conoscenza non è, ma *opinione*. Inoltre, l'uso metaforico del termine coscienza ridefinisce la verità e la conoscenza come concetti costituiti privatamente e non più in maniera condivisa<sup>34</sup>.

Si ha 'conoscenza', in senso proprio hobbesiano, in primo luogo dei risultati di ogni scienza dimostrativa; e in secondo luogo di ogni fatto o evento di cui due o più persone sono «conscie», ossia ne sono i «testimoni più attendibili», secondo la *prima definizione* del *Leviatano*. La principale preoccupazione di Hobbes verso il termine 'coscienza' corrotto dalla metafora è una preoccupazione in prima istanza linguistica, e, conseguentemente, morale. La parola 'coscienza', se usata in senso metaforico, mantiene

---

<sup>32</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

<sup>33</sup> K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, cit., p. 25.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*.

così la connotazione di qualcosa di testimoniato e di inviolabile, proprio poiché testimoniato; mantiene, per dirla con Feldman, un'«aura of inviolability»<sup>35</sup>. Tramite l'uso della metafora si vuole dare questa caratteristica, propria della *prima definizione*, anche alla “conoscenza” (apparente) di pensieri e fatti segreti, privati.

Naturalmente, questa pretesa testimonianza che viene dall'uso metaforico della coscienza, non presume una reale presenza di testimoni, come nella *prima definizione*, ma semplicemente fa affidamento sulla possibilità del «self-witnessing»<sup>36</sup>. E il semplice atto linguistico, che consiste nel *dire* con linguaggio retorico «la coscienza vale mille testimoni», fa apparire la coscienza come qualcosa di garantito quanto a pubblicità e veridicità della conoscenza qui veicolata, proprio perché si fa appello ai testimoni. Dire «chiamo a testimone la mia coscienza», è un'operazione metaforica che tenta di rendere pubblico un fatto del tutto privato. La coscienza diventa quei mille testimoni con cui l'opinione privata ritenuta da quell'individuo che chiama in causa la sua coscienza si ammantava di pubblicità, mascherandosi da conoscenza condivisa da più persone. Di fatto tu *ritieni* di sapere qualcosa, ma la tua conoscenza non è condivisa con nessun altro e solo metaforicamente chiami come testimone la tua coscienza, in mancanza di individui reali che possano testimoniare realmente in tuo favore<sup>37</sup>. Il tentativo stesso di dirottare la conoscenza nell'ambito del privato – pensieri e fatti segreti, noti solo all'individuo – la priva comunque di ogni testimone *esterno* reale; la presunzione del *self-witnessing* è dunque illusoria e in sé contraddittoria.

La metafora è il meccanismo per mezzo del quale la coscienza viene trasformata da conoscenza comune in *conoscenza privata* – e questa espressione è già semanticamente problematica, in quanto non può esserci *co-noscenza* se non in comune. La coscienza viene così sottratta al dominio della condivisione, garantita *esternamente* dalla presenza di testimoni, e resa corruttibile. Per questo Feldman ritiene che la corruzione è esattamente quello che segue alla manipolazione retorica della coscienza come conoscenza privata<sup>38</sup>. In sostanza, la metafora favorisce la corruzione non solo del contenuto della conoscenza, ma della natura stessa della conoscenza: essa ne rappresenta un modo del tutto corrotto e fallace di ingenerare contenuti di pensiero, o per meglio dire *opinioni*, nella coscienza dell'interlocutore.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 27.

<sup>36</sup> Ivi, p. 26.

<sup>37</sup> Cfr. T. RAYLOR, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, cit., pp. 236-237.

<sup>38</sup> K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, cit., 26.

L'uso di figure retoriche, in particolare di quelle che rimodellano la virtù come vizio e il vizio come virtù, spesso con l'utilizzo di eufemismi, rende assai problematica ed equivoca l'attribuzione e l'applicazione dei concetti stessi di 'virtù' e 'vizio'. Un tale uso – o, più precisamente, un *abuso* – del linguaggio altera la percezione della giustizia, avvicinando, fino a confonderle, le nozioni di 'giusto' e di 'ingiusto'. Questo fenomeno è al centro di quella che viene chiamata tecnicamente *ridescrizione retorica*.

Con riferimento alla tradizione oratoria classica, il già citato Skinner afferma:

If the orator's aim is to "argument" the significance of the action with a view to arousing the admiration of his audience, he will seek to establish that the action embodied a sufficient degree of forethought. But if he wishes to arouse their hostility, he will seek to deny that it reflected any such quality [...] [and] to "diminish" the value of the action<sup>39</sup>.

Con l'obiettivo di suscitare ammirazione in chi ascolta, il retore si impegnerà a mostrare che ciò di cui parla manifesta un grado sufficiente di virtuosità, anche se esso è, in fondo, un vizio. Se invece vuole suscitare ostilità e riprovazione, egli farà di tutto per far apparire vizioso ciò che vuole che venga ritenuto vizioso, sminuendo ogni possibile richiamo alla virtù. Questa è precisamente la descrizione sintetica fornita da Skinner della tecnica della *ridescrizione*.

L'astio nei confronti di retori e demagoghi, affabulatori di folle, che fanno apparire il giusto come ingiusto, e l'ingiusto come giusto, è una costante del pensiero hobbesiano. In particolare, è costante nelle sue opere l'analisi critica del modo in cui gli ecclesiastici hanno costruito il loro potere sulle coscienze dei fedeli tramite strategie retoriche. Hobbes dunque esamina le conseguenze politiche di tali abusi del linguaggio<sup>40</sup>.

Per porre rimedio ai danni della retorica, Hobbes avanza il progetto della sua *scientia civilis* fondata su «principi certissimi», per produrre una forma di conoscenza *more geometrico*, libera da controversie<sup>41</sup>. Se scopo dell'arte dell'eloquenza è quello di instillare opinioni potenzialmente pericolose «con eloquente sofistica»<sup>42</sup>, lo scopo della *scientia civilis* è quello di fondare un ordine sociale statale in cui gli individui possano

<sup>39</sup> Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit., p. 143.

<sup>40</sup> Cfr. T. RAYLOR, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, cit., p. 232.

<sup>41</sup> Cfr. *Elementi*, Epistola dedicataria, pp. 3-5.

<sup>42</sup> *Elementi*, II, IX, 8, p. 255.



vivere liberi da fanatismi retorici, stabilizzati sotto un potere irresistibile. E, analogamente, se il mezzo per raggiungere gli scopi della retorica è la persuasione, unitamente alla ridescrizione e alle altre tecniche retoriche, il mezzo più adatto per disporre gli esseri umani agli esiti della *scientia civilis* è la buona «educazione», intesa come «buon governo delle opinioni»<sup>43</sup>. Come scrive in *Elementi*:

se la vera dottrina concernente la legge di natura, e la proprietà di un corpo politico, e la natura della legge in generale, fossero fissate in modo perspicuo e insegnate nelle Università, i giovani che vi giungono immuni da pregiudizio, e le cui menti sono ancora come carta bianca, capaci di ogni istruzione, la riceverebbero più facilmente, e poi l'insegnerebbero al popolo, sia nei libri che in altri modi<sup>44</sup>.

Non entriamo ora su un argomento che sarà al centro dell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Per ora basta qui aver presente che, se la ragione e la *scientia civilis* di Hobbes possono ingenerare una retta conoscenza negli individui, mediante l'acquisizione dei concetti essenziali della morale e della politica, allora, per dirla con Skinner, «there is no place for techniques of persuasion associated with the art of eloquence»<sup>45</sup>.

### 4.3 Opinione privata e coscienza religiosa

Come si è visto, subito dopo aver dato la seconda definizione di coscienza, corrotta dai dispositivi retorici come conoscenza di pensieri e fatti segreti, Hobbes espone infine la terza versione, anch'essa degenerata, della nozione di coscienza:

Infine, persone che amavano con forza [*vehemently in love*] le loro nuove opinioni, per quanto assurde fossero, ed erano ostinatamente decise a conservarle, hanno assegnato a quelle loro opinioni anche quel venerato nome di coscienza, quasi volessero far sembrare illegittimo modificarle o argomentare contro di esse. Pretendono così di sapere che sono vere<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *Leviatano*, XVIII, p. 149.

<sup>44</sup> *Elementi*, II, IX, p. p. 255.

<sup>45</sup> Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit., p. 302.

<sup>46</sup> *Leviatano*, VII, p. 53.

Non è casuale che Hobbes ponga questa ulteriore forma degenerata di coscienza immediatamente dopo aver parlato della corruzione per mezzo della metafora. La riduzione di coscienza a *opinione privata* nella *terza definizione* del *Leviatano*, ulteriormente degenerare, è la necessaria conseguenza della prima corruzione presente nella *seconda definizione* e operata dalla retorica. In altri termini, se si verificano le condizioni della *seconda definizione*, allora necessariamente seguiranno le condizioni della *terza definizione*<sup>47</sup>. Dopo la confusione semantica operata dalla retorica, in cui col nome di coscienza ci si riferisce alla *conoscenza privata*, ora individui che «amano con forza» le proprie opinioni, ovvero individui fondamentalmente vanagloriosi, attribuiscono il «venerato nome di coscienza» – e qui si vede la “nostalgia” di Hobbes nei confronti della definizione retta di coscienza – alle proprie opinioni private. Questa abile mossa, consistente nell’attribuzione di un certo nome a un significato del tutto diverso è una conseguenza della tecnica di ridefinizione retorica. Nota Feldman: «This redesignation of private opinion as conscience served to elevate that opinion to the status of knowledge and granted it a measure of respect and sacrosanctity»<sup>48</sup>. Il pervertimento semantico e morale della metafora riguardo alla nozione di coscienza consente di manipolare ulteriormente il termine, mascherando da conoscenza condivisa la propria opinione privata.

Da sottolineare in questa operazione, sostiene Feldman, è il fatto che l’opinione stessa *sorga*, venga costituita dall’uso stesso della metafora, tanto che Hobbes chiama *nuove (new)* opinioni quelle di coloro che figurano nella *terza definizione* del *Leviatano*<sup>49</sup>. Feldman individua in questo passaggio una sorta di «storia etimologica»: l’opinione, come categoria logico-semantica, nasce dallo slittamento semantico operato dalla metafora. Questo suggerisce che la sfera stessa dell’opinione è nuova, che «that private opinion itself *arose* in the course of this presumed etymological history»<sup>50</sup>. È come se l’estensione metaforica della parola coscienza crei la possibilità dell’opinione privata. L’inviolabilità propria della conoscenza pubblica è così applicata, impropriamente, al dominio dell’opinione individuale.

---

<sup>47</sup> Cfr. K.S. FELDMAN, *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes’s Leviathan*, cit., p. 27.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

### 4.3.1. Credenza e fede

Le definizioni di *credenza* e *fede*, che seguono i passi che abbiamo finora visto, sono i punti di partenza essenziali dai quali Hobbes avvia il discorso sulla coscienza come opinione privata in senso religioso.

Immediatamente dopo aver dato la *terza definizione*, Hobbes introduce le nozioni di *credenza* e *fede*, come ulteriore genere di «risoluzione» del discorso opinante, quel discorso, cioè, che non parte da definizioni e, in questo caso, inizia dalle affermazioni di una persona *stimata* degna di fiducia in quanto autorevole e grande per virtù:

Quando il discorso [...] comincia con qualche affermazione di un'altra persona di cui non si dubita che sia capace di conoscere la verità e che sia sufficientemente onesta per non ingannare; il discorso allora non concerne tanto la cosa quanto la persona, e la risoluzione viene detta CREDENZA [*BELIEF*] e FEDE [*FAITH*]. Si ha *fede* nella persona e si *crede* [*believe of*] sia alla persona, sia alla verità di ciò che si dice. Nella credenza ci sono perciò due opinioni: una relativa a ciò che la persona ha affermato, l'altra relativa alla virtù di quella persona<sup>51</sup>.

Si nota subito come il *focus* della scena è spostato in favore della persona alla quale si crede, si presta fede. Credenza e fede sono così due esiti analoghi, ma distinti quanto all'oggetto della nostra fiducia. Se nella fede si fa riferimento solo alla persona cui si accorda fiducia, implicito in ogni credenza, invece, è sia il riferimento al contenuto di essa, cioè l'affermazione creduta, sia il riferimento alla persona che pronuncia quell'affermazione. Per Hobbes, la credenza deve essere considerata come una relazione tra tre termini: 1) una persona crede a 2) una certa proposizione, in ragione della fiducia accordata alla 3) persona stimata degna di autorità che afferma quella proposizione<sup>52</sup>. A questo punto, Hobbes si cimenta in una particolareggiata precisazione lessicale volta a chiarire il senso esatto dei termini verbali derivati dalle parole 'credenza' e 'fede'.

*Aver fede in una persona* [*to have faith in*], *fidarsi di lei* [*trust to*], o *crederle* [*believe a man*] significano la stessa cosa, cioè un'opinione sulla veracità della persona. Tuttavia, *credere*

<sup>51</sup> *Leviatano*, VII, p. 54.

<sup>52</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 212.

*ciò che viene detto* significa soltanto un'opinione sulla verità dell'affermazione. Dobbiamo però osservare che l'espressione *credo in* [*I believe in*], come anche il latino *credo in* e il greco πιστεύω εις, non è mai usata se non negli scritti dei teologi. Negli altri testi al posto di questa espressione si trova: *gli credo* [*I believe him*], *mi fido di lui* [*I trust him*], *ho fede in lui* [*I have faith in him*], *faccio assegnamento su di lui* [*I rely on him*], e in latino: *credo illi*, e in greco πιστεύω αὐτῷ. Questa singolarità nell'uso ecclesiastico del termine ha dato origine a numerose dispute intorno al vero oggetto della fede cristiana<sup>53</sup>.

Hobbes evidenzia una confusione riguardo all'uso ecclesiastico delle espressioni di credenza e fede. Si ha fede in una persona, e si crede sia *alla* persona, ossia si crede che essa sia una persona moralmente proba e degna di fiducia, sia *al* contenuto dell'affermazione da essa pronunciata. Nel caso della religione, Hobbes precisa che si *crede in* una confessione o in una dottrina, e non *in una persona*; «con l'espressione *credere in*, come è il caso del Credo, non si intende la fiducia in una persona, ma la confessione e il riconoscimento della dottrina»<sup>54</sup>. L'errore che Hobbes ascrive ai teologi è aver unito impropriamente le due espressioni 'io credo' (il contenuto) e 'ho fede in' (la persona) nella proposizione 'credo in', dando soltanto l'impressione – falsa – di porre la propria fede nelle parole della dottrina piuttosto che nella persona autorevole stimata degna di fiducia. Ma in realtà, l'espressione *credo in* è usata dai teologici alla stregua di *ho fede in una persona, le credo*; in sostanza, l'oggetto del *credere in* diventa la persona e non più la proposizione<sup>55</sup>. Questo è l'errore insito nell'uso ecclesiastico delle espressioni di credenza e fede.

Spostare il baricentro sulla persona significa affidarsi a essa indipendentemente dalla ragionevolezza del contenuto della proposizione espressa. Queste proposizioni, *ritenute vere*, non sono argomentate sulla base di principi razionali, ma facendo esclusivo affidamento sull'autorità della persona. E il rischio che la persona interessata sia un «falso profeta» è sempre una possibilità reale.

Da questo possiamo inferire che quando crediamo vera una qualunque affermazione sulla base di argomenti che non derivano dall'oggetto in se stesso o dai principi della ragione naturale, ma dall'*autorità* [*authority*] e dalla buona opinione [*good opinion*] che abbiamo di chi

---

<sup>53</sup> *Leviatano*, VII, p. 54

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, cit., p. 213.

l'ha pronunciata, allora l'oggetto della nostra fede è colui che parla, o la persona in cui crediamo o della quale ci fidiamo e di cui accogliamo la parola; ed è soltanto a questa persona che viene tributato l'onore di crederle. Di conseguenza [...] coloro che credono ciò che un profeta trasmette loro nel nome di Dio, accolgono la parola del profeta, gli rendono onore, hanno fiducia in lui e credono la verità di ciò che egli trasmette, sia che si tratti di un vero o di un falso profeta. [...] Risulta perciò evidente che qualunque cosa noi crediamo senza nessun'altra ragione che quella tratta dalla sola autorità degli uomini e dei loro scritti, abbiamo fede soltanto negli uomini, siano essi o meno inviati da Dio<sup>56</sup>.

Tutto questo, sostiene Hobbes, dà luogo a non poche dispute intorno alle questioni religiose. Se l'oggetto del credo diventa la persona che trasmette il contenuto, e non il contenuto in sé, si apre il rischio di lotte, cruenti e incruente, tra predicatori – e rispettivi seguaci – potenzialmente differenti per dottrina insegnata. Quanto più la dottrina cristiana si infittisce di precetti e dogmi, offuscando il vero cuore della religione, tanto più cresce il rischio di lotte intestine a sfondo religioso.

#### 4.3.2. *La coscienza religiosa*

Per questo lavoro si cerca di mostrare che la nozione di *coscienza religiosa*, nell'impianto filosofico di Hobbes, sia legata alla nozione di *opinione privata*, secondo la *terza definizione* del *Leviatano* esposta precedentemente. Nell'analisi di Keith Pepperell, la coscienza religiosa può essere considerata come l'insieme delle opinioni ritenute in materia religiosa e derivanti dall'interpretazione personale della Scrittura<sup>57</sup>. Hobbes non ammette il libero esame della Parola di Dio. Il motivo è sempre lo stesso: tante sono le coscienze, dunque i giudizi e le interpretazioni, quanti sono gli esseri umani; e tanto diverse sono tra loro le coscienze che è pressoché impossibile tentare di conciliarle<sup>58</sup>. È utile precisare che per interpretazione personale Hobbes intende sia quella di un semplice privato, che se ne serve per *agire* pubblicamente in un certo

---

<sup>56</sup> *Leviatano*, VII, pp. 54-55.

<sup>57</sup> K. C. PEPPERELL, *Religious Conscience and Civil Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, in «Educational Theory», 39 (1989) n. 1, p. 22.

<sup>58</sup> Cfr. C.A. VIANO, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 133.

modo<sup>59</sup>, sia quella di un clero, di un predicatore o di un gruppo non autorizzato dallo Stato; infatti, l'interpretazione della Parola di Dio spetta, come ricordato in precedenza, al potere sovrano che neutralizza in sé, come coscienza pubblica religiosa, le coscienze individuali, frenando ogni spinta sediziosa derivante da personali interpretazioni della religione. La coscienza religiosa non è "intrinsecamente" negativa – del resto, poco o niente l'espressione "intrinsecamente [qualcosa]" si adatta alla filosofia hobbesiana –; essa diventa sediziosa nel momento in cui suggerisce un comportamento avverso all'obbedienza della legge dello Stato.

Pepperell evidenzia che questo non significa che i sudditi non possano avere una coscienza religiosa; semplicemente che essa non può essere accampata contro la legge civile:

Hobbes maintains that citizens cannot be prevented from having a religious or private conscience. In this way, Hobbes sought to appease religionists by arguing that salvation is not lost by obeying civil laws that are contrary to the dictates of a citizen's religious conscience. All citizens can do, in the absence of a certain knowledge of the word of God, is to make a "sincere effort" at following religious conscience<sup>60</sup>.

Obbedire alla legge civile contro la propria coscienza non è peccato e non preclude la possibilità della salvezza. In *Elementi* lo scrupolo è ben dissolto:

E per quanto sia vero, che qualsiasi cosa un uomo faccia di contrario alla sua coscienza, è peccato; pure, l'obbedienza in questi casi [al potere civile costituito] non è né peccato, né contro coscienza. Infatti, poiché la coscienza non è altro che un giudizio ed un'opinione permanente di un uomo, una volta che colui abbia trasferito ad un altro il proprio diritto di giudicare, ciò che verrà comandato non è meno suo giudizio, di quanto sia giudizio di quell'altro; così che in obbedienza alle leggi, un uomo agisce ancora secondo la propria coscienza, anche se non la sua coscienza privata<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> La semplice lettura privata della Bibbia e la formazione di una propria coscienza religiosa, a rigore, non sono avversate da Hobbes, purché restino nella insondabilità e incoercibilità del pensiero privato, giacché «libero», o al massimo tra le mura della propria casa. Il problema si pone quando di questo libero esame si voglia fare un uso pubblico, potenzialmente sedizioso.

<sup>60</sup> K.C. PEPPERELL, *Religious Conscience and Civil Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, cit., p. 22. Cfr. T. SORELL, *Hobbes*, Routledge, London 1986, p. 131.

<sup>61</sup> *Elementi*, II, VI, 12, p. 224.

Non di coscienza privata ma di coscienza pubblica hanno bisogno gli individui nello Stato. L'ascolto della coscienza privata, individualistica, egoistica, non è adatta alla vita nello Stato, ma solo alla vita della condizione naturale<sup>62</sup>. La coscienza privata è un elemento instabile e "polimorfo": «For Hobbes, public conscience is isomorphic with civil law, but private conscience, since it is polymorphous (taking many forms), is not necessarily so»<sup>63</sup>.

In sostanza, nell'analisi di Pepperell, la coscienza religiosa è 1) privata poiché si riferisce a una personale relazione con Dio e con la Scrittura; dunque 2) non può essere normativa nell'agone pubblico e 3) essendo potenzialmente sediziosa deve essere ricondotta nell'alveo della coscienza pubblica, ossia sotto il potere sovrano<sup>64</sup>.

Come già più volte ricordato, sul problema della coscienza religiosa Hobbes è conscio che possono sorgere seri problemi riguardanti il vincolo di obbedienza al sovrano e alla sua legge. Un individuo può essere messo nel dubbio se seguire la propria coscienza religiosa e quindi, nella sua convinzione, obbedire a Dio – al *suo* Dio, ossia ai comandi di una religione che in realtà è egli stesso, mediante la propria coscienza o mediante la predicazione di qualcun altro non autorizzato, a darsi – o se seguire la legge civile e obbedire allo Stato, andando però "contro la propria coscienza"<sup>65</sup>. Così enuclea il problema nel *Leviatano*:

Il pretesto più frequente di disordini e di guerra civile negli Stati cristiani deriva, da molto tempo, dalla difficoltà, non ancora risolta in modo soddisfacente, di obbedire a un tempo a Dio e all'uomo quando i loro dettami si contraddicono. È molto evidente che quando un uomo riceve due ordini contrari, e sa che uno dei due viene da Dio, deve obbedire a questo, e non all'altro, anche qualora quest'ultimo fosse addirittura l'ordine del suo legittimo sovrano<sup>66</sup>.

Qui sorgerebbe una difficoltà. La parola del sovrano non conta in confronto alla Parola di Dio? Non è così e la difficoltà è solo apparente, infatti prosegue così: «gli uomini, quando ricevono un ordine impartito nel nome di Dio, non fanno, in più di un caso, se l'ordine proviene da Dio o se colui che l'impartisce non fa che abusare del

---

<sup>62</sup> Cfr. K.C. PEPPERELL, *Religious Conscience and Civil Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, cit., pp. 21-22.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>64</sup> Cfr. Ivi, p. 22.

<sup>65</sup> Ivi, p. 22.

<sup>66</sup> *Leviatano*, XLIII, p. 473.

nome di Dio per un suo fine particolare»<sup>67</sup>. E per superare questa apparente difficoltà Hobbes ritiene che bisogna conoscere ciò che è realmente necessario per la salvezza, ossia l'articolo fondamentale, per non cadere preda di visionari, impostori e falsi profeti.

Come visto, nel *Behemoth* pronuncia una forte condanna contro i seduttori del popolo: *papisti*, presbiteriani, sette radicali. I primi obbedivano al papa di Roma come a sovrano straniero e avevano inficiato la religione cristiana di inutili orpelli dottrinali con la sola finalità di soggiogare le coscienze dei fedeli; i presbiteriani pretendevano da Dio «il diritto di governare ciascuno la sua parrocchia, e la loro assemblea l'intera nazione»<sup>68</sup>; e le sette radicali reclamavano «una certa libertà di religione [...] partendo dall'interpretazione privata della Scrittura»<sup>69</sup>. I tre casi sono accomunati da un dato: tutti fanno leva sulla coscienza religiosa dei propri seguaci.

I cattolici pretendono il diritto di governare – quando non temporalmente, almeno le coscienze – sulla base di una fuorviante interpretazione di passi evangelici da cui «inferiscono che al comando degli apostoli si doveva obbedire, e, di conseguenza, tutte le nazioni erano tenute a farsi governare da loro, e specialmente dal principe degli apostoli, san Pietro, e dai suoi successori, i papi di Roma»<sup>70</sup>. Duplice il diritto che si arrogano: indirettamente il governo temporale *in ordine ad spiritualia*, ovvero «nella misura in cui tali azioni tendano ad ostacolare o promuovere la religione e la morale»; e direttamente il potere spirituale ossia l'«esser giudici dei doveri morali *nel foro interno della coscienza* [corsivo mio], e di punire con la censura ecclesiastica, cioè la scomunica, chi non obbedisce ai loro precetti. E sostengono che il papa ha questo potere direttamente da Cristo»<sup>71</sup>. E qui l'osservazione dell'interlocutore *B* è paradigmatica:

B. Quale potere resta, allora, ai re e agli altri detentori della sovranità temporale, che il papa non possa pretendere esser suo *in ordine ad spiritualia*.

A. Nessuno, o ben poco<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Behemoth*, I, p. 6.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>72</sup> *Ibidem*. Sul potere ecclesiastico si veda anche *Leviatano*, XLII, pp. 400-472.



Quindi Hobbes si pronuncia sull'articolo della fede cattolica concernente la confessione auricolare come necessaria perché l'anima non si danneggi dopo la morte: «Da ciò potete comprendere quale timore reverenziale ognuno solesse avere del papa e del clero, molto più che del re, e quale inconveniente sia per uno stato, che i sudditi confessino i propri pensieri segreti a delle spie»<sup>73</sup>. Rivelare espressamente la propria coscienza è già pericoloso; ancor più farlo con i preti cattolici, considerati da Hobbes «spie» del papa. La critica alla pratica della confessione auricolare si fa sentire anche contro i presbiteriani: e qui Hobbes accenna solamente a un tema “di nicchia” ma estremamente interessante da notare e approfondire, ossia quello del piacere sessuale<sup>74</sup>. In questo luogo del *Behemoth*, Hobbes si scaglia contro il clero presbiteriano che pronunciava condanne nei confronti del piacere sessuale «riducendo i giovani alla disperazione», vietando loro ogni forma di piacere. «E, così, divennero *confessori* [corsivo mio] di quelli che avevano la coscienza turbata per questo motivo, e che obbedivano loro come a direttori spirituali, in tutti i casi di coscienza»<sup>75</sup>. E un caso di coscienza era anche la questione dell'interpretazione privata della Scrittura che, in questi luoghi del *Behemoth*, è imputata alle sette radicali.

Il *Behemoth* è, tra l'altro, un notevole resoconto dei danni provocati allo Stato da fazioni religiose in lotta tra loro. Una lotta disputata sul labile e polimorfo terreno della coscienza, e della coscienza religiosa, facile preda di entusiasmi, infatuazioni e inganni costruiti ad arte per accrescere il potere sui fedeli – i quali sono in primo luogo *sudditi*. Il rimedio di Hobbes contro questo genere di male dello Stato, e contro una strumentalizzazione della religione, è il binomio fede-obbedienza: fede in Cristo, obbedienza a Dio e al sovrano.

---

<sup>73</sup> *Behemoth*, I, p. 19.

<sup>74</sup> Per il tema della sessualità in Hobbes, si veda N. MALCOLM, *Hobbes and Sexual Desire*, in «Hobbes Studies», 28 (2015), pp. 77-102.

<sup>75</sup> *Behemoth*, I, p. 32.

#### 4.3.3. Libertà di coscienza, diritto di resistenza

Un punto estremamente interessante di cui non abbiamo ancora parlato in maniera esaustiva è contenuto nel già citato passaggio circa la pretesa di interpretazione personale della Scrittura. Hobbes ritiene che «coloro che seguano la propria interpretazione domandano continuamente *libertà di coscienza* [corsivo mio]»<sup>76</sup>.

Parlare di libertà di coscienza in Hobbes può sembrare stridente. In effetti, bisogna definire questa nozione all'interno della filosofia hobbesiana; come si è potuto evincere fin qui, una definizione di libertà di coscienza in termini contemporanei – come diritto alla resistenza attiva rispetto a una legge ritenuta ingiusta in nome di personali convinzioni religiose, filosofiche o ideologiche – sarebbe del tutto fuorviante. Tuttavia, anche considerando attentamente i luoghi – molto pochi – dove Hobbes protende verso una certa minimale forma di “libertà di coscienza”, resta un tema ambiguo e – proprio per la sua ambiguità – fonte di interesse. Numerosi sono stati gli autori che hanno proposto una lettura “liberale” di Hobbes riguardo a questo tema. Johan Tralau ricostruisce le fasi di un dibattito interessante che coinvolge nomi di primo piano, come Schmitt e Strauss, propensi per una rivalutazione della libertà di coscienza nel pensiero hobbesiano, tradizionalmente ritenuto il campione dell'autoritarismo e – in maniera inappropriata – del totalitarismo<sup>77</sup>.

Per dare un'idea lapidaria della problematicità di questo concetto, l'espressione '*liberty of conscience*' non ricorre affatto nel *Leviatano*. La troviamo in *Elementi* nel passo pocanzi citato e, per di più, in un clima di ostilità. Indirettamente, parla di coscienza non vincolata dalla legge umana:

io propongo alla loro considerazione in primo luogo che nessuna legge umana è intesa a obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni. [...] E qualsiasi cosa contraria alla coscienza privata venga fatta, è un peccato, allorché le leggi gli abbiano lasciato la sua propria libertà, e in nessun altro caso<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Elementi*, II, VI, 2, p. 211.

<sup>77</sup> J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, in «Political Theory», 39 (2011) n. 1, pp. 58-84.

<sup>78</sup> *Elementi*, II, VI, 3, p. 211; 12, p. 224.

Sulla base di questi luoghi, spiega Tralau, si è sostenuto che Hobbes fosse «a champion of toleration and liberty of conscience: more specifically, of the freedom for citizens to *think* whatever they like, as long as they obey the law»<sup>79</sup>. Ma una tale linea interpretativa, aggiunge Tralau, è problematica e, in fin dei conti, falsata da una comprensione distorta della coscienza in Hobbes.

Schmitt ritiene che Hobbes abbia lasciato nello Stato, dando scacco a se stesso, un elemento potenzialmente sovversivo. Hobbes garantirebbe ai sudditi la libertà di coscienza nel distinguere tra *fides* e *confessio*, riconoscendo loro un reame interiore intoccabile, e quindi segreto e potenzialmente sovversivo. Il grande peccato di Hobbes consiste, per Schmitt, nell'aver limitato il dominio di esercizio del potere statale, ossia della legge civile, alle sole azioni e non ai pensieri. Per Schmitt, questo è fatale; non è chiaro però in che modo il sovrano avrebbe potuto *agire* sui pensieri dei sudditi<sup>80</sup>.

Lucien Jaume sostiene che Hobbes abbia concesso ai sudditi un diritto di resistenza *implicito* da cui è possibile affermare che è presente in Hobbes una forma embrionale e ristretta di liberalismo<sup>81</sup>; questo diritto di resistenza *implicito* Jaume lo rintraccia nell'affermazione hobbesiana del pensiero libero, per cui un suddito può pensare quello che vuole, l'importante è che obbedisca esternamente alla legge<sup>82</sup>. Alan Ryan, sulla stessa linea, si spinge a fare di Hobbes uno dei primi campioni della tolleranza in età moderna<sup>83</sup>. Susanne Sreedhar ha proposto una dettagliata analisi delle argomentazioni di Hobbes sulle libertà dei sudditi e sui casi in cui questi possono legittimamente disobbedire al sovrano, per come descritti nel capitolo ventunesimo del *Leviatano*; da questa analisi, ricca anche di precisazioni storiche, l'autrice sostiene di poter avvalorare la tesi di un Hobbes teorico del diritto di resistenza<sup>84</sup>. Tralau ritiene che questo

---

<sup>79</sup> J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 59.

<sup>80</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 2011; Cfr. J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 62.

<sup>81</sup> Cfr. L. JAUME, *Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism*, in P. SPRINGBORG (ed.), *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, cit. in J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 62.

<sup>82</sup> Cfr. L. JAUME, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Fayard, Paris 2000, p. 76.

<sup>83</sup> Cfr. A. RYAN, *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, in D. MILLER – L. SIEDENTOP (eds.), *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 197-218, cit. in J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, cit., p. 63.

<sup>84</sup> S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

tipo di interpretazioni siano fuorvianti e inesatte. Vero è che il pensiero è libero e che la legge non ha efficacia sulla vita mentale, interiore, di un essere umano; ma una tale affermazione di stampo naturalistico non può essere accampata come un elemento, seppur embrionale, della libertà di coscienza propriamente intesa, tanto meno del diritto di resistenza (attivo).

Recentemente, Richard Tuck ha riproposto il problema chiedendosi quanto il sovrano possa modificare la vita interiore dei sudditi, ossia fino a che punto il potere della spada sovrana possa entrare nella vita privata e interiore dei sudditi<sup>85</sup>. Ryan, nel già citato articolo, avanza tre alternative: 1) il sovrano deve esercitare un controllo completo sulle opinioni, che significa assenza totale della possibilità di dissidenza, uno scenario abbastanza simile a un impianto che in termini contemporanei chiameremmo totalitario; 2) il sovrano deve garantire la mera uniformità del culto, ossia la mera professione esteriore della religione, ognuno poi è libero di credere in cuor suo ciò che vuole; 3) il sovrano deve garantire una visione più larga della libertà di parola e dell'esercizio dei diritti della coscienza individuale. L'autore a questo punto ritiene che la seconda alternativa spieghi adeguatamente la posizione hobbesiana in merito<sup>86</sup>. Tuck precisa poi che, se è vero che Hobbes affermi che andare contro la propria coscienza sia peccato, tuttavia aggiunge anche che ciò che si fa in obbedienza al sovrano non è mai peccato, nemmeno quando sembra contrastare con la voce della propria coscienza. Il punto è che nello stato politico la coscienza personale non conta, poiché nel momento contrattuale ognuno ha trasferito, tra i tanti diritti, anche il diritto di giudicare da sé sul giusto e sull'ingiusto. Il cittadino è così sollevato dalla responsabilità morale, davanti a Dio, di compiere quello che il sovrano ordina, sia se ritenga l'azione contraria alla sua coscienza religiosa, intesa come modo del tutto personale di comprendere la religione, sia se ciò che il sovrano ordina rappresenti in effetti un peccato davanti a Dio. Dal punto di vista religioso, quindi, se il sovrano ordina qualcosa di contrario alla legge di Dio è un suo problema e ne risponderà lui solo davanti a Dio; parallelamente ogni disobbedienza al sovrano è considerata da Hobbes, in termini religiosi, un peccato poiché viola quella legge di natura, legge divina, che obbliga a mantenere i patti e a obbedire al potere costituito<sup>87</sup>. Da un punto di vista politico, se è vera

---

<sup>85</sup> Cfr. R. TUCK, *Hobbes, Conscience, and Christianity*, in A.P. MARTINICH – K. HOEKSTRA (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 481

<sup>86</sup> Cfr. A. RYAN, *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, cit.

<sup>87</sup> Cfr. R. TUCK, *Hobbes, Conscience, and Christianity*, cit., pp. 485ss.

la seconda alternativa di Ryan, ogni cittadino avrebbe virtualmente la possibilità di obbedire al sovrano in tutto ciò che è esteriore, ma al tempo stesso di continuare in cuor proprio a ritenere che determinate azioni comandate siano in effetti moralmente turpi. Per cui, o ognuno può continuare a dissentire mentalmente, e dunque essere un nemico interno silenzioso e per così dire invisibile, oppure può non solo obbedire in maniera meramente esteriore, ma anche concordare idealmente con il giudizio del sovrano in merito e approvare anche mentalmente l'azione che comanda di eseguire. Evidentemente, spiega Tuck, la prima ipotesi è fragile poiché se tutti o la maggior parte facessero così, nascondendo il loro silenzioso dissenso nel segreto della propria coscienza, verrebbe messa in questione la possibilità di una pace interna realmente duratura perché l'eventualità che i molti nemici interni e nascosti coverebbero nel segreto una ribellione diverrebbe altamente probabile. Dunque la seconda ipotesi interpretativa è per Tuck la più corretta e aggiunge che Hobbes spiega teoricamente questo processo di accoglimento mentale delle intenzioni del sovrano tramite un processo di educazione politica<sup>88</sup> – il tema dell'educazione sarà appunto oggetto del prossimo e ultimo paragrafo.

Se la *libertà* è assenza di impedimenti esterni nel fare o non fare un'azione<sup>89</sup> e un individuo *libero* «è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha volontà di fare»<sup>90</sup>, la coscienza (privata) non può essere considerata libera in quanto a essa non è permesso esprimersi esternamente con parole e azioni. Che sia libero il pensiero<sup>91</sup>, ossia il flusso di pensieri nella coscienza è un semplice dato naturale e nessuna legge umana può aver potere sulla mente umana, sulla successione interna di pensieri. L'asserzione hobbesiana del pensiero libero non può essere accampata come prova della libertà di coscienza in Hobbes perché il pensiero è fuori dalla portata della legge. Dunque se non vi può essere la possibilità stessa del vincolo di legge, per converso, non si può parlare propriamente di libertà *dalla* legge – che è il caso in cui nello Stato può esistere una certa libertà per i sudditi; la libertà dalla legge, o il silenzio della legge, ha senso solo per «quelle cose

---

<sup>88</sup> Cfr. Ivi, p. 485.

<sup>89</sup> Cfr. *Leviatano*, XIV, p. 105; cfr. anche VI, p. 48-49.

<sup>90</sup> *Leviatano*, XXI, p. 175.

<sup>91</sup> *Leviatano*, XXXVII, p. 362.

che il sovrano ha trascurato, nel disciplinare le azioni dei sudditi»<sup>92</sup>, ma di cui, teoricamente, *avrebbe potuto* occuparsene. Sulla coscienza non c'è questa possibilità.

Libertà di coscienza significa essere liberi di *agire* in modo conforme a quanto suggerito dalla propria coscienza, dove *agire* significa tanto *fare* qualcosa (con le parole o con altri modi) quanto astenersene. In Hobbes non vi è questa dimensione; se è presente il *pensare*, tuttavia manca l'*agire*. E la legge non consente di dissentire: anzi, la pretesa di un tale diritto è un elemento di disordine che predispone gli individui alla ribellione.

Il secondo fattore<sup>93</sup> che dispone ad una ribellione è il pretesto di un diritto. E ciò avviene quando gli uomini hanno l'opinione, o pretendono di avere l'opinione, secondo cui in certi casi essi possono legittimamente resistere a chi detiene il potere sovrano, o privarlo dei mezzi per esercitarlo. [...] [Un caso] si ha quando il comando è contrario alla coscienza, e si crede che sia illegittimo per chi sia soggetto al supremo comando del potere sovrano compiere un'azione, che agli pensa nella sua coscienza non sia legittimo per lui compiere<sup>94</sup>.

E ancora:

Tutte queste opinioni sono sostenute nei libri dei dogmatici, e molte di esse sono assolutamente incompatibili con la pace e il governo, e in contraddizione con le sue regole necessarie e dimostrabili. E per la prima, cioè che un uomo può lecitamente fare o tralasciare quel che è contrario alla sua coscienza, e da cui sorgono tutte le sedizioni riguardanti religione e governo ecclesiastico, è stato apertamente chiarito nei due precedenti capitoli che tale opinione è erronea. Infatti quei due capitoli sono stati interamente dedicati a provare che la religione Cristiana, non solo non proibisce, ma anzi comanda, che in ogni stato ogni suddito deve in tutte le cose obbedire all'estremo delle sue possibilità ai comandi di chi ne sia il sovrano; e che un uomo, così obbedendo, agisce secondo la propria coscienza e giudizio, in quanto ha depresso il proprio giudizio in tutte le controversie nelle mani del potere sovrano; e che quell'opinione deriva dall'ignorare che cosa e attraverso chi Dio Onnipotente parli<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> *Leviatano*, XXI, p. 177.

<sup>93</sup> Il *primo fattore* era la pretesa di libertà di coscienza nel libero esame della Scrittura.

<sup>94</sup> *Elementi*, II, VI, 12, p. 224.

<sup>95</sup> *Elementi*, II, VIII, 5, p. 241.

#### 4.3.4. Eresia

Il problema dell'eresia, oltre che a essere collegato alle domande circa la tolleranza religiosa e alla libertà di coscienza, tocca da vicino Hobbes. Nella sua vecchiaia infatti ha dovuto fronteggiare varie accuse di eresia provenienti da esponenti del clero riformato inglese. In particolare, è celebre la disputa col vescovo arminiano John Bramhall sul tema del libero arbitrio dalla quale sono scaturiti numerosi trattatelli, tra i quali ricordiamo *Libertà e necessità* (1654)<sup>96</sup>. Come si è visto nel primo capitolo di questo lavoro, due sono poi le opere scritte con l'intento di fugare via da sé le accuse pendenti su di lui: il *Dialogo* e la *Narrazione sull'eresia*.

È importante includere in questa trattazione la nozione di eresia poiché essa riguarda direttamente la nozione di opinione privata, dunque la nozione di coscienza secondo la *terza definizione* del *Leviatano*. Al capitolo undicesimo del suo capolavoro Hobbes fornisce una definizione di eresia come opinione privata derivata dall'ignoranza del significato proprio delle parole, ossia da un discorso che non parte da definizioni certe ed evidenti. A causa di questa ignoranza, la coscienza di un individuo è così facile preda delle «assurdità di coloro ai quali si presta fiducia», quelle persone ritenute autorevoli e degne di stima di cui parlava in *Leviatano* VII. In tal modo un'opinione privata, per quanto assurda e sediziosa, viene mantenuta ostinatamente in chi la approva poiché creduta verità, e chi la disapprova la connota di una certa «indignazione» chiamandola 'eresia':

L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto di comprensione, dispone ad accogliere con fiducia non soltanto la verità che non si conosce ma anche gli errori e, quel che più importa, le assurdit  di coloro ai quali si presta fiducia [...]. Dalla stessa ragione dipende il fatto che si diano nomi diversi ad una sola e medesima cosa per la differenza delle passioni individuali, in quanto chi approva un'opinione privata la chiama opinione, ma chi la disapprova, la chiama eresia. Eppure eresia non significa altro che opinione privata, ma con una sfumatura appena pi  accentuata di indignazione<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Per una puntuale ricostruzione della querelle e del problema del libero arbitrio in Hobbes, si veda C. ALTINI, «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», 100 (2009) n. 2, pp. 209ss.; ancora, sul libero arbitrio nel pensiero di Hobbes in rapporto ai suoi contemporanei, si veda M. MORI, *Gli spiriti e le macchine. Il determinismo moderno*, in M. DE CARO et. al. (edd.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 271-278.

<sup>97</sup> *Leviatano*, XI, p. 82.

E al capitolo quarantaduesimo dà la definizione più compiuta di eresia come opinione privata mantenuta ostinatamente in maniera sediziosa:

L'eresia non è niente altro che un'opinione privata sostenuta con ostinazione, e contraria all'opinione che la persona pubblica (vale a dire il rappresentante dello Stato) ha ordinato di insegnare. [...] gli eretici non sono null'altro che privati cittadini i quali difendono con caparbia una dottrina proibita dai loro legittimi sovrani<sup>98</sup>.

Nel *Behemoth* dichiara che «l'eresia sta al potere spirituale, come la ribellione sta a quello temporale, ed è suscettibile d'esser perseguitata da chi voglia mantenere il potere spirituale e il dominio sulle coscienze degli uomini»<sup>99</sup>. E nella *Narrazione sull'eresia* sposta il baricentro della descrizione sulla dicotomia tra un significato proprio, derivato dalla tradizione greca, come *opinione privata* in seguito alla presa di una posizione filosofica – non connotata dunque di riferimenti religiosi e morali – e un significato inficiato successivamente dal Cristianesimo come dottrina peccaminosa, poiché contraria alla linea ufficiale della Chiesa, e meritevole di pubblica «ignominia»:

La parola *eresia* è greca e significa il prendere una cosa qualsiasi, e in particolare il prender partito [*taking of an opinion*]. Quando in Grecia ebbe inizio lo studio della filosofia [...] ciascun [filosofo] scelse l'opinione che più lo soddisfaceva e ogni distinta opinione fu chiamata *eresia*; che significava soltanto *opinione privata* [corsivo mio], senza alcun riferimento alla verità o alla falsità<sup>100</sup>.

Hobbes tiene a sottolineare che in origine il termine *eresia* non aveva connotazioni disonorevoli come invece avrebbe avuto con l'avvento del Cristianesimo, e il conseguente proliferare di sette scismatiche e dottrine divergenti<sup>101</sup>. E in questo marchio di ignominia, che ha alterato il significato originario, Hobbes rintraccia un ulteriore strumento per il controllo delle coscienze<sup>102</sup>.

Anche nella definizione di *Leviatano* LXII, in effetti, riconduce la nozione di eresia all'ambito politico. Vero è che sta parlando di religione – nel cuore della parte terza

---

<sup>98</sup> *Leviatano*, XLII, p. 469.

<sup>99</sup> *Behemoth*, I, p. 13.

<sup>100</sup> *Narrazione sull'eresia*, p. 187.

<sup>101</sup> Cfr. Ivi, p. 188.

<sup>102</sup> Cfr. *Behemoth*, I, p. 13.



sullo *stato cristiano* – ma sembra che, per Hobbes, eretico sia chiunque avversi le dottrine – religiose o no, non è specificato – che il sovrano ha espressamente proibito di insegnare o sostenere. Questo in forza della co-estensione fra Stato e Chiesa: il sovrano è anche il capo della Chiesa nazionale e la religione è ricondotta nella sfera delle opinioni e delle pratiche avallate dal pubblico potere. Patricia Springborg<sup>103</sup> ritiene che in questo senso debba essere ben chiarita la “religiosità” di Hobbes: il grande interesse per la religione e per l’esercizio di essa è sempre un interesse legato alla costituzione della stabilità politica. È importante per Springborg «to consider the explicitly religious writings on heresy and ecclesiastical history in light of *Leviathan*, and to show that religious motivations for *Leviathan* are in some senses inextricable from the political»<sup>104</sup>. L’esercizio della religione è un esercizio dell’individuo umano in quanto *cittadino* e dunque interno alla vita pubblica dello Stato. Ed *eresia* è – in particolare – tutto ciò che mina la forza agglutinante di questo esercizio. Il bene da mantenere, anche in questo caso, è la pace e la pubblica sicurezza. Da un lato, ripercorrere la genesi e l’evoluzione storica della nozione di eresia è per Hobbes utile a fornire un’ulteriore critica nei confronti della Chiesa cattolica, responsabile di aver incamerato e perversito un concetto più antico e moralmente neutro; dall’altro, la connotazione negativa che comunque Hobbes attribuisce all’eresia nel *Leviatano* e nel *Behemoth* gli serve sia per scagionarsi dalle accuse di eresia, mosse contro di lui dal clero inglese, sia per ribadire la centralità del controllo del sovrano sulle opinioni religiose potenzialmente sediziose. È il sovrano che stabilisce ciò che è lecito e ciò che non è lecito professare e insegnare; eresia sarà dunque tutto ciò che cade fuori dal permesso del sovrano. Ed eretico è chi è dichiarato tale dal sovrano, non da altre presunte autorità, come per esempio la Chiesa di Roma o una Chiesa riformata che non incontra il favore del sovrano.

Se da un lato Hobbes ritiene la coscienza un dominio interiore incoercibile, un flusso libero di pensieri, dall’altro intende porre sotto il controllo e la sanzione della legge ogni esternazione della coscienza che può causare tensioni nello spazio pubblico. Così, se il punto cruciale della tolleranza religiosa è il diritto di manifestare pubblicamente un comportamento che riflette ciò che è creduto nell’interiorità della coscienza, senza distinzione alcuna, Hobbes nega che esista un tale diritto. Martyn Thompson, in

---

<sup>103</sup> P. SPRINGBORG, *Hobbes, Heresy and Historia Ecclesiastica*, in «Journal of the History of Ideas», 55 (1994) n. 4, pp. 553-571.

<sup>104</sup> Ivi, p. 553.

un saggio sull'eresia in Hobbes<sup>105</sup>, spiega le ragioni per le quali Hobbes non ammette la tolleranza religiosa. In primo luogo, il dissenso sul piano della religione può declinarsi in guerra civile sul piano politico; inoltre, il proliferare di varie dottrine religiose confliggenti porterebbe gli ecclesiastici a predicare con maggiore veemenza e dunque a corrompere con più forza il popolo; di conseguenza, la moltiplicazione di autorità religiose comprometterebbe necessariamente la tenuta della sovranità assoluta; per queste ragioni, Hobbes delinea i tratti di una religione civile caratterizzata dall'uniformità del culto pubblico. Il culto per Hobbes non è che una maniera di tributare onore a Dio<sup>106</sup>: ora, in un contesto di varietà religiosa, le forme e le azioni culturali di un gruppo potrebbero essere considerate un insulto a Dio da un altro gruppo, e viceversa. In un clima in cui la religione ha il potere di scatenare una guerra civile, la varietà di culti favorirebbe, all'interno dello stato, solamente il proliferare di tensioni tra i sudditi<sup>107</sup>.

L'operazione teorica che Hobbes intende fare non è facile. Il fenomeno dell'eresia si presenta sfaccettato, mutevole, carsico, non sempre visibile all'occhio della legge. È stato notato che l'eresia è «un fenomeno collettivo indipendente dalla forma contrattuale e in grado di sfidare il monopolio statale dell'autorità»<sup>108</sup>. Ad ogni modo, anche nella trattazione dell'eresia, emerge una costante del pensiero hobbesiano: il tentativo di ricondurre un dominio magmatico della mente umana, in questo caso il dominio della credenza religiosa, sotto il controllo della macchina statale.

#### 4.4 Il ruolo dell'educazione: una «coltivazione» della propria coscienza?

Per concludere l'analisi sulla teoria della coscienza in Hobbes non resta che occuparsi del ruolo dell'educazione, già a tratti citato in precedenza.

Nell'impianto generale del pensiero hobbesiano, quanto afferisce all'educazione, alla formazione degli esseri umani e a un certo modo di intendere la 'coltivazione

---

<sup>105</sup> M.P. THOMPSON, *Hobbes on Heresy*, in J.C. LAURSEN (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For and Against, and Beyond Persecution and Toleration*, Palgrave, New York 2002, pp. 77-100.

<sup>106</sup> Cfr. *Leviatano*, XXXI, pp. 292 ss.

<sup>107</sup> Cfr. M.P. THOMPSON, *Hobbes on Heresy*, cit., p. 94.

<sup>108</sup> F. TOTO, *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, in «Rivista di storia della filosofia», 73 (2018) n. 4, p. 596.

dell'individuo' – espressione certo da contestualizzare adeguatamente – costituisce un concetto frastagliato che si proverà a ricostruire<sup>109</sup>. All'educazione Hobbes aveva dedicato il lavoro di una vita, come precettore dei vari rampolli della famiglia Cavendish, nel corso di più di quarant'anni. Del resto, propositi educativi abitano la mente di Hobbes e animano il suo pensiero nelle tre grandi opere di maggior rilievo filosofico. Il desiderio di un popolo istruito sui principi di giustizia trasparente, infatti, già delle prime pagine di *Elementi*, *De cive* e *Leviatano*. Al conte di Newcastle scrive che sarebbe un beneficio incomparabile per il corpo politico che tutti conoscessero i rudimenti della giustizia esposti negli *Elementi*<sup>110</sup>. Al conte Cavendish, nella *Dedicatoria* del *De cive*, confida che il principio dell'insegnamento sorge da «un certo filo della ragione» che, come luce chiarissima, si fa strada tra le tenebre del dubbio<sup>111</sup>. E nell'*Introduzione* al *Leviatano* scrive che l'educazione unitamente al carattere individuale sono alla base della varietà e differenza delle cose desiderate da ciascun individuo<sup>112</sup>.

In un interessante quanto lapidario passaggio del *Leviatano* Hobbes scrive che il lavoro agricolo compiuto sulla terra è analogo al lavoro compiuto da chi educa sulla mente dei bambini; per entrambi i casi la parola utilizzata è *culture*, nella sua doppia sfumatura semantica di 'coltura' e 'cultura'<sup>113</sup>. Più avanti, l'educazione gioca un ruolo cruciale tra ciò che Hobbes chiama *ingegno naturale* ottenuto tramite l'esperienza e l'acquisizione di abitudini, senza l'intervento dell'istruzione e delle scienze, e ciò che invece è *ingegno acquisito*, maturato grazie, appunto, all'educazione<sup>114</sup>.

Negli *Elementi* Hobbes dà una definizione particolarmente chiara di *insegnare*: suscitare in un altro i medesimi concetti che abbiamo in noi stessi<sup>115</sup>. Se l'insegnamento procede da sicura esperienza di chi insegna allora si dice che il discente *impara*; se invece chi insegna non ha sicura esperienza, ovvero evidenza, si chiama *persuasione* e fa nascere nell'uditore solo una mera opinione. Il primo è libero da controversie,

---

<sup>109</sup> Le questioni riguardanti l'educazione sono al centro di un fiorente dibattito nel XVII secolo, in Inghilterra come altrove. Per una ricognizione generale a riguardo, si veda A.W. WARD – A.R. WALLER (eds.), *The Cambridge History of English and American Literature*, vol. IX, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1921, pp. 425-462.

<sup>110</sup> *Elementi*, Ep. Ded., p. 5.

<sup>111</sup> *De cive*, Ep. Ded., p. 5.

<sup>112</sup> Cfr. *Leviatano*, Introduzione, pp. 6-7.

<sup>113</sup> *Leviatano*, xxxi, p. 293: «il lavoro compiuto sulla terra si chiama *coltura*, e l'educazione dei bambini *coltura* delle loro menti».

<sup>114</sup> Cfr. *Leviatano*, VIII, pp. 56-60; passi analoghi in *Elementi*, I, v, 14, pp. 40-41.

<sup>115</sup> *Elementi*, I, XIII, 2, p. 102.

mentre il secondo genera controversia per via della differenza di passioni che portano gli esseri umani a sostenere opinioni relative. Dalla persuasione possono nascere i semi della ribellione, che fanno presa su individui non sufficientemente istruiti nella *scientia civilis*<sup>116</sup>. Così, sul piano politico, un individuo incolto sarà più facile vittima della persuasione di coloro che si reputano capi del popolo, i quali con lunghi sermoni o con formidabili discorsi pervertono il giusto in ingiusto – e l’ingiusto in giusto – per scopi personali<sup>117</sup>.

Per far fronte a questi inconvenienti, Hobbes ricorre come al solito al potere sovrano, il quale ha tra le sue prerogative quella di occuparsi di una corretta formazione dei sudditi, in modo che non nascano in loro opinioni assurde e sediziose, o qualora nascessero, di estirparle come erba cattiva in nome della stabilità. Come scrive in *De cive*:

È dunque dovere di coloro che amministrano i poteri supremi sradicare queste dottrine dagli animi degli uomini, e introdurre quelle contrarie. Poiché le opinioni possono essere imposte all’animo degli uomini non comandando, ma insegnando; non con il terrore delle pene, ma con la chiarezza delle ragioni, le leggi con cui si deve ovviare a questo male devono avere di mira non chi erra, ma gli errori stessi. Gli errori che nel precedente capitolo abbiamo sostenuto non essere compatibili con la quiete dello Stato, sono penetrati nell’animo degli incolti, in parte dai pulpiti dei predicatori, in parte dalla conversazione quotidiana con persone che, per la consistenza del patrimonio familiare, si sono dedicati agli studi; e nell’animo di questi ultimi, dai maestri della loro gioventù, nelle università pubbliche. Perciò, inversamente, se si vuole introdurre una dottrina sana si deve cominciare dalle università. Qui devono essere poste le basi della dottrina civile vera, e veramente dimostrata; e i giovani, dopo averla assimilata, potranno insegnarla privatamente e pubblicamente alla plebe<sup>118</sup>.

È importante notare i tre aspetti salienti di questo passaggio. 1) Educare alla dottrina civile non significa reprimere con il terrore delle pene, ma mostrarne la ragionevolezza con la chiarezza delle argomentazioni. Educare è una questione che riguarda la mente, e la mente in quanto tale, compresa come successione di pensieri, non è coercibile dalla legge ma esclusivamente *coltivabile* con il retto ragionamento. 2) È posta una differenza tra l’errore e colui che lo commette, ciò significa che il principale obiettivo

<sup>116</sup> Cfr. *Elementi* II, VIII, 12-15, pp. 245-248.

<sup>117</sup> Cfr. *De cive*, X, 11, pp. 119-120.

<sup>118</sup> *De cive*, XIII, 9, pp. 143-144. Passo analogo in *Elementi* II, IX, 8, pp. 254-255.

polemico è un'idea che alberga nelle menti degli individui; e un'idea malvagia non si estirpa a comando, ma impartendo il giusto insegnamento. 3) Poiché idee erranee fanno breccia tanto tra gli ignoranti, quanto tra coloro che hanno avuto in gioventù una formazione scolastica nelle Università, l'origine di una corretta educazione civile viene rintracciata in una riforma delle *academiae*, in modo che una volta appresi i rudimenti di una sana e pacifica vita civile, i giovani istruiti possano poi a loro volta essere di esempio per gli incolti.

Nel *Leviatano* ribadisce che il primo modo per curare i mali dello Stato che portano alla sua dissoluzione è quello di agire sulla formazione accademica che dovrebbe poter istruire i giovani nella retta educazione civile. Però aggiunge: «Ma, potrebbe dire qualcuno, non sono le Università d'Inghilterra abbastanza dotte per questo compito? O sei tu che vuoi metterti a insegnare alle Università? Domande imbarazzanti»<sup>119</sup>. Alla prima domanda risponde che prima dello Scisma le Università appoggiavano il papa contro il re, e dopo hanno continuato ad aver un atteggiamento di residuale insofferenza al potere; il tutto catalizzato dalle false e vuote dottrine originate dall'aristotelismo. Quanto alla seconda domanda «non ritengo né opportuno, né necessario rispondere con un sì o con un no, giacché ognuno che veda ciò che sto facendo può facilmente comprendere quel che penso»<sup>120</sup>. Ed è quindi facile pensare che sì, Hobbes avrebbe voluto porre la sua filosofia come *scientia civilis* da insegnare; del resto questo è il proposito che anima le tre maggiori opere filosofiche, diffondere i principi di una soluzione razionale al problema dell'ordine, tali da essere osservati da tutti per evitare la dissoluzione dello stato.

Alla luce di quanto appena detto, potrebbe sembrare pertinente sostenere che Hobbes voglia realizzare una sorta di sistema di indottrinamento. Tuttavia, si cercherà di mostrare che tali interpretazioni possono risultare superficiali e fuorvianti. La mossa filosofica con cui Hobbes vorrebbe riformare la formazione accademica riposa sull'acquisizione di una scienza dimostrativa della morale e della politica che egli credeva capace di mantenere pacifico uno stato al suo interno. In ultima analisi, è il desiderio di pace e di "benessere" il motore di una rinnovata educazione civile, alla maniera hobbesiana.

---

<sup>119</sup> *Leviatano*, xxx, p. 279.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 280.

#### 4.4.1. L'ignoranza (e le false dottrine) come causa della sedizione

Nel *Behemoth*, già dall'*Epistola dedicatoria*, le preoccupazioni di Hobbes sono chiare: egli vuole mettere in guardia il suo uditorio da «certe opinioni in teologia e in politica» che identifica con i semi della guerra<sup>121</sup>. Infatti, Hobbes apre il primo dialogo dell'opera con una forte critica contro i mali che lo Stato ha sofferto durante il periodo della Guerra Civile. «Il popolo – dice il personaggio A – era per lo più corrotto e i disobbedienti stimati come i migliori patrioti»<sup>122</sup>. Hobbes, che dà voce ad A, elenca una serie di «varie specie di seduttori» che portarono l'Inghilterra alla guerra: teologi e ministri presbiteriani, «papisti», sette radicali, individui colti invaghiti delle antiche forme repubblicane, città con diritto di mercato segretamente alleate con l'Olanda, coloro che caduti in disgrazia speravano in ricompense dopo la guerra, e il popolo tutto, ignorante dei propri doveri politici. L'ignoranza del popolo, in effetti, sembra essere il grande male che incorpora tutti gli altri. Seguendo alcuni importanti contributi, si argomenterà che gli inganni dei seduttori non avrebbero potuto mietere alcun effetto senza una diffusa ignoranza popolare. La connessione tra l'ignoranza e il disordine sociale appare chiaramente nella critica di Hobbes verso le variegata tipologie di seduttori pocanzi citate, colpevoli di aver “mascherato” le loro opinioni sediziose appellandosi a pretesti di ordine religioso e di ordine sociale<sup>123</sup>.

I pretesti di ordine religioso sono vari, ma ora si considerano solo i casi dei cattolici e dei presbiteriani. I “papisti” pretendevano di attribuire al papa sia il potere spirituale che quello temporale, appellandosi al mandato dato da Cristo a Pietro; e attraverso strumenti quali la scomunica e la confessione auricolare, essi potevano controllare le coscienze dei fedeli, approfittando della loro ignoranza in materia spirituale, e limitando così il potere del re<sup>124</sup>. In secondo luogo, anche la predicazione dei presbiteriani minò la stabilità dello Stato servendosi dell'ignoranza del popolo. Hobbes spende molte parole per argomentare per quale motivo il loro potere crebbe rapidamente. Dai

---

<sup>121</sup> Cfr. *Behemoth*, Ep. Ded., p. 4. L'*Epistola dedicatoria* fa parte del manoscritto del *Behemoth* conservato a Oxford, ed è stata pubblicata per la prima volta da Ferdinand Tönnies nel 1889.

<sup>122</sup> *Behemoth*, I, p. 6.

<sup>123</sup> Per un dettagliato esame del tema, inserito in un contesto denso di riferimenti storico-filosofici si veda F. TOTO, *Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes*, in «Historia Philosophica», 16 (2018), pp. 59-85.

<sup>124</sup> *Behemoth*, I, pp. 9-26.

pulpiti essi «attiravano il popolo verso le proprie opinioni, e lo inducevano ad avversare il governo episcopale della chiesa, i canoni e il Libro di preghiera comune»<sup>125</sup>. Con particolari gesti, con un certo tono della voce, essi fingevano di parlare in nome di Dio; in realtà, celavano i loro intenti sediziosi sotto «il manto della religione»<sup>126</sup>. Nei loro sermoni non predicavano mai contro

i vizi lucrosi degli uomini dediti al commercio ed ai mestieri, cioè finzioni, menzogne, frode, ipocrisia, o altri atti non caritatevoli, eccettuata la mancanza di carità nei confronti dei pastori e degli altri fedeli; cosa che rappresentava un gran sollievo per tutti i cittadini di Londra e gli abitanti dei centri che avevano privilegio di mercato, ed era di non poco vantaggio per i pastori stessi<sup>127</sup>.

Contrariamente, essi inveivano molto duramente contro il piacere carnale, riducendo «i giovani alla disperazione, portandoli a pensare che erano dannati perché non potevano contemplare un oggetto piacevole senza provare piacere [...]. E così divennero confessori di quelli che avevano la coscienza turbata per questo motivo, e che obbedivano loro come a direttori spirituali, in tutti i casi di coscienza»<sup>128</sup>.

Tra le cause della sedizione, Hobbes pone anche «un numero eccezionalmente grande di uomini di più elevata condizione» che rivendicavano un governo democratico per l'Inghilterra «esaltando la libertà, scagliandosi contro la tirannide, e lasciando che il popolo traesse da sé la conclusione che questa tirannide era la forma vigente di governo dello stato»<sup>129</sup>. E questo è quello che si è chiamato pretesto di ordine sociale: individui istruiti, fortemente invaghiti delle forme repubblicane dell'antichità, che reclamavano un governo popolare «esaltato con il nome glorioso di libertà, mentre la monarchia era resa odiosa col nome di tirannide»<sup>130</sup>. In realtà, essi erano di fatto sedotti dall'ambizione politica:

È infatti cosa ben difficile per gli uomini (che hanno tutti un'opinione elevata del proprio ingegno), dopo aver anche acquisito la cultura dell'università, persuadersi d'esser privi d'una

---

<sup>125</sup> Ivi, p. 28.

<sup>126</sup> Ivi, p. 32.

<sup>127</sup> Ivi, p. 31.

<sup>128</sup> Ivi, p. 32.

<sup>129</sup> Ivi, p. 29.

<sup>130</sup> Ivi, p. 7.

qualsiasi delle capacità necessarie per governare uno stato, specialmente se hanno letto le storie gloriose e la politica magniloquente degli antichi governi popolari dei greci e dei romani, presso i quali i re erano odiati e marchiati col nome di tiranni, mentre il governo popolare passava sotto il nome di libertà (anche se mai vi fu un tiranno crudele come un'assemblea popolare)<sup>131</sup>.

Anche in un simile contesto, si può leggere il ruolo cruciale per lo scoppio delle ostilità da Hobbes attribuito all'ignoranza diffusa. L'ignoranza è il fattore essenziale per mezzo del quale le opinioni sediziose poterono far breccia nella mente degli inglesi. L'astuzia, sostiene Hobbes, è stata scambiata per saggezza<sup>132</sup>. Così egli sintetizza lo scenario appena descritto:

Infatti, il popolo ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico, in quanto nessuno ha in mente mai altro che il suo interesse privato, e, nelle altre cose, segue i capi con cui è a diretto contatto, cioè i predicatori, o i più potenti tra i gentiluomini che abitano nella zona [...]. Se voi pensate che le recenti sventure abbiano reso il popolo più saggio, sappiate che esse saranno presto dimenticate, e noi non saremo più saggi di prima<sup>133</sup>.

Naturalmente, non possiamo ignorare il ruolo delle passioni, ossia l'orgoglio e il desiderio di gloria e potere, che portarono alcuni individui a diventare seduttori del popolo. Nel suo contributo sul *Behemoth* Gabriella Slomp enuclea le passioni che conducono alla guerra in ambizione, avidità e paura<sup>134</sup>. Come visto, il primo Dialogo del *Behemoth* è ricco di casi di ambizione, come anche di avidità, passioni che caratterizzano tutti i seduttori. Ma, sostiene Slomp, l'ambizione è solo il terreno su cui altri fattori di corruzione possono essere installati, per esempio la manipolazione del linguaggio attraverso l'arte della retorica. Come un'arma, il linguaggio viene usato dagli ambiziosi per indottrinare il popolo<sup>135</sup>. Il giusto viene scambiato per ingiusto, e l'ingiusto per giusto; i disobbedienti stimati come i migliori patrioti. La realtà stessa è

---

<sup>131</sup> Ivi, p. 29.

<sup>132</sup> Cfr. Ivi, p. 45.

<sup>133</sup> Ivi, pp. 46-47.

<sup>134</sup> G. SLOMP, *On Ambition, Greed and Fear*, in T. MASTNAK (ed.), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academy, Exeter 2009, pp. 189-214. Il volume curato da Mastnak è in effetti una raccolta di alcuni articoli apparsi in un numero speciale di «Filozofski Vestnik» 24 (2003) n. 2, dedicato al *Behemoth*. Per comodità, citerò dall'edizione curata da Mastnak.

<sup>135</sup> Cfr. Ivi, p. 135.



pervertita: ciò che era male ora è considerato bene, ciò che era bene, ora è male. È opinione di Slomp che la manipolazione del linguaggio, così come ogni azione dei seduttori, può avere poco effetto se i cittadini sono istruiti, capaci di riconoscere gli inganni dei seduttori. Slomp sostiene che in *Behemoth* «ambition could not ruin a whole nation, but ambition combined with people's ignorance could and did»<sup>136</sup>. Riguardo alla paura, Slomp indica una sostanziale differenza tra il *Leviatano* e il *Behemoth*: se nel *Leviatano* il ruolo della paura è cruciale in molti aspetti dell'antropologia e della costituzione dello scenario politico (si consideri il capitolo tredicesimo), nel *Behemoth* questa crucialità viene ridotta. Ora, nel contesto della descrizione della Guerra Civile, la paura non è più sufficiente ad assicurare una guida per la pace, a causa della mancanza di conoscenza dei principi dell'obbligazione politica di cui “soffrivano”, come una malattia, i sudditi inglesi. Fornendo argomentazioni convincenti, Slomp sostiene che «in *Behemoth* fear is no longer the building block of political order in so far as Hobbes makes clear that fear alone without knowledge of the “true science” of political obligation cannot protect from civil disorder and therefore cannot be relied upon for the maintenance of future peace»<sup>137</sup>. Sebbene esse costituiscano la forza base della condotta umana, le sole passioni senza l'ignoranza sono private di quella spinta che conduce gli individui al conflitto. Come Hobbes scrive in un chiaro passaggio:

L'ambizione infatti può ben poco se mancano le braccia, e di poche braccia essa disporrebbe, se il popolo comune fosse istruito sui veri principi del suo dovere, con la stessa diligenza con cui i predicatori lo atterriscono o lo confondono con inutili e pericolose dottrine riguardanti la natura della volontà umana, e molte altre questioni filosofiche, che non tendono affatto alla salvezza dell'anima nell'altra vita, né al benessere del popolo in questa, ma solo a dirigere verso il clero gli obblighi che il popolo dovrebbe adempiere verso il re<sup>138</sup>

Così, si è cercato di mostrare come l'ignoranza sia un fattore cruciale per il disordine sociale, molto più che le mere passioni, e come questo appare con più chiarezza nel *Behemoth*. Ora è il caso di chiarire i rimedi che Hobbes propone al problema dell'ignoranza e che genere di disciplina debba essere insegnata al popolo.

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 136.

<sup>137</sup> Ivi, p. 143.

<sup>138</sup> *Behemoth*, II, p. 83.

#### 4.4.2. Soluzioni contro l'ignoranza: il progetto educativo di Hobbes

Una volta che i personaggi *A* e *B* hanno attestato l'ignoranza del popolo, il dialogo prosegue con le seguenti due battute:

A. Perché non dovrebbe esser possibile insegnare agli uomini il loro dovere, cioè la scienza del giusto e dell'ingiusto, allo stesso modo in cui sono state insegnate diverse altre scienze, sulla base di principi veri e dimostrazioni evidenti, e molto più facilmente di quanto uno di questi predicatori e gentiluomini democratici non riuscisse ad insegnare la ribellione e il tradimento?

B. Ma chi può insegnare ciò che nessuno ha mai imparato<sup>139</sup>.

In un contesto simile, Hobbes sviluppa nel *Behemoth* la sua concezione sull'educazione. Essa appare fondata su due assi: in una *pars destruens* Hobbes critica le università del suo tempo, culla di opinioni sediziose e così incentrate sull'insegnamento delle dottrine scolastiche da essere diventate per l'Inghilterra come il Cavallo di Troia lo fu per i Troiani<sup>140</sup>. In una *pars construens* invece descrive come le università dovrebbero essere riformate, di che genere di educazione i sudditi abbiamo bisogno e come questa debba essere loro impartita.

Richiamando quanto scritto nella prima sezione, la concezione di Hobbes sull'educazione è principalmente incentrata su tre assi: 1) educare alla scienza civile significa rendere il popolo cosciente dei propri doveri attraverso la chiarezza delle argomentazioni, non attraverso il timore delle pene; 2) l'obiettivo polemico principale è un'idea cattiva che alberga nelle menti degli individui; 3) il mezzo più adatto per realizzare i primi due punti consiste in una riforma del sistema di istruzione accademica. Questi stessi concetti possono essere ritrovati anche nel *Behemoth*.

Alcuni studiosi hanno già esaminato il ruolo e l'importanza dell'educazione nel *Behemoth*. Geoffrey Vaughan<sup>141</sup>, per esempio, fornisce un'approfondita analisi sulla necessità dell'educazione per la stabilità politica e quindi per il mantenimento della pace. Partendo dall'ipotesi che una soluzione meramente istituzionale al problema dell'or-

---

<sup>139</sup> *Behemoth*, I, p. 47.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>141</sup> G.M. VAUGHAN, *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lenham 2002.

dine sociale non sembra ragionevolmente sufficiente, vale a dire che la mera costituzione dello Stato, neppure nella forma monarchica, non è in grado di assicurare una pace duratura, Vaughan argomenta che solo un'appropriata educazione politica può fornire strumenti necessari a raggiungere quell'obiettivo. I cittadini non sono una massa di autonomi razionali costantemente in accordo reciproco. Essi possono confliggere in molti aspetti della vita sociale, a causa, certo, delle passioni ma, anche a causa della differenza dei giudizi personali, delle condizioni sociali e dell'educazione. Questo sembra particolarmente vero nel caso della Guerra Civile inglese, in cui una monarchia secolare collassa, secondo Hobbes, per via della corruzione e dell'ignoranza di molte classi di individui. Vaughan indica la sua chiave di lettura per comprendere la concezione hobbesiana dell'educazione dei cittadini. Secondo lui, la soluzione che Hobbes fornisce è «a very specific type of education, which I shall call *political education*, in order to distinguish from an education in doctrines of Hobbes's philosophy, or *philosophical education*»<sup>142</sup>. L'educazione *filosofica* sembra essere dannosa per la maggior parte dei cittadini, così da risultare impraticabile per molti di loro. A causa del desiderio immoderato di gloria e di ambizione, essi possono facilmente cadere in vane dispute, presumendo di essere saggi e travisando la vera scienza; sul versante politico, essi finirebbero per credere di poter loro stessi governare, cadendo in uno dei pericoli che Hobbes cerca di combattere<sup>143</sup>. Invece, ciò che Vaughan chiama educazione *politica* è certamente fruibile per tutti. Secondo Vaughan, questo tipo di educazione non ha niente a che fare con il metodo e i contenuti della filosofia (intesa come morale, politica e filosofia naturale), ossia essa non mira a formare individui esperti in questa disciplina. L'educazione politica è solo il modo di rendere tutti i sudditi formati al dovere essenziale di obbedienza verso il sovrano. Essi devono imparare perché il sovrano è tale e perché gli si deve obbedienza incondizionata, poiché se non comprendessero per quale diritto il sovrano fa le leggi, non comprenderebbero neppure le punizioni connesse alla trasgressione di queste<sup>144</sup>. Se questo fosse il caso, essi sarebbero facile preda del desiderio di sedizione. In altri termini, si richiede una mera presa d'atto delle ragioni per le quali gli individui devono obbedienza al sovrano, una presa d'atto del loro posto nello Stato. Inoltre, secondo Vaughan, l'educazione politica non mira alla conoscenza dei fenomeni e delle loro cause (come la filosofia), ma a

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 36.

<sup>143</sup> Cfr. *Behemoth*, I, p. 29.

<sup>144</sup> G.M. VAUGHAN, *Behemoth Teaches Leviathan*, cit., pp. 36-37.

disciplinare i cittadini. Indagare invece i rudimenti della filosofia morale e politica come anche le cause dei fenomeni naturali è prerogativa esclusiva di uno stretto numero di persone, gli studenti delle università e i filosofi; tutti gli altri devono restare ignari dei principi della scienza morale e politica, come dei principi della filosofia naturale, a causa dell'orgoglio immoderato in cui cadrebbero. Essi devono solo essere *persuasi* da insegnanti adeguatamente istruiti che obbedire al sovrano è il modo migliore per evitare la guerra. Così, Vaughan scrive:

To this end, according to Hobbes, the spread of knowledge by precept, knowledge proven true by arguments, does not have place. Philosophy seeks to understand causes and effects and to offer explanations that are not mere opinions. Political education [...] has no such scientific ambition. Instead, as the means of putting Hobbes's political philosophy into practice and influencing the actions of citizens, it very much concerned with opinion. "For the Actions of men proceed from the Opinions" Hobbes explained in *Leviathan*, "and the well governing of Opinions, consisteth the well governing of men's Actions, in order to their Peace, and Concord"<sup>145</sup>.

Vaughan chiama in causa il noto passaggio in cui Hobbes fa dialogare l'idea di governo politico delle azioni, con il governo "psicologico" delle opinioni. E aggiunge, giustamente, che il buon governo delle opinioni non è altro che l'operazione educativa attuata dal sovrano. Ma quali sono i contenuti di questo "piano educativo"? Vaughan risponde che, in Hobbes, questi contenuti si articolano attorno a tre nodi: 1) insegnare la ben nota Regola Aurea negativa, 2) insegnare che lo stato di guerra è qualcosa da temere e da evitare a ogni costo, così da comprendere la necessità e la giustezza dell'obbedienza, e 3) istruire gli individui riguardo alla religione, mostrando che essa è solo una parte della vita civile dello Stato, senza possibilità alcuna di private interpretazioni e di conseguenti azioni in nome di queste<sup>146</sup>.

La visione di Vaughan sembra tuttavia solo parzialmente condivisibile. Se è convincente l'idea che l'educazione sia necessaria per la stabilità politica, ossia che la mera costituzione dello stato non sia sufficiente per assicurare la pace, appare discutibile la distinzione tra un'educazione *filosofica* e un'educazione *politica*. Se Vaughan avesse ragione, Hobbes sarebbe un conclamato teorico di un indottrinamento che oggi

<sup>145</sup> Ivi, p. 38, citando *Leviatano*, XVIII, p. 149.

<sup>146</sup> Cfr. Ivi, pp. 50ss.

chiameremmo totalitario. Ciò che Hobbes sosterrebbe, secondo Vaughan, è una forma di persuasione delle masse, allo scopo di tenerle sotto controllo. Sembra che l'interpretazione di Vaughan divida le persone hobbesiane in due classi sociali chiuse, i "maestri istruiti" e il resto del popolo. Tuttavia, è noto che in linea generale Hobbes tenda a fare distinzioni metodologiche tra gli individui filosofi, il cui ingegno è capace di comprendere le cause dei fenomeni, e il resto del volgo, al quale queste nozioni vanno spiegate in modo diverso<sup>147</sup>. Invece, nel caso della formazione ai principi della politica Hobbes non sembra porre una distinzione di metodo così marcata. In un già citato passaggio del *De cive* risulta chiaro il proposito hobbesiano di rendere disponibile per ogni individuo «le basi della dottrina civile vera, e veramente dimostrata» attraverso la chiarezza delle ragioni<sup>148</sup>. Al massimo, parlando delle accademie nello stesso passo, Hobbes suggerisce la possibilità di un'educazione di livello superiore impartita dalle università per giovani cittadini, presumibilmente di una certa estrazione sociale, in possesso di risorse economiche sufficienti a intraprendere un percorso di studi. Ma questo sembra ovvio. In questo senso, Hobbes non pone una distinzione antropologica tra pochi eletti e le masse delle plebi; Hobbes riconosce con realismo pratico che non tutti hanno mezzi sufficienti per studiare. Ancor più che Hobbes dice che questi giovani hanno il compito, a loro volta, di istruire tutti gli altri, in qualità di predicatori e insegnanti autorizzati, nella stessa scienza vera e dimostrata, la *scientia civilis* che hanno imparato all'università.

Nel *Behemoth* Hobbes propone nuovamente questa idea, ma forse in un modo leggermente diverso. Vale la pena citare l'intero passo:

Il nucleo delle ribellioni sono le università; l'avete visto per questa di cui stiamo parlando, e l'avete letto a proposito delle altre ribellioni. Le università tuttavia non devono esser distrutte, ma solo meglio ordinate: in altri termini, si deve fare in modo che la politica ivi insegnata sia (come la vera politica dovrebbe essere) adatta ad insegnare agli uomini che è loro dovere obbedire a tutte le leggi, di qualsivoglia natura, promulgate dall'autorità del re, finché la stessa autorità non le revochi; adatta a far loro sapere che il popolo e la chiesa sono una sola

---

<sup>147</sup> Cfr. A. PACCHI, *Hobbes e il Dio delle cause*, in ID., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Franco Angeli, Milano 1998. Sulla differenza tra filosofi e volgo si veda A.L. SCHINO, *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica, dalle Terze Obiezioni a Descartes all'Appendice latina al Leviatano*, in C. BORGHERO – A.L. SCHINO (edd.), *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Le Lettere, Firenze 2018, part. pp. 15-16 che evidenzia legami con l'impostazione metodologica delle correnti libertine del Seicento francese, con cui Hobbes è entrato in contatto.

<sup>148</sup> Cf. *De cive*, XIII, 9, p. 144.

cosa, ed hanno un solo capo, il re; e nessuno ha titolo valido per governare sotto il re, se non l'ha ottenuto da lui; e il re deve la sua corona solo a Dio, non ad un uomo, si tratti di un ecclesiastico o no. Quanto alla religione insegnata nelle università, deve consistere in una quieta attesa della seconda venuta del nostro benedetto Salvatore, e nella risoluzione di obbedire nel frattempo alle leggi del re (che sono anche le leggi di Dio), di non fare male a nessuno, di vivere in carità con tutti, beneficiare i poveri e ammalati, e condurre una vita sobria e senza scandali; né si devono mescolare con la religione questioni di filosofia che il popolo non intende, e di cui non si curerà mai, come il libero arbitrio, sostanza incorporea, ubiquità, ipostasi. Una volta che le università siano state ordinate in questo modo, ne verranno sempre fuori predicatori dai sani principi; e quelli che ora hanno principi non buoni se ne terranno sempre lontani<sup>149</sup>.

È importante sottolineare che la «vera politica», ossia la scienza della politica insegnata nelle «nuove» università, ha lo scopo di formare insegnanti che, in modi non meglio specificati, possano rendere *tutti* gli individui coscienti dei loro doveri politici<sup>150</sup>. Quindi, *B* risponde che un tale sistema è il migliore, forse l'unico capace di assicurare una pace duratura. E con parole pregnanti, meritevoli di essere spiegate, *B* concorda con *A*: «Dunque, sono della vostra opinione su entrambi i punti: gli uomini possono essere indotti ad amar l'obbedienza da predicatori e gentiluomini, che da giovani abbiano assorbito nelle università buoni principi»<sup>151</sup>. Forse, si potrebbe concordare con Vaughan riguardo alla distinzione metodologica tra pochi colti e il resto del popolo, prendendo queste poche righe come prova. «Indurre gli individui all'amore per l'obbedienza» potrebbe sembrare, in effetti, una sottile forma di indottrinamento. Certamente, qualcosa è cambiato dal *De cive* al *Behemoth*, qualcosa nel pensiero hobbesiano come nella storia britannica. Scoraggiato dall'esperienza della Guerra Civile, Hobbes potrebbe aver acquisito un concetto peggiorato di 'popolo', corrotto e incapace di distinguere il giusto dall'ingiusto; comunque, ciò che *A* dice riguardo all'incapacità del popolo o alla sua indifferenza nell'apprendere può essere letto come una mera constatazione della situazione presente, sperando che qualcosa possa cambiare nel futuro.

---

<sup>149</sup> *Behemoth*, I, p. 68.

<sup>150</sup> Sui temi riguardanti la stabilità politica e l'educazione per *tutti* i cittadini, si vedano J.D. MARSHALL, *Thomas Hobbes: Education and Obligation in the Commonwealth*, in «Journal of Philosophy of Education» 14 (1980), pp. 193-204, che sottolinea il ruolo centrale dell'educazione per rafforzare l'obbligazione politica, e J. ANDERSON, *The Role of Education in Political Stability*, in «Hobbes Studies» 15 (2003), pp. 95-104.

<sup>151</sup> *Behemoth*, I, p. 69.

Forse, Hobbes era incline a pensare a una soluzione più dura. E così le (davvero poche) parole di *B* possono essere lette attraverso questa lente.

In ogni caso, un'altra stimolante lettura della visione hobbesiana dell'educazione è stata data da Sharon Lloyd<sup>152</sup>, che traccia un quadro interessante secondo il quale l'opera hobbesiana è finalizzata a spiegare la derivazione del disordine politico da interessi trascendenti in conflitto (*conflicting transcendent interests*) – ossia da interessi religiosi che superano persino la paura della morte corporale violenta – più che dall'interesse per la conservazione di sé. Così, Lloyd sostiene che il pensiero di Hobbes può essere considerato una teoria della preminenza della mente sulla materia, vale a dire una preminenza degli ideali e degli interessi trascendenti rispetto alle necessità materiali e alla forza coercitiva della legge. In un simile quadro, Lloyd inserisce la sua interpretazione dell'educazione come principale soluzione al disordine sociale. Scrive:

His solution [to the problem of social disorder] has much less to do with coercive force than is generally supposed. His solution is to reproduce perpetually a proper, stability-reinforcing conception of people's transcendent religious interests by a process of education that continually generates consensus. It is education, and not might, that makes for social order in Hobbes's system. [...] His method [to do so] is to begin from the interests people actually claim as their own [...], and through a process of rationalizing their beliefs and redescribing their interests, to provide people with *reasons* linked to the interests they actually affirm, including their transcendent interests, for acting in a way that can ensure the perpetual maintenance of peaceful social order<sup>153</sup>.

Essenzialmente lontana dall'idea di Vaughan, Lloyd mostra come funziona il programma educativo di Hobbes. Partendo da una concezione differente di disordine, e individuando la causa più frequente della dissoluzione di uno stato nel conflitto tra comando divino e dovere verso il sovrano<sup>154</sup>, Lloyd sostiene che «the sovereign's very ability to wield coercive force depends on the uncoerced obedience of his subjects»<sup>155</sup>. E costruire un'obbedienza non coatta significa correggere le false credenze tramite «a process of reeducation, preferably one that begins from the true beliefs a man holds,

---

<sup>152</sup> S.A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, New York, Cambridge University Press, 2002<sup>2</sup>.

<sup>153</sup> Ivi, pp. 2-3.

<sup>154</sup> Ivi, pp. 37-38, citando *Leviatano*, XLIII, pp. 473ss.

<sup>155</sup> Ivi, p. 39.

and uses these to show the falsity of his disruptive beliefs»<sup>156</sup>. Lloyd è molto chiara nel mostrare il lato razionale del processo educativo, cioè la necessità per tutti i cittadini di apprendere i rudimenti dell'obbligazione politica; e mostra anche che questo processo non collide con gli interessi trascendenti di ognuno.

Hobbes's strategy, then, is to identify a principle of political obligation that could, if widely followed, ensure the perpetual maintenance of domestic order, and then to show his readers that given all of the interests they take themselves to have, they have on the whole *a sufficient reason* [corsivo mio] for adhering to this principle<sup>157</sup>.

Una volta identificato questo principio, Hobbes vuole mostrare che ognuno può avere sufficienti ragioni (oltre che sufficienti motivazioni) per aderire a questo principio. Con una tal mossa, Hobbes mira a unire il principio dell'obbligazione politica con la soddisfazione sia degli interessi secolari sia dei doveri religiosi riguardanti la salvezza<sup>158</sup>. Come risultato, l'educazione stessa mira a rendere i cittadini consci dei loro doveri, verso il sovrano come verso Dio, e allo stesso tempo, capaci di desiderare la particolare forma politica descritta dal «vero principio» della scienza politica. Lloyd scrive: «this process of reeducation will not only teach men truth and form their opinions, it will also affect their dispositions; it will instill in them a *desire* to do what they ought to do – creating in them transcendent *attachments* to socially beneficial opinions»<sup>159</sup>.

La tesi centrale di questa sezione segue l'argomentazione di Lloyd. Partendo dall'interpretazione di questa autrice, si argomenta che il «programma educativo» di Hobbes può essere compreso come duplicemente fondato: da un lato esso segue una linea razionale secondo la quale la «scienza del giusto e dell'ingiusto» è una scienza dimostrativa; dall'altra, segue anche una linea passionale in cui la scienza razionale dimostrativa deve essere insegnata allo scopo di attecchire sui lati passionali degli esseri umani e, quindi, «governare le opinioni».

Patricia Springborg ha convincentemente mostrato che ciò che Hobbes chiama «la scienza del giusto e dell'ingiusto» è una scienza razionale dimostrativa, accessibile a

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 43.

<sup>157</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>158</sup> Cfr. Ivi, p.54.

<sup>159</sup> Ivi, p. 220.



ogni cittadino, anche al meno colto<sup>160</sup>. Analizzando i passaggi rilevanti per la questione, Sprinborg sostiene che, se nel *Leviatano* Hobbes delinea un piano per un'educazione generale degli individui come un «serious project», nel *Behemoth* egli sostiene con forza che questo “progetto”, ossia l'educare tutti alla scienza della «vera politica», sia diventato più urgente, necessario da realizzare al più presto per non tornare nella condizione di guerra.

Tuttavia, questa scienza deve essere insegnata avendo presente la costituzione passionale degli esseri umani. Il contenuto della disciplina da insegnare deve essere considerato in modo da poter radicare tra il bagaglio di opinioni e credenze che un individuo intrattiene. E, in qualche modo, le opinioni ineriscono a un dominio dell'antropologia hobbesiana guidato dalle passioni, come anche ineriscono al dominio della cognizione. Questo duplice e ambiguo dominio sembra essere ciò che Hobbes chiama coscienza. In qualche modo, il piano educativo di Hobbes è diretto essenzialmente contro gli abusi della coscienza. L'educazione deve essere in grado di fornire delle sufficienti *ragioni* per aderire anche interiormente, con la propria mente, al piano politico hobbesiano; il cittadino che Hobbes immagina ha bisogno tanto delle motivazioni legate al potere della spada, motivazioni che lo spingono a obbedire a fronte di un pena temporale in caso di disobbedienza, quanto delle ragioni derivanti da un'opportuna educazione nei principi della politica. Ed è la coscienza il terreno labile in cui possono radicare i principi della scienza politica; sebbene il metodo usato sia razionale e dimostrativo. I cittadini devono essere istruiti e, come risultato, *convincersi* riguardo alla ragionevolezza e giustizia dei principi dell'obbligazione politica. In altri termini, il cittadino, conscio che all'origine della sovranità vi è un patto di trasferimento di diritti alla persona sovrana e che questa ha un potere assoluto in virtù del consenso espresso dalla collettività nel momento dell'autorizzazione, deve convincersi che il sistema politico hobbesiano sia in effetti il più adatto ad assicurargli una vita sicura e soprattutto soddisfatta<sup>161</sup>. In questo senso, torna utile ricordare l'idea centrale del libro di David Johnston, precedentemente citato, per cui la scienza politica, per quanto razionale essa sia, deve essere insegnata facendo leva su aspetti passionali mediante l'utilizzo di strategie comunicative. L'Hobbes di Johnston è convinto che solo in que-

---

<sup>160</sup> Cfr. P. SPRINGOBORG, 'Behemoth' and Hobbes's 'Science of Just and Unjust', in T. MASTNAK, *Hobbes's Behemoth*, cit., pp. 215-246.

<sup>161</sup> Cfr. *Leviatano*, xxx, p. 273.

sto modo si possa parlare agli animi della maggioranza dei lettori, cercando di smuovere le loro coscienze con la potenza emotiva di efficaci espedienti letterari<sup>162</sup>. Per Johnston, Hobbes attua un grande progetto di trasformazione culturale che, se da un lato viene elaborato su basi razionali, dall'altro si dovrebbe compiere efficacemente solo se risultasse convincente al suo uditorio<sup>163</sup>.

Tuttavia questa potrebbe essere intesa come una concezione intellettualistica, per così dire, laddove Hobbes sposa invece una concezione generale volontaristica: in altre parole, i principi di giustizia non sarebbero accettati in quanto comandati, ma in quanto riconosciuti – e scelti – come razionalmente veri. E, inoltre, potrebbe essere un problema anche il modo con cui questa visione a tratti intellettualistica possa conciliarsi con la concezione esternalista della morale, propria di Hobbes. Questi nuclei problematici costituiscono alcuni tra i nodi teorici più affascinanti e spinosi, a cui è difficile dare una soluzione univoca. Il pensiero di Hobbes è sfaccettato, composito e a tratti ambiguo, dove non mancano incongruenze, aporie o problemi aperti a cui è difficile dare una spiegazione logica definitiva. È indubbio che in Hobbes coesistano assi di pensiero che inevitabilmente collidono tra di loro, come per esempio l'impianto etico soggettivistico con la morale razionale oggettiva delle leggi di natura, di cui si è parlato in precedenza<sup>164</sup>. Allo stesso modo, un esternalismo dominante, a cui si accompagna una visione essenzialmente volontaristica, coesiste con tratti di intellettualismo, come nel caso dell'educazione intesa come modo di portare i cittadini ad agire in maniera conforme ai comandi sovrani non solo per timore della pena, ma anche perché quei comandi sono compresi come necessari all'ordine. Non è irragionevole pensare che una simile tensione possa essere inquadrata tra i problemi irrisolti del sistema filosofico hobbesiano.

In ogni caso, lungi dall'essere un tentativo di indottrinamento, l'intento di Hobbes è quello di 1) allertare gli individui contro quei «falsi profeti» che cercano di corrompere e terrorizzare il popolo con la paura di poteri bizzarri e invisibili o con la paura dei tormenti eterni nell'aldilà; 2) di renderli coscienti di tutti i loro doveri verso il pubblico, doveri che non confliggono con i doveri e verso Dio. Per seguire l'idea del *Behemoth*, in un futuro in cui i principi di giustizia descritti nel *Leviatano* saranno

---

<sup>162</sup> Cfr. D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan*, cit., pp. 58-72.

<sup>163</sup> Su questa linea anche R. TUCK, *Hobbes, Conscience, and Christianity*, cit., p. 485.

<sup>164</sup> Problema messo in evidenza dalla già citata J. HAMPTON, *Hobbes and Ethical Naturalism*, cit.

applicati e insegnati, nessun falso profeta approfitterà dell'ignoranza del popolo e una pace duratura sarà così assicurata.

#### 4.4.3. Educazione o propaganda?

Concludendo questa sezione, si segnalano due aspetti collaterali della questione. In primo luogo, la necessità di un popolo istruito per lo sviluppo delle arti e dei commerci, per la realizzazione di tutte le «soddisfazioni» della vita, come Hobbes spiega nel *Leviatano*<sup>165</sup>. E in secondo luogo, l'importanza di studiare la storia per acquisire saggezza pratica, come spiega invece nel *Behemoth*: in quest'opera il ruolo della storia diventa un supporto fondamentale per la scienza politica, mostrando la non sufficienza del mero potere coercitivo e la conseguente necessità dello strumento storiografico<sup>166</sup>.

Così, sulla base di quanto detto, la visione hobbesiana sull'educazione sembra essere più raffinata di quanto in genere si pensi. Essendo una sorta di *maturazione* delle proprie opinioni – e poiché di fatto le opinioni costituiscono la coscienza individuale – si potrebbe comprendere il concetto di educazione in Hobbes come una forma di *coltivazione* della propria coscienza. Hobbes stesso argomenta in questa direzione<sup>167</sup>. Una simile concezione contribuisce a liberare Hobbes dall'accusa, mossa da un lungo filone interpretativo, di essere un mero teorico del potere e dello stato assoluto, senza alcuna attenzione ai bisogni dei cittadini. Alcuni commentatori del Novecento, infatti, hanno fornito delle interpretazioni che hanno fatto di Hobbes un antesignano dei totalitarismi che hanno macchiato il secolo scorso. Nel suo libro *La cité de Hobbes*<sup>168</sup>, Joseph Vialatoux ha elaborato una tra le più forti letture totalitaristiche di Hobbes. Proponendo l'ormai celebre metafora dello Stato come grande macchina o grande meccanismo a immagine del corpo umano, Vialatoux ha sostenuto l'equivalenza tra un tale grande meccanismo e uno stato totalitario: «Le mécanisme que nous sommes se trouve appareillé de telle sorte qu'il engender et fabrique un mécanisme nouveau: *Léviathan* ou l'*Etat totalitaire*»<sup>169</sup>. In tal modo, egli ha *tout-court* bollato il Leviatano

<sup>165</sup> Cfr. *Leviatano*, xxx, p. 273.

<sup>166</sup> Cfr. A. SORGATO, *La performatività del sapere storico il concetto di «history» nel sistema filosofico di Hobbes*, in «Filosofia politica», 29 (2015) n. 2, pp. 261-276.

<sup>167</sup> Cfr. *Leviatano*, xxxi, p. 293.

<sup>168</sup> J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*, Lyon 1935.

<sup>169</sup> Ivi, p. 123.

hobbesiano come uno stato totalitario. Qualche anno dopo il libro di Vialatoux, Hanna Arendt<sup>170</sup> ha provato ad argomentare non solo che Hobbes abbia contribuito allo sviluppo teorico di quelle dottrine che avrebbero poi gettato le fondamenta per i totalitarismi del Novecento, ma anche che il nostro Autore abbia fornito «il presupposto di tutte le teorie razziali, cioè l'esclusione in linea di principio dell'idea di umanità»<sup>171</sup>. Per Arendt, Hobbes

prepara la migliore base teorica possibile per quelle ideologie naturalistiche che concepiscono le nazioni come se fossero delle tribù, separate fra loro dalla natura, senza alcun vincolo, ignare della solidarietà umana, aventi in comune soltanto l'istinto di conservazione che l'uomo del resto condivide col mondo animale. Se l'idea di umanità, che ha nella comune origine della specie umana il suo simbolo più efficace, non è più valida, nulla è più plausibile di una teoria secondo cui le razze di colore, bruna, gialla e nera, discendono da qualche specie di scimmie antropomorfe diversa da quella della razza bianca e sono, tutte indistintamente, predestinate dalla natura a guerreggiare l'una contro l'altra fino a scomparire dalla faccia della terra<sup>172</sup>.

Negli anni Settanta Francesco Viola ha cercato di fare il punto circa il ruolo teorico giocato da Hobbes nella formazione dei totalitarismi, seguendo la lettura di Arendt<sup>173</sup>. Contro Vialatoux, Viola ha sostenuto che il Leviatano teorizzato da Hobbes non è *tout-court* uno stato totalitario propriamente inteso, poiché lo stato hobbesiano non entra in ogni aspetto della vita umana né implica un totale coinvolgimento della società<sup>174</sup>. Tuttavia, la teoria morale di Hobbes prepara la strada al totalitarismo; per questo, secondo Viola, Hobbes è un precursore delle dottrine totalitarie:

È nostra intenzione considerare Hobbes come un precursore e dell'uomo totalitario e dello Stato totalitario, non già in ragione delle sue teorie politiche e sociali ma per il suo modo caratteristico di affrontare il problema morale. Proprio la teoria morale di Hobbes ha aperto la strada al totalitarismo e allo spontaneismo, ponendo le basi della distruzione della natura

---

<sup>170</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, Berlin 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009. La lettura di Arendt è stata recentemente sostenuta e difesa da A. DEGRYSE, *The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes*, in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», 15(2008) n. 2, pp. 239-258.

<sup>171</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 257.

<sup>172</sup> Ivi, p. 259.

<sup>173</sup> F. VIOLA, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» 54 (1977), pp. 76-132.

<sup>174</sup> Cf. Ivi, p. 79.

umana. [...] A monte vi sono sempre rivolgimenti profondi sul piano della concezione stessa della vita morale e politica, preparativi lenti e ancora inafferrabili ma che aspettano il momento opportuno per rivelare il loro vero volto. In questo senso Hobbes è un precursore del totalitarismo. Egli ha privato l'uomo della sua natura, ma al contempo ha affermato la necessità che ne avesse una. Ha quindi assegnato al potere politico e alla scienza il compito di costruire una natura artificiale. È questa l'essenza stessa del totalitarismo, cioè operare una trasformazione radicale delle basi stesse dell'esistenza umana<sup>175</sup>.

Sebbene queste interpretazioni non siano prive di elementi interessanti e stimolanti, in generale è possibile pensare che esse siano fuorvianti. L'idea di educazione in Hobbes difficilmente può essere compresa come una forma di propaganda totalitaria. Parlare di "totalitarismo" in rapporto al pensiero politico di Hobbes, sembra essere un'incoerenza<sup>176</sup>. "Totalitarismo" è una particolare categoria politica, filosofica e storica che nel Seicento è praticamente senza significato; anche il concetto di propaganda, naturalmente connesso a un regime totalitario, non può essere usato per spiegare l'azione pedagogica che il sovrano Hobbesiano deve attuare. Con "propaganda" si indica un particolare insieme di mezzi di manipolazione nella diffusione delle idee mediante set di argomentazioni non oggettive, dirette ai lati inconsci e irrazionali della natura umana e usato principalmente per influenzare l'opinione pubblica, le credenze degli individui, le loro attitudini e le loro azioni<sup>177</sup>. Pertanto, la concezione hobbesiana dell'educazione non sembra soddisfare appieno queste caratteristiche. In primo luogo perché i contenuti della scienza del giusto e dell'ingiusto sono ciò che nella mente di Hobbes rappresentano dei principi dimostrati della «vera politica», non un set di argomentazioni persuasive e non oggettive, né tantomeno vengono instillati con i mezzi del comando e della coercizione. In secondo luogo, la scienza del giusto e dell'ingiusto è ritenuta essere comprensibile razionalmente da ogni cittadino, attraverso la chiarezza delle ragioni, sebbene i suoi effetti siano rintracciabili nei lati passionali dell'essere umano, ossia nella formazione delle loro opinioni – sicuramente non in una dimensione inconscia e irrazionale. Ogni cittadino dovrà essere in grado di comprendere razionalmente che il sistema teorizzato da Hobbes sia il miglior modo per ottenere e

---

<sup>175</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>176</sup> Come mostrato da R. CAPITANT, *Hobbes et l'État totalitaire, A propos d'un livre récent*, in «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique» 6 (1936) nn. 1-2, pp. 46-75, per il quale il Leviatano di Hobbes rappresenta piuttosto una forma di assolutismo illuminato.

<sup>177</sup> Cfr. voce "propaganda" su [treccani.it](http://treccani.it); voce "propaganda" su [britannica.com](http://britannica.com).

mantenere la pace. Ciò che Hobbes cerca non è l'indottrinamento *tout-court*, ma una conoscenza diffusa dei principi della morale e della politica (e questo è precisamente l'intento delle sue opere). Con le "armi" dell'insegnamento condotto sulla base di argomentazioni chiare ed evidenti, e non del comando, l'ignoranza viene così combattuta in un sistema non democratico, contrariamente a un sistema tirannico "standard" che invece mira a rendere e mantenere ignorante il popolo.

Se è compito del sovrano far sì che il popolo sia istruito in merito, ai membri del corpo politico è rimessa la possibilità di adoperare questi principi ricevuti per realizzarli, ossia realizzare con il concorso di tutti la pace e la stabilità. La salvezza della comunità politica riposa sulla garanzia e sul rafforzamento di una vita sicura all'interno dello spazio artificiale statale. È in qualche modo richiamata una sorta di responsabilità degli individui, il cui compito è quello di far propria la «*forma di vita* proposta nell'orizzonte del Leviatano, come unica possibile e desiderabile»<sup>178</sup>. Non è solo un problema di obbedienza semplice. Più precisamente, l'obbedienza incondizionata al sovrano è *principalmente* ciò che è richiesto ai sudditi e dunque il cuore del movimento politico che soggiace all'impianto del sistema hobbesiano, ma questa forma di obbedienza deve essere «desiderata» dagli individui, compresa come la forma più razionale – e dunque più vincente – di convivenza.

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>179</sup>.

Agire sul plesso passionale significa mettere in conto che gli individui hanno queste e quelle passioni e dunque la strategia razionale deve considerare questa assunzione di partenza. E, tra tutte le passioni, la religione è tra quelle che preoccupa maggiormente Hobbes. Un popolo istruito è quindi un popolo che non si lascia trascinare dagli entusiasmi di capi religiosi riottosi, dalle esaltazioni riguardo a presunti poteri invisibili e

---

<sup>178</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 40.

<sup>179</sup> Ivi, pp. 40-41.

altre cose affini che configurano la *superstizione*, ossia un insieme di credenze in contrasto con la stabilità politica.

In ultima analisi, l'educazione civile corrobora lo status di *civis*. Un membro del corpo politico è costituito tale dal contratto, ma "mantenuto in vita" in questo status dall'educazione civile che lo rende un membro salutare del *corpus*. Un suddito non educato, preda delle passioni, di personali visioni o entusiasmi, diventa un nemico interno dello Stato, un membro "cancerogeno" del *corpus politicum*<sup>180</sup>.

In conclusione, si è cercato di mostrare la complessa ma raffinata teoria dell'educazione o della 'coltura delle menti' in Hobbes; non un mero indottrinamento, ma la possibilità di comprendere e applicare razionalmente i principi della scienza politica. L'intento è quello di provare a rendere accessibile a molti ciò che è compreso e dimostrato dai filosofi; l'educazione civile dei sudditi è un mezzo di diffusione della conoscenza dimostrativa intorno ai fondamenti della morale e della politica.

Sebbene forse pecchi nel fare eccessivamente affidamento sulla perspicuità delle sue argomentazioni e sull'ipotesi che il popolo possa diligentemente essere convinto dalle sue supposte incontrovertibili dimostrazioni, nell'elaborare la sua idea di educazione Hobbes si mostra più acuto e più fine di quanto generalmente si è pensato riguardo a questo tema.

---

<sup>180</sup> Cfr. M. JAEDE, *Hobbes on Making and Unmaking of Citizens*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy» 19 (2016) n. 1, pp. 86-102.

## Una prospettiva hobbesiana sulle questioni di coscienza

### 5.1 Hobbes e il nostro tempo

In questo ultimo capitolo si proverà a tracciare delle linee prospettiche per mettere in relazione il pensiero hobbesiano con alcune tematiche filosofiche contemporanee riguardanti il rapporto tra religione, coscienza e spazio pubblico.

Negli ultimi anni – lo si è già ricordato in apertura di questo lavoro – si sono sviluppate nuove tendenze negli interessi di ricerca intorno al pensiero morale, politico e religioso di Hobbes. Grande classico della modernità, Hobbes non cessa di essere, ancora oggi, un luogo fecondo per vari ambiti della filosofia. In particolare, fra le molte linee di ricerca, sia storiche sia teoriche, che sono partite dal suo pensiero, la lettura e la comprensione di concetti importanti dell'etica applicata e della discussione pubblica attraverso la lente del pensiero hobbesiano sembra essere una delle più recenti e innovative – e su cui c'è ancora molto da esplorare. Recentemente, la pubblicazione di un volume collettaneo, che mette a fuoco in maniera organica questa nuova prospettiva, costituisce un notevole slancio per questo tipo di studi<sup>1</sup>. I concetti e i temi centrali di alcuni rami dell'etica applicata, che accendono l'interesse della nostra quotidianità e in particolare della nostra vita politica, vengono analizzati con un particolare «*Hobbesian approach*», basato su quel modo, tipico del filosofo di Malmesbury, di considerare l'essere umano nella sua individualità e nella sua relazione con gli altri, a partire da un determinato assetto passionale. Largamente concentrata sullo studio della teoria politica, la letteratura non ha pressoché mai considerato Hobbes dal punto di vista delle questioni etiche che interessano la riflessione contemporanea. Troviamo infatti molti esempi di applicazioni delle teorie di Locke, Kant o Mill, considerati – come è naturale che sia – degli autori in cui è più immediatamente visibile la possibilità di una loro

---

<sup>1</sup> S.D. COURTLAND (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, Rutledge, New York 2018. Di questo respiro, tra i tanti, anche S.A. LLOYD, *Hobbes Today. Insights for the 21st Century*, Cambridge University Press, New York 2012; M. JAEDE, *Thomas Hobbes's Conception of Peace. Civil Society and International Order*, Palgrave MacMillan, London 2018, già ricordati nel primo capitolo.



applicazione rispetto alle questioni contemporanee di un una società democratica avanzata. Non così è stato per Hobbes, sia perché rimasto troppo a lungo nell'ombra dell'immagine negativa che nel tempo è stata trasmessa, sia perché evidentemente Hobbes non è un autore democratico e dunque non è lui la figura a cui immediatamente guardare per elucidare o problematizzare le questioni al centro del dibattito contemporaneo. Tuttavia, gli autori di questo volume vogliono provare a colmare questo vuoto e cercare di studiare alcune linee di pensiero hobbesiane applicandole ad alcuni tra i più urgenti temi etici del nostro tempo, mostrando un ritratto per certi versi inedito del nostro Autore e gettando così luce su nuovi orizzonti di studio<sup>2</sup>.

Evidentemente una simile linea di ricerca accoglie al suo interno tanto le esigenze sociali e la dimensione politica quanto le istanze più interiori della dimensione religiosa. Conciliare al meglio le credenze e le abitudini religiose degli individui con la vita pubblica appare come una tra le questioni più urgenti della quotidianità e, in particolare, della riflessione etica e politica contemporanea. È opinione di chi scrive che parte delle preoccupazioni che oggi interessano gli esseri umani in questo senso siano essenzialmente simili (certo, tra molte differenze dovute al contesto storico) alle preoccupazioni che aveva Hobbes al suo tempo. Sembra infatti che una presenza religiosa più o meno interferente nello spazio pubblico, che possa creare turbolenze tra i cittadini, battaglie sociali condotte in nome di opinioni religiose parziali a danno di altre parti e un sovrabbondante impiego dell'obiezione di coscienza fino a intaccare i diritti dell'altro sono problemi che avvicinano alcuni assi del pensiero hobbesiano al nostro tempo.

Rileggere Hobbes in questa maniera aiuta a rafforzare il suo posto tra i capostipiti di quel nuovo modo di concepire l'individuo umano e il mondo che nella modernità ha fatto crollare quelle visioni tradizionali sulla vita umana fondate su una premoderna concezione finalistica della natura e dell'essere umano. Il quadro tradizionale, che vede il mondo articolato in gerarchie intrinsecamente date che strutturano l'ordine sociale, al cui vertice vi è Dio, legislatore supremo e fondamento di tutto l'ordine costituito<sup>3</sup>, viene eroso dai grandi autori moderni e in particolare da Hobbes. Naturalmente non mancano pensatori che nella modernità continuano a sostenere visioni finalistiche

---

<sup>2</sup> Cfr. S.D. COURTLAND, *Editor's Introduction*, in ID. (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, cit., pp. 1-2.

<sup>3</sup> Per come viene presentato da A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1981; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

o comunque ispirate a una premoderna gerarchizzazione del mondo. Tuttavia per questo lavoro si considera una lettura generale che privilegia la novità rappresentata da grandi figure della modernità, tra cui naturalmente Hobbes, a cui va il merito di aver elaborato un sistema di pensiero (gnoseologico, antropologico, morale e politico) articolato dal punto di vista del soggetto e non più fondato su una visione del mondo e della conoscenza umana pensata finalisticamente e oggettivamente. L'essere umano è di nuovo protagonista delle sue scelte e titolare degli spazi essenziali della vita umana, che riscopre come spazi di libertà ormai affrancati dagli obblighi e dai vincoli teologico-metafisici<sup>4</sup>. In particolare, con Hobbes

scompare l'idea che ci sia un mondo strutturato e quindi che i saperi siano articolazioni del mondo. Il mondo si ritrae dietro ai sensi, che sono le immagini prodotte dal movimento della materia sui nostri organi. Ciò che conosciamo e ciò che troviamo buono e cattivo nelle cose deriva dalla nostra reazione soggettiva; è comprensibile alla luce della natura umana, non è il modo adeguato di rispondere alla forma del mondo. Senza il soggetto il mondo non ha una forma propria, né conoscitiva né morale<sup>5</sup>.

### *5.1.1. Religione e sfera pubblica: preoccupazioni simili*

Prima di tentare un simile raffronto, tuttavia, è importante precisare una fondamentale premessa. Una tra le più evidenti differenze tra il contesto hobbesiano e il nostro consiste naturalmente nel fatto che al tempo di Hobbes imperversava un'orrenda guerra civile per la quale molte persone furono uccise crudelmente, anche su pretesti di ordine religioso. Il nostro tempo naturalmente non è caratterizzato da simili guerre – almeno nelle nostre società “occidentali” dove il sistema democratico è ormai un fatto acquisito e corroborato; le persone non muoiono più per le loro opinioni o le loro credenze e ognuno è libero di esprimere la propria fede e le proprie idee.

Un discorso a parte deve essere fatto naturalmente per gli eventi terroristici di matrice islamista che, dall'11 settembre 2001 a oggi, si sono verificati negli Stati Uniti e quindi in Europa. In questi casi è innegabile, accanto a una grossa componente politica ed economica, la presenza dell'elemento religioso come fattore altamente catalizzante.

<sup>4</sup> Cfr. P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 10-15.

<sup>5</sup> ID., *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015, pp. 177-178.

La religione e quindi la speranza in un'eterna ricompensa celeste, veicolate da una predicazione estrema che manipola tragicamente la coscienza degli aspiranti terroristi, spingono delle persone a ucciderne molte altre sacrificando la loro stessa vita. In questo lavoro non si tratterà di questo tema poiché estremamente delicato e complicato, che cela elementi di natura politica ed economica che vanno oltre la possibilità di uno studio chiaro e circostanziato. Del resto la storia è piena di persone indotte a uccidere, nel nome di un dio, da figure apicali politicamente ed economicamente forti che sfruttano l'elemento religioso solo per manipolare chi poi effettivamente deve compiere l'orribile azione. Mettendo quindi da parte il problema del terrorismo islamista, troppo complesso per essere oggetto di riflessione in questa sede, per questo lavoro si assume che l'elemento religioso presente nelle nostre società "occidentali" non rappresenti più per gli individui umani un fattore di destabilizzazione politica *cruenta*.

Posto questo, se non ci sono più guerre cruente in questo senso, tuttavia nelle nostre società permangono comunque conflitti di ordine morale in merito alle questioni religiose. L'analisi che segue si concentra appunto sulle implicazioni morali che la professione di una religione riconosciuta pubblicamente può avere nella vita pubblica di una società. La nostra quotidianità è intrisa di preoccupazioni legate al modo di gestire l'ingresso dell'elemento religioso nella dimensione pubblica in modo tale da non creare occasioni di conflitto. Per quanto le nostre società si siano secolarizzate – naturalmente si parla nuovamente della gran parte delle società "occidentali" rette da principi costituzionali sostanzialmente laici –, tuttavia la dimensione religiosa rappresenta (negli ultimi anni in maniera sempre più considerevole) una parte importante per la vita di molte persone che dalla religione vedono plasmata la loro condotta sia nella dimensione privata che nella dimensione pubblica. Tuttavia, non mancano occasioni in cui personali inclinazioni religiose o, più precisamente, condotte ispirate a principi religiosi creano conflitti nel contesto pubblico, evidentemente interferendo nella sfera dei diritti di persone che non condividono quella impostazione etica di ispirazione religiosa<sup>6</sup>.

Il problema si riflette naturalmente anche nella dimensione giuridica dove ormai i tribunali sono spesso interpellati – in misura maggiore che in passato – a dirimere controversie etiche legate a questioni religiose. La libertà religiosa non è solo un fatto

---

<sup>6</sup> Per un'analisi dettagliata su queste tematiche dal punto di vista del pensiero laico cfr. E. LECALDANO, *Senza Dio. Storie di atei e di ateismo*, Il Mulino, Bologna 2015; ID., *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

di coscienza o comunque un fatto meramente privato, ma incorpora in sé per sua stessa definizione e costituzione la libertà di agire in accordo ai propri principi religiosi e di manifestare pubblicamente la propria appartenenza religiosa con il culto e l'associazione tra fedeli. Un conflitto tra parti sociali su basi religiose è un problema che naturalmente porta a riflettere in termini teorici e pratici sul tema della libertà religiosa, ossia sulla tutela che lo stato assicura, entro certi limiti, alla diffusione di credenze religiose. È stato notato che intorno al tema della credenza religiosa come problema teorico e pratico sorgono, o possono sorgere, frequentemente quattro istanze di natura giuridica<sup>7</sup>.

In primo luogo, cosa ha valore di 'credenza religiosa', e dunque quale credenza è meritevole di considerazione in termini di libertà religiosa, e chi è deputato a stabilirlo? In sostanza, definizioni di cosa sia credenza religiosa, in termini generali, sono stabilite dalle carte costituzionali o comunque dalla legislazione ordinaria; casi specifici sono invece demandati in molti casi ai tribunali che vengono interpellati per stabilire quale comportamento è imprescindibile ed estremamente rilevante, a livello pubblico, per una religione<sup>8</sup>.

In secondo luogo, quale giustificazione addurre per la garanzia di una libertà specificamente religiosa, che dunque non sia semplicemente un corollario della più generale libertà di associazione, di parola e del diritto alla non discriminazione? La libertà religiosa non sarebbe forse garantita comunque se la legislazione assicurasse la libertà di associazione, la libertà di parola e il diritto a non essere discriminati (anche su basi religiose)?

Inoltre, quali manifestazioni religiose sono così inaccettabili da cadere fuori dal diritto di protezione? In genere si tende a rispondere a questa domanda invocando la nozione di dignità umana come discrimine. Questa nozione, secondo il contributo che ora si sta seguendo, si articola su tre elementi: 1) ogni essere umano in quanto tale possiede un valore intrinseco; 2) questo valore intrinseco deve essere riconosciuto da ogni altro; 3) questo valore intrinseco deve essere riconosciuto dallo stato e salvaguardato. Se questo è il minimo teorico in cui può essere racchiusa la nozione di dignità umana, su cui è difficile non convergere, tuttavia la comprensione (o l'interpretazione) di cosa questa nozione di dignità umana voglia dire in termini pratici, su tutti e tre gli

---

<sup>7</sup> Cfr. C. MCCRUDDEN, *Religion, Human Rights, Equality and the Public Sphere*, in «Ecclesiastical Law Journal», 13 (2011), pp. 26-38.

<sup>8</sup> Cfr. Ivi, p. 30.

aspetti, può variare considerevolmente a seconda delle persone o dei contesti sociali. In altri termini, vi sono forti dubbi sia su cosa si intende esattamente per valore intrinseco, sia conseguentemente sul modo di interpretare i punti 2) e 3)<sup>9</sup>.

Infine, l'ultima istanza: quale peso deve essere dato alla libertà di religione se una particolare opinione religiosa va contro altri valori che riconosciamo importanti e altrettanto imprescindibili? Ovviamente, le azioni pubbliche di ogni religione sono sottoposte alla legge civile di uno stato come ogni altra azione pubblica; ma spesso alcuni comportamenti, ritenuti sanzionabili in circostanze "standard", sono consentiti in determinate circostanze, in quanto considerati espressione della libertà di religione. Questo stato di cose comporta un progressivo consolidamento della pratica, piuttosto naturale nei sistemi giuridici di *common law*, di affidare alle corti un ruolo arbitrare in questo tipo di controversie anche nei Paesi con sistemi giuridici di *civil law*<sup>10</sup>.

Allo stesso tempo, l'appello all'uguaglianza nei diritti viene spesso considerata come direttamente confliggente con la libertà di religione e di coscienza da coloro che, ispirandosi a una certa credenza religiosa per la quale certi diritti non dovrebbero sussistere, ritengono che alcune leggi antidiscriminatorie in pratica minino un diritto ad agire secondo le proprie credenze (si pensi per esempio al dibattito attorno al matrimonio egualitario o all'aborto, in cui pubblici ufficiali o medici rivendicano l'obiezione di coscienza per non sottoscrivere un'unione tra persone dello stesso sesso o per astenersi dal praticare un'interruzione di gravidanza per motivi non terapeutici)<sup>11</sup>.

Si vorrebbe mostrare quindi come queste tematiche possano essere pertinenti in una lettura contemporanea del pensiero morale e politico di Hobbes, e in particolare all'interno della sua concezione della religione e della coscienza, per come spiegata nei capitoli precedenti. È possibile rintracciare diversi fattori comuni tra il pensiero di Hobbes e i temi e le preoccupazioni del nostro tempo, riassumibili in un insieme di proposizioni valide tanto per il pensiero hobbesiano quanto per la situazione culturale e sociale contemporanea.

In primo luogo, la religione è un asse cruciale attorno a cui ruota la vita di molti esseri umani, che ai principi religiosi ispirano tanto la loro fede interiore quanto la loro condotta pubblica. La religione occupa un ruolo fondamentale anche in relazione

---

<sup>9</sup> Cfr. Ivi, p. 35.

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, pp. 36-37.

<sup>11</sup> Cfr. C. STYCHIN, *Faith in the Future: Sexuality, Religion and the Public Sphere*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 29 (2009) n. 4, pp. 729-755, che mostra il conflitto tra credenze religiose e vita pubblica, in merito a questioni di bioetica.

all'educazione e alla cultura di queste persone che nella religione si riconoscono come grande famiglia, come confratelli uniti attorno a un unico insieme di ideali; inevitabilmente, questo atteggiamento si riverbera anche nello spazio pubblico.

In secondo luogo, e di conseguenza, la religione è un fenomeno sia privato, ossia l'adesione mentale a una fede interiore, sia pubblico, ossia la pubblica espressione di quella fede mediante riti, precetti o determinati comportamenti. Ognuno è libero di credere in cuor suo ciò che vuole, di aderire mentalmente alla fede o alla linea di pensiero che ritiene più valida o più confortante. Al tempo stesso, l'adesione a una certa fede comporta ineludibilmente l'espressione pubblica attraverso un determinato comportamento o un insieme di comportamenti. Su questo secondo punto possono sorgere controversie: la religione come manifestazione pubblica, infatti, può costituire un problema in termini di stabilità o di benessere della società. Può accadere che un certo comportamento, ispirato da principi religiosi, possa creare contrasti, polemiche e perfino discriminazioni, come per esempio succede quando si vuole impedire a certe persone l'accesso a un diritto o a una serie di diritti. Poiché allora alcune credenze religiose possono essere in contrasto con una serie di diritti umani o civili riconosciuti dalla società, la religione, nella sua componente pubblica, deve essere soggetta alla legge civile, così come ogni altro aspetto della sfera pubblica.

In terzo luogo, l'autorità e le argomentazioni dei predicatori o dei leader religiosi giocano un ruolo fondamentale. In sostanza, la predicazione religiosa si basa su una fraseologia impostata alla persuasione, ricca di elementi retorici, con costante appello a entità metafisiche da un lato (come le punizioni divine, gli eterni tormenti nell'aldilà o l'influenza degli spiriti maligni sulla vita umana) e, dall'altro, a una concezione teorica di fondo secondo cui gli esseri umani non possono disporre della propria vita, ossia, in breve, si basa sul ben noto principio della sacralità della vita umana. Secondo le persone religiose, infatti, la vita umana, in quanto creazione di Dio, è al di là dell'autorità e delle scelte umane<sup>12</sup>.

Infine, la coscienza costituisce il terreno privilegiato su cui sorge la tensione tra alcune convinzioni religiose e la possibilità di libero accesso a diritti umani e civili essenziali. La coscienza è principalmente un tribunale interiore di giudizio, un *forum*

---

<sup>12</sup> Sulla contrapposizione tra etiche ispirate al principio della sacralità della vita ed etiche ispirate al principio della qualità della vita si possono considerare P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, cit.; G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2004.

*internum*, quasi una bussola che orienta le nostre azioni sulla base di principi che riteniamo essere giusti; le persone religiose sostengono che questi principi siano stati rivelati o stabiliti direttamente da Dio stesso. Inoltre, in quanto dominio interiore, la coscienza può essere manipolata da una fraseologia persuasiva e da espedienti retorici. E una grande forza persuasiva è costituita, per le persone religiose, dalla sanzione divina. Un credente percepisce la paura della punizione eterna come la più efficace forza motivante, molto molto più forte della paura della punizione temporale. Non importa se una convinzione religiosa contrasta con dei valori riconosciuti come importanti o meritevoli di tutela da molti altri individui; una persona religiosa seguirà quella sua convinzione poiché la reputa derivata o ispirata da Dio stesso, e agire contro quel principio significherebbe agire contro Dio stesso.

In breve, si può dire che molto spesso, nelle interazioni umane riguardanti il ruolo della religione nella sfera pubblica, coscienza e diritti possono confliggere. E questo è naturalmente uno dei temi più gravi e delicati della nostra quotidianità, che merita grande attenzione e rispetto da parte di tutte le parti coinvolte.

## 5.2 Il concetto di opinione sediziosa oggi

Per Hobbes, seguire la propria coscienza in maniera del tutto arbitraria appare fonte di pericoli per il benessere della società. Ognuno può sentirsi autorizzato a resistere alla legge in nome di personali credenze religiose, di presunte visioni o rivelazioni. È da sé evidente che la resistenza alla legge in nome della coscienza è uno dei temi più pregnanti della nostra quotidianità. Ma che fare quando la coscienza “impone” un’azione (anche contro la legge) che interessi persone terze che non ascoltano quella particolare voce di coscienza?

Si è provato a spiegare che alcuni fattori che caratterizzano la discussione attuale possono essere considerati come essenzialmente simili ai fattori che costituivano le preoccupazioni teoriche di Hobbes, riguardo al problema della coscienza religiosa. Alla luce di questo quadro problematico, si analizzerà la nozione hobbesiana di opinione sediziosa per provare ad adattarla allo scenario contemporaneo dal punto di vista dell’etica. Ora, prima di elaborare la nozione di opinione sediziosa, sembra opportuno lavorare “al modo negativo”, per così dire, e illustrare invece la nozione opposta a quella di sedizione, ossia proprio la stabilità politica.

### 5.2.1. La nozione hobbesiana di stabilità: la soddisfazione della vita umana

Intesa come condizione adatta al godimento delle «soddisfazioni della vita», tra cui il governo del proprio corpo, l'esercizio creativo dalle arti e dei commerci<sup>13</sup>, la nozione di stabilità/sicurezza potrebbe essere declinata in termini attuali come condizione di pacifico godimento di diritti individuali basilari, la cui possibilità di esercizio rende soddisfatta una vita umana. Quando un'opinione (generalmente di matrice religiosa) porta a limitare la possibilità di soddisfazione dei diritti in alcuni ambiti della vita (per esempio la nascita, il fine vita, la sessualità) di persone terze che non condividono quella opinione, allora quella opinione può diventare problematica, e generare conflitti infruttuosi per la società.

Di fronte a un simile tentativo di confronto, una possibile obiezione potrebbe essere avanzata a questo punto. Si potrebbe sostenere a ragione che nel pensiero hobbesiano il concetto di stabilità indichi quella condizione in cui l'autorità politica è così forte da avere un potere in grado di dissipare ogni tentativo di ribellione. In una tale visione, può essere difficile trovare un posto rilevante per un discorso riguardo a rivendicazioni individuali o diritti individuali. Pertanto, la possibile obiezione potrebbe essere questa: come possono essere reciprocamente coerenti i due termini di paragone (ossia, la stabilità politica hobbesiana e una più contemporanea condizione di godimento di diritti) se sembra non esserci spazio in Hobbes per diritti e rivendicazioni individuali in quanto tali? Si cercherà quindi di offrire delle considerazioni in grado di evitare questa possibile incoerenza.

Hobbes è stato massicciamente interpretato come un campione dell'assolutismo, senza riguardo per il cittadino inteso come individuo. Secondo queste interpretazioni tradizionali, l'unico obiettivo che Hobbes persegue è stabilire una durevole autorità politica, fondata su un potere assoluto e irresistibile. Come si è visto nel precedente capitolo, alcuni interpreti novecenteschi si sono spinti a considerare Hobbes come un precursore teorico dei totalitarismi del XX secolo.

In questo lavoro, si propone un approccio che prenda le distanze da questo tipo di interpretazioni. Certamente Hobbes è un autore che teorizza un sistema politico assolutistico, poiché lo ritiene il più resistente rispetto alle spinte interne ed esterne che

---

<sup>13</sup> Cfr. *Leviatano*, xv, xxx, pp. 125, 273.



dissolvono gli stati. Vero anche che preferisce la monarchia assoluta, per sua stessa ammissione, quale forma più efficiente di governo<sup>14</sup>. Tuttavia, com'è noto, la monarchia assoluta non è il solo sistema istituzionale che Hobbes ammette per il suo progetto politico; infatti, fa costante riferimento al sovrano inteso sia come un monarca, sia come un'assemblea. Inoltre, viene spesso ignorato il ruolo che i singoli cittadini hanno in una simile visione dello stato. Nel capitolo ventunesimo del *Leviatano* Hobbes parla delle libertà dei sudditi, ossia di quei casi in cui il cittadino non è vincolato dal potere sovrano. In questi casi, Hobbes argomenta, ognuno è libero di disobbedire al sovrano, poiché di fatto non sussiste alcun vincolo contrattuale in quella materia e dunque, qualora il sovrano ordinasse qualcosa in tal senso, il cittadino avrebbe la facoltà di «rifiutarsi senza compiere ingiustizia»<sup>15</sup>. Si è detto che i sudditi hanno la libertà di difendere il proprio corpo dall'aggressore (anche nel caso di una punizione temporale legittimamente comminata); non sono tenuti a recare danno o lesioni a loro stessi, né ad andare in guerra contro la propria volontà – il caso della coscrizione è stato già discusso nel terzo capitolo. Inoltre, Hobbes spiega i casi in cui il vincolo di obbedienza al sovrano può considerarsi sciolto: se il sovrano è catturato in guerra, se spoglia se stesso e i suoi discendenti dal diritto di governo, se viene esiliato o se si renda suddito di un altro sovrano. Al di là delle singole classificazioni, è importante ricordare che per Hobbes «la libertà dei sudditi dipende soprattutto dal silenzio della legge»; ossia in tutti quei casi in cui «il sovrano non ha prescritto alcuna norma, il suddito ha la libertà di fare o non fare, a sua discrezione»<sup>16</sup>.

Inoltre, è sempre importante precisare che la costituzione stessa della sovranità si fonda sull'accordo contrattuale di singoli soggetti che autorizzano la persona sovrana ad agire in proprio nome. Se è vero che Hobbes costruisce il suo sistema politico su un potere irresistibile, è egualmente vero che questo potere viene creato per assicurare la pace. Il potere assoluto non è un fine in se stesso, ma un mezzo per garantire e rendere duratura la pace come condizione necessaria, funzionale non solo alla mera sicurezza fisica personale, ma anche alla soddisfazione di molti aspetti della vita umana.

---

<sup>14</sup> Cfr. *Leviatano*, XIX, pp. 157 ss.

<sup>15</sup> *Leviatano*, XXI, p. 180. Abbiamo parlato di queste eventualità nel capitolo terzo, nella sezione riguardante il «sovrano morale».

<sup>16</sup> Ivi, p. 183.

Com'è noto, per Hobbes la condizione politica di stabilità, garantita dall'efficacia del potere del sovrano, è condizione necessaria alla conservazione della vita. Postulato antropologico fondamentale e altrettanto fondamentale condizione che il potere politico costituito deve assicurare ai cittadini, la conservazione della vita deve essere tuttavia pensata in un'accezione ampia. La vita da conservare è certamente la vita fisica, la mera vita corporale che non deve perire per mano assassina; ma ancor più la vita da conservare è quella vita in cui gli individui possono godere di diritti basilari come «il diritto al governo dei [propri] corpi, al godimento dell'aria, dell'acqua, del movimento, della possibilità di spostarsi da un luogo all'altro e di tutte le altre cose senza le quali non si può vivere, o non si può *vivere bene* [corsivo mio]»<sup>17</sup>. In questi campi, Hobbes ritiene l'individuo libero dall'azione coercitiva del sovrano, ossia libero da «impedimenti arbitrari»<sup>18</sup>: se infatti è necessario per la costituzione della pace deporre molti diritti, è altrettanto necessario conservarne alcuni, ossia la libertà di movimento, di nutrizione e di governo del proprio corpo. Vita dunque non solo come mera sopravvivenza corporale, ma anche come condizione di capacità di godimento di quelle soddisfazioni umane che, sostiene Hobbes nel capitolo trentesimo del *Leviatano*, il sovrano deve assicurare<sup>19</sup>. Uno stato alla maniera del *Leviatano* viene costituito per garantire la pace e la sicurezza, dove per sicurezza si intende questa duplice condizione tanto di sopravvivenza fisica, quanto di godimento di alcuni diritti elementari che non possono essere trasferiti. Sulla base di queste argomentazioni è stato suggerito che Hobbes sia da collocare alle origini non solo della grammatica politica moderna, ma anche della cultura moderna che vede nella teoria dei diritti un suo asse fondamentale<sup>20</sup>.

Per queste ragioni, se vediamo la questione da questa prospettiva, la difficoltà esposta nella premessa di questa sezione può essere superata con buone ragioni, e il tentativo di confronto tra la nozione politica di stabilità in Hobbes e una più contemporanea condizione di godimento di diritti potrà suonare meno azzardato. Del resto, molti commentatori hobbesiani – alcuni dei quali saranno analizzati di seguito – hanno fornito argomenti convincenti per guardare a Hobbes in questa linea di lettura. Argomenti che sono in grado tanto di confutare sufficientemente le interpretazioni “assolutistiche”

---

<sup>17</sup> *Leviatano*, XV, p. 125.

<sup>18</sup> Cfr. *De cive*, p. 107.

<sup>19</sup> Cfr. *Leviatano*, XXX, p. 273.

<sup>20</sup> Cfr. C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012. La questione sui diritti verrà comunque approfondita nella prossima sezione.

tradizionali, quanto di offrire un terreno adeguatamente fertile per un confronto tra Hobbes e il nostro tempo<sup>21</sup>.

### 5.2.2. La nozione di stabilità oggi: questioni di coscienza e diritti

Nel suo contributo al già citato *Hobbesian Applied Ethics*, Susanne Sreedhar delinea gli assi costitutivi di un «approccio hobbesiano» agli odierni temi etici e ai problemi riguardanti la sfera pubblica<sup>22</sup>. Sreedhar definisce l'approccio hobbesiano come una peculiare metodologia per la fondazione e il mantenimento dell'ordine pubblico. Quindi, Sreedhar spiega questa metodologia, declinandola in tre nodi principali: la pace e la stabilità dello Stato come obiettivo primario, l'irrilevanza delle considerazioni religiose per la sfera pubblica e il calcolo razionale su ciò che conduce alla soddisfazione dell'obiettivo primario:

The combination of an emphasis on peace and stability as the prime political values and the insistence that moral and religious considerations are politically irrelevant, with the idea that public policy should be based on only calculations about what is most conducive to peace and stability, make for a distinct *Hobbesian* approach to applied philosophy<sup>23</sup>.

Elaborando questa visione, si prova ora a riformulare e ad arricchire l'«approccio hobbesiano» all'odierna riflessione etica e politica nei seguenti punti, profondamente correlati vicendevolmente. 1) L'obiettivo primario è la pace e la stabilità della società, che consente di vivere in condizioni adatte a che ogni essere umano possa godere delle «soddisfazioni della vita», dei frutti dei propri interessi culturali e lavorativi<sup>24</sup>; pace e stabilità non significano solo assenza di guerra tra Stati o di guerra civile, ma anche – e *soprattutto*, per noi oggi – poter vivere in un clima politicamente stabile in cui ogni cittadino possa godere serenamente dei diritti fondamentali, senza discriminazioni. 2)

---

<sup>21</sup> Cfr. S.A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, cit., che offre una rassegna delle principali argomentazioni che si muovono in questa direzione.

<sup>22</sup> S. SREEDHAR, *A Hobbesian Approach to Public Policy*, in S.D. CURTLAND (ed.), *Hobbesian Applied Ethics*, cit., pp. 11-27.

<sup>23</sup> Cfr. Ivi, p. 22-23.

<sup>24</sup> Cfr. *Leviatano*, xxx, p. 273.

Le considerazioni religiose, le «visioni comprensive del bene» – per usare la fraseologia di Rawls<sup>25</sup> –, le credenze metafisiche che ogni individuo può intrattenere sono irrilevanti nei processi politici e sociali, ossia tanto nei processi di produzione legislativa e di applicazione delle leggi, quanto in ogni ambito delle interazioni umane nella società civile; questo tipo di credenze appartiene al dominio privato di ogni individuo, che non può costituire un vincolo insormontabile, che spesso si riverbera su persone terze, nella vita pubblica. 3) La vita pubblica stessa deve essere basata su un calcolo razionale di ciò che è condiviso, ciò su cui c'è accordo contrattuale; l'immagine del contratto si può declinare così in un processo di parziali rinunce reciproche, in cui la ragione umana suggerisce opportune clausole per uscire dallo stato di disaccordo generato dalle differenti credenze metafisiche di ognuno.

Ora, a questa lista di nodi teorici si potrebbero avanzare molte critiche.

Riguardo al primo punto, forse è facile convergere sulle istanze di pace e stabilità e sulle condizioni che consentono a ogni essere umano il godimento delle «soddisfazioni della vita»; ma l'equazione tra stabilità e sereno godimento dei diritti, e quindi rintracciare le basi di questa equazione nel pensiero hobbesiano, può non essere ancora così chiara a questo punto del discorso.

Il secondo e il terzo punto potrebbero inoltre risultare aleatori o utopistici in quanto sembrerebbe impossibile che ognuno riuscisse a mettere da parte, nei processi pubblici, le proprie credenze metafisiche o religiose in nome di un accordo razionale, proprio in virtù delle credenze religiose stesse, che molto spesso si impongono alla coscienza individuale come vincoli supremi delle azioni, tanto nel privato quanto nel pubblico. Infatti, proprio l'ingresso di queste credenze nei rapporti pubblici tra cittadini (o tra rappresentanti dello Stato e cittadini) è tutelato nelle nostre società dall'istituto dell'obiezione di coscienza. Si proverà quindi a offrire delle considerazioni utili a difendere l'«approccio hobbesiano», declinato in quei tre punti, da queste possibili critiche.

In primo luogo, dunque, si vuole ulteriormente corroborare l'idea che la nozione hobbesiana di stabilità può essere declinata oggi come la realizzazione di condizioni di serena fruibilità di diritti individuali per ogni essere umano, senza che il contesto sociale venga infiammato da lotte intestine celate, poniamo, dietro motivazioni religiose. Per rintracciare un meccanismo di produzione di diritti individuali in Hobbes è

---

<sup>25</sup> Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

molto d'aiuto il contributo dato da Eleanor Curran, con la sua *teoria hobbesiana dei diritti individuali*<sup>26</sup>. Rielaborando l'impostazione data dal giurista statunitense Wesley Hohfeld<sup>27</sup>, Curran introduce il suo discorso con una premessa. È possibile distinguere due modi di classificare il termine «diritto» (*right*). 1) *Mera libertà (liberty right)*, ossia la libertà di fare o non fare un'azione, senza impedimenti esterni e senza l'implicazione di un dovere specifico da parte di qualcun altro. 2) *Pretesa (claim right)*, che implica invece il dovere (*duty*) di un'altra persona o di agire in modo da consentire la fruizione della pretesa da parte del legittimo fruitore, o soltanto di astenersi dal compiere azioni che potrebbero interferire con l'esercizio della pretesa da parte del legittimo fruitore; questo dovere va sotto il nome di correlativo (*correlative*) della pretesa<sup>28</sup>. Ora, la prima definizione di diritto è quella notoriamente associata alla descrizione hobbesiana del diritto di natura:

Il DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori chiamano comunemente *Jus Naturale*, è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine. Secondo il significato proprio del termine, si intende per LIBERTÀ l'assenza di impedimenti esterni<sup>29</sup>.

È chiaro che si tratta di un diritto come mera libertà di fare o non fare un'azione seguendo soltanto il proprio giudizio e senza che nessun altro sia tenuto a rispettare questo diritto. Tuttavia nello stato di natura, come è noto, questa libertà che ognuno possiede, di fatto, si traduce in un'illusione di libertà poiché nessuno può vedersi garantita la fruizione del bene che deriva da un tale diritto. In altri termini, non è una libertà protetta, poiché manca un potere in grado di punire il trasgressore (il cosiddetto "potere della spada"), manca cioè la tutela della sicurezza. Un tale diritto, inteso come

---

<sup>26</sup> I temi di questa *teoria*, sviluppati nel corso di più di dieci anni di ricerca, si possono trovare in E. CURRAN, *Hobbes's Theory of Rights. A Modern Interest Theory*, in «The Journal of Ethics», 6 (2002) n. 1, pp. 63-86; EAD., *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, Palgrave Macmillan, New York, NY, 2007; EAD., *An Immodest Proposal: Hobbes rather than Locke provides a Forerunner for Modern Rights Theory*, in «Law and Philosophy» 32 (2013), pp. 515-538.

<sup>27</sup> W.N. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Yale University Press, New Haven 1919; trad. it. *Concetti giuridici fondamentali*, a cura di A. Pichierri e M.G. Losano, Einaudi, Torino 1969.

<sup>28</sup> Cfr. E. CURRAN, *Hobbes's Theory of Rights*, cit., pp. 64-65; cfr. W.N. HOHFELD, *Concetti giuridici fondamentali*, cit., pp. 16-31.

<sup>29</sup> *Leviatano*, XIV p. 105.

mera libertà (*liberty right*), allora, è un diritto *non protetto*, poiché il detentore (ossia ogni individuo) resta vulnerabile, esposto all'arbitrio e alla possibile violenza di ogni altro, secondo la celebre caratterizzazione della condizione naturale come di uno stato di costante incertezza, di diffidenza e dunque di insicurezza<sup>30</sup>. A partire da questo scenario, Curran prova ad argomentare in favore dell'esistenza, nel quadro morale hobbesiano, di *diritti individuali protetti* che derivano dal diritto di natura non protetto. Nell'immagine del contratto, infatti, gli esseri umani si impegnano reciprocamente a rinunciare al loro diritto originario, affidando così il potere nelle mani di una persona o di un'assemblea che da quel momento in poi costituisce l'autorità sovrana. Rinunciando alla libertà incondizionata, ogni individuo si vincola a dei doveri generali: non ledere la vita altrui, non considerarsi più giudice del giusto e dell'ingiusto, non valutare secondo il proprio arbitrio *il mio* e *il tuo* ma lasciare il giudizio all'autorità sovrana. In questo senso, Curran vede nel dovere che ognuno ha a seguito del processo contrattuale, il «dovere correlativo» del diritto di ogni altro individuo<sup>31</sup>. Naturalmente, ognuno è titolare di un diritto, ossia il diritto a non vedersi più minacciato nella propria vita e nei propri averi, e al contempo vincolato a un dovere di non minacciare la vita e le proprietà altrui. La specularità così raggiunta renderebbe questo tipo di diritto una *pretesa*, e non più una mera libertà. Inoltre, la garanzia che il diritto così stabilito in capo a ogni individuo venga rispettato da tutti gli altri riposa evidentemente sull'efficacia delle leggi del sovrano. Così il meccanismo della rinuncia e del trasferimento del diritto e la conseguente costituzione di una sovranità irresistibile, il cui potere punisce efficacemente il trasgressore, rappresentano la garanzia sufficiente a *trasformare* il diritto originario, non protetto, in un insieme di diritti individuali protetti, che ogni individuo può rivendicare per sé.

This process transforms some of the simple liberty rights held under the right of nature into rights that are correlated with the duties of others not to interfere with the exercise of those rights. Rights, in other words, that could be called claim rights. The result of this transformation will be that some of the liberty rights described above as being *unprotected* rights will become *protected* rights<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. *Leviatano*, XIII, p. 102; cfr. anche E. CURRAN, *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, cit., pp. 70-71.

<sup>31</sup> E. CURRAN, *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, cit., p. 72.

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

In altri termini, quando gli individui vengono al contratto, l'obbligazione che consegue al trasferimento reciproco del diritto naturale (mere libertà) vincola ogni individuo al rispetto dei diritti (pretese) di ogni altro, e il sovrano è costituito per assicurare il rispetto di questi diritti mediante il potere della spada. Non essendo parte del processo contrattuale, il sovrano non si vincola a nessun dovere nei confronti dei sudditi; nell'immagine che abbiamo descritto, proprio il suo potere assoluto, che eroga pene efficaci, costituisce la motivazione che spinge gli individui a rispettare le limitazioni di libertà a cui si sono reciprocamente vincolati<sup>33</sup>. Detto attraverso un esempio, A può esercitare la pretesa X sul suo terreno perché B ha rinunciato al suo diritto naturale a tutto, vincolandosi a un dovere di non interferenza. Specularmente, B può esercitare la pretesa Y sul suo terreno poiché A ha rinunciato al suo diritto naturale su ogni cosa, vincolandosi a un dovere di non interferenza. Chi garantisce dove finisce la proprietà di A e dove comincia quella di B è il sovrano, che con il potere della spada assicura che ognuno rispetti i diritti dell'altro.

Grazie a questo tipo di argomentazione, Curran sostiene che sia così possibile distinguere in Hobbes una «teoria sostantiva dei diritti individuali»<sup>34</sup>, i quali, sebbene derivati dall'originario diritto di natura, si distinguono da questo in quanto diritti protetti, cioè *pretese* di cui si può legittimamente fruire e per le quali ci si aspetta una tutela da parte dello stato. Ciò che Curran sottolinea è il «passaggio di stato» che alcuni diritti subiscono nella transizione dalla condizione naturale alla società politica. Il meccanismo del trasferimento dei diritti naturali non genera nuovi diritti, ma muta la condizione di quelli già esistenti: da diritti naturali non protetti, essi diventano diritti individuali, protetti dall'autorità costituita<sup>35</sup>.

Posto quindi che la nozione di diritti individuali è pertinente nel contesto del pensiero hobbesiano, si può immaginare ora, per mezzo di essa, una declinazione in termini attuali della condizione di stabilità che costituisce il cuore delle preoccupazioni morali e politiche di Hobbes. In questo senso, la nozione di stabilità, come condizione di possibilità di godimento di una vita soddisfatta, può essere oggi pensata in positivo come una condizione di pacifico godimento di diritti che contribuiscono a rendere soddisfatta una vita umana. E in negativo come condizione non traviata da conflitti ideo-

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 102.

<sup>34</sup> E. CURRAN, *An Immodest Proposal*, cit., p. 517.

<sup>35</sup> Cfr. EAD., *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, cit., p. 74.

logici interni che – sebbene non cruenti come la Guerra Civile inglese – possono infiammare in maniera infeconda la nostra quotidianità, creando discriminazioni e disparità di trattamento.

Si proverà ora a dispiegare in maniera unitaria i punti 2) e 3), per i quali le considerazioni religiose che ogni individuo può intrattenere, credenze private e sacrosante, dovrebbero essere irrilevanti nei processi politici e sociali; e inoltre la vita pubblica stessa dovrebbe essere basata su un accordo razionale su ciò che è condiviso, declinando così l'immagine del contratto in un processo di parziali rinunce reciproche. Il risultato è l'assunzione di un punto di vista comune – per usare questa immagine non hobbesiana – tramite opportuni accorgimenti che la ragione suggerisce per superare la differenza di credenze religiose. Ora, come detto, sembrerebbe impossibile che ognuno riuscisse a mettere da parte, nei processi pubblici, le proprie credenze metafisiche o religiose in nome di un accordo razionale, in forza delle credenze stesse che spesso si impongono alla coscienza come vincoli supremi di azione tanto nel privato quanto nel pubblico. E l'istituto dell'obiezione di coscienza ne è un esempio paradigmatico. Si proverà quindi a offrire delle considerazioni, sulla base di argomentazioni hobbesiane, che possano quantomeno diluire la problematicità della questione. Fin qui abbiamo analizzato la nozione di stabilità; possiamo addentrarci ora più propriamente nel tentativo di leggere secondo una prospettiva contemporanea la nozione di opinione sediziosa, che a questo punto dovrebbe essere già più chiaro.

### 5.2.3. Opinioni sediziose oggi: ostacoli alla fruizione di diritti

Per Hobbes, la coscienza costituisce – lo si è detto – un concetto ambiguo e problematico, poiché essa è sia «l'opinione dell'evidenza»<sup>36</sup>, sia la culla di tutte le opinioni assurde che conducono alla sedizione<sup>37</sup>. Queste voci di coscienza che suggeriscono la resistenza alla legge Hobbes le bolla come opinioni sediziose. Per Hobbes, opinioni sediziose sono quelle (di matrice religiosa o politica) che minano la stabilità e la sicurezza che lo Stato assicura ai suoi cittadini. Intesa come condizione adatta al godimento delle «soddisfazioni della vita», la nozione di stabilità/sicurezza, si è detto, può essere declinata in termini attuali come condizione di pacifico godimento di diritti individuali

<sup>36</sup> *Elementi*, I, VI, 8, p. 47.

<sup>37</sup> Cfr. *Leviatano*, VII, p. 53.



basilari, la cui possibilità di esercizio rende soddisfatta una vita umana. Ora facciamo un passo in più.

Quando un'opinione (generalmente di matrice religiosa) porta a limitare la possibilità di soddisfazione dei diritti in alcuni ambiti della vita (per esempio la nascita, il fine vita, la sessualità) di persone terze che non condividono quella opinione, allora quella opinione può diventare problematica, e generare conflitti infruttuosi per la società. Hobbes naturalmente pone la quesitone nei termini di un contrasto tra la diffusione di certe opinioni religiose, che chiama sediziose, e la stabilità politica. Il problema che già Hobbes vede è l'emergere e l'imporsi della coscienza personale nello spazio pubblico, in un modo tale da minare l'obbedienza semplice dovuta al sovrano e aprire così la possibilità di un contesto politico lacerato in cui non potrebbe più funzionare il discorso fatto sulla possibilità di godere delle soddisfazioni della vita e dei "diritti" (per come è stato spiegato nella sezione precedente). In questo senso, la lezione di Hobbes è chiara: l'elemento religioso deve essere sottodimensionato a elemento privato di ogni cittadino, a una «*fides*» da coltivare interiormente e su cui nessuna autorità terrena può esercitare la sua coercizione<sup>38</sup>. La privatezza della *fides* ne comporta anche l'irrelevanza nella sfera pubblica, la quale viene così a costituirsi come il risultato di un accordo razionale su ciò che è condiviso. Provando, certo tra molte difficoltà, a mettere ragionevolmente da parte ciò che divide.

Oggi una convivenza pacifica e fertile è naturalmente la migliore prospettiva auspicabile: la nozione di convivenza si riferisce al «vivere insieme di individui che non condividono concezioni morali, culturali o religiose comuni»<sup>39</sup>. Hobbes stesso è tra gli autori che hanno contribuito a fondare la nozione moderna di convivenza tra individui umani naturalmente insocietari; uguali nelle facoltà del corpo e della mente, ma divisi dalla ricerca dell'interesse personale e dagli ideali che ognuno intende perseguire, essi hanno bisogno dell'espedito razionale del contratto e dell'educazione per poter cooperare, ossia per vivere insieme una vita soddisfatta, per se stessi e per la società<sup>40</sup>. Oggi il problema della convivenza si pone nei termini di un incontro, spesso turbolento, tra gruppi di persone, differenti per origini nazionali o per appartenenza religiosa, generalmente coabitanti di uno stato nazionale, ognuno dei quali rivendica per

---

<sup>38</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 93 ss.

<sup>39</sup> P. DONATELLI, *Etica e convivenza*, in A. FABRIS (ed.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018, pp. 365-374.

<sup>40</sup> Cfr. Ivi, p. 367.

sé un certo tipo di riconoscimento<sup>41</sup>. In particolare, ci occupiamo qui della convivenza tra gruppi di persone che non condividono un'unica fede religiosa, o tra gruppi di persone religiose e gruppi di persone atee.

La convivenza richiede un lavoro di riflessione, sia teorico che pratico, che riguarda ognuna delle parti interessate. È un lavoro di riforma che le religioni sono invitate a operare al loro interno – molte confessioni, soprattutto alcune chiese riformate del nord Europa, stanno in effetti portando avanti una considerevole opera di aggiornamento e di rinnovamento<sup>42</sup>. Si tratta di un confronto, oggi ormai ineludibile per le religioni che entrano nello scenario della conversazione pubblica, con modi di comprendere l'individuo umano e le sue scelte, sul suo corpo e sul modo di condurre la propria vita, che ormai sono delle acquisizioni di fatto, delle conquiste per tutti in termini di libertà personali e di forme politiche<sup>43</sup>.

Se dunque, a questo punto, vale l'accostamento tra stabilità hobbesiana e condizione di godimento di diritti oggi, può valere anche il confronto tra ciò che Hobbes chiamava opinioni sediziose e ogni tentativo che oggi si attua per ostacolare l'accesso a certi diritti fondamentali della persona umana. I rappresentanti religiosi invocano il principio dell'obiezione di coscienza per medici, funzionari pubblici e altre categorie professionali chiamate a dover fornire diritti o facilitarne l'accesso. In questo quadro, alcuni tratti del pensiero hobbesiano possono essere ripresi oggi per criticare quelle linee di pensiero e quelle pratiche che intendono, in definitiva, intaccare i diritti di gruppi di persone, anche facendo ricorso alla nozione di coscienza. Nel paragrafo successivo si parlerà di alcuni casi pratici tramite i quali il discorso fatto sulla similitudine tra opinione sediziosa e ostacolo nella fruizione di un diritto può risultare più chiaro o quantomeno più elaborato.

---

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, pp. 369-373.

<sup>42</sup> Su questo tema in ambito cattolico, tendenzialmente uno dei più refrattari al cambiamento della dottrina, si può vedere S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso Papa Francesco*, EDB, Bologna 2016.

<sup>43</sup> Cfr. P. DONATELLI, *Religioni e modernità*, in C. BOTTI (ed.), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 227-236.

### 5.3 Applicazioni e casi pratici

In questo paragrafo, alla luce delle linee di pensiero hobbesiane fin qui studiate, si propongono tre temi oggetto di riflessione contemporanea, i limiti alla libertà di espressione, l'istituto dell'obiezione di coscienza e l'emergere di nuovi fenomeni, essenzialmente a carattere religioso, di manipolazione della coscienza individuale. Per i fini circoscritti di questo lavoro ci si limita a segnalare, senza una pretesa di esaustività, delle linee di sviluppo in cui il pensiero hobbesiano può essere ancora teoricamente d'aiuto.

#### 5.3.1. I limiti alla libertà di espressione

La questione circa la libertà di espressione è naturalmente molto ampia. In questa sede si vogliono evidenziare alcuni tratti del problema che emergono dal pensiero hobbesiano, e in particolare emergono nel modo hobbesiano di trattare la questione sulla coscienza.

In generale, Hobbes è stato annoverato tra i detrattori della libertà d'espressione, teorico di un sistema assolutistico dove vige una stretta censura sulle idee manifestate pubblicamente, dove il sovrano deve instaurare un potente «governo delle opinioni»<sup>44</sup>.

Certamente Hobbes non ha in mente uno Stato dove ognuno è libero di esprimere pubblicamente la propria opinione, in materia politica o religiosa, né tantomeno di pubblicare ciò che vuole; tuttavia è necessario precisare meglio la questione per non cadere, ancora una volta, in facili riduzionismi. Per i fini di questo lavoro, si segue la lettura, certamente più mite, offerta da David van Mill in un contributo al già citato *Hobbesian Applied Ethics*<sup>45</sup>. Per la sua interpretazione, van Mill parte da alcune premesse. In primo luogo, chiarisce che il sistema politico hobbesiano è fondato su una concezione scientifica della morale e della politica, e non è finalizzato a mantenere il popolo in uno stato di continuo terrore; il sistema politico così definito, seppur assolutistico nella forma, non è tuttavia un sistema dispotico, ma il prodotto di un calcolo

---

<sup>44</sup> *Leviatano*, XVIII, p. 149. Di questo avviso D.P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.

<sup>45</sup> D. VAN MILL, *Hobbes and free Speech*, in S.D. COURTLAND (ed.), *Hobbes Applied Ethics and Public Policy*, cit., pp. 181-197.

scientifico-razionale che trova nel meccanismo del contratto e dell'autorizzazione della collettività il suo fondamento<sup>46</sup>. Inoltre, la questione circa la parola, ossia il modo di manifestare le proprie idee, è una questione fondamentale per la filosofia hobbesiana, e nello stato, in particolare, è una tra le questioni *politiche* fondamentali e come tale Hobbes la tratta<sup>47</sup>. Il linguaggio è, del resto, al centro dei primi capitoli degli *Elementi* e del *Leviatano*; Hobbes spende molto inchiostro per spiegare cosa è il linguaggio e come funziona: grazie alla parola gli esseri umani possono dar forma alle proprie idee, scambiarsi opinioni e progredire nelle arti e nelle scienze; sul linguaggio stesso si fondano i contratti e in particolare il contratto di costituzione della sovranità, poiché è con le parole «*Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a condizione che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi le leggi*» che avviene il trasferimento reciproco dei diritti nella scena contrattuale<sup>48</sup>.

Per Hobbes, prosegue poi van Mill, non esiste una nozione astratta di diritto alla libertà di parola, quasi come un principio morale supremo di cui la politica deve tener conto. Nello stato il linguaggio diventa una questione politica e, in quanto tale, deve essere disciplinato politicamente dal sovrano, così come ogni altra questione pubblica<sup>49</sup>. Disciplinare, tuttavia, non significa reprimere o ostacolare un pacifico scambio di idee, come spiega van Mill:

Speech is more important than anything else for the felicitous existence of mankind and it is difficult to imagine that Hobbes favored a society where people could not discuss and debate ideas. If we cannot communicate freely with one another, we lose the thing that separates us from other animals and we find ourselves living in the worst of all possible conditions, namely the state of nature. To significantly limit speech is to limit the capacity of humans to reason<sup>50</sup>.

Nondimeno, se da un lato il linguaggio è cruciale per molti aspetti della vita degli individui e della vita pubblica, dall'altro può diventare un pericoloso strumento di disseminazione di opinioni e credenze false oltre che di ingiuria personale e di disordine politico. In questi casi Hobbes parla, come è noto, di abusi del linguaggio, per riferirsi

---

<sup>46</sup> Cfr. Ivi, p. 183.

<sup>47</sup> Cfr. Ivi, p. 184.

<sup>48</sup> Cfr. *Leviatano*, XVII, p. 143.

<sup>49</sup> Cfr. D. VAN MILL, *Hobbes and Free Speech*, cit., p. 184.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 188-189.

a tutti quei modi di esprimere ingiurie verbali, concetti falsi, credenze menzognere o «dogmatiche», locuzioni o espressione del discorso prive di senso o contraddittorie, conclusioni di discorsi non guidati da un ragionamento logico-deduttivo che parte da definizioni certe. Come aggiunge van Mill, l'individuo saggio sa riconoscere le espressioni assurde e dannose, a differenza dell'ignorante che cade così vittima dei tranelli verbali dei «dogmatici»<sup>51</sup>.

Sono queste le eventualità che preoccupano Hobbes e la sua concezione dei limiti alla libertà di parola è volta a evitare questi abusi del linguaggio. Più in generale, possiamo dire, con van Mill, che le preoccupazioni “linguistiche” di Hobbes sono così forti da poter considerare il *Leviatano* una grande opera che chiarisce il significato appropriato dei termini cruciali della filosofia, in generale, e della morale e della politica in particolare. Hobbes ha pertanto il merito di aver inaugurato la nuova grammatica filosofico-politica della modernità<sup>52</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo ora precisare che il genere di linguaggio che Hobbes ha in mente di limitare è tanto il linguaggio ingiurioso quanto quello che esprimendo concetti erronei porta gli individui a credere in falsità e assurdità<sup>53</sup>. Se dunque una libertà di parola assolutamente incondizionata può portare a risultati indesiderati come l'ingiuria personale, la credenza in falsità o il disordine politico, è evidente che, nel piano teorico politico di Hobbes, si debba normare anche la comunicazione pubblica, quale elemento fondamentale per le relazioni tra esseri umani<sup>54</sup>.

Si vuole provare ora a esporre alcuni problemi della riflessione contemporanea, per leggerli poi attraverso una “lente hobbesiana”. Lo scenario descritto, che invoca la necessità di una regolazione della comunicazione tra individui, non sembra così lontano dalla nostra quotidianità; anche oggi le leggi disciplinano le interazioni verbali tra gli esseri umani, punendo tutti quegli abusi del linguaggio che sostanzialmente creano danno. Molti sono gli esiti di abusi dannosi del linguaggio. I più immediatamente evidenti sono, con ogni probabilità, l'ingiuria verbale e l'incitamento alla violenza e alla discriminazione basata su una serie di motivazioni (le idee politiche, l'etnia, la religione, l'orientamento sessuale, il genere...), dunque tutta quella geografia di espressioni caratterizzanti il cosiddetto *linguaggio dell'odio*. Negli ultimi decenni,

---

<sup>51</sup> Cfr. Ivi, p. 187.

<sup>52</sup> Cfr. Ivi, p. 188.

<sup>53</sup> Cfr. *Leviatano*, IV, p. 27.

<sup>54</sup> Cfr. D. VAN. MILL, *Hobbes and Free Speech*, cit., p. 190.

infatti, la tradizionale nozione della libertà di espressione senza alcun tipo di restrizione è stata messa in crisi da numerosi studiosi, secondo i quali non tutto ciò che viene espresso merita di essere salvaguardato dalla legge. Molti di questi critici si riferiscono particolarmente al linguaggio dell'odio. Sebbene non vi sia una definizione semplice, viene generalmente considerato come un linguaggio che denigra le minoranze già vittime di abusi e molestie. Nella sua forma più evidente, il linguaggio dell'odio assume la connotazione di ingiurie legate all'etnia, al genere o all'orientamento sessuale; tuttavia esso può assumere numerose altre connotazioni<sup>55</sup>. Il tema è stato particolarmente problematizzato negli Stati Uniti per via del Primo Emendamento che impedisce al Congresso di legiferare in materia di religione e di libertà di parola:

Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances<sup>56</sup>.

I critici del linguaggio dell'odio si scagliano fundamentalmente contro la classica nozione di libertà di espressione incondizionata, sostenendo che la stessa struttura legale statunitense, consentendo di fatto un tale abuso del linguaggio, non riconosce lo squilibrio di potere esistente; e le vittime di questo tipo di linguaggio sono anche vittime di disparità di trattamento in molteplici sfere sociali: dall'educazione, alla sanità, alle opportunità di lavoro. Inoltre, poiché questi critici spesso enfatizzano i diritti dei singoli gruppi in quanto gruppi o comunità di appartenenza, piuttosto che i diritti del singolo individuo, essi fanno proprio un approccio comunitarista all'etica e al diritto<sup>57</sup>.

Le domande a cui si prova a rispondere sono le seguenti: come comportarsi di fronte a queste forme di linguaggio evidentemente negative, ma, in qualche modo, "giustificate" da alcuni in nome della libertà assoluta di espressione? Esiste un confine oltre il quale la libertà di espressione perde legittimità e diventa linguaggio dell'odio? Fuor di

---

<sup>55</sup> Cfr. M. SLAGLE, *An Ethical Exploration of Free Expression and the Problem of Hate Speech*, in «Journal of Mass Media Ethics», 24 (2009), p. 238.

<sup>56</sup> *Constitution of the United States of America*, First Amendment. Sull'ipotesi che il Primo Emendamento impedisca di limitare linguaggi vessatori e discriminatori si veda K.W. SAUNDERS, *Violence As Obscenity: Limiting the Media's First Amendment Protection*, Duke University Press, Durham 1996.

<sup>57</sup> Cfr. M. SLAGLE, *An Ethical Exploration of Free Expression and the Problem of Hate Speech*, cit., p. 239. Sul comunitarismo cfr. A. SALVATORE, *Comunitarismo*, in C. BOTTI (ed.), *Le etiche della diversità culturale*, cit., pp. 65-81.

metafora, quale può essere la soluzione più eticamente ragionevole per trattare e dirimere questo tipo di questioni? Il modello liberale della libertà assoluta di espressione è rimasto sostanzialmente incontrastato per decenni, fino alla fine degli anni Ottanta del Novecento. È in questo periodo che molte università e alcune istituzioni pubbliche notano un incremento dell'incidenza del linguaggio dell'odio<sup>58</sup>. Si accende così il problema sulla possibilità morale e politica di controllare un certo tipo di espressioni, dell'individuo o di un gruppo di individui. In questo scenario emerge un nuovo gruppo di studiosi, i *teorici critici della razza*, che presentando un'interpretazione alternativa della libertà di espressione, prova a teorizzare un limite, seppur in un contesto liberale, alla libertà di espressione. Quando un certo tipo di linguaggio si presenta vessatorio e ingiurioso, istiga all'odio e si scaglia contro minoranze tradizionalmente discriminate (per religione, etnia, genere, orientamento sessuale...) allora quel linguaggio deve essere limitato e, all'occorrenza, sanzionato. La *teoria critica della razza* (*critical race theory*) accoglie al suo interno, oltre alle tematiche legate all'etnia, anche quella legate alle discriminazioni religiose, di genere e di orientamento sessuale. Nel libro *Words That Wound*, manifesto programmatico della corrente di pensiero, la *teoria critica della razza* viene definita come un impianto filosofico che

is grounded in the particulars of social reality that is defined by our experiences and the collective historical experience of our communities of origin. CRT [Critical race theory] embrace subjectivity of perspective and are avowedly political. Our work is both pragmatic and utopian, as we seek to respond to the immediate needs of the subordinated and oppressed even as we imagine a different world and offer different values<sup>59</sup>.

La *teoria critica della razza* si presenta pertanto come una correzione necessaria al modello liberale classico, che in definitiva promuove un piano di principi morali difficilmente calabili nel mondo reale, fatto di bisogni e istanze differenti. L'esistenza di pregiudizi e squilibri di potere tra differenti etnie, religioni, generi e orientamenti sessuali rende impossibile per gruppi tradizionalmente marginalizzati un confronto di opinioni su un piano equo<sup>60</sup>. Non ci soffermiamo in maniera analitica su questo tipo di approccio. Basti qui aver tracciato linee teoriche orientative su un modo in cui si è

---

<sup>58</sup> Cfr. Ivi, pp. 242ss.

<sup>59</sup> M. MATSUDA et. al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Westview Press, Boulder 1993, p. 3.

<sup>60</sup> Cfr. Ivi, pp. 35-38.

cercato di affrontare il problema del linguaggio dell'odio. Naturalmente nel nostro tempo le questioni circa gli abusi del linguaggio vanno oltre la discriminazione su base religiosa, etnica o di genere e la parola può venire impiegata per ingenerare nelle masse credenze false o capziose, come la disseminazione di notizie false per scopi politici, la promozione di sedicenti teorie mediche non supportate da evidenze scientifiche, oppure, sul piano più religioso, un ritorno dell'idea del creatore intelligente contro le più avanzate ipotesi evoluzionistiche sull'origine dell'universo e in particolare della specie umana. Non entriamo naturalmente in queste tematiche poiché esuleremmo dagli scopi di questo lavoro<sup>61</sup>. Abbiamo preferito dunque soffermarci principalmente sul problema del linguaggio dell'odio, come esempio più significativo.

A questo punto, tuttavia, Hobbes non sembra così pertinente: in Hobbes, naturalmente, non è presente il tema della discriminazione né una critica all'abuso del linguaggio in quanto promotore di odio su base etnica, di genere o di orientamento sessuale. Quello che però può essere utile riprendere dal pensiero hobbesiano è la critica a un certo tipo di linguaggio che crea danno, insinuando falsità e credenze capziose nella mente delle persone e inducendole così a un comportamento scorretto nei confronti degli altri individui e dello Stato – e così anche i più recenti fenomeni sociali che abbiamo poc'anzi citato, come la proliferazione di teorie pseudo-scientifiche o di teorie neocreationiste possono trovare nell'impostazione filosofica hobbesiana una forte linea critica.

Un linguaggio privo di senso o non articolato a partire da principi dimostrati è messo in correlazione da Hobbes con il proliferare di dottrine false e sediziose. Nei paragrafi precedenti si è cercato di mostrare che ciò che il concetto di opinione sediziosa rappresentava per Hobbes, oggi può essere rintracciato in quelle opinioni che impediscono una condizione di pacifico godimento di diritti. Se vale questa equazione, allora possiamo declinare in termini attuali anche la critica hobbesiana agli abusi del linguaggio, come critica a quelle forme verbali che, in maniera falsa, ingiuriosa e vessatoria, tentano di ostacolare o di rompere una condizione di pacifico godimento di diritti, anche – e molto spesso – sulla base di un appello alla coscienza religiosa, alla tutela di un'identità solidamente plasmata secondo presunti fattori religiosi agglutnanti, all'idea – mai tramontata per certe linee di pensiero – di una contrapposizione

---

<sup>61</sup> Per queste prospettive rimando a R. COHEN-ALMAGOR, *Speech, Media and Ethics. The Limits of Free Expression*, Palgrave MacMillan, New York 2001.



tra un ordine di cose secondo natura e un ordine di cose contro natura<sup>62</sup>. Non è necessario fare grandi sforzi immaginativi per avere esempi pratici di una certa fraseologia dell'odio, che colpisce gruppi di persone su base etnica, religiosa, sociale, di genere e di orientamento sessuale. Questa fraseologia mina le basi della convivenza pacifica, del rispetto tra individui e, in senso più generale, mina quella condizione di godimento di diritti che lo Stato, in quanto tale, deve assicurare. È dunque possibile pensare il linguaggio dell'odio come un abuso del linguaggio, non finalizzato al benessere delle persone (e dunque del corpo politico che di persone si compone). Un tale abuso del linguaggio può quindi essere criticato secondo una prospettiva hobbesiana: è un linguaggio che non fa bene agli individui e di conseguenza non fa bene al corpo politico, e quindi è un tipo di linguaggio che deve essere controllato e, all'occorrenza, sanzionato dalla legge.

### 5.3.2. *L'obiezione di coscienza: una critica "hobbesiana"*

Tra i campi più ricorrenti in cui viene messo al centro l'istituto dell'obiezione di coscienza, la bioetica è sicuramente il più importante. Anche in questo ambito non sembra fuori luogo la rilettura di alcuni concetti hobbesiani. Rosamond Rhodes ha delineato i tratti di un confronto fecondo tra il pensiero hobbesiano e alcune questioni di etica biomedica<sup>63</sup>. Parafrasando il discorso hobbesiano sulle leggi di natura, che mettono al centro la ricerca della pace, della benevolenza e del rispetto reciproco, Rhodes elabora una serie di «leggi dell'etica biomedica», basate sulla fiducia che deve instaurarsi nel rapporto medico-paziente e sulla priorità dell'interesse del paziente su ogni altra istanza. In sostanza, queste «leggi» riprendono i quattro principi fondamentali, ormai divenuti celebri, della bioetica: il principio di autonomia, secondo cui il paziente ha diritto di rifiutare o di accettare il trattamento sulla base del consenso informato, il principio di beneficenza, secondo cui gli operatori sanitari devono agire per

---

<sup>62</sup> Per una discussione dettagliata di questi temi nell'etica contemporanea e in particolare nella bioetica si veda P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, cit.

<sup>63</sup> R. RHODES, *Hobbesian Medical Ethics*, in S.D. COURTLAND (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, cit., pp. 69-90.

l'esclusivo interesse del paziente, il principio di non maleficenza, secondo cui gli operatori sanitari non devono causare danno al paziente, e il principio di giustizia, secondo cui i trattamenti devono essere erogati ai pazienti in modo equo<sup>64</sup>.

Rhodes afferma che il medico dovrebbe deporre i suoi interessi personali e perseguire il bene esclusivo del paziente. Il problema è cosa sia il *bene* del paziente e chi lo decide. Generalmente, oggi nessun medico può imporre un trattamento a un paziente cosciente senza il suo consenso; inoltre, il paziente deve essere adeguatamente edotto sui benefici, sui rischi e sui fenomeni collaterali connessi a un determinato trattamento, secondo il noto principio del consenso informato. I problemi sorgono naturalmente quando un paziente non è più cosciente o non è più in grado di intendere e di volere. Non ci soffermiamo su queste complicate eventualità poiché esuleremmo dagli scopi di questo lavoro<sup>65</sup>. Ci concentriamo piuttosto sul caso in cui un paziente cosciente, in stato di non alterazione, chiede di essere sottoposto a un trattamento che il medico si rifiuta di fornire, appellandosi all'obiezione di coscienza. Questo trattamento può essere un'interruzione volontaria di gravidanza per fini non terapeutici o la possibilità di porre fine alla propria vita in maniera incruenta, in presenza di gravi malattie o gravi disabilità che tuttavia non alterano la coscienza del paziente. Da un punto di vista hobbesiano, è ragionevole supporre che, in questi casi, il *bene* del paziente lo possa giudicare e valutare solo e soltanto il paziente stesso, secondo il principio del soggettivismo etico hobbesiano, di cui si è parlato in precedenza. E il medico dovrebbe essere tenuto a erogare il trattamento richiesto. Tuttavia la questione, come sappiamo bene, è molto complessa.

Il ruolo della coscienza nell'etica e nella deontologia medica è una questione controversa e dibattuta. Secondo Rhodes, quando un medico sceglie di rifiutare un trattamento invocando l'obiezione di coscienza, antepone i suoi valori personali e l'appagamento della sua coscienza all'interesse del paziente e alla fiducia che quest'ultimo dovrebbe riporre in lui:

Doctors who choose to avoid personal distress declare their willingness to impose burdens of time, inconvenience, financial costs and rebuke on patients so that they may feel pure. Any

---

<sup>64</sup> La classica trattazione dei quattro principi si trova in T.L. BEAUCHAMP – J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.

<sup>65</sup> Su questi temi si può vedere E. LECALDANO, *Bioetica*, cit.

physician who places personal interests before patients' interests departs from medicine's fiduciary responsibility and therein violates medical ethics<sup>66</sup>.

Rhodes afferma quindi in maniera molto chiara che «Hobbes takes a similar stand on claims involving conscience»<sup>67</sup>. Per Hobbes, infatti, prosegue Rhodes, le questioni circa una presunta autorità morale della coscienza costituiscono una componente centrale della sua teoria morale e politica. E come per Hobbes i giudizi personali, le opinioni private che ognuno intrattiene nella propria coscienza non devono turbare la stabilità dello Stato, ossia tanto l'obbedienza al potere costituito quanto le interazioni tra cittadini, così, parafrasando la fraseologia hobbesiana, possiamo dire che il medico non dovrebbe anteporre le proprie opinioni personali o le proprie credenze ai diritti e all'interesse del paziente che chiede di accedere a un determinato trattamento<sup>68</sup>. La coscienza personale, dunque, non dovrebbe essere accampata per interferire od ostacolare l'accesso e la fruizione di alcuni diritti fondamentali del paziente, come il diritto a decidere a quali trattamenti sottoporsi.

Questo discorso naturalmente potrebbe funzionare per ogni caso in cui la coscienza viene invocata per ostacolare la fruizione di un diritto; dalle tematiche riguardanti la nascita, il fine vita fino alle questioni sulla sessualità<sup>69</sup>.

### 5.3.3. Nuove manipolazioni di coscienza

Oggi la coscienza viene spesso invocata per orientare il voto politico (“votate con coscienza”), per resistere a una legge anche andando contro i diritti di persone terze (“mi appello all'obiezione di coscienza”); o in altri termini, secondo un punto di vista più personale, per discernere l'azione più corretta da fare per sentirsi nel giusto (“ho

<sup>66</sup> R. RHODES, *Hobbesian Medical Ethics*, cit., p. 84.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Cfr. Ivi, pp. 84-85.

<sup>69</sup> Per questi temi, letti secondo una prospettiva hobbesiana rimando a K.W. COOPER, *Hobbes on the Ethics and Jurisprudence of Life*; J. BOUCHER, *Hobbes and Physician-Assisted Suicide. Between the Pains of Life and Death*; E. CURRAN, *Hobbes Comes Out for Equal Marriage*, tutti raccolti in S.D. COURTLAND (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, cit. Sul tema del suicidio razionale, mi permetto di rimandare a L. TENNERIELLO, *Una giustificazione del suicidio razionale in Thomas Hobbes*, in «Notizie di Politeia», 35 (2019) n. 3, pp. 115-131, nel quale ho utilizzato la teoria di Eleanor Curran che ho ripreso nel paragrafo precedente. Sul tema della sessualità si può vedere anche N. MALCOLM, *Hobbes and Sexual Desire*, in «Hobbes Studies», 28 (2015), pp. 77-102.

agito secondo coscienza” oppure “in cuor mio so di aver fatto la scelta giusta”). Senza dubbio la coscienza è il terreno privilegiato su cui attecchisce una religione, con tutto il suo apparato di precetti, prescrizioni e divieti che inevitabilmente si riverberano anche nel tessuto sociale, culturale e politico, ossia nelle relazioni tra individui.

Si descriveranno ora alcuni nuovi fenomeni sociali di evidente manipolazione della coscienza individuale da parte di leader religiosi, per analizzarli, nuovamente, secondo un punto di vista hobbesiano. Come visto nei capitoli precedenti, i predicatori – siano essi cattolici, presbiteriani o seguaci di sette radicali – figurano tra gli obiettivi polemici contro cui Hobbes si scaglia più violentemente, responsabili, a suo avviso, di aver sedotto e, per certi versi, terrorizzato il popolo con dottrine false e assurde per scopi politici, con conseguente danno per gli individui e per lo Stato. Si cerca di mostrare che questa stessa critica può essere declinata, naturalmente con gli opportuni accorgimenti, anche per lo scenario contemporaneo, relativo ad alcuni gruppi religiosi. Si considera essenzialmente il caso del Cristianesimo (tanto Cattolicesimo quanto Protestantesimo e Chiese riformate), in quanto religione più vicina al nostro “mondo occidentale” e inevitabilmente a noi (e, in particolare, a chi scrive) più familiare dal punto di vista storico, sociale e culturale.

Negli ultimi decenni il Cristianesimo, in generale, ha visto l’emergere di un nuovo movimento a carattere transconfessionale, il pentecostalismo, che accomuna tanto il Protestantesimo e altri movimenti riformati quanto alcuni rami del Cattolicesimo. Il movimento pentecostale è un fenomeno globale nato ufficialmente all’inizio del XX secolo, ma trae origine da alcune correnti del metodismo della seconda metà dell’Ottocento. Il pentecostalismo incorpora dottrinalmente tutti i punti che oggi accomunano le chiese protestanti, con una particolare attenzione al ruolo salvifico, guaritore e prodigioso dello Spirito Santo<sup>70</sup>.

Il movimento conta oggi quasi seicento milioni di seguaci, attingendo da diversi bacini confessionali, anche dal mondo cattolico<sup>71</sup>. Se si considera che dei cattolici ufficiali, ossia le persone battezzate secondo il rito della Chiesa di Roma (un miliardo e duecento milioni), una grossa parte non si riconosce più nel Cattolicesimo romano

---

<sup>70</sup> Per un quadro generale sul fenomeno si veda W.K. KAY, *Pentecostalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>71</sup> Cfr. G. WEIGEL, *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*, Basic Books, New York 2013.

ufficiale (tra la metà e i due terzi), il movimento pentecostale è destinato a rappresentare il gruppo religioso più forte in seno al Cristianesimo, poiché le stime attestano una crescita in forte ascesa, quasi venti milioni di fedeli conquistati ogni anno in tutto il mondo. La diffusione è abbastanza varia, ma si concentra in particolare negli Stati Uniti, in America Latina e in Asia (in particolare in Russia e in Cina); in Europa i pentecostali sono in crescita nel Regno Unito, in Polonia, in Ungheria e in Slovacchia. Il bacino di persone a cui il movimento pentecostale si rivolge è costituito, come è facile immaginare, dalle classi più basse della società: persone immigrate, emarginate, tossicodipendenti desiderosi di cambiare vita, disoccupati, persone senza fissa dimora. Tenzialmente, la povertà e l'emarginazione sociale sono un potente fertilizzante mediante il quale può proliferare una religione, e in particolare possono proliferare le predicazioni dei leader religiosi pentecostali, non solo da un punto di vista sociale e assistenziale, ma anche recuperando i tradizionali elementi metafisici, come i miracoli e le potenze maligne:

I movimenti e le comunità pentecostali offrono, ai loro seguaci, un senso di identità, rafforzano la consapevolezza del proprio valore, comunicano alla gente un senso di stabilità e del sentirsi a casa. [...] Le persone affette dalla fame, dalla disoccupazione, da una vita senza un tetto, dalle malattie e dalla droga, accettano, con docilità, l'insegnamento dei leader pentecostali su miracoli, guarigioni e il dominio di Satana nel mondo<sup>72</sup>.

I pentecostali affermano di parlare direttamente con Dio senza mediazioni, di poter suscitare miracoli anche oggi, con la stessa frequenza dei miracoli descritti nella Bibbia e in particolare nel Vangelo. Credono dunque in esperienze mistiche, estatiche, suscitate dallo Spirito Santo o da spiriti maligni; «i rappresentanti della corrente pentecostale sono convinti che, anche nel XXI secolo, è ancora possibile osservare dei segni spettacolari dell'attività del potere di Dio nella vita dell'uomo di fede, proprio come era ai tempi apostolici»<sup>73</sup>. Inoltre, movimenti religiosi di questo tipo mirano anche a penetrare attivamente nel tessuto sociale e politico:

---

<sup>72</sup> A. KOBYLŃSKI, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del Cristianesimo*, in «Rivista Teologica di Lugano», 20 (2015) n. 2, p. 212.

<sup>73</sup> Ivi, p. 214-215.

Il pentecostalismo può essere visto come un movimento messianico, apocalittico, utopico ed anarchico. Alcuni “leader” carismatici si presentano come profeti scelti da Dio che devono preparare il mondo per gli ultimi tempi. In alcune regioni del mondo, i seguaci del pentecostalismo sono deboli o addirittura assenti nel sociale, perché percepiscono la trasformazione della società in uno spirito di preoccupazione per la giustizia e per la pace, in una dimensione individuale e non collettiva. Di conseguenza, essi hanno preferito lavorare su se stessi, perfezionando la propria personalità, non facendosi coinvolgere nella vita pubblica. Tuttavia, sempre più frequentemente si nota, da parte dei “leader” pentecostali, la promozione di un atteggiamento di partecipazione attiva alla vita pubblica<sup>74</sup>.

Anche solo a una ricognizione descrittiva di questi movimenti il lettore hobbesiano nota un’incredibile consonanza, tanto nella fraseologia quanto nei contenuti esposti, con la critica di Hobbes ai predicatori.

Non mancano, naturalmente, le controversie. Una prima importante questione riguarda il modo con cui i leader religiosi presentano molti fenomeni: episodi del tutto naturali che vengono spacciati per eventi soprannaturali, per «trarre la gente in inganno». Un esempio può essere interpretare il risveglio di una persona dal coma come un evento miracoloso o la ripresa delle facoltà vitali dopo un arresto cardiaco di alcuni minuti come la resurrezione di un defunto<sup>75</sup>.

Una seconda grave questione riguarda tutti quegli strumenti di manipolazione psicologica utilizzati, in molti casi, durante gli incontri di preghiera pentecostali, con conseguente insorgenza di forme più o meno gravi di dipendenza psicologica, di alterazioni importanti della salute mentale, con effetti, in alcuni casi, tragici. Senza contare che, molto spesso, i destinatari – o, per meglio dire, le *vittime* – di queste pratiche sono minori. Il caso forse più eclatante di manipolazione psicologica con esiti drammatici è stato l’eccidio di Jonestown, nella Guyana nord-occidentale, il 18 novembre 1978, nel quale 909 persone si dettero la morte, quasi tutte per avvelenamento da cianuro, ispirati dalla predicazione del pastore statunitense James Jones. Uomo e leader carismatico, nel corso della sua predicazione, improntata a toni millenaristici, Jones aveva attratto a sé migliaia di persone, che dagli Stati Uniti si erano trasferite appositamente in

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 222.

<sup>75</sup> Ivi, p. 224.

Guyana – perlopiù persone socialmente emarginate, persone di colore, tossicodipendenti – promettendo la salvezza eterna, la guarigione dalle malattie e una vita felice in questo mondo<sup>76</sup>.

Il caso di Jonestown è tra gli esempi più orribili delle conseguenze che può avere la manipolazione psicologica su basi religiose. Un altro esempio, certamente non tragico come il caso Jonestown, di manipolazione psicologica su basi religiose è la cosiddetta *Toronto Blessing* o *Benedizione di Toronto*. Il nome deriva da una serie di eventi organizzati negli anni Novanta da una chiesa evangelica canadese, presso l'aeroporto di Toronto. La *Benedizione di Toronto* provocherebbe «tra i partecipanti dell'incontro di preghiera, risate isteriche, diversi tipi di "trance" oppure i suoni emessi dagli animali (maiali, cani, leoni, galli, ecc.). In alcuni ambienti cattolici, si unisce la *Toronto Blessing* alla tradizionale Adorazione Eucaristica»<sup>77</sup>.

Le manipolazioni psicologiche su basi religiose possono avere gravissime conseguenze anche sul piano clinico<sup>78</sup>. Si registrano infatti, in seno a questi movimenti religiosi, diversi tipi di abusi legati alla grande attenzione rivolta ai problemi di salute dei fedeli. Naturalmente, una persona malata o comunque sofferente ha tutto il diritto di cercare conforto in associazioni religiose; ma molto spesso i leader di questi movimenti approfittano della situazione di vulnerabilità e di disagio emotivo, dovuta alla malattia, per far presa sulle menti dei fedeli. Addirittura spingono i malati a rifiutare le cure mediche, sulle base di diagnosi improvvisate condotte da loro stessi, adducendo motivazioni religiose («è lo spirito maligno che è dentro di te» oppure «per guarire devi scacciare via gli spiriti maligni che ti posseggono»): in altri termini, i leader religiosi instillano delle opinioni false, circa lo stato di salute, nei fedeli che stanno attraversando un momento delicato e drammatico della loro vita, col pretesto di essere ispirati dallo Spirito Santo. Molte persone rinunciano così alle terapie contro gravi malattie,

---

<sup>76</sup> Sul caso Jonestown si può vedere M. MAAGA, *Hearing the Voices of Jonestown. Putting a Human Face on an American Tragedy*, Texas Tech University Press, Lubbock 1998.

<sup>77</sup> A. KOBYLŃSKI, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del Cristianesimo*, cit., p. 225. Sulla *Toronto Blessing* si può vedere J. BOWKER, *Toronto Blessing*, in ID. (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 754.

<sup>78</sup> Per una trattazione dal punto di vista neuropsichiatrico dei disagi causati dal fanatismo religioso si può vedere B. CYRULNIK, *Psychotherapie de Dieu*, Jacob, Paris 2017; trad. it. *Psicoterapia di Dio*, a cura di B. Antonelli D'Oulx, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

comunque molto invasive ma purtroppo necessarie, affidandosi esclusivamente all'imposizione delle mani del leader religioso o alla preghiera<sup>79</sup>. Molta gente smette di seguire chemioterapie, nutrendo una fortissima fiducia nel potere della preghiera e dei riti celebrati dal leader religioso.

In sostanza, è possibile dire che

molto spesso i "leader" religiosi, inclusi quelli pentecostali, prendono il potere mentale sui membri delle loro comunità, usano diversi metodi di vera e propria manipolazione psicologica, presentano diversi messaggi religiosi – falsi o non certi – come se fossero sicuri e veri, limitano la libertà individuale dei loro seguaci e incidono alquanto profondamente sulle loro decisioni personali. Di conseguenza, c'è oggi un urgente bisogno di un'adeguata analisi etica del funzionamento di tali gruppi e movimenti<sup>80</sup>.

Si sono descritti fin qui dei casi eclatanti di manipolazione psicologica su basi religiose. Ma la nostra quotidianità è pregna di situazioni, piccole o meno piccole, in cui la religione penetra, anche in maniera silenziosa, nelle relazioni tra individui con esiti del tutto positivi e pacifici, che denotano una grande attenzione umanitaria; in questa sezione si è provato a dare un affresco di alcuni esiti infausti, conseguenti alla penetrazione di certe opinioni religiose nel tessuto sociale. Davanti a questi fenomeni, che denotano una straordinaria somiglianza con lo scenario che Hobbes stesso vedeva, la critica hobbesiana verso i predicatori può essere ancora di grande attualità.

#### 5.4 Alcune considerazioni conclusive

L'elemento religioso resta un fattore importante per la vita di molti individui "occidentali", cittadini di società costituzionalmente laiche e democratiche. Da alcuni anni si va intensificando la riscoperta di una religiosità più spiritualizzata, più interiore, accanto alla quale si corrobora, al tempo stesso, un tipo di sentimento religioso che ha caratteri militanti, fatto non solo di pratiche esteriori e di culti, ma anche di comportamenti nella sfera pubblica ispirati a principi religiosi. Come è noto, i monoteismi

---

<sup>79</sup> Cfr. A. KOBYLŃSKI, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del Cristianesimo*, cit., pp. 225-226.

<sup>80</sup> Ivi, p. 227.



tradizionali, con a capo – forse ancora per poco – il Cristianesimo, sono le religioni più diffuse, ma al tempo stesso va aumentando il numero di aderenti a religioni di origine orientale o a confessioni neopagane e politeistiche. Tra le religioni di origine orientale, il Buddismo è tra le più praticate in Europa. Con un forte tasso di crescita, il numero di buddisti europei è attestato tra i tre e i quattro milioni; solo negli Stati Uniti se ne stimano circa due milioni. Gli Stati Uniti inoltre (insieme al Regno Unito) detengono le percentuali maggiori di appartenenza a culti neopagani e si stima che, a livello planetario, le persone che praticano questo tipo di religioni siano intorno ai due milioni – le stime non sono precise poiché molti adepti neopagani preferiscono non dichiararsi pubblicamente<sup>81</sup>.

Uno spettro religioso, dunque, complesso, variegato e in continua modificazione. In ogni caso, le credenze, le pratiche e le istituzioni religiose che oggi si affacciano nella sfera pubblica di uno stato democratico “occidentale” sono il risultato di un confronto, lento e sviluppato nel corso di molto tempo, con nuove acquisizioni tecnico-scientifiche e nuovi modi di pensare la natura umana, l’individuo e la società. Come è stato suggerito, le istituzioni religiose stesse devono confrontarsi con le idee e le pratiche che oggi investono aree cruciali della vita umana, come la nascita, la morte e la sessualità; idee e pratiche che sono il risultato di un progresso morale e scientifico degli esseri umani, abitanti di una società contemporanea, attraversata da principi democratici e da diritti<sup>82</sup>.

Ad alcune istituzioni religiose possiamo attribuire comportamenti e iniziative estremamente virtuose, che hanno a che fare con la lotta all’emarginazione sociale e alla povertà che pervade le strade delle nostre città. La religione tuttavia può essere ancora oggi un fattore destabilizzante nel momento in cui i principi religiosi, che in quanto tale sono parziali, entrano nello scenario pubblico con la pretesa di essere universalmente validi per tutti. In particolare, il nostro tempo continua a confrontarsi con concezioni religiose che fanno costante appello a una natura umana, assunta come creazione divina, fissata su canoni che considerano in maniera univoca, poniamo, i generi e l’orientamento sessuale e che non ammettono la piena titolarità dell’individuo sulla propria vita e sul proprio corpo, con importanti conseguenze di ordine clinico, morale e politico.

---

<sup>81</sup> Cfr. M. YORK, *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*, New York University Press, New York 2005.

<sup>82</sup> P. DONATELLI, *Religioni e modernità*, cit.

L'ingresso di questi principi religiosi nella sfera pubblica è uno dei temi più gravi e delicati della nostra quotidianità, che porta con sé controversie sul ruolo della coscienza in ambito pubblico. Davanti a questo stato di cose, una prospettiva hobbesiana di analisi e di critica potrebbe suggerire un ridimensionamento della coscienza individuale di una persona di fronte all'interesse di un'altra che da quella persona si aspetta la possibilità di accesso a un diritto – per realizzare una «vita soddisfatta», direbbe Hobbes. Una continua retorica che invoca principi metafisici universali in nome di visioni religiose parziali, e che fundamentalmente tenta di ostacolare la fruizione di diritti per alcuni gruppi di persone che in quelle visioni parziali non si riconoscono, è ormai un fatto difficilmente accettabile in una società retta da principi democratici. È ragionevole pensare che la soddisfazione della propria vita sia l'interesse primario da perseguire; ognuno è libero di condurre la propria vita nel modo che ritiene più adatto a raggiungere il fine della vita soddisfatta – certo, senza danno per altri individui. Di avviso diverso sono alcuni gruppi religiosi, la cui interferenza nello spazio pubblico tenta di ostacolare la fruizione di diritti importanti per la persona umana, anche ricorrendo a una fraseologia che recluta nozioni metafisiche, come il peccato, l'ira divina e l'eterno tormento, usate come armi retoriche per far presa sulle coscienze dei fedeli. Di fronte a queste tensioni che oggi caratterizzano il dibattito su religione e spazio pubblico non esiste una soluzione univoca e, come detto, il problema merita grande attenzione e capacità riflessiva da parte di tutte le parti coinvolte.

Naturalmente lo scenario è molto complesso e le implicazioni non sono scontate. Nel finale di questo lavoro si è provato a tracciare delle linee prospettiche circa i possibili modi di leggere questi temi secondo una chiave interpretativa che risale ad alcuni assi fondamentali del pensiero hobbesiano su coscienza e religione. Come è ovvio, questa ricerca non ha la pretesa di essere conclusiva ed esaustiva; gli ambiti di indagine sono potenzialmente variegati così come i casi di studio. Chi scrive nutre la speranza di aver almeno provato, con il conforto di una recente letteratura, ad accostare in maniera fruttuosa alcuni temi che permeano il nostro tempo al pensiero di un grande classico della modernità che ha il merito di aver consegnato alla storia e alla vita politica degli esseri umani un tesoro culturale di inestimabile valore.

*«Non est potestas super Terram  
quae comparetur ei»*

Iob., 41, 24.

*Opere di Thomas Hobbes*

- Introduzione a «La Guerra del Peloponneso» di Tucidide* [1629], a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984.
- Terze obbiezioni fatte da un celebre filosofo inglese con le risposte dell'autore* [1641] in R. Descartes, *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Garin e A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2002<sup>9</sup>, pp. 159-185.
- Elementi di legge naturale e politica* [ms. 1640, p. 1650; (1889)], a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- De cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1642], a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981<sup>2</sup>.
- Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, UTET 1959<sup>2</sup>, pp. 55-390.
- Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* [1651], a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2010<sup>14</sup>.
- Libertà e necessità* [1654], in *Logica, libertà e necessità*, a cura di A. Pacchi, Principato, Milano 1972.
- Il corpo* [1655], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 59-489.
- L'uomo* [1658], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo* a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 491-631.
- Appendice al Leviatano* [1668], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 205-255.
- Behemoth* [ms. 1668, p. 1679], a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979.
- Thomæ Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa. Authore seipso* [ms. 1673, p. 1679], in *OL*, I [1839], pp. lxxxi-xcix.
- Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena* [ms. 1666 ca., p. 1680†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 185-204.
- Dialogo tra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra* [ms. 1666, p. 1681†], in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, cit. pp. 391-558.
- Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato La cattura del Leviatano* [1682†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 97-183.

*Storia ecclesiastica narrata in forma di carne elegiaco* [1688†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 37-95.

\*

*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by sir William Molesworth*, 11 voll., London 1839-1845.

*Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, 5 voll., Londini 1839-1845.

*The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, ed. by H. Warrender, 25 voll. in corso di pubblicazione.

*The Correspondence of Thomas Hobbes*, 2 voll., ed. by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 1994.

#### *Classici e altri testi*

Allestree, R., *The Practice of Christian Graces, or, The Whole Duty of Man laid down in a plaine and familiar way for the use of all, but especially the meanest reader*, London 1658.

Ames W., *Conscience with the Power and Cases thereof*, London 1639.

Aubrey J., *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, ed. by A. Clark, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. I, p. 357; trad. it. *Vite brevi di uomini eminenti*, a cura di J.R. Wilcock, Adelphi, Milano 2015<sup>3</sup>.

Descartes R., *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di E. Garin e A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2002<sup>9</sup>.

Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2002<sup>2</sup>.

Fenner W., *The Soul's Looking Glass, with a treatise of Conscience*, Cambridge 1640.

Locke J., *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in *The Works of John Locke*, vol. VI, pp. 4-7; trad. it. *La ragionevolezza del Cristianesimo*, in *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino 2000, pp. 279-429.

Perkins W., *A Discourse of Conscience: Wherein is set downe the nature, properties, and differences thereof*, Cambridge 1596.

Saint Germain C., *The Doctor and Student: or, Dialogues between a doctor of divinity and a student in the laws of England, containing the grounds of those laws together with questions and cases concerning the equity thereof*, London 1518.

*Monografie, contributi e articoli*

- Abizadeh A., *Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language*, in «Journal of the History of Philosophy», 55 (2017) n. 1, pp. 1-34.
- Adams M.P., *Hobbes on Natural Philosophy as "True Physics" and Mixed Mathematics*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 56 (2016), pp. 43-51.
- Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., *Homo sacer*, vol. II, 2, Quodlibet, Macerata 2018.
- Altini C., «*Potentia Dei*» e prescienza divina nella teologia di Hobbes, in «Rivista di filosofia», 100 (2009) n. 2, pp. 209-236.
- Id., *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa 2012.
- Anderson J., *The Role of Education in Political Stability*, in «Hobbes Studies» 15 (2003), pp. 95-104.
- Andrew E.G., *Hobbes on Conscience Within the Law and Without*, in «Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique», 32 (1999) n. 2, pp. 203-225.
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, Berlin 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Martinelli, Einaudi, Torino 2009.
- Barry B., *Warrender and His Critics*, in «Philosophy», 43 (1968), p. 117-137.
- Baumgold D., *Hobbes's Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 101-120.
- Ead., «*Trust*» in *Hobbes's Political Thought*, in «Political Theory», 41 (2013) n. 6, pp. 838-855.
- Beauchamp T.L. – Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.
- Beiner R., *Three versions of the Politics of Conscience: Hobbes, Spinoza, Locke*, in «San Diego Law Review», 47 (2010) n. 4, pp. 1107-1124.
- Bertman M.A., *Hobbes on Miracles (and God)*, in «Hobbes Studies», 20 (2007) n. 1, pp. 40-62.
- Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004.
- Bonanate U., *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- Borrelli G., *Il Lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.
- Bowker J., *Toronto Blessing*, in Id. (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Brown K.C., *Hobbes's Grounds for Belief in a Deity*, in «Philosophy», 37 (1962) n. 3, pp. 336-344.

- Id. (ed.), *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford 1965.
- Burgess G., *Usurpation, Obligation, and Obedience in the Thought of the Engagement Controversy*, in «The Historical Journal», 39 (1986) n. 3, pp. 515-536.
- Butler J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- Capitant R., *Hobbes et l'État totalitaire, A propos d'un livre récent*, in «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique» 6 (1936) nn. 1-2, pp. 46-75.
- Cohen-Almagor R., *Speech, Media and Ethics. The Limits of Free Expression*, Palgrave Macmillan, New York 2001.
- Collins J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Id., *Interpreting Thomas Hobbes in Competing Contexts*, in «Journal of the History of Ideas», 70 (2009) n. 1, pp. 165-180.
- Cooke P., *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman and Littlefield, Lenham MD 1996.
- Courtland S.D. (ed.), *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, Rutledge, New York 2018.
- Croom Robertson G., *Hobbes*, William Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1905.
- Curley E., *"I Durst Not Write So Boldly" or, How to Read Hobbes's Theological-political Treatise*, in D. Bostrenghi (ed.), *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del Convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 497-593.
- Id., *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 257-271.
- Id., *Reply to Professor Martinich*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 285-287.
- Id., *Religion and Morality in Hobbes*, in J.L. Coleman – C.W. Morris (ed.), *Rational Commitment and Social Justice. Essays for Gregory Kavka*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 90-121.
- Curran E., *Hobbes's Theory of Rights. A Modern Interest Theory*, in «The Journal of Ethics», 6 (2002) n. 1, pp. 63-86.
- Ead., *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, Palgrave Macmillan, New York, NY, 2007.
- Ead., *An Immodest Proposal: Hobbes rather than Locke provides a Forerunner for Modern Rights Theory*, in «Law and Philosophy» 32 (2013), pp. 515–538.
- Cyrulnik B., *Psychotherapie de Dieu*, Jacob, Paris 2017; trad. it. *Psicoterapia di Dio*, a cura di B. Antonelli D'Oulx, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- D'Andrea D., *Thomas Hobbes. Tollerare il sovrano: decisione politica e conflitto religioso*, in «Humanitas. Rivista bimestrale di cultura», 64 (2014) n. 6, pp. 931-946.

- Degryse A., *The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes*, in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», 15 (2008) n. 2, pp. 239-258.
- Dianich S., *Magistero in movimento. Il caso Papa Francesco*, EDB, Bologna 2016.
- Dobbins S.K., *Equity: The Court of Conscience or the King's Command, the Dialogues of St. German and Hobbes compared*, in «Journal of Law and Religion» 9 (1991), pp. 113-149.
- Donatelli P., *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Id., *Religioni e modernità*, in C. Botti (ed.), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 227-236.
- Id., *Etica. I classici, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015.
- Id., *Etica e convivenza*, in A. Fabris (ed.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018, pp. 365-374.
- Duncan S., *Hobbes's Materialism in the Early 1640s*, in «British Journal for the History of Philosophy», 13 (2005) n. 3, pp. 437-448.
- Fabbri E., *Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze», 15 (2009), pp. 5-33.
- Farnesi Camellone M., *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 31-43.
- Id., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.
- Id., *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica&Politica», 20 (2018) n. 2, pp. 245-264.
- Feldman K., *Conscience and the Concealments of Metaphor in Hobbes's Leviathan*, in «Philosophy and Rhetoric», 34 (2001) n. 1, pp. 21-37.
- Ead., *Binding Words: Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston 2006.
- Foisneau L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000.
- Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005.
- Fukuoka A., *The Sovereign and the Prophets: Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Brill, Leiden 2018.
- Gargani A.G., *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.
- Gauthier D.P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Geach P., *The Religion of Thomas Hobbes*, in «Religious Studies», 17 (1981), pp. 549-558.
- Giancotti E., *La naissance du materialisme moderne chez Hobbes et Spinoza*, in «Revue philosophique», 90 (1985) n. 8, pp. 135-148.
- Ead. *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (ed.), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica. Atti del*

- Convegno di studi per il IV centenario della nascita di Thomas Hobbes (Anacapri, 24-27 settembre 1988)*, Morano, Napoli 1990.
- Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1996.
- Goldsmith M.M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York-London 1966.
- Gorham G., *The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defence of Corporeal God*, in «British Journal for the History of Philosophy», 21 (2013), pp. 240-261.
- Hampton J., *Hobbes and Ethical Naturalism*, in «Philosophical Perspectives», 6 (1992), pp. 333-353.
- Hanin M., *Thomas Hobbes's Theory of Conscience* in «History of Political Thought», 33 (2012) n. 1, pp. 55-85.
- Hepburn R., *Hobbes on the Knowledge of God*, in M. Cranston – R. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1972, pp. 85-108.
- Hohfeld W.N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Yale University Press, New Haven 1919; trad. it. *Concetti giuridici fondamentali*, a cura di A. Pichierri e M.G. Losano, Einaudi, Torino 1969.
- Hood F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- Jaede M., *Hobbes on Making and Unmaking of Citizens*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy» 19 (2016) 1, pp. 86-102.
- Id., *Thomas Hobbes's Conception of Peace. Civil Society and International Order*, Palgrave MacMillan, London 2018.
- Jaume L., *La liberte et la loi. Les origines philosophiques du liberalisme*, Fayard, Paris 2000.
- Jesseph D., *Hobbes's Atheism*, in «Midwest Studies in Philosophy», 26 (2002), pp. 140–166.
- Johnston D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986.
- Id., *Hobbes and Mortalism*, in «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 647-663.
- Kavka G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986.
- Kay W.K., *Pentecostalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Kenyon T. – Reeve A., *Hobbes's Belief in God*, in «Political Studies», 31 (1983), pp. 418-433.
- Kobyliński A., *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del Cristianesimo*, in «Rivista Teologica di Lugano», 20 (2015) n. 2, p. 207.
- Koritansky J.C., *Thomas Hobbes, Punishment and the Limits of the Social Contract*, in Koritansky P.C. (ed.), *The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia 2011.
- Koselleck R. (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Dünker&Humboldt, Berlin 1969.



- Krasnoff L., *Voluntarism and Conventionalism in Hobbes and Kant*, in «Hobbes Studies», 25 (2012) n. 1, pp. 43-65.
- Laird J., *Hobbes*, Russel&Russel, New York 1964<sup>2</sup>.
- Lecaldano E., *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Id., *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Id., *Senza Dio. Storie di atei e di ateismo*, Il Mulino, Bologna 2015.
- Leijenhorst C., *Hobbes's Corporeal Deity*, in «Rivista di storia della filosofia», 58 (2004) n. 1, pp. 73-95.
- Lloyd S.A., *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Ead., *Self-Effacing Natural Law Theory*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 82 (2001) nn. 3-4, pp. 285-308.
- Ead., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Ead., *Hobbes Today. Insights for the 21st Century*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Lupoli A., «Fluidismo» e Corporeal Deity nella filosofia naturale di Thomas Hobbes: a proposito dell'hobbesiano «Dio delle Cause», in «Rivista di storia della filosofia», 54 (1999) n. 4, pp. 573-610.
- Id., *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e Dio corporeo*, Baldini Castoldi Delai, Milano 2006.
- Maaga M., *Hearing the Voices of Jonestown. Putting a Human Face on an American Tragedy*, Texas Tech University Press, Lubbock 1998.
- MacIntyre A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1981; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.
- Malcolm N., *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Id., *Hobbes and Sexual Desire*, in «Hobbes Studies», 28 (2015), pp. 77-102.
- Malherbe M., *La religion matérialiste de Thomas Hobbes*, in G. Borrelli (ed.), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Moreno Editore, Napoli 1990, pp. 51-70.
- Marshall J.D., *Thomas Hobbes: Education and Obligation in the Commonwealth*, in «Journal of Philosophy of Education» 14 (1980), pp. 193-204.
- Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Id., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1995.
- Id., *On the Proper Interpretation of Hobbes's Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996) n. 2, pp. 273-283.

- Id., *Hobbes's Interregnum Place of Worship*, in «Notes and Queries», 54 (2007), pp. 433-436.
- Id., *Hobbes's Erastianism and Interpretation*, in «Journal of the History of Ideas», 70 (2009) n. 1, pp. 143-145.
- Id., *On Hobbes's English Calvinism: Necessity, Omnipotence and Goodness*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 18-30.
- Martinich A.P. – Hoekstra K. (eds.), *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Mastnak T. (ed.), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academy, Exeter 2009.
- Matsuda M. et. al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Westview Press, Boulder 1993.
- McClure C.S., *Hell and Anxiety in Hobbes's Leviathan*, in «The Review of Politics», 73 (2011), pp. 1-27.
- McCrudden C., *Religion, Human Rights, Equality and the Public Sphere*, in «Ecclesiastical Law Journal», 13 (2011), pp. 26-38.
- McQueen A., *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Mintz S.I., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, New York 1962.
- Mori G., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016.
- Mori M., *Gli spiriti e le macchine. Il determinismo moderno*, in M. De Caro et. al. (edd.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 271-278.
- Nagel Th., *Hobbes's Concept of Obligation*, «The Philosophical Review», 67 (1959) n. 1, pp. 68-83.
- Norrie A., *Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment*, in «Law and Philosophy. An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy», 22 (1984) n. 3, pp. 299-320.
- Oakeshott M., *Thomas Hobbes*, in «Scrutiny», 4 (1935) n. 3, pp. 263-277.
- Id., *Hobbes on Civil Association*, Liberty Found, Indianapolis, IN 1975.
- Pacchi A., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari 1972.
- Id., *Filosofia e teologia in Hobbes. Dispense del Corso di Storia della Filosofia per l'A.A. 1984-'85*, Unicopli, Milano 1985.
- Id., *Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State*, in «Topoi» 7 (1988) n. 3, pp. 231-239.
- Id., *Some Guidelines into Hobbes's Theology*, in «Hobbes Studies», 2 (1988), pp. 87-103.

- Id., *Hobbes e il Dio delle cause*, in Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998.
- Paganini G., *Curiosità e metodo in Thomas Hobbes*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 97 (2018) n. 1, pp. 9-38.
- Parkin J., *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 160-1700*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Pepperell K.C., *Religious Conscience and Civil Conscience in Thomas Hobbes's Civic Philosophy*, in «Educational Theory», 39 (1989) n. 1, pp. 17-25.
- Peters R.S., *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956.
- Pettit Ph., *Made With Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- Pierce Th., *A Decad of Caveats to the People of England*, London 1679.
- Pocock J.G.A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York 1971.
- Polin R., *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953.
- Id., *Hobbes, Dieu et les homes*, PUF, Paris 1981.
- Raphael D.D., *Obligation and Rights in Hobbes*, «Philosophy», 37 (1962) n. 3, pp. 345-352.
- Id., *Hobbes. Morals and Politics*, Routledge, London-New York 1977.
- Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Id., *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007; trad. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, a cura di V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2009.
- Raylor T., *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Ross R. et al (eds.), *Thomas Hobbes and his Time*, Minnesota University Press, Minneapolis 1974.
- Ryan A., *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, in D. Miller – L. Siedentop (eds.), *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 197-218.
- Sackstedetr W. (ed.), *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*, Bowling Green State University Press, Bowling Green, OH 1982
- Salvatore A., *Comunitarismo*, in C. Botti (ed.), *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 65-81.
- Sampson M., “Will You Hear What a Casuist He Is?” *Thomas Hobbes as Director of Conscience* in «History of Political Thought», 11 (1990), pp. 721-736.

- Saunders K.W., *Violence As Obscenity: Limiting the Media's First Amendment Protection*, Duke University Press, Durham 1996.
- Scarpelli S., *Thomas Hobbes. Linguaggio e leggi naturali. Il tempo e la pena*, Giuffr , Milano 1981.
- Schino A.L., *Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 17 (1987) n. 1, pp. 159-198.
- Ead., *La teoria hobbesiana delle passioni: psicologia materialistica e ricerca della felicit *, in C. Borghero – A. Del Prete (edd.), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Le Lettere, Firenze 2016.
- Ead., *Come Hobbes costruisce una teologia materialistica: dalle Terze Obiezioni a Descartes all'Appendice latina al Leviatano*, in C. Borghero – A.L. Schino (edd.), *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Le Lettere, Firenze 2018, pp. 1-20.
- Ead., *Hobbes et les libertins: comparaison sur le rôle politique de la religion*, in «Libertinage et philosophie», 15 (2018), pp. 239-267.
- Ead., *Desacralizzazione della storia sacra: l'impossibilit  di riconoscere il carattere rivelato delle Scritture secondo Hobbes*, in L. Bianchi et. al. (edd.), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 95-111.
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souver nit t*, Dünker&Humboldt, Berlin 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranit *, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.
- Id., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffr , Milano 2011; ristampato in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011.
- Schuhmann K., *Hobbes. Une chronique*, Vrin, Paris 1998.
- Shapin S. – Shaffer S., *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985; trad. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes Boyle e la cultura dell'esperienza*, a cura di R. Brigati e P. Lombardi, La Nuova Italia, Firenze 1994.
- Skinner Q., *Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy*, in G.E. Aylmer (ed.), *The Interregnum. The Quest for Settlement 1646-1660*, Palgrave MacMillan, London 1972, pp. 79-98
- Id., *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in M. Cranston – R.S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Anchor Books, New York 1972, pp. 109-142.

- Id., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; trad. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- Id., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Id., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Slagle M., *An Ethical Exploration of Free Expression and the Problem of Hate Speech*, in «Journal of Mass Media Ethics», 24 (2009), p. 238-250.
- Slomp G., *On Ambition, Greed and Fear*, in T. Mastnak (ed.), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academy, Exeter 2009, pp. 189-214.
- Ead., *Thomas Hobbes, Carl Schmitt and the Event of Conscription*, in «Telos», 147 (2009), pp. 149-165.
- Sorell T., *Hobbes*, Routledge, London-New York 1986.
- Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Sorgato A., *La performatività del sapere storico il concetto di «history» nel sistema filosofico di Hobbes*, in «Filosofia politica», 29 (2015) n. 2, pp. 261-276.
- Springborg P., *Hobbes, Heresy and Historia Ecclesiastica*, in «Journal of the History of Ideas», 55 (1994) n. 4, pp. 553-571.
- Ead. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Ead., *'Behemoth' and Hobbes's 'Science of Just and Unjust'*, in T. Mastnak (ed.), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academy, Exeter 2009, pp. 215-246.
- Ead., *Calvin and Hobbes. Reply to Curley, Martinich and Wright*, in «Philosophical Readings», 4 (2012) n. 1, pp. 3-17.
- Ead., *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God*, in «British Journal for the History of Philosophy», 20 (2012) n. 5, pp. 903-934.
- Sreedhar S., *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Stephen L., *Hobbes*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1961.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.
- Id., *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933-1934)*, in ID., *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. H. und W. Meier, Stuttgart 2001; trad. fr. *La critique de la religion chez*

- Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, éd. par C. Pelluchon, PUF, Paris 2005; trad. ing. *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, ed. by G. Bartlett and S. Minkov, Chicago University Press, Chicago 2011.
- Stychin C., *Faith in the Future: Sexuality, Religion and the Public Sphere*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 29 (2009) n. 4, pp. 729-755.
- Szilágyi-Gál M., *Aesthetics and Rheotric in Leviathan*, in «Proceedings of the European Society for Aesthetics», 5 (2013), pp. 455-465.
- Taylor A.E., *Thomas Hobbes*, Archibald Constable & Co., London 1908.
- Id., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», 13 (1938), pp. 406-424.
- Tenneriello L., *Una giustificazione del suicidio razionale in Thomas Hobbes*, in «Notizie di Politeia», 35 (2019) n. 3, pp. 115-131.
- Thiel U., *The Early Modern Subject. Selfconsciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, New York 2011.
- Thompson M.P., *Hobbes on Heresy*, in J.C. Laursen (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For and Against, and Beyond Persecution and Toleration*, Palgrave, New York 2002, pp. 77-100.
- Tönnies F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* [Stuttgart 1896], hrsg. von K.-H. Ilting, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1971.
- Toto F., *Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes*, in «Historia Philosophica», 16 (2018), pp. 59-85.
- Id., *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, in «Rivista di storia della filosofia», 73 (2018) n. 4, pp. 595-628.
- Tralau J., *Hobbes contra Liberty of Conscience*, in «Political Theory», 39 (2011) n. 1, pp. 58-84.
- van Apeldoorn L. – Douglass R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Vaughan G.M., *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lenham 2002.
- Vialatoux J., *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*, Lyon, 1936.
- Viano C.A., *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 17 (1962) 4, pp. 355-392.
- Id., *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Viola F., *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» 54 (1977) n. 1, pp. 76-132.
- Ward A.W. – Waller A.R. (eds.), *The Cambridge History of English and American Literature*, vol. IX, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1921, pp. 425-462.

- Warrender H., *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Id., *Hobbes's Conception of Morality*, in «Rivista di storia della filosofia», 17 (1962) n. 4, pp. 434-449.
- Id., *Obligation and Rights in Hobbes*, in «Philosophy», 37 (1962) n. 3, pp. 352-356.
- Weber D., *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.
- Id., *Thomas Hobbes's doctrine of conscience and theories of synderesis in Renaissance England*, in «Hobbes Studies», 23 (2010) n. 1, pp. 54-71.
- Weigel G., *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st-Century Church*, Basic Books, New York 2013.
- Wright G., *Curley and Martinich in Dubious Battle*, in «Journal of the History of Philosophy», 40 (2002) n. 4, pp. 461-76.
- Id., *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer, Dordrecht 2006.
- York M., *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*, New York University Press, New York 2005.
- Zagorin P., *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009.