



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dottorato di Ricerca in Filosofia
XXXIII ciclo – curriculum D

Profeti e profezie in Thomas Hobbes

Dottoranda

Valentina Di Lisio

Primo Supervisore

Prof.ssa Anna Lisa Schino

Secondo Supervisore

Prof. Stefano Bancalari

A.A. 2021-2022

INDICE

Introduzione.....	I
-------------------	---

CAPITOLO I

Hobbes, la religione e la profezia: storiografia e metodo di indagine.

1.1 Il tema della religione nella storiografia filosofica hobbesiana	1
1.2 Il tema dei profeti e delle profezie nella storiografia filosofica hobbesiana	22
1.3 Prime note su contesto storico, religione, rivelazione e profetismo in Hobbes	24

CAPITOLO II

Hobbes e le Sacre Scritture

2.1 Le fonti scritturali dell'esegesi biblica hobbesiana	34
2.2 La storicità dei testi sacri.....	42

CAPITOLO III

Profeti e Profezie nella visione hobbesiana

3.1 Dall'epistemologia alla politica. La profezia e il profeta nel contesto della visione hobbesiana.....	55
3.1.1 La profezia tra credenza e fiducia	55
3.1.2 Il <i>Profeta</i> come colui che parla a nome di Dio (negli <i>Elements of law</i> , nel <i>De Cive</i> , nel <i>De Homine</i>).....	69
3.1.3 Profezie e profeti nel <i>Leviathan</i>	80
3.2 I segni della Rivelazione	89
3.2.1 Lo <i>Spirito</i> e le sue accezioni.....	92
3.2.2 Cosa sono gli <i>angeli</i> nelle Sacre Scritture.....	99
3.2.3 L'ispirazione divina.....	103
3.2.4 I miracoli: realtà soprannaturali, finzioni o conseguenze dell'ignoranza umana?.....	105
3.3 Dal Regno Naturale di Dio al Regno Profetico di Dio.....	114

3.4 Profeti Supremi, Profeti Subordinati e Profettesse.....	130
3.5 La figura di Gesù Cristo per Hobbes: redentore, profeta, e re.	139

CAPITOLO IV

I falsi profeti

4.1 Il contesto storico	147
4.1.1 I demagoghi e i profeti al tempo di Hobbes	152
4.2 Le passioni dei falsi profeti	160
4.2.1 La follia dei vanagloriosi	170
4.2.2 La follia della predizione	173
4.3 I meccanismi della sedizione politica. Il ruolo dei falsi profeti	176
4.4 La profezia millenarista e l'immaginario apocalittico.	189
4.5 Conclusioni: il profeta dopo le Sacre Scritture nel progetto politico hobbesiano.....	198

BIBLIOGRAFIA.....	203
--------------------------	------------

Tavola delle Abbreviazioni

El. = *The Elements of law natural and politic* [ms.1640, p.1650], F. Tönnies (ed.), London, Simpkin, Marshall and Co, 1889.; traduzione italiana a cura di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

De Cive = *De Cive. The Latin version* [1642], H. Warrander (ed.), Oxford, The Clarendon Press, 1983. traduzione italiana a cura di N. Bobbio, *Elementi Filosofici Sul Cittadino*, in *Opere Politiche di Thomas Hobbes*, Torino, UTET 1959; oppure laddove espressamente indicato, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1989.

Lev. = *Leviathan* [testo inglese 1651 e latino 1668], in N. Malcom (ed.), 2 e 3 voll., *The Clarendon Editions of the Works of Thomas Hobbes*, Oxford, 25 voll. in corso di pubblicazione; traduzione italiana a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, *Leviatano o la materia la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Bari, Laterza, 2010.

De Corpore = *Il corpo* [1655] a cura di A. Negri in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, Torino: UTET, 1972

De Homine = *L'uomo* [1658], a cura di A. Negri, in *Elementi di filosofia*, Torino, UTET, 1972

Appendice al Leviatano = *Appendice al Leviatano* [1668] a cura di A. Pacchi in *Scritti teologici*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 205-255.

Beh. = *Behemoth* [ms.1668, p.1679], in P. Seaward (ed.), vol. X, *The Clarendon Edition of the works of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2010; traduzione italiana a cura di Onofrio Nicastro, Roma-Bari, Laterza 1979.

Vita = *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa, Authore seipso* [ms.1673, p.1679] in OL, I, lxxxvi.

Risposta a Bramhall = *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato La cattura del Leviatano* [1682†], a cura di A. Pacchi in *Scritti teologici*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 97-183.

Historia Ecclesiastica = *Storia Ecclesiastica*, [1688†] in *Scritti Teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988.

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

The Correspondence= The Correspondence of Thomas Hobbes, 1 vol. N.Malcom
(ed.) Oxford, Clarendon Press.

CAPITOLO I

Hobbes, la religione e la profezia: storiografia e metodo di indagine

1.1. Il tema della religione nella storiografia filosofica hobbesiana

Prima di affrontare il tema dei profeti e delle profezie negli scritti di Hobbes e il senso in cui esso entri a pieno titolo a far parte del suo pensiero teologico-politico, che è al centro di questo lavoro,¹ è opportuno iniziare dando conto degli studi e degli autori che hanno preso in esame la problematica religiosa in generale, in particolare alcuni aspetti più marcatamente etico-politici a essa connessi, molti dei quali oggi possiamo considerare dei veri e propri ‘classici’. Si tratta di un percorso che può essere utile a testimoniare i complessi e articolati sviluppi della riflessione condotta nel tempo sul peso che la religione occupa nella filosofia di Hobbes, nonché sui suoi metodi, sugli scopi, sul contesto in cui egli filosofava, mentre i lavori sulle tematiche più specifiche di cui mi occupo, che sono relativamente più recenti rispetto ai primi, verranno presi in esame alla fine di questo paragrafo.

Certo è che la «extraordinary neglect and inattention» (Pocock 1972, p.158) riguardo agli aspetti specificatamente teologici del pensiero hobbesiano è stata superata solo poco a poco ed è pertanto interessante cercare di comprendere quali siano state le linee seguite dagli studiosi che hanno contribuito alla riscoperta del

¹ Dei passi hobbesiani e di quelli biblici presenti nel testo si è scelto, per ragioni di fruibilità dello stesso, di citarne alcuni in italiano la cui traduzione in inglese è riportata in nota. Gli altri sono in lingua originale nel testo e la loro traduzione in italiano è consultabile in nota. Per i primi si è scelto di utilizzare di qui in poi, gli apici doppi per i passi in italiano mentre per le citazioni in lingua inglese sono state usate le virgolette basse. Per quanto riguarda i passi biblici, la loro trascrizione segue le citazioni hobbesiane, ma in nota, dove necessario, li si è posti a confronto con la versione biblica della *KJF Bible* e della *Vulgata*.

ruolo della religione nella filosofia politica di Hobbes, in un contesto nel quale, come si diceva, questa era passata sotto silenzio per troppo tempo.

In effetti, il rapporto con la teologia del pensatore inglese è stato visto a lungo quasi esclusivamente nei termini di una critica alla religione strettamente dipendente dal suo materialismo: del resto, posto che tra il XVIII e la prima metà del XIX secolo l'interesse filosofico verso il pensiero hobbesiano fu poco consistente, le rare eccezioni degne di nota come, per esempio, la traduzione in francese del *Leviathan*, del *De homine* e di *Human Nature*, eseguita in pieno Settecento da un anti-cristiano come d'Holbach, non potevano che accentuare la lettura materialista della sua filosofia.² L'attenzione critica nei confronti di Thomas Hobbes come filosofo politico vide invece una ripresa nell'ultimo ventennio dell'Ottocento, ma i contenuti religiosi presenti nel suo pensiero tornarono solo più lentamente a interessare gli studiosi.

Se nel 1886 uscì una breve biografia filosofica di Hobbes a firma dello scozzese George Croom Robertson³ in cui questi aspetti erano oggetto di un'analisi sostanzialmente da 'manuale', i primi a considerare positivamente l'interesse di Hobbes per la religione, furono degli studiosi di area tedesca. In particolare, la monografia pubblicata dal sociologo Ferdinand Tönnies nel 1896 dedicava alcune sezioni al problema religioso e al rapporto fra Stato e Chiesa e, chiarendo la differenza fra superstizione e vera religione, si focalizzava sul rischio di un uso politico dell'appello alla coscienza individuale e alle convinzioni religiose come pretesto per disobbedire al sovrano e porre in pericolo la stabilità dello Stato.⁴

Da allora, Hobbes divenne uno degli autori più studiati dagli storici tedeschi, mentre i filologi si impegnarono a pubblicare gli inediti, soprattutto gli epistolari e le prime edizioni critiche delle opere, mettendo in luce gli aspetti biografici e bibliografici non ancora emersi dalle analisi compiute nella letteratura precedente.⁵

² Su questo, cfr. Malcom (2002, pp. 493-495).

³ Cfr. Robertson (1905).

⁴ Cfr. Tönnies (1971).

⁵ Riguardo l'evoluzione della bibliografia hobbesiana dal 1840 agli anni '60 del '900, si può consultare Pacchi (1962, pp.528-547; 1983, pp. 306-335). Per orientarsi sulla letteratura critica

Ma possiamo ora prendere in esame gli apporti critici che, nel corso del Novecento, hanno arricchito il quadro concettuale e hanno aperto nuovi spazi per l'ermeneutica hobbesiana, facendo in qualche modo da apri-pista per gli studi successivi che si sarebbero misurati sempre più ampiamente e direttamente con il tema della religione.

Nei primi decenni del secolo scorso incontriamo due commentatori che prendono sul serio il problema teologico-religioso in Hobbes. Il primo è Leslie Stephen,⁶ un autore che espone la sua riflessione critica sul tema sostenendo, in estrema sintesi, che, in questo sistema materialistico, lo sforzo di spiegare questioni teologiche come quelle sulla natura corporea dell'anima e di Dio, rendendole coerenti con il materialismo hobbesiano non risulta abbastanza efficace. Sembra perciò a Stephen che il filosofo inglese abbia sottostimato la reale portata delle proprie posizioni teologiche, che verrebbero a configurarsi come il risultato di tesi caratteristiche del suo tempo e non rappresenterebbero un elemento teorico di peso. Lo stesso si potrebbe dire del ricorso di Hobbes alle leggi naturali come 'leggi di Dio', che viene giudicato un collegamento filosoficamente incompatibile con il materialismo di fondo del suo sistema.

Il secondo autore è John Laird,⁷ il quale, nella monografia su Hobbes del 1934, in un capitolo dal titolo *Politics and Religion*, focalizzava la sua analisi sul determinismo e sul materialismo hobbesiano, trattando in realtà in modo solo riassuntivo le questioni teologiche. Ma uno dei giudizi più interessanti espressi da Laird, che sicuramente anticipa in questo molti altri commentatori, è relativo al fatto che, per tagliare i ponti con la religione, Hobbes abbia fatto ricorso all'ironia e perfino all'invettiva.⁸

hobbesiana in lingua inglese è un utile punto di riferimento l'articolo di Schino (1987, pp.159-98).
Sulle più recenti interpretazioni critiche del pensiero di Hobbes si veda anche Sorgi (2014).

⁶ Cfr. Stephen (1961).

⁷ Cfr. Laird (1964).

⁸ Cfr. Laird (1934, p. 236) che, in una sezione del libro dedicata alla superstizione, così scrive a proposito delle credenze nell'aldilà dei Gentili: «He [*scil.* Hobbes] 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». L'uso che Hobbes fa dell'ironia è secondo Curley (1992, p.512) l'evidenza testuale che «he would have gone further than he did in the direction of unorthodoxy, if the political situation had permitted him to do so safely», (cfr. anche pp. 517, sgg.). Quentin Skinner (1996) è dello stesso avviso, ritenendo che l'uso dell'ironia da parte di Hobbes faccia parte di un ampio strumentario di strategie tipiche della retorica umanistica. Secondo Skinner, gli interpreti che leggono le dichiarazioni di Hobbes come la prova di una

Una tappa significativa nello sviluppo degli studi hobbesiani è quella marcata dalla pubblicazione degli studi di Leo Strauss (1933;1936). Nel suo scritto più famoso, ovvero *The Political Philosophy of Hobbes; its Basis and its Genesis*⁹ (1936), Strauss interpreta la filosofia politica hobbesiana, che egli vede realizzarsi in un'evoluzione teorica rigorosa, a partire dagli *Elements* e, attraverso il *De Cive*, fino al *Leviathan*, come un progetto che ha lo scopo di realizzare una rottura completa con la tradizione religiosa. In particolare, nel capitolo intitolato *Stato e Religione*, in cui le tre opere sono assimilate a dei «trattati teologico-politici»¹⁰ alla maniera di Spinoza, Strauss giunge ad affermare che questa rottura avrebbe reso necessaria una nuova attitudine morale in cui la 'legge naturale' sarebbe stata sostituita dal 'diritto naturale'.¹¹

In *Die Religionskritik des Hobbes* (1933-1934), opera restata inedita fino al 2001,¹² Strauss poneva già al centro dell'attenzione il nesso fra la politica di Hobbes e la critica che il filosofo porta alla religione rivelata e alla teologia aristotelico-scolastica. Prendendo in esame l'ampia esegesi compiuta da Hobbes sui testi sacri, Strauss sostiene che la critica alla religione, condotta su basi concettuali di derivazione epicurea,¹³ avrebbe lo scopo di controllare e superare le naturali paure umane della morte, della divinità e delle pene con cui essa punisce gli uomini dopo la dipartita. Il 'monismo delle sostanze'¹⁴ caratteristico della visione materialistica hobbesiana spiega perché, secondo Strauss, Hobbes non

sincera fede cristiana semplicemente non riescono a riconoscere che il filosofo «makes systematic use of the various devices recommended by theorists of eloquence for contriving a tone of irony and ridicule». Skinner (1996, p. 14). Sull'uso retorico dell'ironia cfr. anche Booth (1974).

⁹ Cfr. Strauss (1936; trad. it 1977 pp.117-350).

¹⁰ La citazione è tratta dalla traduzione italiana citata nella nota precedente (cfr. p.223).

¹¹ La diagnosi di Strauss è la seguente: «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 nelle Scritture e nello stesso tempo minava tale credenza mediante la sua critica storico-filosofica dell'autorità delle Scritture» (ivi, p. 229).

¹² Il testo straussiano, recentemente tradotto in francese e in inglese, si trova, tradotto in italiano in una recente raccolta di saggi straussiani a cura di Raimondo Cubeddu e Marco Menon (2017), testo al quale qui ci riferiremo.

¹³ Così Strauss (2017, p.101): «Confrontata con l'epicureismo originale, la critica della tradizione religiosa di Hobbes si presenta come una modifica post-cristiana dell'epicureismo. Di sicuro, Epicuro stesso aveva tenuto conto di questa modifica almeno in linea di principio».

¹⁴ Cfr. Schino (2019, p. 99).

crede agli spiriti incorporei, siano essi angeli, demoni o fate,¹⁵ né ai miracoli, la cui negazione costituisce la parte più ‘pesante’ della critica alla religione stessa.¹⁶

Ma nonostante alcune affermazioni sembrino sostenere il contrario, Strauss ritiene che Hobbes non creda alla Scrittura come testo rivelato e perfino alla stessa rivelazione divina.¹⁷ Insomma, quello che vediamo in questa interpretazione è un Dio che, letto in chiave esclusivamente logico-politica, ha il solo attributo dell’onnipotenza, la causa di tutte le miserie umane, come viene ricordato nel Libro di Giobbe.

Una svolta importante agli studi su Hobbes venne data da un articolo di Alfred Taylor¹⁸ del 1938, che forniva un’interpretazione originale della legge di natura, intendendola come una teoria etica razionalmente fondata e autonoma, una deontologia capace di imporre dei doveri al pari dell’imperativo categorico kantiano. Secondo la lettura di Taylor, le motivazioni ‘passionali’ e psicologiche all’obbedienza vanno distinte da quelle etiche. Infatti, dal punto di vista della psicologia di Hobbes per motivare il cittadino a ubbidire alle leggi è sufficiente il richiamo alla capacità dell’ordine politico di garantire la sicurezza, per cui la ribellione, in ultima analisi, nuoce al cittadino stesso che così facendo si mette a rischio; sul piano etico, le cose starebbero diversamente. Il punto qualificante della teoria etico-politica hobbesiana starebbe perciò nel fatto che la giustificazione dell’obbedienza come ‘dovere’ non sta tanto nella tutela dell’interesse individuale, quanto nella razionalità implicita nel patto, che vincola

¹⁵ Cfr. Strauss (2017, pp. 69-71).

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp.121-13.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 61: «la fede nella rivelazione è per Hobbes più di un errore accidentale, sia esso stato commesso da un individuo o da intere epoche; precisamente, è il caso ideale del tipico ostacolo, dato con la natura umana stessa, alla conoscenza della verità e della costruzione del vero Stato». Per Hobbes sarebbe stata necessaria una nuova politica, sostiene dunque Strauss, che non doveva semplicemente essere indipendente dalla teologia, ma anche impedire che ci fosse qualsiasi tipo di ricaduta della teologia nella politica e rendere ciò impossibile per ogni epoca futura. Secondo McQueen (2018, p.106 n.4) «Leo Strauss casts Hobbes first as an agnostic (in *Spinoza's Critique of Religion*, first published in German in 1930), then as a sort of deist (in *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, first published in German in 1936), then as a philosopher who sought to create an “a-religious or atheistic society as the solution to the social or political problem” (in *Natural Right and History*, 1950), and finally as an atheist (in “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy,” first published in French in 1954). According to Strauss, Hobbes’s professions of faith and the defenses of episcopacy in his pre-English Civil War work, far from being sincere, were instead meant to conceal his true views from potential persecutors».

¹⁸ Cfr. Taylor (1938, pp. 406-24).

colui che lo sottoscrive sulla base della legge di natura ad onorarlo, proprio perché se lo violasse contraddirebbe sé stesso.¹⁹

Per quel che concerne specificatamente la religione, Taylor aveva preso in esame i rapporti fra Stato e Chiesa in un libro pubblicato già nel 1908,²⁰ dove discuteva della subordinazione della Chiesa al potere politico e del ‘governo delle opinioni’ in materia religiosa, un tema affrontato da Hobbes nel ventinovesimo capitolo del *Leviathan*.

L’elemento più rimarchevole qui riguarda la politica ‘censoria’ che lo Stato deve attuare, stabilendo i criteri per rigettare un’opinione (o una dottrina religiosa), e facendo in modo che non si diffonda. Ebbene, in questo caso la scelta dello Stato non deve essere guidata da criteri di ordine epistemologico, che tengono conto della verità o falsità della dottrina da respingere o meno, ma da motivi di opportunità politica e morale, nella misura in cui la domanda che il sovrano deve porsi è se le opinioni in questione sono giuste, ovvero rispettose della pace, o ingiuste, in quanto la mettono in pericolo, ovvero sono sediziose.

Subito dopo la Seconda guerra mondiale, in un clima che chiedeva di ridiscutere alcune delle interpretazioni più ‘di parte’ della filosofia politica di Hobbes,²¹ Michael Oakeshott scrisse una celebre *Introduction* all’edizione Blackwell del *Leviathan* del 1946²². Oltre a proporre una visione che, fra le prime nel secolo scorso, leggeva Hobbes in un senso, se non propriamente liberale, certamente non ‘assolutista’,²³ Oakeshott fu anche tra i primi ad attribuire alla

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 407-8.

²⁰ Cfr. Taylor (1908).

²¹ Mi riferisco a letture del *Leviathan* come quelle di Carl Schmitt (1922; trad.it. 1972, pp. 27-86; 1938; trad. it. 2011), che interpreta positivamente Hobbes come teorico e sostenitore di un assolutismo coerente con le sue prime posizioni politiche filonaziste, o al giudizio del tutto negativo del cattolico Vialatoux (1935), che assimila lo stato hobbesiano a quello totalitario nazifascista, per non parlare, al contrario, dell’interesse per Hobbes di un teorico del fascismo come Evola (1939, pp. 24-33), o di giudizi come quello di Gooch (1940, p. 372) per il quale la voce ‘Fascismo’ a firma di Mussolini nell’Enciclopedia Treccani del 1938, «con il suo attacco al liberalismo, anemico figlio dell’illusione e della perfettibilità, è un Hobbes senza adulterazione». Quest’ultima citazione è riportata in Schino (1978, p. 186, n. 69). Per quanto riguarda Schmitt, c’è da dire che qualcuno interpreta la sua posizione come «larvata apologia del totalitarismo nazista» (cfr. Pacchi 1983, p. 318), mentre altri lo giudicano un pensatore «reazionario», che ha maturato le sue idee prima dell’avvento del nazismo, riflettendo sulla disgregazione sociale in corso durante la repubblica di Weimar, e che vede l’unica soluzione in uno Stato vigoroso che prepari un nuovo ordine (cfr. Valentini 1975, pp. VII e XI-XII).

²² Ora in Oakeshott (1975, pp. 1-79).

²³ Vedi Oakeshott: «It may be said, then, that Hobbes is not an absolutist precisely because he is an authoritarian. His scepticism about the power of reasoning, which applied no less to the “artificial

religione un ruolo di rilievo nella visione politica hobbesiana, sebbene nella sua visione il fondamento dello Stato resti del tutto immanente, mentre la religione va interpretata secondo categorie politiche.

Osservando che le leggi positive sono tali in quanto espresse da un'autorità legittima e sovrana come quella dello Stato, Oakeshott interpreta problematicamente il tentativo di Hobbes di attribuire anche alle leggi naturali, i cui principi sono soltanto teoremi o postulati razionali dedotti logicamente, l'obbligatorietà delle prime, che, secondo quanto indica lo stesso Hobbes alla fine del quindicesimo capitolo del *Leviathan*,²⁴ sono, in effetti, comandi di Dio.²⁵ In forza di ciò, dunque, la legge di natura può determinare un'obbligazione reale, ed essere considerata una 'regola' della condotta umana. Ma questa corrispondenza sembra valere soltanto per i Cristiani, in quanto soggetti consapevolmente alle leggi naturali/divine scritte nella Bibbia. Sommata ad altre incongruenze, tale normatività 'selettiva', nota Oakeshott, «is a manner of speaking which is almost a confession of a design to confuse».²⁶ Come che sia, è invece chiaro cosa significa

to be a Christian sovereign and a Christian subject. The chief right of the sovereign as Christian is the right to settle and interpret scripture and thus determine authoritatively the rules that belong to the Law of God and Nature. Without this right it is impossible for him to perform the functions of his office. [...] But it is a right giving immense authority, for the laws it determines may be *called* God's laws, but are in fact the laws of the

reason" of the Sovereign than to the reasoning of the natural man, together with the rest of his individualism, separate him from the rationalist dictators of his or any age. Indeed, Hobbes, without being himself a liberal, had in him more of the philosophy of liberalism than most of its professed defenders» (*ivi*, p. 67).

²⁴ Cfr. *Lev.*, XV, p. 242.

²⁵ Questa tesi ha dei punti in contatto con quella di Warrender, con il quale Oakeshott instaurò un dialogo indiretto sulle pagine del saggio *The moral life in the Writings of Thomas Hobbes* (1975, pp. 119, p.12, n.92). Anche Strauss fu 'interpellato' da Oakeshott, che gli dedicò un intero articolo, dal titolo *Dr. Leo Strauss on Hobbes* (1975, pp. 141-58).

²⁶ Infatti, come spiega Oakeshott, Hobbes usa l'espressione «"natural Laws" both when he means to denote the hypothetical conclusions of human reason about human self-preservation and to denote obligations imposed by God upon those who believe in a providential God and obligations alleged to be imposed by God upon all men except atheists(?), lunatics, and children» (Oakeshott 1975, pp. 123-4). L'allusione alle contraddizioni e alle ambiguità hobbesiane come a un 'disegno' premeditato, rimanderebbe all'esistenza in Hobbes di due dottrine, una indirizzata agli 'iniziati', l'altra ai lettori 'ordinari' (cfr. *ivi*, p. 126), come era uso dei suoi amici libertini. È anche possibile che in questa valutazione raccolga la suggestione del discorso straussiano sull'esoterismo filosofico e l'essoterismo della 'filosofia politica'. Cfr. Strauss (2000).

sovereign. With this right, the sovereign will have the authority to control public worship, a control to be exercised in such a way as to oblige no subject to do or believe anything that might endanger his eternal salvation. He may suppress organized superstition and heresy because they are destructive of peace; but an inquisition into the private beliefs of his subjects is no part of his right. (Oakeshott 1975, p. 56)

Una posizione decisamente più *tranchant*, rispetto al valore della religione in Hobbes, è quella espressa in un saggio degli anni '50 pubblicato da Richard Peters, il quale intitola il decimo e ultimo capitolo della sua monografia proprio *Religion*, proponendone una lettura nettamente depotenziata. Ma ecco come questo studioso riassume la concezione hobbesiana in merito

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 (Peters 1956, p. 241).

Tutto il resto è conseguente, in particolare quando vengono prese in esame le spiegazioni hobbesiane dell'inferno, della seconda venuta di Cristo ovvero di tutti gli aspetti 'escatologici' del pensiero religioso del filosofo inglese. Se temi come questi hanno tanta rilevanza all'interno della sua visione, il motivo è da ricercare, secondo Peters, nel desiderio di Hobbes di evitare ogni possibile pretesto di sedizione in nome di poteri religiosi irrazionali e incontrollabili.

Ma veniamo a Howard Warrender e al suo celebre volume *The Political Philosophy of Hobbes* (1957).²⁷ in cui l'autore presenta Hobbes come un moralista, che arriva a esserlo perché «lungi dal sostenere che il potere costituisce di per sé un diritto, si accorge che nel contesto della sovranità il potere deve fondarsi sul diritto» (Warrender 1974, p. 327). Nella lettura di Warrender in Hobbes è presente una teoria dell'obbligazione nella quale la religione gioca un

²⁷ Warrender (1957; trad.it. 1974).

ruolo decisamente importante.²⁸ In effetti, Warrender, riutilizzando e rielaborando l'articolo già citato *supra* di Taylor, ritiene che la legge naturale in Hobbes possieda una forza obbligatoria anteriore a quella dello Stato, la cui autorità e legittimità è fondata proprio su di essa.

Dunque, l'obbedienza dovuta al sovrano non è altro che un caso particolare dell'obbligo di obbedire alle leggi naturali date universalmente da Dio, che sono il fondamento dello stesso *pactum unionis*, che, a sua volta, trae da esse la propria forza vincolante. Visto, poi, che Dio rappresenta il legislatore morale e la garanzia ultima del mantenimento del patto, è anche evidente il ruolo della sanzione divina come forza motivante dell'azione umana. E poiché può sempre verificarsi una discrepanza tra dovere e interesse personale, l'intenzione di Hobbes, nell'interpretazione di Warrender, sarebbe quella di mostrare che l'obbligo dell'obbedienza alla legge da parte dei singoli non è un sacrificio o un dovere fine a sé stesso, ma piuttosto si traduce in un vantaggio per tutti gli individui che fanno parte di una comunità civile.

Non è questo il luogo per addentrarci nelle discussioni più che decennali seguite alla pubblicazione del libro di Warrender: semplificando si potrebbe forse dire che da esse sono emersi due filoni, quello dei critici 'continuisti' rispetto alle sue posizioni, che insistono su una interpretazione più o meno 'religiosa' del pensiero di Hobbes e quello dei 'contestatori', che si situano su posizioni nettamente 'secolariste'. Rimandando all'articolo di Annalisa Schino (1987)²⁹ per una discussione puntuale di tutte le posizioni critiche sulla cosiddetta *Warrender Thesis*, mi limito qui ad accennare alle posizioni più 'estreme' dell'una e dell'altra parte, tenendo come punto di riferimento il problema religioso.

Tra i partigiani di Warrender troviamo infatti chi arriva a sostenere che la dottrina morale di Hobbes è una dottrina cristiana del tutto in linea con la

²⁸ In realtà, come fa notare Schino (1987, p. 164), a seguito del dibattito critico sviluppatosi intorno alle sue tesi, Warrender avrebbe ridimensionato «la fondazione religiosa dell'obbligo politico [...] accentuando la deducibilità di tutto il sistema dei doveri dalle leggi naturali intese come vere e proprie norme morali con valore prescrittivo».

²⁹ L'articolo di Annalisa Schino, dedicato alla letteratura critica inglese su Hobbes presente dalla fine degli anni cinquanta circa fino alla fine degli anni ottanta è stato alla base dell'approfondimento condotto in queste pagine.

tradizione³⁰ e chi tenta di confutare la visione di un Hobbes ateo, presentandolo come un pensatore sinceramente interessato ai temi religiosi.³¹

Dalla parte opposta invece, il saggio di Plamenatz (1957) è convincente nel sostenere, contro Warrender, che le leggi di natura non sono leggi morali, perché nel sistema hobbesiano è necessaria e sufficiente soltanto l'obbedienza promessa in base a un patto stabilito con un potere irresistibile. Dio è dunque superfluo per spiegare l'obbedienza, per ottenere la quale basta il bisogno di sicurezza. Se la ragione naturale può certamente dimostrare che Dio esiste, non le è consentito però andare oltre, data la sua incapacità di comprenderlo; ne deriva che l'obbligazione a seguire le leggi naturali non può derivare né sulla paura della punizione divina, ma nemmeno dalla terza legge naturale, che costituisce il fondamento dell'obbedienza al sovrano, comandando il rispetto dei patti. Poiché si tratta di una legge condizionale, se fosse Dio a imporla ci si troverebbe nella condizione di obbedire al sovrano, su ingiunzione di Dio, solo se tutti lo fanno, creandosi con ciò una *diminutio* dell'onnipotenza divina logicamente impossibile.

Infine, con la proposta di una sintesi decisamente interessante, troviamo David Gauthier (1969), il cui libro tenta di dimostrare che l'obbligazione non dipende dalle leggi naturali, ma piuttosto è l'essere umano che volontariamente la crea attraverso l'autorizzazione con la quale accetta il vincolo politico. E la volontà di uscire dallo stato di natura non ha bisogno tanto di un comando divino, quanto della convinzione razionale che le sue leggi sono necessarie alla sopravvivenza.³²

Passando agli anni '70 del secolo scorso, la rilettura critica di Hobbes ha stimolato la proliferazione di numerosi studi che si sono interrogati specificatamente sul suo modo di trattare il rapporto fra filosofia e religione e sui risvolti teologico-politici della sua filosofia.

Di particolare rilievo, tra questi, è il saggio di John Pocock *Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes* (1972), il cui tema centrale

³⁰ Cfr. Hood (1964).

³¹ Cfr. Glover (1969, pp. 275-297).

³² Infatti, come ricorda Schino (1987, p. 172) «ridimensionando sia il materialismo e l'ateismo delle interpretazioni tradizionali, sia il teismo delle più recenti letture, Gauthier riconosce a Hobbes il merito di aver fondato filosoficamente una teoria etica razionale e laica che ha al suo centro il concetto di rinuncia agli illimitati diritti naturali e una teoria politica basata sull'idea di un'autorizzazione da parte della comunità dei cittadini»

riguarda il recupero hobbesiano delle categorie del tempo e della storia attraverso la religione. Tornando in qualche modo a Warrender, ma senza assumere posizioni troppo ardite, questo autore trova che Hobbes non possa essere considerato ateo o indifferente, ma collega la sua religiosità a una visione escatologica il cui peso si fa sentire soprattutto nel discorso hobbesiano sul regno profetico di Dio, che chiude la seconda parte del *Leviathan*.

Secondo Pocock, Hobbes è lontano dalle categorie temporali che nella sua epoca venivano utilizzate per contestualizzare diacronicamente la società, e che egli chiama ‘tempo retorico’ e ‘tempo fenomenico’: il primo è una sorta di tempo ciclico, nutrito da modelli classici, in cui l’esperienza umana è vista come un susseguirsi di cadute e riprese, e dove l’instabilità politica e sociale può essere affrontata di volta in volta, risolta, ma comunque ripresentarsi ancora e ancora; il secondo, avvertito particolarmente da Hobbes, è il tempo di coloro che sono fiduciosi di poter affrontare gli accidenti della vita generalizzando e assolutizzando soluzioni che reputano definitive. La ‘prudenza’ di questi ultimi è in realtà una deprecabile presunzione perché fondata sull’esperienza e sull’abitudine, le quali non garantiscono mai, da sole, la prevedibilità degli eventi. Il pensiero sincronico e a-storico della razionalità filosofica è l’unica via di fuga rispetto al flusso della realtà imprevedibile in cui gli esseri umani si trovano a vivere. Ma Hobbes proporrebbe una possibilità diversa e complementare di vivere il tempo, quando, accanto al regno naturale, conosciuto attraverso il ragionamento filosofico, pone un regno divino, in cui Dio ‘parla’ e si fa conoscere attraverso la profezia, ciò che permette ai credenti di proiettarsi in una nuova dimensione temporale che va dal passato, in cui si è realizzata l’azione creatrice di Dio, al futuro della salvezza promessa.

Un contributo importante all’analisi del rapporto tra teologia e filosofia in Hobbes è certamente quello di Arrigo Pacchi, tra i più importanti studiosi hobbesiani della seconda metà del Novecento, il cui approccio critico ‘storico’ ha permesso un’attenta ricostruzione della genesi del pensiero politico e teologico del filosofo inglese, e ha contribuito in modo fondamentale alla diffusione del

pensiero hobbesiano in Italia. In particolare, i temi etici e teologici sono al centro dell'ultima parte della sua ingente produzione scientifica.³³

Rispetto ai due modelli interpretativi dei quali si è detto sopra, quello religioso e quello secolare, la lettura che Pacchi offre di Hobbes lo colloca in una posizione intermedia e per così dire 'moderata': infatti se da un lato lo studioso italiano non attribuisce alla religione alcun ruolo di fondazione per la filosofia morale e politica hobbesiana, dall'altro non manca di porre in evidenza gli elementi propriamente teologici che si possono rintracciare nella sua trattazione dei temi politico-religiosi e di quelli più direttamente riguardanti la fede personale. Per gli scopi di questo lavoro appaiono di particolare importanza alcuni interventi raccolti nel volume postumo *Scritti hobbesiani*, pubblicato nel 1998: il breve ma significativo *Hobbes e la Bibbia* (1983), in cui Pacchi mette l'accento sulla necessità di uno studio più approfondito della terza parte del *Leviathan* e di una lettura 'disincantata' delle pagine dedicate alla religione, che fanno emergere quanto Hobbes considerasse seriamente questo tema, «sia come atteggiamento psicologico che come fatto storico» (Pacchi 1998, p. 48). Già qui infatti troviamo l'idea di quella che Pacchi chiama la 'terrenizzazione' del cristianesimo come scopo del programma hobbesiano, che sarà sviluppata con più profondità nello scritto del 1990 *Hobbes e la filologia biblica al servizio dello Stato* dove lo studioso fa vedere come Hobbes ricontrolli sistematicamente il testo biblico per «restituirlo ai suoi genuini significati terreni e materiali, distorti dalla tradizione interpretativa cristiana, ma già in parte compromessi all'interno della tradizione giudaica, ambedue influenzate dallo spiritualismo greco» (Pacchi 1998, p. 193). Secondo Pacchi, l'analisi razionale hobbesiana porta, come vedremo, alla costruzione di una «teologia materialistica» (p.193), in cui vengono riconsiderati e ricondotti a significati metaforici o materiali pressoché tutti i concetti cardine della religione, dallo 'spirito', al 'sacramento', dal 'miracolo' alla 'profezia',

³³ Di Pacchi, rispetto agli interventi critici che troveremo nei capitoli seguenti, si devono considerare numerosi contributi dedicati al problema della 'teologia' hobbesiana, vedi le importanti dispense del corso di Storia della Filosofia dedicato a *Filosofia e teologia in Hobbes* (1985); gli articoli in inglese sullo stesso tema (1988b, pp. 87-103); e il postumo *Scritti hobbesiani (1978-1990)* (1998), in cui sono prevalenti i lavori che hanno per oggetto temi teologici e biblici.

mentre perfino il concetto di Dio acquisisce una connotazione corporea.³⁴ La «riduzione terrenistica» (p. 194) compiuta da Hobbes comporta l'individuazione di concreti luoghi terrestri dove collocare inferno e paradiso e una teoria come quella della cosiddetta "seconda morte dei dannati" che, insieme alla negazione dell'immortalità dell'anima - la quale tornerà a vivere insieme al corpo solo nel giorno del Giudizio, quando con la resurrezione della carne si riattiveranno le funzioni corporee e mentali dei morti - «è intesa principalmente a sottrarre i sudditi dei principi cristiani ai dilemmi di coscienza, quando Stato e Chiesa si trovano in conflitto, e il timore di una condanna terrena comminata dallo Stato può essere soverchiato dal terrore della punizione eterna minacciata dalla Chiesa» (p. 195). C'è da dire che la lettura di Pacchi della corporeità di Dio, così come l'interpretazione del 'mortalismo' dell'anima anticipa altri studi di cui si parlerà più avanti.³⁵

Concludo questa rassegna con l'imponente *The Two Gods of Leviathan* (1992) di Aloysius Patrick Martinich, autore che ha riaperto il dibattito sulle posizioni religiose di Hobbes e si è confrontato direttamente con molti degli studiosi che lo hanno preceduto, mostrando un aperto dissenso soprattutto nei confronti di 'secolaristi' come Quentin Skinner ed Edwin Curley, ai quali dedica, per contestarne le tesi, due appendici del suo volume, del cui contenuto discuterò brevemente più avanti.³⁶

Dichiarando di seguire un metodo che si avvale tanto degli strumenti logici e analitici quanto di quelli storico-filosofici, e descrivendo il suo lavoro «as an essay in analytic history of philosophy» (Martinich 1992, p. 12), Martinich

³⁴ Anticipo qui che, se a parere di Pacchi, l'idea di un Dio corporeo non è evidente nell'edizione del *Leviathan* del 1651, certamente lo è in quella latina del 1668, oltre che in scritti non pubblicati da Hobbes quando era ancora in vita, come l'*Appendix* alla versione latina del *Leviathan* (1668): «Affirmat quidem [scil. Hobbes] deum esse corpus» (*OL* III, p. 561); *Concerning Heresy e An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall.... Calling of the Leviathan* (*EW*, IV, pp. 306 e 313). I tre testi, tradotti in italiano sempre da Pacchi, si trovano in *Hobbes, Scritti teologici (1978-1990)* (1988).

³⁵ Intanto si può citare un altro importante lavoro di Johnston (1986), *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, in cui l'autore, notando che questo approccio non è presente nei primi lavori di Hobbes, vi vede ancora una vicinanza alla tradizione della Chiesa d'Inghilterra, che accoglie la paura delle pene divine e quindi l'immortalità dell'anima; mentre il loro netto rifiuto nel *Leviathan* sarebbe dovuto alla necessità di eliminare la paura della dannazione come forza motivante, in quanto fuorviante e destabilizzante.

³⁶ A Curley è dedicata la prima appendice (cfr. Martinich 2012, pp. 339-533) e a Skinner la seconda (pp. 354-67).

intende offrire un'immagine di Hobbes che ne metta in luce il progetto filosofico e i suoi limiti, collocandolo in una prospettiva storica nella quale l'opera hobbesiana può acquistare dei contorni più realistici e messi a fuoco.

Dal punto di vista di Martinich, Hobbes appare come un sincero cristiano, vicino alle correnti teologiche calviniste interne alla Chiesa anglicana, convinto che la religione sia una parte importante della vita umana, credente nella rivelazione divina e in Gesù Cristo come Messia inviato dal Signore. Concezioni queste che sarebbero parte essenziale della sua filosofia, emergendo in modo particolare a livello morale e politico.³⁷

L'autore mette però subito in chiaro che le posizioni di Hobbes, definite come «relatively orthodox» (p. 2), grazie alla sottoscrizione delle proposizioni espresse nei primi quattro concili della Chiesa delle origini, sarebbero di fatto una rielaborazione personale dei concetti teologici delle confessioni calvinista e anglicana, in un'epoca in cui l'identità confessionale di ciascuna delle chiese riformate era ancora in via di sviluppo e risentiva nettamente del clima politico e culturale del tempo.

Per Martinich, il progetto di Hobbes era in sostanza quello di provare a rispondere alle sfide che la nuova scienza di Copernico e Galileo ponevano alla religione, e «to prevent the abuse of religion for political purposes» (p. 5). Per realizzarlo il filosofo doveva mostrare la conciliabilità della Bibbia con la scienza, eliminando le nozioni teologiche troppo compromesse con la metafisica,³⁸ e provare, a livello politico, che la religione non poteva essere utilizzata per destabilizzare un governo, se non in modo illegittimo.³⁹ Ma Martinich riconosce il sostanziale fallimento della parte epistemologica di questo progetto, che ebbe un esito paradossalmente opposto allo scopo che Hobbes intendeva ottenere: i suoi contemporanei, infatti, lo accusarono di ateismo e di materialismo, mentre molti

³⁷ Cfr. Martinich (1992, pp. 1-2).

³⁸ È vero infatti che, come dice Schino (2019, p. 97) «a Hobbes sta a cuore portare alla luce l'elemento autenticamente giudaico della narrazione testamentaria, distinguendo e separando l'apporto dei Padri della Chiesa e della teologia scolastica, fortemente contaminati dalla filosofia greca»

³⁹ Elencando nel ventinovesimo capitolo del *Leviathan* ciò che indebolisce lo stato e ne favorisce la dissoluzione, Hobbes attacca sia i fedeli di Roma che i presbiteriani, a cui era consentito di contestare il potere statale per motivi religiosi, nonché le università imbevute di cultura classica, degli scritti dei Greci e dei latini, in cui ravvisa i germi delle teorie che giustificavano ribellione e tirannicidio. (cfr. *Elements*, II, VIII; *De Cive*, XII; *Lev.*, XXIX; *Behemoth* I).

dei commentatori più recenti hanno visto nelle sue mosse un opportunismo religioso che non rispecchia la sua reale posizione.

Veniamo ora alle polemiche di cui si diceva. Skinner aveva proposto di ricollocare gli studi hobbesiani in una prospettiva storica, tenendo conto sia della temperie culturale dell'epoca che del contesto storico e degli eventi che potevano avere un nesso con le questioni politiche e filosofiche affrontate da Hobbes, nello stesso tempo aveva sostenuto la tesi secolarista secondo cui l'obbligazione politica non ha alcun fondamento teologico, come potrebbe essere la paura della sanzione divina, ma si basa esclusivamente sul calcolo egoistico individuale, che porta al patto da cui nasce la sovranità.⁴⁰ Al centro della critica di Martinich, si trova ovviamente questa valutazione, mentre Skinner gli sembra troppo concentrato sul modo in cui Hobbes si relaziona con i suoi contemporanei e non abbastanza attento al testo hobbesiano, che avvalorerebbe la linea religiosa più e meglio di quella secolarista.⁴¹

Rispetto invece a Curley, uno dei più decisi sostenitori dell'interpretazione ateista, il quale aveva sostenuto che, a differenza di Spinoza, il filosofo inglese non avrebbe mai avuto il coraggio di mostrare apertamente il suo ateismo;⁴² nel rigettare completamente la sua tesi, Martinich gli contesta la parzialità delle fonti scelte per corroborarla e di aver confuso l'anticlericalismo hobbesiano, innegabile, con un ateismo di cui non vi sarebbe alcuna traccia certa nelle sue

⁴⁰ Cfr. Skinner (1972, pp.109-142). Più in generale, Skinner è interessato a una lettura della filosofia hobbesiana, vista nei suoi profondi intrecci con i temi caratteristici dell'Umanesimo europeo, che egli analizza spaziando dalla riflessione sul linguaggio e sulla retorica alla centralità del soggetto moderno nelle arti e nelle scienze. Per questi temi, si possono vedere anche ID (2012; 2018) Ma non può mancare un riferimento al terzo volume di *Vision of Politics* (2002), intitolato proprio *Hobbes and Civil Science*, che tratta tutti i temi politico-filosofici presenti nelle opere di Hobbes, ma non quello religioso in particolare.

⁴¹ Un'ulteriore lunga critica al libro di Skinner sulla retorica (1996) è stata portata da Lupoli (2006, pp. 29-52), che gli contesta la tesi dell'esistenza di una 'doppia' discontinuità nei rapporti tra filosofia civile e retorica, che si manifesterebbe a partire da una formazione filosofica inizialmente improntata a un modello umanistico, poi molto accentuata in un secondo periodo 'antiumanistico' e 'antiretorico' del filosofare di Hobbes, a cui seguirebbe, nel *Leviathan*, un nuovo accordo fra eloquenza e ragione, non solo finalizzato a raggiungere un pubblico più ampio, ma da intendere come «a remarkable volte face» (Skinner 1996, p.346). Lupoli, che sostiene una continuità sostanziale nell'approccio hobbesiano, rigetta decisamente quest'ultima posizione di Skinner, ritenendo che già negli *Elements* ci siano tutti gli elementi che giustificano il ricorso all'eloquenza, ma anche che «un analogo atteggiamento, che condanna la retorica senza escluderne un uso controllato, emerge già nelle pagine introduttive della traduzione di Tucidide [...] insieme a un chiaro interesse metodologico nel quale [...] è già innegabilmente visibile l'orientamento della matura dottrina della scienza» (p. 52).

⁴² Cfr. Curley (1992, pp. 497-sgg.)

opere. La polemica tra i due continua in alcuni articoli pubblicati nel 1996 sul *Journal of the History of Philosophy*, in cui appare chiaramente l'inconciliabilità di fondo dei due studiosi.⁴³ Oltre a dissentire sul presunto calvinismo di Hobbes e sul modo di interpretare molte sue ambigue affermazioni sulla religione, Curley ritiene che Hobbes, nell'espone le sue tesi su questo argomento, abbia fatto ricorso a una strategia retorica che egli chiama «suggestion by disavowal» (Curley 1992, p. 517). Di questa modalità retorica, che porta il lettore a trarre una certa conclusione, che tuttavia viene apparentemente negata da chi scrive, Hobbes si sarebbe servito nel discutere concetti teologici fondamentali quali i miracoli, la profezia, la trinità e il destino degli esseri umani dopo la morte.⁴⁴

Quella di Martinich è stata un'operazione ermeneutica di indubbio valore sia per la sua ampiezza, sia per lo stimolo che ha contribuito a dare alla rinascita degli studi critici sulla religione in Hobbes avvenuta negli ultimi trent'anni, un tema che si è rivelato molto fecondo e sul quale, declinandolo secondo molteplici punti di vista, gli studiosi continuano a confrontarsi, dando spazio a tematiche che ancora non erano state affrontate in modo specifico, tra cui quella della profezia e del profetismo e delle sue molteplici implicazioni, che Hobbes ha invece trattato con attenzione in molte delle sue opere.

La numerosità e la varietà degli studi hobbesiani che toccano temi religiosi dagli anni Duemila in poi rende impossibile qui una loro analisi esaustiva, ma, per la loro rilevanza in questa trattazione, ne vanno citati certamente alcuni.

Tra gli autori più interessanti che si sono occupati del lato religioso della ricchissima eredità hobbesiana, che sempre più appare inscindibile dalle altre tematiche presenti nel suo sistema, segnatamente quella politica, si può citare Franck Lessay (2000; 2004a; 2004b; 2007). In questi lavori, lo studioso francese - per il quale l'analisi storica costituisce la chiave di lettura fondamentale dell'esegesi scritturale di Hobbes - si misura rispettivamente con la sua concezione della storia, attraverso un confronto diretto con l'*Historia Ecclesiastica* pubblicata postuma nel 1688; con il ruolo attribuito alla figura di un Cristo dai contorni decisamente umani dal filosofo inglese, di cui viene poi messa

⁴³ Cfr. Curley (1996a, pp. 257-71); Martinich (1996, pp. 273-83); Curley (1996b, pp. 285-7). Si veda anche Curley (1998, pp. 90-121).

⁴⁴ Cfr. Curley (1992, pp. 520-sgg.).

in discussione la presunta adesione al protestantesimo; e infine, con le complesse problematiche relative alla ‘teologia del patto e il suo significato politico.

Nel primo di questi contributi Lessay vede uno Hobbes che «ultimately argues for an irreligious, perhaps we should say nihilistic notion of history» (Lessay 2000, p. 147). Ciò che la narrativa ‘piatta’ dell’*Historia Ecclesiastica* mostra è che la storia deve essere compresa attraverso le categorie della ‘permanenza’ e della ‘ripetizione’:

Permanence characterizes behaviour, motives and roles: the immutable behaviour of individuals prompted by constant motives and cast into roles which changing circumstances affect in no way. Between Chaldean astrologers and Roman, Anglican or Presbyterian priests, no significant difference can be detected as far as their external actions are concerned. Repetition logically describes situations and events. Since the beginning of time, it is the same old story that keeps being rerun. The present reads like the past; it very probably announces what is still to come. At no stage the ‘fulness of time’ of Christian historiography can be felt or foreboded. This one might justifiably call either an open or a closed historical perspective, in the sense of an endless, unbroken, and ultimately unfathomable succession of similar occurrences. (Lessay 2000, p. 156).

Negli articoli successivi la politica è considerata il fondamento sia dell’interpretazione ‘cristologica’ hobbesiana, che della visione del patto con Dio. In particolare, nel primo caso, l’erastianismo radicale di Hobbes comporta la messa in questione dello statuto riconosciuto a Gesù dalla tradizione cristiana (cfr. Lessay 2004a, p. 57). Nella ricostruzione hobbesiana della storia della Chiesa primitiva, effettuata nel quarantaduesimo capitolo del *Leviathan*, avverrebbe, secondo Lessay, una singolare riconfigurazione della figura del Cristo, già preparata nel capitolo precedente: il fondatore della Chiesa è rappresentato come un uomo la cui sola arma è la parola; ne consegue che il potere che egli ha lasciato ai suoi rappresentanti non può essere che della stessa natura umana e limitato all’uso della parola. Lo scopo di Hobbes è «réfuter de la manière la plus radicale la revendication pour l’Eglise d’un pouvoir indépendant qui puisse à quelque degré que ce soit comporter une dimension proprement coercitive» (Lessay 2004a, p. 61), depotenziando così tutte le funzioni ecclesiastiche e riconducendole interamente al potere civile.

Nel testo del 2007, invece, ripercorrendo la storia della teologia del patto con Dio, partendo dalle posizioni dei Padri della chiesa, attraverso le interpretazioni dell'ortodossia cattolica fino a quelle delle chiese riformate, Lessay propone la sua lettura secolare di questo punto fondamentale della dottrina politica di Hobbes:

The hermeneutic of the covenant theologians was meant to facilitate conversion to the Christian faith, but Hobbes's understanding of the covenant with God involved a whole set of heterodox religious views that it both brought to light, and disguised under a thin veil of superficially orthodox statements. Not only was covenant theology as he employed it consistent with his political theory, but it also completed it, exhibiting the same formal structure as his social contract doctrine. (Lessay, 2007, p. 265).

Luc Foisneau (2000) ha invece studiato il concetto di onnipotenza divina nello sviluppo del pensiero di Hobbes e la sua influenza sull'aspetto teoretico, politico e pratico della sua visione filosofica complessiva. Se da un punto di vista morale, il ricorso all'onnipotenza di Dio viene posto a fondamento dell'obbligazione, come già aveva sostenuto Warrender,⁴⁵ da quello politico tale idea, trasferita sul piano civile, rafforza la giustificazione del principio di sovranità.

Foisneau si è occupato, inoltre, non solo degli aspetti antropologici ma anche di quelli 'escatologici' derivanti dalla prospettiva hobbesiana. Infatti, in modo del tutto divergente rispetto alla riflessione teologica tradizionale, l'indagine sulle tematiche religiose condotta da Hobbes, non presupponendo, coerentemente con la sua visione scientifica ed epistemologica, l'idea dell'immortalità dell'anima, che è, appunto, mortale e corporea, lo porterebbe a concepire un soggetto umano la cui natura è del tutto immanente.⁴⁶ Quella di Hobbes sarebbe perciò una teologia 'secolare' che, comprendendo 'modernamente' la natura contingente e materiale dell'uomo, si rivela invece fondamentale per la politica.

⁴⁵ Cfr. *supra*, pp.9.

⁴⁶ Cfr. Foisneau (2004, pp.33-49).

La corporeità di Dio, affermata sul piano razionale da Hobbes in particolare nell'*Appendice* all'edizione latina del *Leviathan* del 1668,⁴⁷ ma già adombrata nel *Leviathan*⁴⁸ è poi al centro degli studi di Cees Leijenhorst (2004), Agostino Lupoli (2006) e Dominique Weber (2009), i quali esplorano questa concezione che, come Weber sottolinea, è tra le più forti e controverse della filosofia hobbesiana, mettendola in relazione con la filosofia naturale e i problemi, anche di natura religiosa, che la visione materialistica del mondo pone. In effetti, lo scandalo di una simile nozione materialista, con le sue implicazioni non solo epistemologiche ma anche morali e politiche, è uno dei motivi alla base delle accuse di eresia e di ateismo che i contemporanei mossero a Hobbes e delle diffuse reazioni di disprezzo e di ostilità nei suoi confronti.⁴⁹

Un'altra autrice che ha rivolto sistematicamente la sua attenzione al problema religioso in Hobbes è Patricia Springborg,⁵⁰ che si è misurata ancora con il problema della corporeità divina, di cui si è appena detto, declinandolo a partire dalle polemiche di Hobbes con Cartesio, con Bramhall e con Boyle.⁵¹ Sulla scorta dei lavori di Foisneau, Lupoli e Leijenhorst, Springborg arriva a sostenere una tesi teistica 'debole': se Hobbes non può essere rubricato come il filosofo cristiano a tutto tondo visto da Hood o come il calvinista di Martinich, tuttavia la componente religiosa presente nella sua filosofia, che la studiosa intende come

⁴⁷ Una versione italiana della *Appendix ad Leviathan* (1668) è raccolta da Pacchi nel volume dal titolo *Scritti teologici* (1988, pp. 205-55), insieme alle traduzioni dell'*Historia Ecclesiastica* (1688), della *Answer to a Book published by Dr. Bramhall* (1682) e della *Historical Narration concernig Heresy* (1682).

⁴⁸ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.614, trad.it. p.321, dove, come ricorda Schino (2019, p.100), Hobbes dimostra che la sua affermazione dell'identità di spirito e corpo, è suffragata dalle Scritture che presentano Dio come soffio o vento, cioè come corpo: «Gen. 1.2. *The Spirit of God moved upon the face of the Waters. Here if by the Spirit of God be meant God himself, then is Motion attributed to God, and consequently Place, which are intelligible only of Bodies, and not of substances incorporeall; and so the place is above our understanding, that can conceive nothing moved that changes not place, or that has not dimension; conceive nothing moved that changes not places, or that has no dimension; and whatsoever has dimension, is Body. But the meaning of those words is best understood by the like place. Gen. 8.1. Where, when the earth was covered with Waters, as in beginning, God intending to abate them, and again to discover the dry land, useth the like words, I will bring my Spirit upon the Earth, and the waters shall be diminished: in which place by Spirit is understood a Wind, (that is an Aire or Spirit moved) which might be called (as in the former place) the Spirit of God, because it 13 was Gods work.*».

⁴⁹ Per una approfondita e completa ricognizione delle reazioni dei contemporanei alla filosofia di Hobbes, cfr. Parkin (2007), nonché il più classico Mintz (1962).

⁵⁰ Di Springborg vanno ricordati almeno *Hobbes on Religion* (1996, pp. 346-380) e *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (2007), dedicato in larga parte alla questione religiosa.

⁵¹ Cfr. Springborg (2012, pp. 903-934).

una forza motivante capace di spingere gli individui ad agire, può costituire la base per un ordine politico fondato anche sulla sanzione divina, benché ciò non sia giustificato sul piano filosofico. Così Springborg:

God in this account is truly a *deus ex machina*, his powers stipulated by the presuppositions of what a legal order based on the sanctions of the state cult requires. A full understanding of the implications of Hobbes's doctrine of natural religion lays to rest any doubts that Hobbes himself could fall victim to the dualism of which he accuses Boyle and Descartes, or of accepting the conventional scholastic dual zones of faith and reason as admitting parallel truth [...]. But this does not mean that Hobbes cannot accept the zone of religion as a practice, or that he refrains from a discussion of the attributes of the divinities which cultic practice dictates. Quite to the contrary, 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. (Springborg 2012, pp. 929-30).

Nel 2009 Perez Zagorin mette di nuovo al centro di un suo libro il tema della legge di natura, riattualizzandolo attraverso un'interpretazione che collega la teoria hobbesiana della sovranità sia alla sua concezione della legge naturale, che a quella religiosa.⁵² Seguendo un approccio rigorosamente erastiano (cfr. p.120), lo Hobbes di Zagorin fa della religione l'ancella della politica, ponendola sotto il controllo del sovrano: la chiesa cristiana non può essere infatti per Hobbes un'istituzione autonoma e indipendente dallo stato, ma deve essere concepita esclusivamente come un organo subordinato della grande macchina statale. D'altra parte, sottolineandone le vicende personali legate all'accusa di eresia, Zagorin sostiene che Hobbes è fondamentale per la tolleranza religiosa: «The

⁵² Con esemplare chiarezza riassuntiva così Zagorin (2009, p. 30) presenta le tesi filosofico-scientifiche: «during the 1630s he developed into a mature philosopher and an advanced systematic thinker profoundly influenced by the scientific movement of the seventeenth century. Galileo was one of his heroes, and through his personal studies and relationships with men of science and philosophers in both England and France he was immersed in the philosophical and scientific culture of his time. In this period he came to regard large parts of the metaphysics and philosophy of Aristotle as mistaken. He became a corporealism or materialist, a monist, a mechanist, and a strict determinist who denied freedom of the will and believed in universal physical causation. He was among the earliest European philosophers to advance the novel thesis of the subjectivity of secondary qualities, or in other words, to argue that the phenomena of sense perception such as color, sound, and taste were not real properties of the objects we encounter in the external world but "accidents or qualities" of the senses and therefore phantasms or "seemings and apparitions only" in the mind of the perceiving subject»

most striking manifestation of Hobbes's affinity with religious liberalism, tolerance, and pluralism was the comments he made in the penultimate chapter of *Leviathan* in favor of ecclesiastical autonomy and freedom of worship»⁵³ (pp. 125-6). Tutto questo non può che testimoniare la presenza in Hobbes, insieme a uno scetticismo di fondo nei confronti della religione.⁵⁴ anche dello sforzo di chiarirne e ridefinirne il ruolo, in modo che le credenze religiose e la fede non possano più essere utilizzate per scopi sediziosi, giustificando la ribellione su basi teologiche, ma divengano invece una risorsa per la stabilità dello stato e per la pace.

Una posizione peculiare, che supera in qualche modo quelle fin qui esposte è infine quella di Carlo Altini (2012) che, nel suo libro *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, prova a riconsiderare il posto occupato dalla teologia nel pensiero hobbesiano, prendendo le mosse dalla letteratura più recente sulla questione. Altini non si schiera né con i sostenitori del teismo di Hobbes, né con le posizioni secolariste, individuando, sul tema, due interpretazioni sostanzialmente opposte: quella di coloro che vedono nel sistema realizzato dal filosofo inglese un modello di 'teologia politica', per la quale il potere del sovrano è fondato su dogmi teologici di natura rivelata, contro quella che, pur riconoscendo nella filosofia hobbesiana la presenza di un 'problema teologico-politico', sostiene un'idea immanente e non trascendente di stato, al cui interno la religione va letta e interpretata attraverso categorie esclusivamente politiche. Un paradigma questo che, secondo Altini, permette di inquadrare correttamente la filosofia civile hobbesiana, costruita in base a un

⁵³ Il riferimento è al quarantasettesimo capitolo del *Leviathan* (p.1116, trad.it. 563) a proposito del quale Zagorin sostiene che «one might suppose that when Hobbes reflected at the end of *Leviathan* on some of these recent developments he would have considered them manifestations of a deplorable religious anarchy that had been permitted to arise. instead, he described them as a "dissolving of knots," meaning a granting of liberty, and observed that "we are reduced to the independency of the primitive Christians, to follow Paul, or Cephas, or Apollos, every man as he liketh best. Which, if it be without contention, and without measuring the doctrine of Christ by our affection to the person of his minister [...] is perhaps the best." This was an extraordinary admission to come from a thinker who had insisted in the same work on the necessity of the sovereign's rule of religion, the churches, and the ministry». (Zagorin 2009, p. 126)

⁵⁴ Cfr. Zagorin (2009, p. 118-9).

calcolo razionale interamente umano e non fondata su principi teologici rivelati.⁵⁵ Nella riflessione di questo autore il concetto di *potentia dei* risulta perciò irrilevante rispetto alle esigenze di fondazione del sistema filosofico di Hobbes, e ciò tanto sul piano ontologico e metafisico, quanto su quello della filosofia naturale (il regno di Dio per natura), e della filosofia civile (il regno profetico di Dio).⁵⁶

1.2 Il tema dei profeti e delle profezie nella storiografia filosofica hobbesiana

Dal punto di vista della letteratura critica è certamente più difficile segnalare autori che si siano occupati specificatamente dei profeti, figure chiave che, da una parte, attraversano la vita e il tempo di Hobbes e, dall'altra, sono i protagonisti dell'esegesi biblica 'mirata' della terza parte del *Leviathan*. In questa narrazione hobbesiana delle Scritture troviamo infatti i 'veri' profeti, descritti come i mediatori 'storici' fra Dio, ovvero il re degli Israeliti, e il suo popolo, accanto ai quali non mancano neppure dei personaggi che già per gli scrittori della Bibbia erano 'falsi' profeti.

È in effetti interessante che gli studiosi più recenti che hanno considerato questo aspetto specifico, tengano sempre presente quanto il pensiero di Hobbes sia stato profondamente influenzato dal contesto storico e culturale in cui visse. Per esempio, Alison McQueen (2018), che si è occupata di realismo politico, misurandosi con autori diversissimi per collocazione temporale e approccio filosofico, accomunati però dall'aver vissuto in tempi 'apocalittici', dedica a Hobbes un capitolo che inizia con un esame molto attento dello scenario apocalittico e millenaristico che dominava l'immaginario inglese durante gli anni della guerra civile.

Nell'ultima parte di questo lavoro l'interpretazione di McQueen sarà largamente richiamata; qui basti ricordare che, secondo questa autrice

⁵⁵ Si va dunque dal modello di 'teologia politica' proposto da Schmitt (1986), a quello di autori come Bobbio, Oakeshott, Strauss e Polin, visti da Altini come esponenti di questa seconda linea interpretativa. (Cfr. Altini 2009, p. 152).

⁵⁶ Cfr. Altini (2009, pp. 211-4).

Hobbes's response to apocalyptic expectations [...] became one of his central preoccupations. [...]. Kings and church authorities had initially used apocalypticism as a legitimating tool. By the mid-seventeenth century, a more radical apocalyptic imaginary was abroad in the land. Hobbes responds to this imaginary not by condemning it, but by redirecting it in the service of sovereign power and civil peace. He fights apocalypse *with apocalypse*. Hobbes pursues two paths in his project – one is overtly scriptural and the other is seemingly secular. (McQueen 2018, p.16)

In quest'ottica, è possibile ritrovare nel lavoro di Kinch Hoekstra (2004) lo stesso metodo 'storico' già applicato da Pacchi alle opere di Hobbes, che lo studioso utilizza relativamente alla tematica dei profeti: la sua ricerca contestualizza a livello storico e filosofico tutti quei soggetti che profetavano nell'Inghilterra hobbesiana.

Possiamo così individuare i cosiddetti 'falsi profeti', collocati in un quadro dettagliato che ne evidenzia l'istrionicità e la retorica e fa emergere la preoccupazione di Hobbes per le minacce alla stabilità politica del Commonwealth, che lo spinse a denunciare sistematicamente l'esistenza di tali personaggi e il pericolo di sedizione politica da essi rappresentato. Come vedremo, infatti, questa è una delle possibili cause di 'sedizione', un tema che occupa molte parti dell'intera opera hobbesiana, a partire dall'ottavo capitolo nella seconda parte degli *Elements*, a seguire nel capitolo dodicesimo del *De Cive*, ripreso nel ventinovesimo del *Leviathan*, dedicati alle 'cose' che indeboliscono lo Stato e ne possono causare la dissoluzione e si ritrova, molto concretamente, soprattutto nel Behemoth.

Profezia e falsi profeti sono anche presenti nel recente lavoro di Fukuoka (2018), il quale mette al centro della sua trattazione la ricezione spinoziana dell'argomentazione biblica di Grozio e Hobbes e, per quanto riguarda quest'ultimo, analizza il processo attraverso cui il tema della mediazione tra Dio e i sudditi viene spostato sulla figura del sovrano secolare. Fukuoka prende in esame, in particolare, il 'regno profetico di Dio', e sviluppa un metodo originale per comprendere gli argomenti biblici in voga nel XVII secolo, interpretandoli come parte di un paradigma politico condiviso.

Con riferimento all'esegesi biblica, poi, sono stati effettuati alcuni studi che si sono concentrati sull'analisi di diversi aspetti legati all'interpretazione veterotestamentaria e neotestamentaria delle figure dei profeti e della funzione della profezia.⁵⁷

Sono stati, inoltre, messi in discussione alcuni punti peculiari per il pensiero hobbesiano, come l'approccio metodologico nella lettura delle Sacre Scritture, come fa Noel Malcom nel suo interessante lavoro, mentre altri hanno dato rilevanza alla tematica dell'esegesi biblica, adottando diverse prospettive di analisi.⁵⁸

L'aspetto 'passionale' dell'antropologia hobbesiana è infine al centro di un'interessante storiografia critica, rilevante anche per approfondire la descrizione dei falsi profeti e le tecniche di persuasione adottate da questi ultimi. Infatti, come avremo modo di approfondire nel corso di questo lavoro, la passione della 'vanagloria' rientra a buon diritto nella logica e nella psicologia dei falsi profeti, nella misura in cui queste figure utilizzano e mettono al servizio delle loro ambizioni le tecniche dell'eloquenza e della retorica⁵⁹ la cui analisi, condotta da Hobbes attraverso il commento della *Retorica* di Aristotele, fa emergere come esse fossero efficaci e producessero i loro effetti soprattutto nei confronti delle masse popolari più ignoranti e manipolabili.⁶⁰

1.3 Prime note su contesto storico, religione, rivelazione e profetismo in Hobbes

Nell'ottavo capitolo del *Leviathan*, Hobbes sostiene, sulla scorta di Galileo,⁶¹ che la Bibbia non è un libro sulla conoscenza del mondo, ma piuttosto

⁵⁷ Cfr. Johnston (1986); Schuhmann (2004); Weber (2009; 2010); Bertman (2007).

⁵⁸ Cfr. Malcolm (2000, pp. 375-91); (2002, cap.12); (2004, pp. 241-64). Si vedano anche Pacchi (1988); Overhoff (2000); Coleman (2004); Bernier (2010), Schino (2019).

⁵⁹ Si vedano in particolare Viano (1962); Pacchi (1987); Pulcini (1995); Weber (2004); Izzo (2005); Ginzburg (2008); Santi (2011); Paganini (2012); Rosenwein (2016); Schino (2016).

⁶⁰ Della 'retorica' hobbesiana, oltre a Johnston (1986), si è occupato Skinner (1996, trad. it. 2012), mettendo in evidenza gli intrecci della filosofia hobbesiana con i temi umanistici dell'Europa tra '500 e '600, e spaziando dalla riflessione sul linguaggio a quella sulla retorica.

⁶¹ Cfr. la "Lettera *A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*" (1615) in Galilei (1978, pp. 128-135), dove Galileo, stimato e ben conosciuto da Hobbes, dopo aver riportato un'ampia citazione del *De Genesi ad litteram* di Agostino circa l'intento dello Spirito Santo

fu scritta “per mostrare agli uomini il regno di Dio e per preparare le loro menti a diventare suoi sudditi obbedienti, lasciando il mondo, e la filosofia che lo concerne, alla disputa degli uomini perché esercitino la loro ragione naturale” (*Lev.*, VIII, p. 65).⁶²

Le sue esegesi bibliche che, come dice Zagorin «in behalf of his political conclusions and religious beliefs are among the most extraordinary features of his work», hanno lo scopo, «to prevent it from ever becoming a cause of sedition or political disunity that could threaten the commonwealth’s existence» (Zagorin 2009, p. 119). Hobbes infatti credeva di aver provato che «Subjects owe Sovereigns simple Obedience in all things wherein their obedience is not repugnant to the Laws of God» (*Lev.*, XXXI, p.554).⁶³

Non è un caso che, secondo quanto Hobbes riporta nel *Leviathan*, il pretesto più frequente di sedizione e guerra civile negli Stati cristiani

[...] hath a long time proceeded from a difficulty, not yet sufficiently resolved, of obeying at once, both God and Man, then when their Commandements are one contrary to the other. It is manifest enough that when a man receiveth two contrary Commands, and knows that one of them is God’s, he ought to obey that, and not the other, though it be the command even of his lawful Sovereign (whether a monarch, or a sovereign assembly) or the command of his father. The difficulty, therefore, consisteth in this, that men when they are commanded in the name of God, know not in divers Cases, whether the command be from God, or whether he that commandeth, doe but abuse God’s name for some private ends of his own. (*Lev.*, XLIII, p.928).⁶⁴

nell’ispirare la Bibbia - che culmina nella affermazione: «*Spiritus Dei noluisse ista docere homines nulli saluti profutura*» - scriveva: «intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, l’intenzione dello Spirito Santo essere d’insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo».

⁶² Cfr. *Lev.*, VIII, p.120: « The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason.». Tutte le traduzioni in italiano di brani del *Leviathan* sono tratte dall’edizione a cura di Pacchi (2010).

⁶³ Cfr. *Lev.* trad. it. p. 289: « [...] I sudditi devono ai sovrani obbedienza assoluta in tutte le cose nelle quali questa non è in contrasto con le leggi di Dio».

⁶⁴ Cfr. *Lev.* trad. it. p. 473: «[...] 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 (si tratti di un monarca o di un’assemblea sovrana) o di suo padre. La difficoltà consiste dunque in questo: gli uomini, quando ricevono un ordine

Una simile premessa, tratta dall'*incipit* dell'ultimo capitolo del *Leviathan* dedicato allo Stato cristiano, in cui Hobbes si occupa di ciò che è necessario per essere accolti nel regno dei cieli, subito dopo il quale inizia la parte finale, in cui incombe la visione apocalittica del 'regno delle tenebre', quello dove i 'falsi profeti' e i 'falsi maestri' dominano ancora la Chiesa, ci permette di accedere direttamente al problema della religione e al modo in cui Hobbes lo affronta nei suoi scritti.

Come è noto, sebbene già negli *Elements of Law Natural and Politic* (1640) e nella intera terza parte del *De Cive* (1642) Hobbes avesse introdotto la tematica e le questioni relative alla religione, alla sua critica, al suo ruolo politico e storico e al rapporto Chiesa-Stato, è solo con la pubblicazione del *Leviathan* (1651), dove tutti questi argomenti confluiscono, che essi vengono sviluppati in modo più organico e sistematico e posti in stretta connessione con le altre problematiche trattate nel suo capolavoro.

Dalla comparazione di queste opere si può constatare facilmente come, nel percorso hobbesiano, i motivi fondamentali riguardanti la religione, il culto, la fede e i loro rapporti con il potere, ripresi sistematicamente in ognuna di esse, vengano via via ampliati; e se l'elemento di fondo resta l'analisi delle Sacre Scritture, coniugata all'esposizione dei principi che devono regolare uno Stato cristiano, Hobbes acuisce sempre di più la polemica nei riguardi della Chiesa di Roma e di quella presbiteriana (ma non solo), approfondendo nel contempo le implicazioni politiche derivanti da interpretazioni falsate e opportunistiche delle Sacre Scritture, che mettono in pericolo la stabilità dello stato e la convivenza pacifica dei cittadini.⁶⁵

Uno dei motivi di questa ostilità è evidentemente da ricercare nella situazione politica dell'Inghilterra contemporanea. Nel XVII secolo, infatti, le

impartito nel nome di Dio, non sanno, in più di un caso, se l'ordine proviene da Dio o se colui che l'impartisce non fa che abusare del nome di Dio per un suo fine particolare».

⁶⁵ L'anticlericalismo hobbesiano e la netta opposizione in particolare alle posizioni 'papiste' emergono con chiarezza nella terza e quarta parte del *Leviathan* (cfr. *Lev.*, XLII, pp.774-926; XLVII, pp.1104 -16; trad.it. pp.400-72; pp.557-66). Nell'*Historia Ecclesiastica* (1688) vengono poi presentate le tesi contro l'accresciuto potere papale e la storia dell'espansione del potere ecclesiastico nelle sue varie forme fino a Lutero, considerato la figura emblematica della Riforma. Viene qui smessa in luce storicamente anche l'influenza dei filosofi sull'apparato dottrinale della fede cattolica.

guerre di religione e le sedizioni politiche avevano creato un clima di grande incertezza e di instabilità, generando in gran parte dell'Europa una condizione di angoscia quasi apocalittica,⁶⁶ sia a livello individuale sia collettivo. Anche se la pace era stata ristabilita, era ancora particolarmente fragile, soprattutto nei contesti in cui continuava a incombere il pericolo di insurrezioni, come in Inghilterra, dove era messa a rischio da coloro che cospiravano per destabilizzare i nuovi equilibri istituzionali e politici, e dove si ricorreva molto spesso alla profezia, utilizzandola come una vera e propria arma politica, un mezzo efficace di persuasione e di fascinazione nei confronti della moltitudine ignorante e credulona.⁶⁷

Nel fermento delle predicazioni e delle critiche rivolte alle autorità politiche ed ecclesiastiche, le sette religiose radicali che ne facevano la loro principale attività, davano impulso a movimenti popolari molto diffusi. Lo scontro più acceso era quello tra i separatisti settari e i sostenitori della chiesa ufficiale; ma il bisogno di libertà individuale che cresceva nel popolo inglese faceva sì che si cogliesse ogni occasione per esprimere, legittimamente o meno, il proprio dissenso, tanto da arrivare a mettere in discussione qualsiasi tipo di potere ufficialmente costituito.⁶⁸

In una simile condizione di precarietà politica e sociale, la pubblicazione del *Leviathan* provocò tra i contemporanei di Hobbes reazioni contrastanti, come sappiamo dall'acceso dibattito sorto intorno alla 'teologia' hobbesiana, in cui lo scopo dei teologi ufficiali e degli altri suoi detrattori era fondamentalmente quello

⁶⁶ Cfr. Martinich (1999, spec. cap. 1); McQueen (2018, cap.IV).

⁶⁷ Cfr. Hill (1940; 1972); Curry (1989).

⁶⁸ Cfr. l'interessante contributo di Champion (2011, p. 97), dal quale traggio il seguente passo: «The concrete diversity of post-reformation religious belief was one of the evident consequences of the fracturing of the traditional Catholic *ecumene* in the sixteenth century. Across Europe, as many historians have established, there were teeming manifestations of theological confessions constructing new doctrinal accounts and understandings of, for example, the identity and status of Christ, of the operation of human will, the capacities and limitations of reason, and of the power of God. Some of this diversity was the product of communal effort and practice; some of it, the outcomes of the insight, imaginations and idiosyncracies of individuals. In an age which firmly bracketed theological commitment with political security, the default position for most thinkers argued for a precise co-incidence between truth, order and peace».

di rintracciare dichiarazioni blasfeme e/o sospette di ateismo nelle opere hobbesiane.⁶⁹

Sebbene la filosofia hobbesiana fosse considerata da alcuni teologi dell'epoca come una "teologia folle" (*mad divinity*),⁷⁰ ovvero come un vero e proprio tentativo, sia pure nascosto, di manifestare il proprio anticlericalismo, in realtà è piuttosto chiaro che l'approccio di Hobbes a tali questioni aveva fondamentalmente lo scopo di negare uno spazio pubblico alla manifestazione di qualsiasi posizione religiosa autonoma dei cittadini, eterodossa o meno che fosse, per rivalutarne la dimensione interiore, in modo da evitare sedizioni politiche e garantire il potere di uno Stato unitario che assumeva su di sé l'interpretazione delle Sacre Scritture e la gestione del culto.

In un simile contesto storico e alla luce della filosofia materialistica di Hobbes, vediamo come la tematica relativa ai profeti e alla profezia nel *Leviathan* venga posta nel momento in cui Hobbes espone il problema dell'esistenza di una religione 'rivelata' rispetto alla religione 'naturale'. Se i profeti sono gli 'ambasciatori' della rivelazione divina, è evidente che la rivelazione stessa è il nucleo portante della religione, della quale Hobbes dà una definizione precisa nella prima parte del *Leviathan*, inserendola nel suo celebre elenco delle 'passioni' esposto nel VI capitolo del suo capolavoro:

⁶⁹ Si vedano, a questo proposito i contributi di Mintz (1962); Parkin (2007, pp. 238-378). La più famosa di queste contestazioni è probabilmente quella rivolta a Hobbes dal vescovo laudiano John Bramhall, orientato su posizioni arminiane e filoscolastiche. In *Catching of Leviathan* (1658) Bramhall polemizzava aspramente contro le tesi esposte nel *Leviathan*, accusando Hobbes di aver espresso una concezione non cristiana di Dio. Nella sua risposta, pubblicata solo nel 1682, Hobbes si avvale di argomentazioni puntigliose e radicali per confermare le ragioni della sua critica allo spiritualismo religioso, nonché a dogmi di fede quali immortalità dell'anima. Cfr. l'edizione, a cura di Pacchi, degli *Scritti Teologici* (1988) che raccoglie anche lo scambio con Bramhall (pp. 97-186). Oltre a Bramhall, Hobbes fu attaccato, anche violentemente da numerosi altri personaggi, tra cui Thomas Tenison (1670), ritenuto da Magri (1989, p. 32, n.24) il più acuto dei critici suoi contemporanei, o come Alexander Rosse, che scrisse contro Hobbes nel 1651, o ancora William Lucy, la cui 'confutazione' del *Leviathan* risale al 1678. Per una ricognizione puntuale sull'ateismo in età moderna si veda Mori (2016).

⁷⁰ Cfr. Tuck (1992, p.111), il quale fa riferimento all'espressione utilizzata da Henry Hammond in una lettera scritta al vescovo di Ely il 14 ottobre del 165: «Have you seen Mr Hobbes' Leviathan, a farrago of Christian Atheism?» Cfr. anche Lupoli (2016, p. 453): « From this point of view, his theology was not even entitled to be defined as a wrong one: it was a "mad divinity," as Henry Hammond, an important biblical scholar who was a friend of Hobbes's, characteristically defined it».

*Feare of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed, RELIGION; not allowed, SUPERSTITION. And when the power imagined, is truly such as we imagine, TRUE RELIGION (Lev.,VI, p. 86).*⁷¹

La religione riguarda, dunque, l'aspetto sensibile dell'uomo, ed essendo riconosciuta da Hobbes come una passione, che è intesa nei termini di 'appetito' o 'avversione' per qualcosa, in questo caso è identificata in una forma di avversione, ovvero nella paura di un potere invisibile.

È significativo che, nell'elenco hobbesiano, la religione sia posta dopo la *curiosità* e prima, come abbiamo appena visto, della *superstizione*. Tutte e tre queste passioni sono collegate fra loro e sono caratteristiche dell'essere umano; infatti, se perfino gli animali possiedono la ragione, soltanto i primi, per loro natura, mostrano un insopprimibile desiderio di conoscere le cause delle cose,⁷² al punto che, qualora questo bisogno di sapere non venga soddisfatto, perché le nostre capacità conoscitive sono naturalmente limitate, rendendo impossibile la conoscenza delle cause di molte cose, allora questo stato di incertezza genera il timore di 'potenze invisibili' e la sua 'fisionomia' superstiziosa o religiosa. Del resto, questo timore è sempre frutto di una 'finzione' della mente, che può essere del tutto privata, oppure condivisa sulla base di racconti (*tales*) ammessi pubblicamente. Quando poi il potere immaginato è associato a un Dio che viene riconosciuto in modo ufficiale come divinità e corrisponde a ciò che noi immaginiamo, ovvero quel Dio è realmente esistente, allora la religione è 'vera'.

In questa forma di religione che si stabilisce nel 'regno naturale di Dio', l'essere divino si può dimostrare solo per via razionale come elemento 'naturalmente' onnipotente e necessario, la causa ultima dell'universo,

⁷¹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.46: «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, è detto SUPERSTIZIONE e, se la potenza immaginata è veramente come la si immagina, VERA RELIGIONE».

⁷² Cfr: *Lev.*, VI, p.86, trad. it. p. 46 «*Desire to know why, and how, CURIOSITY; such as is in no living creature but Man: so that Man is distinguished, not only by his Reason; but also by this singular Passion from other Animals; in whom the appetite of food, and other pleasures of Sense, by praedominance, take away the care of knowing causes; which is a Lust of the mind, that by a perseverance of delight in the continuall and indefatigable generation of Knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnall Pleasure*».

inconoscibile e ineffabile, il cui rapporto con l'essere umano è del tutto 'spietato' e insondabile.⁷³

Nel XII capitolo del *Leviathan*, dedicato interamente alla religione, Hobbes afferma così che la causa naturale della religione⁷⁴ è 'l'ansia' per il futuro, determinata dalla limitata capacità di ipotizzare o conoscere la nostra sorte, una condizione in cui si cerca sempre sostegno in qualcosa di esterno. Infatti

Men observeth how one Event hath been produced by another; and remembereth in them Antecedence and Consequence; And when cannot assure himselfe of the true causes of things, (for the causes of good and evill fortune for the most part are invisible,) he supposes causes of them, either such as his own fancy suggesteth; or trusteth to the Authority of other men, such as he thinks to be his friends, and wiser than himselfe. The two first, make Anxiety. For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himselfe against the evill he fears, and procure the good desireth, not to be in a perpetuall solicitude of the time to come. (*Lev.*, XII, p.164).⁷⁵

Ma se riconoscere un Dio eterno, infinito e onnipotente, sganciato da un sistema di premi e punizioni, senza farsi condizionare dalla paura del futuro è proprio dei filosofi, ciò che accadde è che i fondatori degli Stati, chi secondo la propria inventiva, chi seguendo la direzione di Dio, utilizzarono la naturale tendenza umana alla credulità e al bisogno di assicurazione per "rendere quegli uomini che si fidavano di loro maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi,

⁷³ Cfr. Pacchi (1998, p. 175), il quale ritiene che queste due ultime caratteristiche del rapporto di Dio con l'uomo tradiscano «da un lato, la prematura contaminazione con l'immagine veterotestamentaria del Dio biblico, dall'altro, possibili ascendenze volontaristiche, collegabili, sia alla teologia nominalistica occamista e alla tematica dell'*onnipotentia dei*, sia al calvinismo».

⁷⁴ Dall'ansia per il futuro derivano quattro aspetti: «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» (*Lev.*, trad.it. pp.88-89, p.170) che costituiscono il germe naturale della religione.

⁷⁵ Cfr. *Lev.*, trad.it. pp. 86-87:«L'uomo osserva come un evento sia stato prodotto da un altro e ne ricorda l'antecedente e il conseguente; e quando non può accertarsi delle vere cause delle cose (infatti le cause della buona e della cattiva fortuna sono per la maggior parte invisibili), le congetture: o quelle che gli suggerisce la sua immaginazione, oppure si affida all'autorità di altri che considera suoi amici e più saggi di se stesso. Le prime due inclinazioni creano ansietà. Infatti essendo certo che tutte le cose accadute fino ad ora o che accadranno in seguito hanno una causa, è impossibile e per un uomo, che si sforza continuamente di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere in un'apprensione perpetua riguardo al tempo a venire».

alla pace, alla carità, alla società civile” (*Lev.*, XII, p.90)⁷⁶ e inventarono le religioni per placare le loro paure.

E oltre alle religioni si diffusero le pratiche divinatorie superstiziose, la fede negli oracoli, nei segni rivelatori, nel potere degli spiriti invisibili e così via; tanto grande è infatti, ricorda Hobbes, “la facilità con cui gli uomini sono indotti a credere a qualsiasi cosa provenga da quelli che hanno acquistato credito presso di loro e che sanno, con gentilezza e con destrezza, sfruttare la loro paura e la loro ignoranza.” (*Lev.*, XII, p. 93).⁷⁷

Nel *De Cive*, Hobbes sostiene che il genere umano trae dalla meraviglia per gli eventi naturali e dalla coscienza della propria debolezza “la credenza in Dio come artefice invisibile di tutto quel che si vede; e lo teme, sentendo che in sé stessa non può trovare, di fronte a lui, una difesa sufficiente” (*De Cive*, XVI, 1, p. 310).⁷⁸ Sopraffatto dalla sua potenza l’uomo si dispone a obbedirlo, riconoscendosi inferiore a quella potenza invisibile onnipotente e sottomettendosi a essa.

Hobbes è convinto che la credenza nell’esistenza di potenze invisibili e soprannaturali non possa mai essere abolita e che perciò gli uomini hanno bisogno di fidare in figure-guida in grado di placare questo stato passionale, soprattutto quando il timore dell’invisibile è separato dalla retta ragione e regna la superstizione.⁷⁹

La diffusione dell’idolatria, presso tutti i popoli e in tutti i tempi, è una testimonianza reale della fragilità e della paura così caratteristiche della condizione umana, ma a un certo punto della storia, la “maestà divina” chiamò a sé

⁷⁶ Cfr. *Lev.*, XII, p.170.

⁷⁷ Cfr. *Lev.*, XII, p.176.

⁷⁸ Cfr. *De Cive*, XVI, 1, p. 234. Tutte le traduzioni in italiano di brani del *De Cive* sono tratti dall’edizione dell’opera, a cura di Bobbio (1959).

⁷⁹ Ricordando come Hobbes guardi «all’emotività, associata all’ignoranza ed eccitata dalla retorica, come alla causa principale del disordine civile e della disgregazione sociale», pur non disconoscendo la funzione positiva esercitata dalle passioni come stimolo per l’intelligenza e la creatività, Pacchi (1998, p. 173), ritiene che il filosofo inglese, con il suo lavoro, abbia sentito la necessità di dare «spazio a un’antropologia che consideri le passioni come oggetto di analisi scientifica [...] e non di valutazione morale». Solo un approccio scientifico alla natura umana avrebbe infatti permesso di individuare dei meccanismi di compensazione emotiva, come la paura della punizione che genera l’obbedienza, in grado di porre un argine ai danni provocati dall’esplosione incontrollata delle passioni stesse.

Placuit autem divinæ maiestati (ut Historiâ sacrâ scriptum legimus) ex genere humano, unum, perquem ad verum sui cultum homines perduceret, euocare *Abrahamum*; illi se supernaturaliter reuelare; & cum illo atque illius semine celeberrimum illud inire Pactum, quod appellatur *Pactum, & Fœdus, & Testamentm Antiquum*. Is igitur Religionis veræ caput est; is *Post diluuium unum esse Deum Creatorem Uniuersi primus docuit*. Et ab eo *Regnum Dei per Pacta* initium sumit. Joseph. Antiq. Iud. lib.I cap.7 (*De Cive*, XVI, 1 pp. 234-235).⁸⁰

Se dunque Dio stesso ha istituito la religione attraverso una rivelazione soprannaturale destinata a un essere umano, il sottotesto di Hobbes allude non solo al fatto che nella religione ebraica (e nelle religioni istituite ufficialmente), una moltitudine di uomini riconosce in un altro uomo il luogotenente di Dio, ma anche e soprattutto alla indivisibilità di un potere sovrano di cui quello religioso e quello civile sono parti strutturali ed essenziali.

Ma la rivelazione, come Hobbes chiarisce nella terza parte del *De Cive* e in seguito anche nel *Leviathan*, può avvenire in tre modi diversi: attraverso i dettami della ragione naturale (modalità razionale), attraverso la parola sensibile (ovvero una voce, o una visione), e infine attraverso la parola profetica (la parola di Dio tramandata dai profeti).⁸¹

Nel primo caso la ‘retta ragione’, partendo dalle cause particolari e seconde, deduce Dio come causa prima del mondo, per mezzo di un’inferenza logica dalla quale sono escluse del tutto pietà e misericordia.

Per quanto riguarda, invece, la ‘parola sensibile’, questa formula indica che la rivelazione soprannaturale di Dio avviene mediante una voce, una visione, o un sogno, che caratterizzano l’interlocuzione diretta tra Dio e i profeti.

Infine, vi è la ‘parola profetica’, in cui la parola di Dio rivelata al profeta viene trasmessa dallo stesso profeta a un altro uomo: è questo il modo in cui gli insegnamenti delle Sacre Scritture si diffondono presso le moltitudini.

⁸⁰ *De Cive*, XVI, 1, p.311: «un individuo del genere umano, per condurre con esso gli uomini al vero culto di Dio: e questi fu Abramo. A lui si rivelò in modo soprannaturale, e concluse con lui e con i suoi discendenti quel famosissimo patto che si chiama alleanza o antico testamento. Quest’uomo fu il vero fondatore della religione; egli per primo insegnò, dopo il Diluvio, che il Dio creatore dell’universo è uno solo. E da lui ebbe inizio il regno di Dio fondato sul patto (Giuseppe, *Ant.*, I, 7)».

⁸¹ Cfr. *De Cive*, XV, 4, p.219, trad.it. p.289; *Lev.*, XXXI, p. 556, trad.it. p.290.

È evidente che proprio qui sono concentrati gli elementi basilari su cui si fonderà la mia analisi, nella misura in cui è necessario considerare come Hobbes abbia condotto la sua indagine sulla rivelazione profetica a partire dalle Sacre Scritture.

L'esemplificazione di Hobbes sulla triplice parola divina genera infatti una molteplicità di interrogativi. Il più rilevante è quello su cosa Hobbes intenda mettere in evidenza indagando in merito alla 'mediazione' della parola divina.

Che ruolo ha infatti e quanto è importante il profeta nelle vesti di 'mediatore'? Hobbes accetta la rivelazione così come viene intesa nelle Sacre Scritture, o insiste piuttosto sui suoi punti critici?

La centralità del ruolo profetico della religione verte infatti su un punto problematico che Hobbes mette più volte in evidenza: il fatto che la parola del Signore viene trasmessa agli altri da un uomo, il profeta, il quale sostiene di aver parlato con un Dio che egli dice esserglisi rivelato direttamente. Ciò comporta, da parte degli ascoltatori, che questi sia creduto, appunto, sulla 'parola'. Perciò Hobbes insiste spesso sui meccanismi della credenza e sulle sue cause e conseguenze. Ma, prima di entrare nel nucleo della 'questione profetica', bisognerà focalizzare l'attenzione sul metodo utilizzato da Hobbes nella sua esegesi delle Sacre Scrittura.

CAPITOLO II

Hobbes e le Sacre Scritture

2.1 Le fonti scritturali e la struttura dell'esegesi biblica hobbesiana

Per strutturare ordinatamente l'analisi del ruolo del profeta e del significato della profezia nella lettura hobbesiana, individuandone le occorrenze più significative, è essenziale contestualizzare le informazioni e cercare di comprendere la logica attuata da Hobbes nel presentare le questioni che gli stanno più a cuore.

Tra tutte le opere di Hobbes, si può certamente affermare che il *Leviathan* introduce con più completezza la tematica della religione rivelata. La questione della comunicazione della parola di Dio attraverso i profeti e dell'identificazione di quelli veri e falsi è sviluppata nella parte centrale dell'opera, nello specifico, nei capitoli trentaduesimo, e trentaseiesimo, intitolati rispettivamente, *I principi della politica cristiana* e *La "Parola di Dio" e i "Profeti"*.¹

Ma, come già accennato, il *Leviathan* rappresenta l'apice dell'evoluzione del pensiero hobbesiano, i cui presupposti sono presenti, almeno in parte, nelle opere precedenti, anche se non vi sono capitoli esplicitamente dedicati ai profeti e alle profezie.

Negli *Elements*, ad esempio, è già rilevante la trattazione delle passioni e della volontà di deliberazione, che sarà poi ampliata nel *Leviathan*, tematiche evidentemente connesse con la profezia e i profeti. Ancora, negli *Elements* si fa riferimento a citazioni bibliche che, in alcuni punti, introducono le stesse questioni profetiche che saranno esaminate nelle opere posteriori.²

Il *De Cive* mette bene in luce la costituzione e la funzione del *Commonwealth* e della Chiesa. La terza parte dell'opera introduce, inoltre, proprio la figura del profeta, e Hobbes analizza i mezzi attraverso i quali Dio

¹ Cfr. *Lev.*, pp.576-85, pp.650-80.

² Cfr. *El.*, I IX,10,11; II, VI.

comunica con gli esseri umani e sul significato dell'alleanza mosaica. Viene infine richiamata l'attenzione sui profeti del Vecchio Testamento e poi, nel Nuovo Testamento, sul ruolo profetico di Cristo.³

Anche nel *Behemoth*, l'opera dialogica di Hobbes sulle cause delle sedizioni che portarono alla guerra civile in Inghilterra, pubblicato nel 1679, pochi mesi prima della sua morte senza l'autorizzazione 'esplicita' dell'autore,⁴ si possono ritrovare riferimenti alle conseguenze delle false profezie e dell'azione dei falsi profeti: Hobbes, infatti, vi nomina espressamente persone ben note nel suo tempo, che avevano agito come falsi profeti.⁵

Dalla testimonianza dell'amico e biografo John Aubrey, nel suo *Vite brevi di uomini eminenti* (2015, p.155), a proposito dei libri che Hobbes teneva sempre a portata di mano, sappiamo che «sul suo tavolo c'erano di solito Omero e Virgilio; alle volte Senofonte, o qualche storico plausibile, e il Testamento greco, come norma»; ma se questa indicazione è corretta, a quali altre versioni dei testi biblici il filosofo faceva riferimento per la sua esegesi?

Nel trentatreesimo capitolo del *Leviathan*, dove discute di "Numero, Antichità, Scopo, Autorità e Interpreti dei Libri della Sacra Scrittura", dopo aver sostenuto che i sovrani sono i soli legislatori nei loro domini, Hobbes afferma che in ogni nazione devono essere considerati libri canonici, con valore di legge, solo quelli stabiliti dall'autorità sovrana. E sebbene Dio sia al di sopra di ogni potere terreno e perciò deve essere obbedito indipendentemente da qualunque comando contrario che provenga dal sovrano civile, in questo caso, poiché la questione che sta affrontando non verte sull'obbedienza a Dio, ma su quando e su ciò che Dio ha detto; dai sudditi che non hanno una rivelazione soprannaturale, la legge divina non può essere conosciuta che attraverso la ragione naturale

³ Cfr. *De Cive*, XV, XVI, XVII, XVIII.

⁴ Cfr. l'introduzione all'edizione italiana del *Behemoth* (1979, p. IX), a cura di Onofrio Nicastro, dove viene riportato un brano di una lettera di Hobbes ad Aubrey del 18 agosto 1679 che recita: «Mi è stato detto che è uscito il mio libro sulla guerra civile, e me ne dispiace, soprattutto perché non riuscii ad ottenere che Sua Maestà ne autorizzasse la pubblicazione, non tanto perché è stampato male, o perché vi è stato apposto un titolo sciocco. Credo, infatti, che ogni uomo in buona fede possa intendere la malvagità di quel tempo, malgrado gli errori di stampa».

⁵ *Behemoth*, p.365; trad. it. pp.217-218.

[...] which guided them, for the obtaining of Peace and Justice, to obey the authority of their severall Common-wealths; that it to say, of their lawfull Sovereigns. According to this obligation, I can acknowledge no other Books of the Old Testament, to be Holy Scripture, but those which have been commanded to be acknowledged for such, by the Authority of the Church of England. (*Lev.*, XXXIII, p.586)⁶

In questo passo Hobbes dichiara, dunque, che la ‘sua’ Bibbia è la versione autorizzata in Inghilterra, la *King James First Version* (di qui in poi *KJF*), una traduzione inglese delle Sacre Scritture fatta redigere da Giacomo I nel 1611.⁷

Ma la versione biblica di riferimento per Hobbes non si esaurisce alla sola *KJF*. Infatti, facendo seguito al passo del *Leviathan* sopra menzionato, Hobbes specifica che i libri canonici ammessi dalla Chiesa di Inghilterra sono gli stessi ammessi dai *Septaginta*, ovvero la versione greca delle Sacre Scritture, fatta tradurre da Settanta anziani per conto di Tolomeo re d’Egitto.⁸ Il filosofo utilizza questa versione nel momento in cui ha la necessità di trovare un significato più specifico e obiettivo dei termini, non contaminato dagli aspetti convenzionali della tradizione.

Alla Bibbia dei *Settanta*, Hobbes affianca anche la versione latina della *Vulgata* con la quale integra l’analisi filologica dei termini biblici, che spesso riporta sia in greco che in latino.⁹ Oltre a queste edizioni, nel suo lavoro filologico, egli consulta, in alcuni casi, anche la versione francese della Bibbia di Ginevra.¹⁰

⁶ “Cfr. *Lev.*, trad.it. XXXIII, p.308: «[...] che, per ottenere pace e giustizia, li ha condotti ad obbedire all’autorità dei loro rispettivi Stati, cioè a dire dei loro legittimi sovrani. Nel rispetto di questa obbligazione, io non posso riconoscere come [facenti parte della] Sacra Scrittura altri libri dell’Antico Testamento se non quelli che l’autorità della Chiesa d’Inghilterra ha comandato di riconoscere come tali

⁷Per il testo della *KJF*, si fa riferimento al seguente link: <https://www.originalbibles.com/the-original-king-james-bible-1611-pdf/>. Un altro sito di consultazione per il confronto della *KJF* con le altre edizioni bibliche utilizzate da Hobbes, è il seguente: <https://studybible.info/search/KJV/>.

⁸ La Bibbia dei *Settanta* (*Septaginta*), è la traduzione greca della Bibbia ebraica. La versione successiva, ovvero la *Vulgata* in lingua latina, sostenuta fortemente da Gerolamo, sarebbe diventato il testo di riferimento per la liturgia ecclesiastica. Tuttavia, la versione greca è un testo filologicamente differente sotto alcuni aspetti, rispetto alla versione latina. Ciò è dimostrato da Hobbes quando si riferisce al significato originario dei termini biblici, dandone così una interpretazione diversa da quella consueta.

⁹ Davis (2018, p.136) sostiene che Hobbes per quanto riguarda la Bibbia in latino utilizza la *Clementine edition of the Latin Vulgate*.

¹⁰ *La Bible qui est toute la sainte escripture contenant le Vieil et Nouveau Testament, ou Alliance*, [Genève, 1553] è reperibile all’indirizzo: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5731>.

È evidente poi che i riferimenti alle fonti teologiche consultate da Hobbes non dovevano limitarsi solo alle Sacre Scritture; infatti nelle opere hobbesiane, la conoscenza delle istituzioni ecclesiastiche, della storia della Chiesa, dell'interpretazione dei principi teologici, e di altri fondamenti filosofici costituiscono alcuni dei punti fondamentali della critica alla religione compiuta da Hobbes, e dunque egli aveva certamente dovuto e potuto consultare molto altro materiale bibliografico già dagli anni della formazione, come sappiamo dal catalogo compilato in parte¹¹ dallo stesso Hobbes nella seconda metà degli anni venti del Seicento e probabilmente completato nel 1628, con alcune aggiunte nella prima metà degli anni trenta. Si tratta dell'elenco dei volumi che furono acquistati tra il 1611 e il 1628 circa, su probabile suggerimento di Hobbes, per la biblioteca privata dei Cavendish a Hardwick Hall, ora conservato presso la biblioteca di Chatsworth.¹²

Il manoscritto si presenta diviso in tre sezioni, la cui prima parte è denominata "Libri Teologici", alla quale poi seguono due sezioni contenenti elenchi di opere tematiche relative a tutte le discipline e campi del sapere, dalle scienze, alla storia, alla filosofia, alla letteratura, al diritto: per la matematica, ad esempio, sono fondamentali i testi di Archimede ed Euclide e, fra i testi medico-scientifici, le opere di Ippocrate e di Galeno. Sono presenti anche grammatiche, lessici e dizionari compreso il vocabolario dell'Accademia della Crusca (1612) e il dizionario italiano-inglese curato da John Florio (1598). Moltissimi sono i volumi in lingue diverse dall'inglese (italiano, francese, spagnolo) e così i classici

¹¹ Cfr. Malcom (2002, pp. 139-43) che ha potuto verificare che in realtà la maggior parte dei manoscritti appartiene a Robert Payne.

¹² Come nota Raffaella Santi (2013), che ha compiuto uno studio approfondito delle fonti di Hobbes e, in particolare dell'*Old Catalogue*, anche se questo documento è di eccezionale valore, tuttavia non esaurisce certamente tutte le possibili letture di Hobbes. Infatti «se si pensa che Hobbes restò in vita fino al 1679 e che, a parte gli undici anni di 'esilio' parigino, fu quasi sempre al servizio dei Cavendish, si può immaginare la quantità di volumi che possono essere stati acquisiti nei cinquanta anni successivi alla compilazione dell'*Old Catalogue*. E forse nessuno dei cataloghi esistenti esaurisce la possibile lista dei libri che potrebbe avere letto Hobbes. Comunque, l'*Old catalogue* mantiene una sua preminenza, in quanto informa sulle letture di Hobbes tra gli anni dieci e venti del Seicento e cioè nell'epoca post-universitaria, che è anche quella della formazione intellettuale del giovane Hobbes, dopo che ha acquisito le basi della conoscenza e gli strumenti teorici attraverso la formazione accademica, nonostante i difetti che questa possa avere avuto e che egli non esita a denunciare» (p.15).

greci e latini, e, tra gli scritti filosofici, l'*opera omnia* di Platone e Aristotele, Plutarco e Diogene Laerzio.¹³

Come mette in evidenza Santi (2013, p.13), l'importanza del manoscritto risiede proprio nel fatto che, dal momento che Hobbes rende raramente pubbliche le sue fonti e non le cita quasi mai, sia implicitamente che esplicitamente, esso ci permette di immaginare quali siano stati i suoi strumenti di lavoro, e di provare a ricostruire le fonti antiche e moderne su cui la filosofia hobbesiana si innesta, utilizzando certamente vari elementi della tradizione, che Hobbes riadattò e combinò a suo modo, fino a creare un sistema filosofico del tutto innovativo.

Tra le opere teologiche troviamo le diverse versioni delle Sacre Scritture in latino, ebraico e greco, il Nuovo Testamento di Teodoro Beza (1580) e il compendio in inglese di Henock Clapham (*A briefe of the Bible*, London, 1608, III ed.).

La profonda conoscenza dei testi scritturali, evidente già negli *Elements* e nel *De Cive*, emerge ancor di più in un'opera come il *Leviathan*, dove il percorso esegetico diventa molto complesso e le occorrenze bibliche aumentano progressivamente fino ad arrivare a essere le protagoniste in oltre la metà del libro, in cui Hobbes cita e mette a confronto varie versioni e traduzioni della *Vulgata* latina, della *Bibbia* di re Giacomo, dell'edizione ginevrina scritta in francese e così via, traducendo a volte egli stesso alcuni passi.¹⁴

Nell'*Old catalogue*, vi sono inoltre diversi testi liturgici e di catechesi, indicati come «Liturgia anglicana»; «Messale romano» e «Manuale dei cattolici» (con testo latino e inglese); «Nuova catechesi» (forse quella luterana) e «Catechesi di Calvino»; a cui vanno aggiunti un certo numero di libri sulla storia ecclesiastica.¹⁵

¹³ Rimando a Santi (2013, pp. 24-52) per una descrizione complessiva del ricchissimo materiale bibliografico presente nelle parti successive a quella specificamente teologica del catalogo.

¹⁴ Davis (2018, pp.136-141), specifica che nella stesura degli *Elements of Law* viene citata la versione della Bibbia di Ginevra, mentre nelle opere successive come il *Leviathan*, Hobbes si affida principalmente alla JFK Bible, ovvero la versione autorizzata (AV) della Bibbia nella monarchia inglese.

¹⁵ Tra i titoli di questo genere menzionati dalla Santi si possono elencare: *Historia Anglicana ecclesiastica a primis gentis susceptae fidei incunabulis ad nostra fere tempora deducta. Adjuncta brevi narratione de divortio Henrici VIII*, di Nicholas Harpsfield (1622); *Historia Societatis Jesu*, di Nicolò Orlandini (1621); *Historiae Concilii Tridentini libri octo*, di Paolo Sarpi (1620), quest'ultima opera è presente anche nella versione italiana.

Per quanto riguarda le numerose opere teologiche tardo-antiche e medievali, solitamente Hobbes ne riferisce solo gli autori, da Ambrogio, ad Avicenna, da Damasceno a Gregorio di Nazianzo, poi Lattanzio, Origene, Filone, Tertulliano, Dionigi Areopagita per citarne solo alcuni. A questi si aggiungono le opere di Agostino e Tommaso e degli autori teologici moderni come Bellarmino, Beza e Calvino, molto numerose, e quelle di Erasmo e Lutero, tra le altre.¹⁶ Numerose sono poi nell'*Old catalogue* gli scritti teologici moderni di autori britannici. Infatti, il dibattito teologico-politico innescato da re Giacomo era stato il tema intellettuale più acceso nell'epoca in cui il giovane Hobbes era stato chiamato a Hardwick per lavorare come precettore (e bibliotecario) e da lui, giovane e brillante oxoniense, come ricorda Malcom, ci si aspettava non solo che sapesse scegliere i libri da acquistare per la biblioteca, ma anche che li avesse letti.¹⁷

Tornando alle Sacre Scritture e al loro utilizzo nelle opere hobbesiane, non è probabilmente un caso se nel *Leviathan* il primo accenno che Hobbes fa ai libri sacri è presente nel quarto capitolo dedicato al “Discorso” o alla “Parola”.¹⁸

In realtà, sostenendo che “il primo autore della parola fu Dio stesso che insegnò ad Adamo come imporre nomi alle creature che presentava alla sua vista”¹⁹ (*Lev.*, IV, p.25) e che la Scrittura non aggiunge altro riguardo la possibilità che ad Adamo “siano stati insegnati [...] i nomi di parole e di proposizioni, come ‘generale, speciale, affermativo, negativo, interrogativo, ottativo, infinitivo’, che sono tutti utili; e meno ancora i nomi di ‘entità, intenzionalità, quiddità’ e altre parole prive di significato della Scuola”²⁰ (*Lev.*, IV, pp.25-6), Hobbes sembra ironicamente accennare a quanto sono poche le parole veramente utili, mentre già bolla di insignificanza la filosofia degli Scolastici.

¹⁶ Santi (2013, pp.16-24) riporta quasi integralmente autori e titoli riguardanti la teologia nominati nel catalogo. Come vedremo, il confronto con le idee del Cardinale Bellarmino è decisamente rilevante per la teologia politica hobbesiana. Un accenno a Bellarmino compare già negli *Elements of Law* (II, VII, 10) e gran parte del quarantaduesimo capitolo del *Leviathan* è dedicato alla confutazione delle tesi bellarminiane esposte nella controversia *De summo Pontifice*, che affermano la *potestas indirecta* del Papa sugli Stati cristiani, visione contestata da Hobbes, che propone una diversa interpretazione dei testi sacri.

¹⁷ Cfr. Malcom, (2012, p. 46).

¹⁸ *Lev.*, IV, p. 48; trad.it. p.25. Il titolo del capitolo è “Of Speech”.

¹⁹ Cfr. *Lev.* IV, p.48.

²⁰ *ivi* p. 48

Ma, in effetti, anche le Sacre Scritture vanno depurate dalle interpretazioni che vi si sono sedimentate nei secoli, intrise di definizioni derivate dalla filosofia greca, e riportate alla semplicità originale e all'immediatezza del loro significato, così come ne va decifrato il linguaggio, che molte volte è volutamente metaforico e ambiguo. Inoltre, bisogna ricordare che, se la Bibbia non è stata scritta da Dio ma da uomini, per quanto degni di fiducia, ciò che vi è narrato, dalle profezie ai miracoli, fino alla autenticità delle stesse Scritture può essere posto in dubbio e perciò deve essere considerato con cautela. Il problema non è risolvibile se non delegando al potere politico qualsiasi valutazione in merito e uniformandosi alle sue decisioni con un atto di fede.²¹

In effetti, attraverso il proprio metodo di indagine, Hobbes non mette in dubbio l'autorità delle Scritture, ma l'eredità della sua interpretazione e cerca di chiarirne il significato utilizzando e commentando direttamente i versetti biblici.

Se calcoliamo in maniera approssimativa il numero delle citazioni bibliche presenti nelle opere di Hobbes, negli *Elements* si possono contare circa una novantina di riferimenti biblici; nel *De Cive* le citazioni dei libri sacri sono più del doppio, fino ad aumentare in maniera esponenziale nel *Leviathan*, dove si trovano più di quattrocento occorrenze bibliche.²²

In particolare, si può notare che Hobbes non riporta mai citazioni dall'ebraico, che invece era conosciuto almeno da chi, all'epoca, si occupava di filologia biblica,²³ sebbene ciò non implichi che egli non padroneggiava del tutto la lingua originale della Bibbia. Secondo l'analisi compiuta da Pacchi (1998, pp. 185 sgg.), le fonti principale delle sue citazioni bibliche non sono, tranne rare eccezioni, le versioni inglesi correnti, ma piuttosto la *Vulgata* latina, mentre la

²¹ Cfr. Pacchi (1998, p. 180).

²² Il numero approssimativo delle citazioni bibliche presenti nelle opere hobbesiane, qui sopra indicato, è frutto di un lavoro di indicizzazione, elaborato direttamente a partire dall'esegesi biblica eseguita da Hobbes nei suoi testi. Qui prenderò in considerazione solo una parte dei commenti ai passi, e le relative citazioni bibliche, in particolare quelle inerenti la 'profezia' e i 'profeti'.

²³ Cfr. Pacchi (1998, p.187), che cita due importanti studiosi come Andreas Masius e Bonfrère, i quali avevano aperto la discussione sulla paternità mosaica del Pentateuco, che lo padroneggiavano, nonché John Selden, amico di Hobbes che conosceva oltre all'ebraico anche l'arabo. Questo autore aveva pubblicato nel 1640 *De jure naturali et gentium iuxta disciplinam ebraeorum*, traendo dall'Antico Testamento l'idea di un diritto naturale universale di origine divina, distinto dalla legge divina che però era destinata solo agli ebrei, un indirizzo simile a quello che si trova anche nel *Leviathan*.

Bibbia greca dei *Settanta* viene usata come testo di controllo, e questo anche quando le difficoltà del testo e le esigenze filologiche avrebbero richiesto un confronto con il termine ebraico specifico.²⁴ In ogni caso, tranne alcuni casi, Hobbes non riferisce quale sia il testo delle Sacre Scritture utilizzato nella citazione dei versetti.

Infatti, volendo indagare sulla corrispondenza dei passi menzionati ponendoli a confronto con i testi sacri utilizzati da Hobbes si possono notare delle lievi incongruenze. Molti dei versetti presenti nelle opere di Hobbes non corrispondono del tutto alle versioni bibliche: ad esempio, alcune parole vengono espresse diversamente, e i numeri di alcuni versetti non risultano perfettamente corrispondenti a quanto risulta dalle edizioni bibliche conosciute.²⁵ Un'ipotesi, in effetti, potrebbe essere che tale disomogeneità tra i versetti riportati da Hobbes e le differenti versioni bibliche, sia dovuta al fatto che Hobbes avrebbe trascritto spesso a memoria i versetti che egli utilizza.²⁶

Da quanto si è potuto constatare dagli studi compiuti sino ad ora, Hobbes cita il più delle volte la *KJF* presumibilmente con lo scopo di dare supporto alle proprie posizioni teologiche e filosofiche. Poche sono, invece, i rimandi alla Bibbia di Ginevra pienamente corrispondenti all'originale.

Per quanto riguarda i riferimenti alla *Vulgata*, da quest'ultima spesso vengono ripresi termini e nomi che vengono trascritti in greco conformemente a

²⁴ A questo proposito Pacchi (1998, p. 186-7) ricorda la discussione all'inizio del trentacinquesimo capitolo del *Leviathan*, risolvibile con il ricorso al confronto con il testo ebraico, ma che Hobbes, volendo convincere i lettori che il popolo eletto era stato chiamato da Dio in *Esodo* (19, 5) a «peculiar people», cioè un popolo su cui governava come un sovrano civile, cerca di mostrare che le classiche versioni latina, inglese e francese erano sbagliate ricorrendo al greco di San Paolo (*Tito*, 2, 14), per di più traducendo 'liberamente' il termine *perioúsios* appunto come *peculiar*. Ma la scarsa dimestichezza con l'ebraico si vede anche dal fatto che, quando nel *Leviathan* affronta la questione della paternità mosaica del Pentateuco, Hobbes non fa alcun riferimento al famoso commentario del rabbino Abraham Ibn Ezra, a cui invece si sarebbe rifatto Spinoza, che ovviamente conosceva l'ebraico, nel suo *Trattato teologico-politico*. In merito alla edizione della *Vulgata* e all'utilizzo che ne fece Hobbes, Davis (2018, pp.136-7) riporta quanto afferma Pacchi (1988) secondo il quale «were not, except occasionally, taken from contemporary translations, but from Hobbes's own rendering of what one must suppose to have been the Latin of the Vulgate», tuttavia, secondo Davis solo una piccola parte delle citazioni sono tratte propriamente da Hobbes dalla *Vulgata*, altrimenti il filosofo fa affidamento principalmente sulla *AV Bible*.

²⁵ Tra gli studi riguardanti il modo di utilizzare la Scrittura da parte di Hobbes e la trascrizione e spiegazione dei versetti biblici in diversi contesti del *Leviathan* si può far riferimento ancora a Davis (2018 pp.136-45) e ai riferimenti riportati da Malcom (2012 pp. 165-95, 171-72, 189-91).

²⁶ Cfr. Malcom (2012, pp.197-271).

tale edizione biblica e spesso anche i numeri dei versetti risultano correttamente riportati.

In questa ricerca, l'analisi della figura profetica, basata sull'interpretazione scritturale di Hobbes, verrà svolta cercando le occorrenze sui profeti e i relativi versetti biblici, cercando di evidenziare il percorso metodologico e le finalità di Hobbes, in modo da comprendere meglio la funzione di questo tema all'interno della teoria politica hobbesiana.

2.2 La storicità dei testi sacri

Come possiamo appurare dalla lettura del *corpus* hobbesiano, la critica alla religione e la scrupolosa e attenta analisi delle Sacre Scritture emergono in una fase tarda della riflessione del filosofo inglese: si tratta di un approccio critico e storico che trova la sua completa realizzazione nelle opere della piena maturità, ma che si avvale dei metodi di ricerca già attuati a partire dalle prime esperienze di scrittura, in cui l'analisi storica è di particolare rilevanza.

Basta pensare, infatti, alla prima opera di Hobbes, ovvero la traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, pubblicata nel 1628, per constatare quanto la storia lo interessi, soprattutto come strumento di informazione e di 'educazione'.²⁷ Secondo Hobbes, infatti, lo studio della storia sarebbe stato in grado di guidare la condotta pratica dei cittadini meglio di qualsiasi filosofia morale. L'interesse per Tucidide, in particolare, gli deriva dalla rigosità della narrazione, chiara, ordinata e lontana da ogni tipo di retorica persuasiva, che viene invece ampiamente criticata da Hobbes, soprattutto quando analizza la retorica dei falsi profeti, che esamineremo più avanti.

²⁷ Come Hobbes scriveva nella prefazione alla sua traduzione di Tucidide: «the principal and proper work of history» è «to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future» (*EW*, VIII, p.VII). Come spiega Scott (2000, pp. 111-34), la storia di Tucidide fu scelta da Hobbes perché permetteva al lettore di immedesimarsi in coloro che avevano vissuto gli eccessi del disordine democratico ad Atene. I contemporanei di Hobbes avrebbero così potuto trarne conclusioni da applicare alla loro realtà. In assenza di qualsiasi rimedio per gli analoghi problemi contemporanei, è possibile, secondo Scott, che la filosofia civile hobbesiana costituisca una risposta a questo problema.

D'altra parte, nel capitolo nono del *Leviathan*, dove procede a distinguere le forme della conoscenza, separando la scienza, che è la filosofia stessa, dalla “conoscenza di fatto”, a proposito di quest'ultima, Hobbes dice

The Register of *Knowledge Of Fact* is called *History*. Whereof there be two sorts: one called *Naturall History*; which is the History of such Facts, or Effects of Nature, as have no Dependance on Mans *Will*; Such as are the Histories of *Metalls, Plants, Animals, Regions*, and the like. The other, is *Civill History*; which is the History of the Voluntary Actions of men in Common-wealths. (*Lev.*, IX, p.124)²⁸

Questa differenza fra le ‘registrazioni della scienza’ con le dimostrazioni relative alle varie discipline, raccolte nei libri di filosofia, e le registrazioni dei fatti, però non implica una svalutazione della storia: gli scritti storici, nella misura in cui si occupano di una conoscenza ‘evenemenziale’, devono garantire informazioni oggettive riguardo le sequenze degli eventi che si sono svolti nel passato, senza però nessuna pretesa di universalizzare l'esito di quelle esperienze. In ogni caso, come ricorda Karl Schuhmann (2000, p. 4) sebbene l'approccio storico «underneath his own philosophy, history as such was not among the main topics of this philosophy [...] The notion of history was among the notions that functioned in his thought, but it was not among the major objects of this thought. This also explains why one cannot ascertain any development in Hobbes's philosophical views on history».

Nel *Leviathan* Hobbes stesso aveva indicato gli elementi che dovevano caratterizzare il lavoro storiografico: “In una buona storia deve essere preminente la capacità di giudizio, perché il suo valore sta nel metodo, nella verità e nella scelta delle azioni che è più utile conoscere. L'immaginazione non ha altro ruolo se non quello di abbellire lo stile” (*Lev.*, VIII; p. 58).²⁹

²⁸*Lev.* trad. it. p.67: “La registrazione della *conoscenza di fatto* è chiamata *storia* e ne esistono due specie: una, detta *storia naturale*, che è la storia di fatti o effetti della natura, indipendenti dalla *volontà* dell'uomo; appartengono a questa specie le storie dei *metalli*, delle *pianze*, degli *animali*, delle *regioni*, e simili; l'altra è la *storia civile*, che è la storia delle azioni volontarie degli uomini negli Stati”.

²⁹ «In a good history the judgment must be eminent; because the goodness consisteth, in the method, in the truth, and in the choice of the actions that are most profitable to be known. Fancy has no place, but only in adorning the style» (*Lev.*, VIII, p.106).

Una simile affermazione va riportata alla sua convinzione che la conoscenza storica non può che essere imperfetta, dal momento che non sarà mai esaustiva, così come essa non può fornire una solida base per la vita morale, le cui sentenze, secondo Hobbes, non sono altro che delle generalizzazioni fatte a partire da situazioni concrete, cosicché quando la situazione cambia, anche l'applicabilità di quel giudizio può essere posta in dubbio.³⁰

Perciò i giudizi morali vanno tenuti fuori dai lavori storici perché non c'è nessuna garanzia della loro utilità per il benessere morale dell'uomo e, anzi, nelle mani di un abile retore, gli esempi tratti dalla storia possono diventare delle armi per manipolare gli altri a proprio vantaggio.³¹

Alla storia resta, perciò, niente altro che un limitato ruolo conoscitivo degli avvenimenti accaduti nel passato; Hobbes è molto chiaro su questo: «examples prove nothing» (*Lev.*, XLII, p.926).³² egli dice nel quarantaduesimo capitolo del *Leviathan*. Gli esempi, infatti, proprio in quanto tali, non sono decisivi riguardo il male e il bene, il vero e il falso, ma possono solo indirizzare in modo prudentiale le azioni degli uomini.

Ponendo da parte la storia naturale, Hobbes restringe la storia a ciò che è determinato dalla volontà e di conseguenza distingue solo tra storia divina e umana, o meglio, tra “storia, sacra e profana”.³³

Testi hobbesiani come il *Behemoth* e la *Historia Ecclesiastica*, si possono definire narrazioni di fatti realmente accaduti, dialogica nel primo caso e ‘poetica’ nel secondo, dandone inoltre entrambi una interpretazione politica e filosofica: se il *Behemoth* offre uno spaccato della realtà politica del suo tempo, *l'Historia Ecclesiastica* è anche una lettura della storia della Chiesa e quindi della storia divina.³⁴

³⁰ Cfr. *OL*, I, 8.

³¹ Cfr. Schuhmann (2000, p. 8), il quale, nell'operazione di Hobbes, vede il trasferimento alla filosofia del fine morale degli scritti storici, che per gli umanisti era la loro principale ragion d'essere.

³² Cfr. *Lev.*, trad. it. p.472.

³³ *EW*, VI, p.147: «history, sacred and profane».

³⁴ Laddove il *Behemoth* riferisce non solo gli avvenimenti degli anni tra il 1640 e il 1660, ma anche le cause della guerra civile, la *Historia* lo fa in modo analogo rispetto alle divisioni che il cristianesimo primitivo subì a causa della contaminazione della filosofia greca e di quelli che Hobbes considera gli inganni messi in atto dalla chiesa cattolica. Borot (2000, pp. 135-45) si è occupato della prima opera sottolineandone la continuità soprattutto con il cap. XXIX del

E così, nella *Historical Narration Concerning Heresy*, Hobbes parte da ciò che le fonti precedenti dicevano sul termine ‘eresia’, oggetto della sua ricerca storica, e dal modo in cui le stesse fonti ne facevano uso, mentre il suo scopo è chiaramente quello di prevenire e confutare i possibili attacchi alla sua persona da parte dei teologi che minacciavano di accusarlo di idee eretiche.

In generale, per Hobbes, sono da considerarsi ‘storie’ tutte quelle opere che contengono narrazioni scritte sulle azioni di un gruppo o almeno di una singola persona. A seconda che un'opera contenga o non contenga tali informazioni, è o non è una storia. Così il libro biblico di Giona, per esempio, non è una profezia, “bensì una storia o narrazione” (*Lev.*, XXXIII, p. 313).³⁵ mentre il libro di Giobbe “sembra essere non una storia, ma un trattato” (*Lev.*, XXXIII, p. 312).³⁶

Il punto è che storie di questo tipo sono veramente ‘storia’ soltanto se ciò che raccontano è vero. Il problema del lettore è perciò che, dovendo accettare sulla parola quello che un'altra persona dice o scrive, non può avere la certezza che quella narrazione sia vera. In questi casi l'unica garanzia che abbiamo della veridicità di una narrazione storica è riposta sull'autorità di chi l'ha scritta. Hobbes è infatti convinto che

Leviathan e discutendo le sue caratteristiche distintive in quanto opera storica composta da un filosofo che aveva riflettuto sulla natura della storia. Secondo Borot l'approccio hobbesiano si caratterizza per ambizione e ampiezza del percorso storico, visto che egli riconduce le cause della guerra civile inglese all'antichità, e in particolare alla storia della Chiesa antica. Oltre al dettaglio dei fatti narrati è caratteristico, secondo Borot, l'uso della forma dialogica. Lo studioso si sofferma infine sugli ostacoli alla pubblicazione del *Behemoth* e sull'incertezza riguardo la posizione ‘politica’ qui presa da Hobbes. Lessay (2000, pp. 146-58) presenta il poemetto dedicato alla storia ecclesiastica come un racconto deflazionistico della religione, equiparata alla superstizione, e della teologia come un insieme di complesse assurdità, mescolate a una retorica anti-papale e ad alcune affermazioni autoreferenziali e difensive sull'eresia. La *Historia Ecclesiastica* è stata composta all'incirca nello stesso periodo del *Behemoth*, e il saggio di Lessay mette in evidenza i parallelismi tra le due opere: il principale è che entrambe trattano tesi già presenti nei lavori filosofici di Hobbes, ma lo fanno attraverso un metodo storico. Le cause della guerra civile individuate nel *Leviathan* o nel *De Cive* trovano corrispondenze concrete negli eventi riportati nel *Behemoth*, così che il dialogo fornisce una sorta di conferma *a posteriori* delle conclusioni raggiunte in modo dimostrativo nella scienza civile. E così avviene nella *Historia Ecclesiastica*. Anche questo lavoro trasferisce le idee della scienza civile da un contesto all'altro: dalla prosa alla poesia, per esempio, e da un'analisi scientifica a una ricostruzione della storia di un'organizzazione politica particolare quale è una chiesa. Vengono ripresi il collegamento della religione alla paura degli spiriti invisibili e alla meraviglia per la creazione, e così la fondamentale competizione politica tra autorità secolari ed ecclesiastiche. La preoccupazione per l'eresia è infine interpretata da Lessay come un riflesso delle accuse rivolte a Hobbes dai politici in Inghilterra negli anni Sessanta del Seicento.

³⁵ *Lev.*, XXXIII, p.598.

³⁶ *Lev.*, XXXIII, p.596.

there be many things which we receive from report of others, of which it is impossible to imagine any cause of doubt: for what can be opposed against the consent of all men, in things they can know, and have no cause to report otherwise than they are, such as is a great part of our histories, unless a man would say that all the world had conspired to deceive him (*EW*, IV, 6, 9 p. 30).³⁷

Ciò che viene raccontato in una storia, però, deve essere confermato, o almeno non contraddetto da “sufficient testimony of other history” (*Lev.*, XXXIII, p.588).³⁸

Non a caso, la citazione riportata qui sopra ha un significato molto rilevante per noi: siamo nel capitolo trentatreesimo del *Leviathan*, in cui, trattando della stessa fonte della *storia sacra*, per discutere del “Numero, Antichità, Scopo, Autorità e Interpreti dei Libri della Sacra Scrittura” (*Lev.*, XXXIII, p. 308),³⁹ Hobbes introduce il problema dell’identità degli autori originari di questi libri notando che, appunto, poiché non abbiamo modo di risalirvi, mancando altri testi di confronto, possiamo però utilizzare le Scritture stesse per interrogarci sul tempo in cui furono scritte.

Ciò che Hobbes vuole dimostrare è che la storia veterotestamentaria è la testimonianza delle vicende del popolo ebraico che, per un certo periodo di tempo, ha deciso di riconoscere in Yahweh il proprio sovrano e, allo stesso modo, il Nuovo Testamento è la storia delle opere del Cristo, che Hobbes legge come una continuazione naturale della precedente.

Perfino nella storia sacra, come dice Hobbes: “si leggono pure molte notizie politiche, storiche, morali, fisiche, e altre che non riguardano assolutamente i misteri di fede” (*De Cive*, XVII, 16, p.350),⁴⁰ e dunque ciò che in questi scritti c’è di storico è sostanzialmente del tutto simile ai contenuti analoghi rinvenibili in altri generi di testi.⁴¹

La differenza principale che Hobbes pone tra la storia sacra e gli altri tipi di storia risiede invece nel fatto che in essa è consentito l’uso di quei mezzi retorici

³⁷ *El.*, I, VI, 9, p.47.

³⁸ *Lev.* XXXIII, p. 309.

³⁹ *Lev.*, XXXIII, p.586.

⁴⁰ Cfr. *De Cive* p. 264: «Quoniam autem in iisdem scripturis multa leguntur *Politica, Historica, Moralia, Physica, & alia quæ nihil omnino spectant ad Mysteria fidei*».

⁴¹ Cfr. Schuhmann (2000, p. 16).

che il filosofo ritiene illegittimi nei libri di politica e di storia umana, visto lo scopo particolare della Scrittura, ovvero la conversione degli uomini all'obbedienza di Dio, realizzata con la persuasione, prima attraverso Mosè, poi nella persona di Cristo e, oggi, in quelle dei successori degli Apostoli.⁴² Ma poiché di retorica si fa ampio uso anche nei testi greci e romani, è solo la fondazione di questa legittimità che rende i testi canonici diversi dagli altri testi storici

And this legitimacy resides in the fact that they were recognized as authoritative by the Church, which (in the last instance) is to say, the sovereign. Thus it is an element outside these writings, namely the sovereign's authority, that lends them the aureole of sacredness. (Schuhmann 2000, p. 17).

Hobbes affronta dunque l'Antico Testamento come una fonte storica, sulla quale porsi alcune domande di fondo necessarie a contestualizzare la sua propria narrazione esegetica.

Nel trentatreesimo capitolo del *Leviathan*, della cui importanza si è appena detto, Hobbes afferma:

[...] I have already proved, that Sovereigns in their own Dominions are the sole Legislators; those Books only are Canonically, that is, Law, in every nation, which are established for such by the Sovereign Authority. It is true, that God is the Sovereign of all Sovereigns; and therefore, when he speaks to any Subject, he ought to be obeyed, whatsoever any earthly Potentate command to the contrary. But the question is not of obedience to God, but of *when* and *what* God hath said. (*Lev.*, XXXIII, p.586).⁴³

⁴² Cfr. *Lev.*, XXXIII, p.602, trad.it. p. 316: «In summe, the Histories and the Prophecies of the Old Testament, and the Gospels, and Epistles of the New Testament, have had one and the same scope, to convert men to the obedience of God; 1. in *Moses*, and the Priests; 2. in the man *Christ*; and 3. in the Apostles and the successors to Apostolicall power. For these three at several times did represent the person of God: *Moses*, and his successors the High Priests, and Kings of Judah, in the Old Testament: *Christ* himself, in the time he lived on earth: and the *Apostles*, and their successors, from the day of Pentecost (when the *Holy Ghost* descended on them) to this day».

⁴³ *Lev.*, trad. it. p.308: “[...] avendo già dimostrato che i sovrani sono, nei loro domini, sono gli unici legislatori, [segue che] in ogni nazione sono canonici, ossia legge, soltanto quei libri che tali sono stati definiti dall'autorità sovrana. Vero è che Dio, in quanto è il sovrano di tutti i sovrani, quando parla a un suddito, dovrebbe essere obbedito, qualunque cosa il sovrano terreno comandi il contrario; ma ciò che è in questione non è l'obbedienza a Dio, bensì *che cosa* Dio abbia detto, e *quando*”.

In questo passo, dopo aver chiarito l'assolutezza dell'autorità sovrana, Hobbes sostiene che vi è la necessità di chiarire cosa si intende per *Parola di Dio*, in quanto la legge del sovrano e quella di Dio non devono essere in contrasto, affinché venga garantita l'obbedienza. Dunque, il problema verte sulla conoscenza di quando Dio abbia parlato e di cosa abbia detto («When and what God hath said»):⁴⁴ sono queste le domande di partenza che rendono necessaria un'indagine storica.

Nel suo interrogarsi 'programmatico', da cui emergeranno sia l'impossibilità di attribuire alle Scritture la patente della 'rivelazione' che la loro falsificabilità, uno degli aspetti più interessanti è il metodo scelto da Hobbes per la sua esegesi biblica, che, come vedremo, «cerca di spiegare la Scrittura utilizzando solo rimandi interni, senza riferimenti esterni e successivi» (Schino 2019, p. 97). Ciò che gli interessa infatti è depurare la narrazione testamentaria dall'apporto dei Padri della Chiesa e degli Scolastici, contaminati dalla filosofia greca, per rivelarne il nucleo giudaico più autentico.

L'analisi hobbesiana si innesta, d'altra parte, in un dibattito complesso e articolato, che aveva conosciuto diversi e contrastanti sviluppi già molto tempo prima dell'operazione di Hobbes e che verteva fondamentalmente sulla paternità mosaica del Pentateuco, problema che, nel capitolo trentatreesimo del *Leviathan* il filosofo prende letteralmente di petto nel suo modo originale e determinato.⁴⁵

Infatti, per quanto concerne il Pentateuco, egli esordisce così:

And first, for the *Pentateuch*, it is not argument enough that they were written by *Moses*, because they are called the five Books of *Moses*; no more

⁴⁴ *Lev.* XXXIII, p.586, trad.it. p.308.

⁴⁵ Dell'interpretazione hobbesiana delle Sacre Scritture, e specificatamente della questione intorno a chi abbia veramente compilato il Pentateuco e gli altri libri del Vecchio Testamento, posta a confronto con gli sviluppi di questo dibattito, da quello più antico, a quello contemporaneo e successivo, e delle controversie che ne seguirono, si sono occupati, tra gli altri, Malcom (2002, pp. 383-431; 2004, pp. 241-64); Bernier (2010, in particolare, all'interno del capitolo II, pp. 127-32); Fukuoka (2018, pp. 75-8). Il tema dell'attribuzione del Pentateuco è troppo complesso per una trattazione adeguata in questo contesto. Valga per tutte la seguente considerazione di Bernier (2010, p. 25): «La renaissance du mouvement critique à l'égard de la tradition de l'attribution du Pentateuque, précède donc de plusieurs décennies la parution du *Leviathan* de Thomas Hobbes (1651) e du *Systema theologicum* d' Isaac La Peyrère (1655). Toutefois, [...] les auteurs qui se porteront à la défense de l'orthodoxie considèrent également qu'il y avait bien eu un développement nouveau à partir de 1651 et que Hobbes, La Peyrère, Spinoza, Simon et Le Clerc pouvaient tous être désignés comme des dangereux hérétiques qui s'attaquaient à la religion en discréditant un élément constitutif de son fondement»

than these titles, The Book of *Ioushua*, the Book of *Iudges*, the Book of *Ruth*, and the Books of the *Kings*, are arguments sufficient to prove, that they were written by *Ioshua*, by the *Iudges*, by *Ruth*, and by the *Kings*. For in titles of Books, the subject is marked, as often as the writer. The *History of Livy*, denotes the Writer; but the *History of Scanderbeg*, is denominated from the subject. We read in the last Chapter of *Deuteronomie*, ver. 6. concerning the sepulcher of *Moses*, that no man knoweth of his sepulcher to this day, that is, to the day wherein those words were written. It is therefore manifest, that those words were written after his interment. For it were a strange interpretation, to say *Moses* spake of his own sepulcher (though by Prophecy), that it was not found to that day, wherein he was yet living. (*Lev.*, XXXIII, p.590).⁴⁶

In realtà, pur non riconoscendo a Mosè la paternità di tutti i libri del Pentateuco, Hobbes specifica che, anche se egli non li compose interamente nella forma in cui li possediamo, tuttavia scrisse tutto quello che in quei volumi gli venne attribuito. Ad esempio, sarebbe suo il *Volume della Legge*, contenuto nell'undicesimo e nei successivi capitoli del Deuteronomio fino al ventisettesimo, che poi fu consegnato ai sacerdoti e ai Leviti ai quali Mosè ordinò di porlo al fianco dell'arca (*Deut.* 31, 26)⁴⁷.

Sempre nel medesimo capitolo del *Leviathan*, Hobbes riporta numerose citazioni per mostrare che anche altri libri biblici, da quelli di Esdra e Neemia, al libro di Giobbe, così come i Salmi e i Proverbi, l'Ecclesiaste e i Cantici, sono stati scritti in un periodo successivo all'epoca in cui si presume fossero vissuti gli autori tradizionali dei testi. Ad esempio il libro di Giosuè è stato redatto molto tempo dopo la morte di quest'ultimo e ciò è dimostrato dall'uso di espressioni temporali o relative a nomi di luoghi risalenti a un periodo posteriore a Giosuè: “fino a oggi” – “unto this day” (Giosuè 4,9); “il luogo chiamato Galgala fino a oggi”- “The place is called Gilgal unto this day” (Giosuè 5,9), e ciò vale anche per

⁴⁶ *Lev.* trad. it. pp.309-10: «il fatto che siano chiamati i cinque libri di *Mosè* non è un argomento sufficiente a dimostrare che siano stati scritti da Mosè; non più di quanto i titoli del libro di *Giosuè*, del libro dei *Giudici*, del libro di *Rut* e dei libri dei *Re*, siano sufficienti a dimostrare che siano stati scritti da *Giosuè*, dai *Giudici*, da *Rut* e dai *Re*. Infatti i titoli dei libri indicano con la stessa frequenza sia la materia trattata sia l'autore. La *Storia di Livio* denota lo scrittore, mentre la *storia di Scanderberg* è così denominata per la materia. Nell'ultimo capitolo del *Deuteronomio*, versetto 6, che riguarda il sepolcro di Mosè, leggiamo che «nessuno sa dove sia il suo sepolcro fino ad oggi», ossia fino al giorno in cui quelle parole furono scritte. Dunque è manifesto che quelle parole furono scritte dopo la sua sepoltura. Sarebbe infatti strana l'interpretazione secondo cui Mosè avrebbe detto del proprio sepolcro (ancorché profezia) che non era stato trovato «fino a quel giorno» quando era ancora vivente. (*Lev.*, XXXIII, pp. 309-10)

⁴⁷ *Lev.*, XXXIII, p. 592; trad.it. p. 310.

il nome della valle di Acor – “Valley of Acor”, rispetto al quale il testo afferma che “è rimasto fino a oggi” - “reimaneth unto this day” - (Giosuè 7,26).⁴⁸

Hobbes, tipicamente, continua a porre attenzione alla successione storica degli eventi, sottolineando come gli avvenimenti narrati siano sempre più antichi rispetto a quando sono stati registrati, e ancora più antichi dei libri di cui fanno menzione.⁴⁹ Così facendo, egli mette in crisi tutta la struttura del testo sacro, passando al setaccio qualsiasi espressione che dimostri incongruenze tra gli eventi citati e il periodo ai quali sono ascritti.

L’approccio è identico riguardo i libri dei Profeti,⁵⁰ rispetto ai quali Hobbes si chiede se siano stati compilati dagli stessi profeti nominati nel libro sacro che porta il loro nome o se vi sono riportate profezie e accadimenti posteriori alla loro morte.

In particolare, secondo Hobbes, il libro di Giona ha poco a che fare con la sua profezia, consistente nelle seguenti pochissime parole: «Quaranta giorni e Ninive sarà distrutta», ma consiste in una narrazione della sua caparbia e del suo disputare i comandamenti di Dio; cosicché v’è poca probabilità che egli ne sia stato l’autore, dato che ne è il soggetto.

Il libro di Amos, invece, a detta di Hobbes, contiene la profezia di Amos stesso. Riguardo agli altri profeti, Hobbes accenna al tempo delle loro profezie e rileva che solo il periodo in cui profetizzarono Gioele e Malachia non risulta chiaro nei loro scritti,⁵¹

In effetti, Hobbes chiude il suo esame sulla storicità dell’Antico Testamento, ricordando che esso venne diffuso nella forma in cui ci è arrivato, solo dopo il ritorno dalla cattività babilonese e prima del regno di Tolomeo Filadelfo, il quale fece tradurre la Scrittura in greco dai Settanta saggi arrivati appositamente dalla terra dei Giudei. Ciò, dunque, testimonierebbe la posterità delle espressioni del linguaggio biblico rispetto ai fatti narrati; d’altra parte, come

⁴⁸ *Lev.*, XXXIII, p.592; trad. it. p.311.

⁴⁹ «For the facts Registered are always more ancient than the Register» cfr. *Lev.* XXXIII, p.594; trad. it p.312.

⁵⁰ *Lev.*, XXXIII, p.598; trad.it p.313.

⁵¹ Hobbes nel XXXIII capitolo specifica che Geremia, Abdia, Naum e Abacuc profetizzarono al tempo di Giosia; Ezechiele, Daniele, Aggeo, Zaccaria durante la cattività; mentre quando abbiano profetizzato Gioele e Malachia non risulta in maniera evidente dai loro scritti. Cfr. *Lev* XXXIII, p.598; trad.it 313.

precisa Hobbes, gli stessi Israeliti riconoscono lo scriba Esdra come il restauratore della Bibbia, il cui ruolo di redattore dei sacri testi viene confermato ancora dalla Scrittura (2 Esdra 14, 21-22; 2 Esdra 14, 45).⁵²

La citazione di Esdra è molto importante per quel che ci riguarda, perché Hobbes potrebbe alludere al fatto che la testimonianza della Parola di Dio, mediata⁵³ attraverso l'uomo, o trascritta in tempi differenti rispetto al verificarsi dell'evento narrato, può essere stata oggetto di falsificazione.

La profezia stessa viene perciò letta come un'enunciazione, una narrazione, che, in quanto tale, ha un proprio contesto storico e temporale, sebbene in questo trentatreesimo capitolo non si faccia riferimento al contenuto del messaggio profetico.

Anche per quanto riguarda il Nuovo Testamento, il tentativo di Hobbes è quello di individuare una collocazione temporale attendibile degli eventi che vi sono narrati. Egli afferma, infatti, che gli evangelisti vissero tutti una generazione dopo l'ascensione di Cristo, fatta eccezione per San Luca e San Paolo, che avevano conosciuto il Salvatore ed erano stati suoi discepoli.

L'Antico e il Nuovo Testamento, secondo quanto ci viene riferito da Hobbes, sembrano essere in continuità, posto che nell'antico Testamento viene narrata la storia del popolo ebraico e nel Nuovo Testamento sono riportate le vicende della vita del Salvatore, giunto sulla terra per convertire gli esseri umani con il suo sacrificio.

Ma le Sacre Scritture hanno anche una storia della loro canonizzazione. Hobbes cita infatti il Concilio di Laodicea (364 d.C.) per indicare il momento in cui la Bibbia venne ad essere riconosciuta come l'insieme degli scritti dei Profeti e degli Apostoli. Tuttavia, il riferimento che Hobbes fa in merito al periodo storico e al processo di canonizzazione dei testi sacri reca anche una critica alle interpretazioni dei dottori della Chiesa, che in quel periodo costituivano la

⁵² Hobbes cita i seguenti versetti di Esdra: « *thy law is burnt; therefore no man knoweth the things which thou hast done, or the works that are to begin. But if I have found Grace before thee, send down the holy Spirit into me, and I shall write all that hath been done in the world, since the beginning, which were written in thy Law, that men may find thy path, and that they which will live in the later days, may live.* And verse 45. *And it came to passe when the forty dayes were fulfilled, that the Highest spake saying, The first that thou hast written, publish openly, that the worthy and unworthy may read it; but keep the seventy last, that thou mayst deliver them onely to such as be wise among the people.*» (Lev., XXXIII, p. 598; trad. it. p. 314).

⁵³ Sul problema della mediazione cfr. Fukuoka (2018).

massima autorità. In questo ambito Hobbes utilizza un registro alle volte esplicitamente critico e altre volte decisamente ambiguo, nella misura in cui in alcuni passaggi sembra affermare ciò che in realtà vuole criticare. La prassi che egli utilizza mira a indebolire l'autorità del testo sacro, spingendosi fino a ipotizzare, come già accennato, una possibile falsificazione delle Scritture. In un passo, infatti, sostiene quanto segue:

At which time, though ambition had so far prevailed on the great Doctors of the Church, as no more to esteem Emperours, though Christian, for the Shepherds of the people, but for Sheep; and the Emperours not Christian, for Wolves; [...] yet I am perswaded they did not therefore falsifie the Scriptures, though the copies of the Books of the New Testament, were in the hands only of the Ecclesiasticks; because if they had had an intention so to doe, they would surely have made them more favorable to their power over Christian Princes, and Civill Sovereignty, than they are. (*Lev.*, XXXIII, p. 600)⁵⁴

Queste affermazioni sembrano non escludere in linea teorica, la possibilità di una manomissione delle Scritture, ma, posto che Hobbes esclude comunque che tali manomissioni, in concreto, siano avvenute, al contempo sembra sottolineare implicitamente che i testi sacri, seppur considerati unanimemente come espressioni della parola rivelata di Dio, siano in realtà il frutto della narrazione degli uomini, gettando così un'ombra sulla loro attendibilità.

Dalla considerazione della Bibbia alla stessa stregua di una fonte qualsiasi dell'antichità, con tutti i dubbi che ciò implica, il percorso hobbesiano svolto in questo capitolo torna a riproporre perciò il problema dell'autorità che può confermare la sua natura di legge:

It is a question much disputed between the divers sects of Christian Religion, *From whence the Scriptures derive their Authority*; which question is also propounded sometimes in other terms, as, *How wee know them to be the Word of God*, or, *Why we beleieve them to be so*: And the difficulty of

⁵⁴ *Lev.*, XXXIII, trad.it. p.315: “Vero è che a quel tempo l'ambizione predominava a tal punto fra i grandi dottori della Chiesa che costoro stimavano gli imperatori, ancorché cristiani, non più come pastori del popolo ma come pecore, e gli imperatori cristiani come lupi [...] ciononostante, quantunque le copie del Nuovo Testamento fossero solamente nelle mani degli ecclesiastici, sono persuaso che essi non abbiano già falsificato le Scritture, poiché, se avessero avuto intenzione di farlo, le avrebbero sicuramente rese più favorevoli di quanto non siano, al loro potere sui principi cristiani e sulla sovranità civile”.)

resolving it, ariseth chiefly from the impropernesse of the words wherein the question itself is couched. For it is beleevd on all hands, that the first and originall *Author* of them is God; and consequently the question disputed, is not that. Again, it is manifest, that none can know they are Gods Word, (though all true Christians belevee it,) but those to whom God himself hath revealed it supernaturally; and therefore the question is not rightly moved, of our *Knowledge* of it. Lastly, when the question is propounded of our *Beleeve*; because some are moved to belevee for one, and others for other reasons, there can be rendred no one generall answer for them all. The question truly stated is, *By what Authority they are made Law* (*Lev.*, XXXIII, pp. 604).⁵⁵

Applicando ancora una volta la sua tipica critica epistemologica alla questione della rivelazione, Hobbes reindirizza così il suo ragionamento a quello che crede sia il nocciolo della disputa. Si tratta di individuare un soggetto concreto che abbia una forza giuridica in grado di dare forza di legge alle Scritture stesse, appena sottoposte a una analisi che le ha fortemente depotenziate e relativizzate.

Le tre possibili risposte alla sua domanda, discusse subito dopo, attribuiscono questa facoltà o all'autorità del sovrano civile o a quella privata di un particolare individuo, o, infine, all'autorità della chiesa universale, che risiede nel vicario di Cristo (se questo vicario è allo stesso tempo il sovrano universale di tutta la cristianità, a cui sono soggetti tutti i re cristiani).⁵⁶ Hobbes scarta subito la seconda possibilità, con il ragionamento che, se questa autorità è privata, allora è in grado di obbligare solo la persona alla quale Dio si è rivelato, poiché se ogni uomo dovesse essere obbligato a considerare come legge di Dio ciò che individui particolari gli imponessero sulla base della pretesa di una ispirazione o rivelazione privata (fra i tanti che per orgoglio e ignoranza prendono i loro sogni, o le loro fantasie e la loro follia come testimonianze dello spirito di Dio, o che, per ambizione, pretendono di avere tali testimonianze divine falsamente e contro la

⁵⁵ “È una questione molto controversa tra le diverse sette della religione cristiana *donde le Scritture derivino la loro autorità*. Questione che viene anche talvolta proposta in altri termini quali: *come sappiamo che esse siano la Parola di Dio*, oppure: *perché crediamo che lo siano*. La difficoltà della risoluzione deriva principalmente dall'improprietà delle parole nelle quali la questione viene espressa. Infatti tutti i contendenti credono che il primo e originario Autore delle Scritture sia Dio, perciò non è questo il punto in discussione. È manifesto, inoltre, che nessuno può aver conoscenza del fatto che esse siano la parola di Dio (ancorché tutti i veri cristiani lo credano) se non coloro ai quali Dio stesso lo ha rivelato in maniera soprannaturale, perciò non è corretto porre la questione della nostra *conoscenza* di questo fatto. Infine, ove si ponga la questione della nostra *credenza*, dal momento che alcuni sono mossi a credere per certe ragioni e altri per altre, non si può fornire alcuna una risposta generale [valida] per tutti. [In realtà] la questione, correttamente posta, è: *da quale autorità esse sono rese legge?*” (*Lev.*, XXXIII, p. 316).

⁵⁶ Cfr. Fukuoka (2018, p. 78).

propria coscienza), sarebbe impossibile che una qualsiasi legge divina fosse riconosciuta. Un *caveat*, questo, che risuona più volte nei testi hobbesiani e i cui oggetti sono al centro della preoccupazione di Hobbes e della nostra ricerca.

Avendo escluso il ricorso all'autorità privata, l'alternativa è tra la prima e la terza, cosicché Hobbes, essendo partito dalla critica all'autorità delle Scritture, arriva a porre il problema della scelta tra la Chiesa nazionale sotto la guida del sovrano civile e il governo del papa su tutto il mondo cristiano, un tema che sarà affrontato e risolto nei capitoli successivi del suo grande trattato di filosofia politica. E tutto questo è ancora nettamente e fortemente connesso al mondo della storia

CAPITOLO III

Profeti e profezie nella visione hobbesiana

3.1 Dall'epistemologia alla politica. La profezia e il profeta nel contesto della visione hobbesiana

3.1.1. La profezia tra credenza e fiducia

In questo capitolo, oltre a valutare una possibile definizione della parola *profeta*, cercherò di analizzare e spiegare il ruolo che il profeta e le profezie ricoprono nel contesto storico-politico di riferimento e nelle opere di Hobbes.

Come ricorda Bobbio (1948, p. 15) «gran parte della dottrina politica hobbesiana è determinata [...] dalla preoccupazione di risolvere il problema dei rapporti fra Chiesa e Stato». Davanti al filosofo stavano infatti le profonde lacerazioni politiche e sociali che egli e i suoi concittadini avevano vissuto e che ancora attraversavano l'Inghilterra e gran parte dell'Europa: Hobbes sentiva in prima persona la necessità di analizzarne le cause e di cercare una soluzione possibile, mosso non solo dalla sua logica rigorosa, ma anche dal bisogno di stabilire, grazie ad essa, i fondamenti di un ordine politico stabile e forte che garantisse la sicurezza e la pace.

In quest'ottica, concentrarsi sulla figura del profeta, una ricerca che poteva sembrare lontana dallo scopo che Hobbes si era prefissato, in realtà si sarebbe rivelato quanto mai utile, proprio in funzione dell'importanza rivestita dalla profezia, tanto sul piano religioso e dottrinario quanto su quello politico-sociale, nella complessa realtà del Commonwealth.

Lo storico Christopher Hill, che nel suo *The World Turned Upside Down. Radical ideas during the English Revolution* (1991) rappresenta perfettamente l'atmosfera popolare e il disagio civile nel quale versava l'Inghilterra di Hobbes,

rimarcando l'onnipresenza e la pervasività di questi personaggi, scrive a proposito dei profeti:

In England the revolutionary decades gave wide publicity to what was almost a new profession – the prophet, whether as interpreter of the stars, or of traditional popular myths, or of the Bible (Hill 1991, p. 91).

Nel capitolo che, non a caso, è intitolato *The Nation of Prophets*, Hill fa vedere come il profeta fosse divenuto un vero e proprio 'professionista', capace di ottenere consenso e ascolto non solo negli ambienti popolari, ma perfino presso la classe politica e all'interno dei movimenti di protesta dei settari radicali, in cui un simile soggetto trovava il suo ambiente ideale.¹ A questo bisogno di una "voce" che insieme facesse da guida e veicolasse il malcontento, nell'incertezza del tempo presente e di quello a venire, risponde la linea argomentativa di Hobbes.

Con la sua analisi ferrea e avvalendosi del supporto 'mirato' delle Scritture, il filosofo chiarisce i motivi che inducono gli uomini a credere e, di conseguenza, ad avere "fiducia e fede in colui che parla",² quali siano i soggetti che riscuotono tale fiducia veri o falsi profeti. Parallelamente, mentre definisce il ruolo e la funzione dei primi, Hobbes smaschera i secondi ritrovandoli tra gli artefici della sedizione politica e religiosa nello Stato.

Ma, prima di passare a un incontro ravvicinato con questi personaggi, seguendo il percorso svolto da Hobbes tra esegesi biblica e attualità, vediamo più nel dettaglio come viene trattato il tema della credenza, che è appunto l'elemento fondamentale della relazione degli uomini con il profeta, collocandolo al centro della propria teoria epistemologica, nella quale viene esposta la natura della conoscenza umana e sono messe in luce le differenze fra le sue diverse forme.

Nell'ambito della gnoseologia hobbesiana, elaborata nella prima parte degli *Elements*, il sesto capitolo, in particolare, mette a fuoco il processo conoscitivo,

¹ Nel terzo capitolo di questo lavoro di ricerca, sarà fornita un'analisi dettagliata della figura del profeta politico e di quelli che Hobbes riconosceva come tali e famosi al tempo. Per tale ragione non si entrerà nei dettagli in questa parte. Va intanto notato, come ricorda Magri (1989, p. 224) che, nella prima metà del '600, all'interno del calvinismo inglese c'era «la convinzione attiva e generalmente condivisa che la storia degli eventi politici e religiosi si scandisse ormai secondo i ritmi apocalittici, e che il popolo inglese, o meglio, la sua parte eletta, dovesse affrontare le ultime prove decisive, nell'imminenza della seconda venuta di Cristo». Sul pensiero escatologico in Inghilterra cfr. Tai Liu (1973); Ball (1975); Webster (1975, pp. 21-45).

² *Lev.*, XXXII p.578; trad. it. p.304.

che il filosofo suddivide in due tipologie. La prima è la conoscenza empirica o fattuale, chiamata anche ‘conoscenza originaria’, che si basa sulle sensazioni e sul ricordo di esse. La seconda è la scienza, derivante dall’intelletto e definita come conoscenza della verità delle proposizioni e dei nomi che noi attribuiamo alle cose. Se è vero che entrambe queste forme conoscitive sono esperienza, la prima deriva però direttamente dalle affezioni sensibili, mentre la seconda dall’uso corretto del linguaggio.

La conoscenza razionale fondata sul linguaggio e sulle definizioni, di cui solo l’uomo è capace, è detta ‘evidente’ nella misura in cui vi è una concomitanza fra il concetto e le parole che lo significano. In questo senso, la scienza è una ‘evidenza di verità’ consistente nel costruire dei collegamenti logici, deduttivi e necessari fra l’oggetto della sensazione, il suo concetto e il nome che gli diamo.³ Le ‘supposizioni’⁴ invece, non sono evidenti, ma vengono ammesse con riserva per proseguire il ragionamento fino alle sue conclusioni, che potranno rivelarsi probabili, se non risultano incongruenti, oppure impossibili o assurde, con ciò dimostrando la falsità della proposizione supposta. Probabili sono anche quelle proposizioni considerate vere a causa di errori di ragionamento o per la fiducia che si concede ad altri; nell’accoglierle esprimiamo delle opinioni e, in particolare, sostiene il filosofo, “quando l’opinione è ammessa in seguito a fiducia in altri uomini, si dice che la si crede; e l’accoglimento di essa opinione è detto credenza, e talvolta fede” (*El.*, I, VI, 6, p.46).

La caratteristica fondamentale della credenza, che spesso si ritiene indubitabile quanto la conoscenza manifesta, è, dunque, l’ammissione per fede di alcune proposizioni.

Passando al *De Cive*, è particolarmente interessante che qui il tema della conoscenza e della credenza sia sviluppato all’interno dell’ultima sezione del

³ Benché questo secondo tipo di conoscenza sia veritativo, la sua natura è sempre condizionale, ipotetica, in quanto il ragionamento si svolge interamente a livello mentale attraverso una composizione di idee e, anche se la sua coerenza interna è adeguata, esso non può portare a una conoscenza assoluta. In altri termini la ragione usa la deduzione, ma se le sue conclusioni sono vere e necessarie, tuttavia non rappresentano dei fatti reali. Su questo tema e sul nominalismo hobbesiano, cfr., tra gli altri, Pacchi (1965); Magri (1982, pp. 24-38); Paganini (2008, pp. 171-227).

⁴ Sul concetto di supposizione e sulla sua rilevanza nella filosofia di Hobbes vedi la nota di Arrigo Pacchi (1968, n. 1, p. 46) nell’edizione degli *Elementi* da lui curata, che rimanda anche a Pacchi (1965, pp. 70-100)

libro, dedicata alla ‘Religione’, che viene presa in esame dopo che il filosofo ha trattato della ‘Libertà’ e del ‘Potere’, e precisamente nel paragrafo 4 del capitolo diciottesimo, intitolato ‘Quello che è necessario per entrare nel regno dei cieli’.⁵

I nuclei centrali qui sono la fede e l’obbedienza, laddove per la salvezza è necessario *credere* a un unico articolo, quello che recita che Gesù è il Cristo. E proprio per definire la fede cristiana si rende necessario propedeuticamente distinguerla “dagli altri atti della mente con cui comunemente si suole confonderla” (*De Cive*, XVIII, 4, p.376).⁶ Il movimento è opposto a quello degli *Elements*: lì si partiva dalla conoscenza sensibile e da quella razionale per giungere alla credenza, qui invece Hobbes parte dalla definizione della *fede*, il cui oggetto è sempre una proposizione che si ritiene vera. Il punto è che l’ammissione della verità di una proposizione può avere cause diverse e queste ne determinano la tipologia. Così, nella supposizione, l’accoglimento di una proposizione nell’animo è sospeso finché il vaglio delle sue conseguenze non permette di accettarla come vera, mentre nella professione o confessione ‘con segni esterni’ si assente in modo assoluto per paura della legge, o si ‘ammette’ in assoluto per ossequio spontaneo, per civiltà o desiderio di pace. Nel caso delle proposizioni accolte come vere, chiarisce Hobbes, ad esse diamo l’assenso “sempre per ragioni a noi proprie. E queste dipendono o dalla proposizione stessa o dalla persona che lo propone” (*De Cive*, XVIII, 4, p.376).⁷

Analizzando per primo l’assenso dato a una proposizione e portando come esempio il metodo aritmetico con cui si esegue una somma e, analogamente, una somma di concetti, il filosofo fa poi emergere la differenza fra conoscenza scientifica e opinione.

Nella scienza, la verità di una proposizione, in cui il predicato deve comprendere il soggetto nella sua estensione, è dimostrata con certezza per via deduttiva, in un processo del tutto interno al soggetto conoscente, il quale pone attenzione alla esatta corrispondenza fra nomi e concetti. Se in questo

⁵ La discussione in questione si trova in effetti nell’ultimo capitolo della terza e conclusiva parte del *De Cive*. A questo proposito, Magri (1989, p. 47) suggerendo che la teologia politica di Hobbes ha lo scopo di far uscire i propri concittadini dal vero ‘stato di natura’ che «è, per molti versi, uno stato di guerra di religione, l’esito di un secolo di radicalismo politico-teologico, teorico e pratico», conclude che il *De Cive* «andrebbe forse letto dalla fine verso l’inizio».

⁶ Cfr. *De Cive*, XVIII, 4, p. 282.

⁷ Cfr. *De Cive*, XVIII, 4, p. 282.

procedimento, invece, viene fatto un uso scorretto dei termini, se alcuni di essi sono impropri o confusi, o addirittura sono dati a cose inconcepibili, l'indagine sulla verità della proposizione è destinata a fallire, perché, nonostante la nostra speranza di arrivare alla verità, ci troviamo a 'opinare' o a 'credere'; in ogni caso a dubitare.

La situazione è completamente diversa se assentiamo a una proposizione in base alla fiducia accordata alla persona che la enuncia: in questo caso abbiamo 'fede' nella persona a cui crediamo, perché ne riconosciamo l'autorità e l'esperienza, e siamo certi che non abbia motivo per trarci in inganno. A differenza dell'opinione, sia la fede che la scienza, paradossalmente, non possono comportare dubbio o incertezza.

Significativamente, emerge qui un'ulteriore differenza, molto importante per la teologia politica hobbesiana, quella fra fede e 'professione': la prima è coniugata all'assenso *in foro interno*, mentre la seconda è una forma di obbedienza esterna, nella quale chi fa professione o confessione di fede non necessariamente concorda interiormente con ciò che professa.⁸

Infine, così mentre l'opinione deriva comunque da procedimenti razionali, sebbene errati, e la fede, con la sua certezza, dalla stima per un altro, quest'ultima differisce dalla scienza nella misura in cui il metodo scientifico, nel giungere alle sue conclusioni, è analitico ed 'elencico', mentre la fede 'inghiotte ancora intere' le proposizioni a cui assente. E, conclude Hobbes,

Prodest ad scientiam explicatio nominum, quibus id quod inquirendum est, proponitur, imò unica via ad scientiam est, per definitiones. Ad fidem autem nocet hoc. Nam quæ supra captum humanum credenda proponuntur, numquam explicatione euidetiora, sed contrà obscuriora & creditu difficiliora fiunt. Acciditque homini qui *mysteria fidei*, ratione naturali conatur demonstrare, idem quod ægroto qui pillulas salubres, sed amaras, vult prius mandere, quam in stomachum demittere; ex quo fit ut statim reuomantur, quæ alioqui deuoratae eum sanassent. (*De Cive*, XVIII, 4, pp.284-5).⁹

⁸ Sulle conseguenze politiche della separazione fra *fides* e *confessio* cfr. Schino (2019, p. 110).

⁹ *De Cive*, trad. it. XVIII, 4, p.378: «serve alla scienza la spiegazione dei nomi coi quali si forma la proposizione da esaminare; anzi, l'unica via alla scienza passa attraverso le definizioni. Alla fede, invece, nuoce poiché quel che trascende la comprensione umana non diventa più evidente attraverso la spiegazione, ma al contrario più oscuro e più difficile a credersi. Accade all'uomo che tenta di dimostrare i misteri della fede attraverso la ragione naturale, quel che succede

Così, dopo aver costruito rigorosamente e deduttivamente nelle prime due sezioni una teoria scientifica dello Stato, del suo potere, e dei doveri dei cittadini, essendo partito dalla condizione miserabile in cui questi si trovavano nello stato di natura, dal quale possono uscire grazie al patto con cui istituiscono lo Stato e la società civile, il filosofo dimostra ai suoi lettori¹⁰ che la fede, e di conseguenza la religione, non hanno niente a che fare con la ricerca razionale delle cause e col procedimento dimostrativo e perciò non possono essere oggetto di scienza.¹¹

D'altra parte, in quest'ultima parte del *De Cive*, Hobbes sceglie di 'giustificare' la sua fondazione razionale del potere statale attraverso un'esegesi delle Sacre Scritture, che sarà sviluppata e ampliata nel *Leviathan*, tesa a mostrare come non vi siano contrasti tra questa concezione dello Stato e il diritto divino. Il diritto dei sovrani sui cittadini, sostiene il filosofo, è coerente sia con i dettami della ragione naturale per mezzo della quale Dio li comanda, che con le alleanze strette da Dio con gli Ebrei e i Cristiani.¹²

all'ammalato che vuol masticare le pillole salutifere ma amare, prima di introdurle nello stomaco: egli sarà costretto a vomitare subito quel che, inghiottito di colpo, l'avrebbe rimesso in salute». Cfr. il testo analogo del *Lev.* XXXII, p. 304. Su questa metafora vedi Skinner (1996, p. 412).

¹⁰ Bobbio (1948, p. 38) fa notare che «nella stessa intenzione dell'autore, il *De Cive*, essendo parte di un sistema filosofico, era rivolto ai dotti di tutti i paesi, il *Leviathan* ai suoi concittadini». A sua volta, Magri (1988, pp. 50-8), ricostruendo la genealogia del libro e le vicende dell'autoesilio di Hobbes a Parigi nel novembre 1640, ricorda, fra i suoi primi lettori, Descartes, Naudé, Gassendi, Mersenne e Sorbière, mentre sostiene che la pubblicazione degli *Elements* fu preparata negli ambienti favorevoli al *Commonwealth*, ai quali, secondo l'autore, sarebbe stato diretto implicitamente anche il *Leviathan* (p. 57). Sulla stessa questione, Pacchi (1989, p. XXI), sembra invece concordare con Johnston (1986), il quale sostiene che, diversamente dagli *Elements* e dal *De Cive*, destinati a un pubblico di élite, la vera novità del *Leviathan* starebbe nella sua valenza 'retorica', ovvero nel suo essere stato concepito allo scopo di difendere l'«assoluta supremazia sovrana, anche in ambito religioso», un'opera rivolta dunque certamente a un vasto uditorio.

¹¹ Come nota Lupoli (2015, pp. 454-5), fede e ragione «share the same psychological status of subjective certainty but are objectively and definitely distinguished by the fundamental epistemological fact that, whereas the former is subjected to the rules of demonstration and therefore open to rational examination, control, and discussion, the latter exclusively depends on processes of deliberation that are out of our power. Thanks to philosophy (i.e., reason) we become aware of the nature of opinion (which includes faith) and of the nature our passions, and thus we understand how by them men can be induced to behavior contrary to natural reason (i.e., to natural law and to peace). In fact, civil philosophy is nothing more than the knowledge of "the causes of peace" with the purpose to neutralize the causes of war, which, for the most part, consist in opinion (i.e., "error of reasoning" and "faith")».

¹² Se negli *Elements* alle leggi divine sono dedicati soltanto il VI e VII capitolo, peraltro poco sviluppati e incompleti, nel *Leviathan* la trattazione del problema religioso occupa da sola la metà dell'opera, ovvero la terza e la quarta parte, intitolate rispettivamente *Lo Stato cristiano* e *Il regno delle tenebre*. Come fa notare Bobbio (1948, n. 1, pp. 313-4), rispetto alle altre due opere politiche, il *De Cive* mostra su questo tema maggiore rigore nel metodo e sistematicità espositiva. Infatti, mentre nel *De Cive* Hobbes distingue fra Regno di Dio per natura (cap. XV), Regno di Dio

Se poi la fede ha una funzione salvifica per colui che crede convintamente dentro di sé che *Gesù è il Cristo* (cfr. *De Cive*, XVIII, 12), la religione, con tutti gli altri dogmi, deve comportare l'obbedienza al sovrano. In questo modo Hobbes ribadisce il valore pedagogico della religione,¹³ che passa sotto il controllo dello Stato e da questo viene regolata e disciplinata: lo Stato è l'unico responsabile della condotta dei sudditi, dai quali pretende la totale ed esclusiva obbedienza alle leggi di Dio, (cioè alle leggi morali, alle leggi civili, e alle leggi ecclesiastiche), il cui ossequio diventa anch'esso necessario alla salvezza eterna.¹⁴

Una religione e un culto civili vengono quindi teorizzati come elementi strutturali dello Stato, e l'obbedienza dovuta loro è parte integrante di quella dovuta allo Stato. Come ricorda Bobbio, invece,

Quel che Hobbes respinge con veemenza è la religione trasformata in superstizione, il culto divino in adorazione idolatrica, la fede in credulità, è insomma il miracolismo volgare, la speculazione sull'ignoranza, la subdola provocazione di furibondi fanatismi. (Bobbio 1948, pp. 13-4).

Nella prefazione ai lettori del *De Cive*, del resto, Hobbes stesso si rammarica dei danni provocati dalle erronee teorie che sostengono la liceità della ribellione al sovrano ed esorta a denunciare qualunque “demagogo, o confessore o casuista” che si esprima in tal senso.

E il filosofo mette in chiaro che se uno di questi soggetti

Si qui concionator, vel confessor, vel casuista doctrinam hanc, summum imperantem, imò quemlibet hominem injussu summi imperantis jure à cive

attraverso l'antica alleanza (cap. XVI) e Regno di Dio per il patto con Cristo (cap. XVII), nel *Leviathan* l'analisi dello 'Stato cristiano' è condotta attraverso un'esegesi biblica che non fa differenza fra Vecchio e Nuovo Testamento. Sull'interpretazione hobbesiana della Bibbia, in particolare della storia degli Ebrei, per fondare legittimamente l'obbedienza 'cieca' a un sovrano-profeta da parte dei sudditi e così contrastare qualunque possibilità di contestazione di tale potere, cfr. Fukuoka (2018, in particolare i capitoli 2; 6, par. 2; 7). Per quanto riguarda il *De Cive*, i 'santi' profeti sono chiamati in causa per la prima volta come coloro che, con Gesù e gli apostoli, diffondono le leggi del regno celeste promulgate da Dio, i cui precetti coincidono con la legge di natura (cfr. *De Cive*, IV, 1).

¹³ Cfr. Bobbio (1948, p. 13), che più avanti fa riferimento a una frase di G. P. Gooch (1940) che considera il *De Cive* una vera e propria 'grammatica dell'obbedienza'.

¹⁴ Cfr. *De Cive*, XVIII, 3; Magri (1989, p. 47). Il tema del culto pubblico, prescritto dalla religione naturale e coincidente con l'obbedienza che si deve allo Stato «qualunque cosa ci comandi di usare come segno di onore, cioè di culto, reso a Dio» (*De Cive*, XV, 16), è sviluppato proprio nel primo capitolo della terza parte dell'opera, dedicato al regno di Dio per natura.

interfici, aut rebellionem, conjurationem, foedusve quodlibet civium contra civitatem jure iniri posse, verbo Dei consentaneum esse dixerit, ille ne crederetis, sed nomen ejus denunciaretis. (*De Cive, Prefatio ad Lectores*, p.83).¹⁵

Già nell'ottavo capitolo della seconda parte degli *Elements*, d'altra parte, Hobbes aveva individuato i fattori sociali e politici che dispongono gli uomini alla ribellione e proceduto ad attaccare e confutare le concezioni filosofiche e religiose che mettono a rischio la sicurezza degli stati, accusando i loro sostenitori di “poca saggezza” unita a “molta eloquenza”, evidentemente mal diretta.¹⁶

Ma torniamo ai temi della credenza, della fede e della conoscenza razionale, e delle loro differenze, come vengono sviluppati nel *Leviathan*, in particolare nella prima parte dell'opera che ha per oggetto l'uomo.

Per analizzarli possiamo partire già dal secondo capitolo, dedicato all'immaginazione, o ‘fantasia’¹⁷ umana, che consiste generalmente in un ‘indebolimento della sensazione’, e alle sue forme, dalla memoria, ai sogni, alle apparizioni o visioni, fino all'intelletto. A differenza della memoria e dell'esperienza in cui il legame con la sensazione non si interrompe, nei sogni, ovvero nelle “immaginazioni di coloro che dormono”, questo legame si perde a causa dell'intorpidimento del cervello e dei sensi. Le vivide immagini che appaiono al sognatore derivano, secondo Hobbes, “dall'agitazione delle parti interne del corpo” (p. 16), mentre la loro chiarezza, che le può far scambiare per

¹⁵ Cfr. *De Cive, Prefazione ai lettori* trad.it. p. 73: «Se qualche demagogo o confessore o casuista dirà che è conforme alla parola di Dio la teoria che un cittadino abbia il diritto di uccidere il sovrano, anzi, qualunque altro cittadino senza ordine del sovrano stesso, o che si possa a buon diritto ordinare una ribellione, una congiura, una qualsiasi associazione di cittadini contro lo Stato, non credetegli, ma denunciatelo».

¹⁶ Dei soggetti e delle teorie a cui Hobbes si sta qui riferendo è dedicata la prima parte del terzo capitolo, a cui si rimanda. Il tema delle cause della sedizione è replicato e ampliato, come si vedrà, nel capitolo XII del *De Cive*, par. 2 e 6, nonché nel capitolo XXIX del *Leviathan*. È il caso di notare che, per quanto riguarda coloro che sostengono la legittimità del tirannicidio, qui Hobbes accusa esplicitamente Seneca a cui, nel *De Cive*, aggiunge Platone e Aristotele, Cicerone e Plutarco (XII, 3), scagliandosi poi nel *Leviathan* contro chi si ispira ai Greci e ai Romani, ma senza mai citare autori contemporanei.

¹⁷ Più specificatamente la fantasia è equiparata al ‘fenomeno’, termini entrambi appartenenti al lessico delle scuole ellenistiche. Sul fenomenismo ‘materialistico’ di Hobbes cfr. Pacchi 1965, pp. 188-193, che mette in luce la specificità del *Leviathan*, dove si intrecciano la psicologia empirista degli *Elements* e l'approccio logico del *De Corpore*; Paganini 2008, in particolare il capitolo IV.

immagini sensibili ricevute nello stato di veglia, dipende dalla mancanza di altri stimoli esterni ‘disturbatori’ dovuta al sonno.¹⁸

Si tratta di un tema particolarmente importante, dal momento che Hobbes fa risalire le credenze dei “Gentili” nei “satiri, fauni, ninfe e simili”, e “ai nostri giorni l’opinione che le persone incolte hanno delle fate, degli spettri, degli gnomi e del potere delle streghe” (p. 18), all’incapacità di distinguere dalle sensazioni i sogni e le visioni che si generano durante il dormiveglia.

E benché Hobbes sostenga che Dio può certamente produrre apparizioni soprannaturali, senza che tuttavia queste siano così numerose o temibili, il suo vero scopo è mostrare come tali credenze vengano volutamente rinforzate da tutti coloro che si approfittano della credulità umana, puntando l’indice sul timore superstizioso degli spiriti, sui pronostici tratti dai sogni e sulle false profezie e le loro conseguenze “per mezzo delle quali persone ambiziose e accorte abusano degli ingenui” (p. 19). Se le scuole si occupassero di eliminare queste dottrine, invece di supportarle o diffondere spiegazioni assurde - avverte il filosofo- gli uomini sarebbero molto più disposti all’obbedienza civile.¹⁹

Poco più avanti, nel capitolo successivo, nel paragrafo intitolato alla ‘prudenza’, dopo aver ricordato che in natura esiste solo il presente e che il futuro è una finzione della mente, Hobbes afferma che «La previsione delle cose a venire, che è la previdenza, appartiene infatti soltanto a colui dalla cui volontà esse devono procedere. La profezia procede da lui soltanto e per la via soprannaturale» (*Lev.*, trad.it. p. 23).²⁰

A parte questa prerogativa divina, del tutto peculiare ed esclusiva del rapporto fra Dio e i suoi profeti (soprattutto nel tempo del regno profetico di Dio), l’unica accezione di ‘profeta naturale’ ammessa da Hobbes è quella di qualcuno che sia in grado di anticipare degli eventi naturali grazie alla numerosità e alla

¹⁸ Cfr. lo stesso tema in *El.*, I, III, 10; *De Motu*, pp. 327, 351; *De Corpore*, XXV, 9, p. 274. Cfr. inoltre il paragrafo dal titolo *Songe et veille: Fantasmies sans corps et corps sans fantasmies*, in Paganini (2008, pp. 217-220).

¹⁹ Cfr. *Lev.*, II, p.36; trad. it. p.19.

²⁰ Cfr. *Lev.*, p. 44: «for the foresight of things to come, which is Providence, belongs onely to him by whose will they are to come. From him onely, and supernaturally, proceeds Prophecy».

qualità dei ‘segni’ a sua disposizione e che ha la capacità di interpretarli al meglio, essendo un esperto della materia da cui trae le sue previsioni.²¹

Hobbes continua il ragionamento nel quarto capitolo, dedicato al “Discorso”, dove la verità e la falsità sono per l’appunto definite esclusivamente come attributi del discorso, e la prima consiste nell’ordinare correttamente i nomi e nell’usare coerentemente le definizioni. Ne deriva, come Hobbes rimarca, che saranno falsi i nomi privi di significato, perché mancanti di definizione, inventati dai filosofi “con le idee confuse” e dagli Scolastici, e allo stesso modo i termini composti di due nomi dal significato contraddittorio e incompatibile: i richiami a concetti falsi e contraddittori come ‘corpi e sostanze incorporei’ e ‘virtù infusa’ o ‘ispirata’ dicono già molto riguardo il bersaglio della critica hobbesiana, a cui il filosofo non mancherà di lanciare le sue stoccate ogni volta che gli sarà possibile.

Nel quinto capitolo del *Leviathan*, intitolato “La ragione e la scienza”, Hobbes parte attribuendo alla ragione la facoltà di eseguire operazioni di addizione e sottrazione sui numeri, sugli oggetti della geometria e della fisica, così come sui termini, le successioni di nomi e affermazioni e, ancora, sui patti che gli uomini stringono tra loro, sulle leggi e sui fatti. Se qui la ragione è appunto nient’altro che calcolo di nomi generali e delle loro conseguenze, nel *De Cive*, nel capitolo dedicato al “Regno di Dio per il nuovo patto”, essa è definita come l’indagine della verità costituita attraverso “il consenso comune circa i nomi delle cose” (*De Cive*, XVII, 28, p.370)²² e, sostiene Hobbes, è una facoltà che non ha niente a che fare con la comprensione le Sacre Scritture.²³ Infatti, la capacità di interpretare in modo infallibile i misteri della fede, inattingibili dalla ragione umana, necessita di una benedizione divina, “quale proviene da Cristo per

²¹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.23:« sul piano naturale il miglior profeta è colui che avanza le previsioni migliori e avanza le previsioni migliori chi è più versato e dotto nelle materie da cui trae le previsioni perché ha un maggior numero di *segni* da interpretare». È evidente che qui il profeta non è altro che il sapiente che utilizza rigorosamente la logica nel campo delle discipline e delle arti pertinenti all’ambito della scienza umana.

²² Cfr. *De Cive*, p.278.

²³ Significativamente, nei paragrafi 11 e 12 dello stesso capitolo, Hobbes puntualizza che, se Gesù ha comandato ai cittadini nient’altro che il rispetto delle leggi di natura, che comunque li vincolano all’obbedienza civile, allo stato spetta legiferare su tutto il resto e perfino assumere il controllo sulle controversie che possono nascere da errori commessi nel ragionamento inferenziale e dunque anche nelle materie filosofiche, quando risultano “essere dannosi al pubblico” e “offrire pretesto per gravi disordini” ovvero per gravi sedizioni. (*De Cive*, XVII, 12, trad.it. p.344; p. 261).

l'imposizione delle mani" (*De Cive*, XVII, 28, p.371)²⁴ ed è concessa agli apostoli e, dopo di loro e fino al Giudizio finale, ai pastori, obbligando così il sovrano cristiano a interpretare le Scritture per mezzo di ecclesiastici, ordinati a questo scopo. Ciò non toglie che, indirettamente, come in questo caso o direttamente, senza l'intermediazione del clero, il potere supremo risieda comunque nel sovrano, che è capo della Chiesa e dello Stato cristiano, che sono una cosa sola.²⁵

La differenza fra scienza e opinione e il rapporto di quest'ultima con la fede e la credenza torna al centro dell'analisi hobbesiana nel settimo capitolo del *Leviathan*, dove la scienza è definita come la "conoscenza condizionale, o conoscenza delle conseguenze delle parole" (p. 53), sempre che il primo fondamento del discorso siano delle definizioni, che devono essere connesse correttamente in sillogismi. Se non vi sono tali condizioni, il termine finale non è scienza ma è ancora un'*opinione* sulla verità di ciò che è stato affermato "anche se a volte con parole assurde e prive di senso al di là di ogni possibilità di comprensione" (*Lev.* p. 53).

Se è chiara qui l'allusione di Hobbes agli Scolastici, posti senza alcuna remora e quasi con ferocia nel novero dei pazzi, la follia dei quali consiste nell'abuso di parole, caratteristico dei discorsi assurdi e privi di significato che essi proferiscono,²⁶ è anche evidente come la precisione del metodo matematico, che con logica e rigore ci conduce alla definizione delle parole e dunque al significato e all'evidenza 'vera' delle proposizioni, sia in netta contrapposizione con le difficoltà che emergevano nella lettura e nell'interpretazione delle scritture

²⁴ Cfr. *De Cive*, p.279: «Quæstionibus autem fidei, id est, *de Deo*, quæ captum humanum superant, decidendis, opus est benedictione diuinâ (ne possimus falli, saltem in necessariis) per *impositionem manum* ab ipso CHRISTO deriuandâ».

²⁵ Come nota Fukuoka (2018, p. 167) questa concessione è omessa nel *Leviathan*. Nel capitolo XLII, infatti, Hobbes, utilizzando il concetto di 'pastore supremo, sostiene che l'autorità ecclesiastica è dipendente da quella del sovrano. Egli scrive: «Seeing then in every Christian Commonwealth, the Civill Sovereign is the Supreme Pastor, to whose charge the whole flock of his Subjects is committed, and consequently that it is by his authority, that all other Pastors are made, and have power to teach, and performe all other Pastorall offices; it followeth also, that it is from the Civill Sovereign, that all other Pastors derive their right of Teaching, Preaching, and other functions pertaining to that Office; and that they are but his Ministers; in the same manner as the Magistrates of Towns, Judges in Courts of Justice, and Commanders of Armies, are all but Ministers of him that is the Magistrate of the whole Common-wealth, Judge of all Causes, and Commander of the whole Militia, which is alwaies the Civill Sovereign» Sulla questione cfr. Lupoli (2015, p. 470).

²⁶ Cfr. *Lev.*, VIII, p.66.

bibliche, con cui d'altra parte il filosofo, pur di ottenere il suo scopo, sceglie di misurarsi sistematicamente e incessantemente.

Non è un caso che nel Seicento, la Bibbia, la cui affidabilità non era mai stata contestata, restando ancora la chiave di lettura privilegiata per la comprensione della stessa realtà naturale, venga messa in crisi proprio dall'applicazione della matematica alla fisica in cui consiste il nuovo metodo scientifico, che, soprattutto con Galilei, sposta lo sguardo dell'osservatore dal canone biblico al 'grande libro della natura' e richiede differenti modalità interpretative.²⁷ Sempre più spesso, infatti gli studiosi avrebbero condotto le loro interpretazioni del testo biblico con l'intento di andare oltre una lettura semplicemente allegorica, spinti anche da motivi 'politici, partendo proprio dalla 'parola' e dal suo significato e avvalendosi di quello che può essere considerato un vero e proprio metodo storico-critico.²⁸

Hobbes, del resto, ribadisce ogni volta che gli è possibile che i testi dogmatici, filosofici o religiosi che fossero, mancavano certamente della linearità che, invece, le teorie matematiche offrivano, per esempio nella spiegazione del moto, così come egli stesso avrebbe fatto notare.²⁹

Tornando alla distinzione tra opinione e scienza esposta nel settimo capitolo del *Leviathan*, è qui che troviamo, significativamente, il primo riferimento esplicito alle figure del vero e del falso profeta:

²⁷ Del resto, anche Padre Mersenne, il cui circolo di *ésprits forts* Hobbes aveva frequentato durante il suo soggiorno in Francia (1640-51) riprende il tema dei 'due libri', divenuto un luogo comune già nel medioevo, proponendo un parallelo fra i teologi e i sapienti. I primi sanno che i passaggi delle Scritture possono ricevere più interpretazioni, e scelgono fra queste, come accade agli altri, per la spiegazione dei fenomeni celesti. Essi, dunque, cercano la verità tanto quanto i sapienti. Il matematico e teologo francese intendeva così riunire il libro di Dio con il libro della Natura, ritrovando nel primo tutto quello che aveva scoperto nel secondo, ma il suo intento apologetico sfociava paradossalmente, come sostiene Armogathe (1989, pp. 52-3), nel destituire di ogni autorità le Scritture, proprio mentre conferiva loro l'autorità del discorso scientifico.

²⁸ Basti pensare all'esegesi biblica spinoziana compiuta nel *Trattato teologico politico*, pubblicato nel 1670, che si iscrive certamente nella medesima ottica politica di Hobbes, pur conducendo a considerazioni in gran parte opposte. Per un confronto puntuale fra i due filosofi, Grozio e altri pensatori olandesi su questo tema cfr. Fukuoka (2018). Le Corti d'Olanda, significativamente, condannarono nello stesso giorno e con uno stesso decreto (19 luglio 1674) il *Tractatus Theologicus-politicus*, il *Sacrae Scripturae interpres* di Lodewijk Meyer, e il *Leviathan* tradotto in olandese fin dal 1667 e in latino nel 1668.

²⁹ Cfr. Magri (1972, p.12) che nella introduzione agli *Elementi di Filosofia* afferma: «Hobbes stesso ammira Galileo perché è colui che ha sistemato in termini matematici la teoria del moto. Quello che Hobbes vede in Galileo lo induce a tradurre in leggi della natura la stessa esperienza».

And they that believe that which a Prophet relates unto them in the name of God, take the word of the Prophet, do honour to him, and in him trust, and believe, touching the truth of what he relateth, whether he be a true, or a false Prophet. (*Lev.*, VII, p. 102).³⁰

Come si può notare, quella di Hobbes non sembra affatto una narrazione storica: i tempi verbali e il modo con cui il personaggio viene presentato danno già l'idea di una situazione attuale, legata alla realtà presente e quasi ordinaria.

Il suo interesse è in realtà propriamente politico, nella misura in cui è anche quello di fornire dei criteri capaci di distinguere il vero dal falso profeta, che, come abbiamo accennato è, nel suo paese e ai suoi tempi, una questione cruciale per preservare la pace nello Stato.³¹

Il filo rosso seguito da Hobbes nella sua linea argomentativa riparte dunque dal modo in cui la scienza si distingue dall'opinione e, in particolare, dalla credenza come opinione.

Se perfino la scienza, in quanto “conoscenza delle conseguenze delle parole” (*Lev.* p.53),³² non è assoluta, ma condizionale³³ e ipotetica poiché connette esclusivamente dei nomi tra di loro, nel caso in cui una persona pronunci un discorso senza cominciare dalle definizioni o esponga una considerazione personale, allora siamo in presenza di un'opinione, anche se chi fa questi discorsi può pretendere di sapere che sono veri. Quando poi il discorso inizia con affermazioni di altri, che si ritengono onesti e indubitabilmente capaci di conoscere la verità, allora chi lo pronuncia esprime ancora un'opinione, che diventa una *fede* nella persona della quale si accolgono per vere le opinioni; ed è perciò a questa persona che noi crediamo e in essa riponiamo la nostra fiducia.

La credenza consta, per Hobbes, di due opinioni: quella riguardo ciò che viene creduto e quella sulla virtù di chi si esprime; perciò, credere è sempre un

³⁰ *Lev.*, trad. it. pp. 54-55: « [...] 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 che di un falso profeta».

³¹ Cfr. Moreau (1989).

³² Cfr. *Lev.*, VII, p.98.

³³ Cfr. *Lev.*, VII, p.98; cit. trad it. p.53. Sulla questione della conoscenza 'condizionale' vedi Oakeshott (1975, p.17): « [...] for Hobbes reason has two alternative ends: to determine the conditional causes of given effects, or to determine the conditional effects of given causes».

fatto ‘relazionale’, in cui chi ascolta, cercando una risposta da colui che parla, “si fida di lui”, “fa assegnamento su di lui”.

D’altra parte, Hobbes nota che espressioni come “*credo in*” in latino o il suo corrispettivo in lingua greca “*πιστεύω εις*” sono usate soltanto dai teologi nei loro scritti, non come manifestazioni di fiducia in una persona, ma piuttosto come un modo di riconoscere la verità di una dottrina, mentre nelle Scritture si trova solo il primo dei due sensi, ovvero quello della credenza in una persona, perché

[...] is the speaker, or person we believe in, or trust in, and whose word we take, the object of our Faith; and the Honour done in Believing, is done to him onely. And consequently, when wee Believe that the Scriptures are the word of God, having no immediate revelation from God himself, our Beleeve, Faith, and Trust is in the Church; whose word we take, and acquiesce therein (*Lev.*, VII, p.102).³⁴

Ed ecco che fa qui il suo ingresso ‘ufficiale’ il profeta, che richiede di essere creduto come colui che parla a nome di Dio. Il credente si mette in relazione con questo sedicente intermediario tra Dio e gli uomini con lo stesso atteggiamento riservato alla propria Chiesa. Ma il punto veramente importante è che fiducia e credenza gli vengono accordate “sia che si tratti di un vero o di un falso profeta”.

Ponendo l’attenzione sull’autorità di colui che parla, che, da sola, determina la credenza e l’affidabilità della sua parola, Hobbes introduce così una delle questioni politiche più scottanti del suo tempo, ovvero quella di coloro che parlano “in nome di Dio”, che affronterà in modo approfondito soprattutto nella terza parte del *Leviathan*, dedicata allo ‘Stato cristiano’. Ed ecco come Hobbes chiude logicamente, con una sorta di dichiarazione programmatica, il suo discorso sulle ‘conclusioni del discorso’:

So that it is evident, that whatsoever we believe, upon no other reason, then what is drawn from authority of men onely, and their writings;

³⁴ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.54: «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, quando crediamo che le Scritture siano la parola di Dio, poiché non abbiamo una rivelazione immediata da Dio stesso, la nostra credenza, la nostra fede e la nostra fiducia è riposta nella Chiesa di cui accogliamo la parola accordandole il nostro consenso».

whether they be sent from God or not, is Faith in men onely (*Lev.*, VII, p.102).³⁵

Bisogna però partire dalla fonte, per comprendere come Hobbes arrivi a identificare chi sono i veri e i falsi profeti, a partire dalla Bibbia fino ai giorni propri. Preliminarmente è dunque necessario chiedersi chi sia il profeta.

3.1.2 Il Profeta come colui che parla a nome di Dio (negli *Elements of Law*, nel *De Cive*, nel *De Homine*)

Nelle opere di Hobbes, le occorrenze del termine ‘profeta’ sono discontinue, soprattutto nelle prime opere; mentre l’immagine del profeta si compone in modo progressivo, tanto che nell’ultima produzione hobbesiana, ci si rende conto che il filosofo è riuscito a proporre e a chiarire con una piena consapevolezza del problema della profezia, che appare del tutto risolto.

Volendo tentare una ricostruzione del modo in cui Hobbes tratta questa figura del profeta all’interno della sua teologia politica si può notare che in *The Elements of Law Natural and Politics* (1640) il tema del profeta e della profezia, pur presente, non è ancora centrale come sarà negli scritti successivi.

Nella prima parte del trattato, in particolare, in un capitolo dedicato alla “Differenza degli ingegni” troviamo la ‘pazzia’, argomento che verrà in seguito ripreso e sviluppato da Hobbes, per spiegare proprio il fanatismo sedizioso caratteristico dei falsi profeti e i pericoli che esso comporta per lo Stato.³⁶ Qui, intanto, la pazzia è definita un difetto della mente, che si trova a essere dominata quasi completamente da un’“immagine” che condiziona ogni passione del soggetto: tra gli esempi di questa “eccessiva vanagloria” o “vano abbattimento”, Hobbes cita forme di pazzia “spirituale”, che oggi chiameremmo delle varietà di psicosi deliranti, come quella di un sedicente Cristo che a Londra predicava in piedi su un carretto, oppure i casi di “pazzi eruditi” che profetizzavano sulla fine del mondo “e altri simili oggetti” (*El.*, I, X, 9, p. 82).³⁷

³⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.55: «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».

³⁶ Cfr. il capitolo VIII del *Leviathan*, che sarà analizzato estesamente più avanti.

³⁷ Su questo argomento si tornerà nel terzo capitolo.

Ancora, i profeti sono quelli citati nei versetti del Vangelo di Matteo che indicano quali contenuti della Legge divina coincidenti con quella di natura³⁸, riportati nel capitolo diciottesimo, il penultimo della prima parte, intitolato “Una conferma, tratta dalla Sacra Scrittura, dei principali punti menzionati nei due ultimi capitoli, concernenti la Legge di natura” (*El.*, I, XVIII, 6, p.151).³⁹

Si tratta di un titolo e di uno svolgimento particolarmente interessanti, dal mio punto di vista, perché Hobbes sta di fatto esponendo per la prima volta il progetto ‘esegetico’ che attraverserà tutta la sua produzione e culminerà nel *Leviathan*, consistente nel cercare nei libri sacri analogie e sostegno alla propria visione della sovranità statale⁴⁰.

Nella seconda parte dell’opera, dedicata alla politica, ai rapporti di potere e alle sue forme realizzate negli stati, non a caso, i profeti biblici sono chiamati in causa nel settimo capitolo che, con quello che lo precede, ci porta già dentro al metodo ermeneutico hobbesiano. Qui infatti, tra conferme delle proprie argomentazioni riguardo l’obbedienza dovuta allo Stato, rintracciate nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, e critiche alle controversie religiose fondate sulla parola del Vangelo, per dimostrare la natura ‘assoluta’ del potere esercitato da Mosè e dai re di Israele, Hobbes cita i profeti, che, pur criticando e minacciando spesso i sovrani “grazie a una vocazione straordinaria [...] tuttavia non avevano autorità su di loro”. La sua conclusione è dunque che presso gli Ebrei “il potere spirituale e il temporale erano sempre nelle stesse mani” (*El.*, II, VII, 3, p. 229)⁴¹.

Nel *De Cive* (1642, edizione ampliata 1647), la profezia gioca certamente un ruolo molto più importante, occupando anche uno spazio maggiore nella riflessione del filosofo, che prosegue con determinazione il suo percorso, il suo «conceptual game», come lo chiama Lupoli (2015, p. 465).

³⁸ *El.*, I, XVIII, 6, p. 151: “Matt. 22-39,40: «Tu amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono l’intera legge ed i profeti»”; XVIII, 9, p.153 “Matt. 7,12 «Qualsiasi cosa quindi vorreste che gli uomini facessero a voi, fatela voi a loro: perché questa è la legge ed i profeti»”.

³⁹ Cfr. *El.* p. 75.

⁴⁰ Lupoli (2015, p. 468) chiarisce perfettamente questa esigenza della filosofia di Hobbes: «in his argumentative architecture, the extrinsic necessity, dictated by the historical context, of demonstrating the compatibility of his civil philosophy with Scripture turns into an intrinsic epistemological need demanded by the rationality of political obedience. At this point, the interpretation of Scripture constitutes an internal theoretical task of Hobbes’s philosophy itself, and, particularly in *Leviathan*, he accomplishes it with the greatest earnestness and efficacy».

⁴¹ Cfr. *El.* p. 128.

Questo consiste nel rendere compatibile una filosofia completamente materialistica e meccanicistica, la cui antropologia, in tutte le sue parti, è fondata sugli stessi principi del moto dei corpi, con la complessità della vita e della storia e con le questioni politiche e religiose dei suoi tempi. In un simile contesto, se l'unico Dio ammissibile per Hobbes è *The First Mover*,⁴² la sua operazione esegetica gli consente di schivare l'accusa di ateismo senza rinunciare a criticare la teologia in quanto 'scienza', mettendola inoltre sotto accusa per l'uso politico divisivo che ne fanno le Chiese e, riconoscendo la natura passionale della religione e la sua ineliminabilità dalla sfera umana, in quanto legata all'ansia per il futuro, di riservarne la gestione al sovrano come culto civile.⁴³ Così nella Bibbia Hobbes trova la giustificazione dell'obbedienza e comunica ai cittadini che è per loro utile e vantaggioso obbedire allo Stato, soddisfacendone anche l'esigenza di adorare un Dio che essi credono sensibile alle manifestazioni di onore e soggezione.

Dunque, dopo la disamina sui doveri del cittadino presentata nella prime due parti del *De Cive*, Hobbes affronta il problema della religione, dedicandole l'intera terza parte dell'opera,⁴⁴ il cui quindicesimo capitolo prende in esame il Regno di Dio per natura, dove, fra l'altro, troviamo i tre modi in cui Dio fa

⁴² Cfr. Lupoli (2015, p. 456); *De corpore*, IX,7, p.173; XXVI, 1, pp. 295-398. Nel *De Cive*, XV, 14, p. 226, Dio è la 'causa prima' del mondo, la cui esistenza è dimostrabile razionalmente come conseguenza necessaria di una premessa autoevidente, che è l'esistenza del mondo. D'altra parte, come fa notare Schino (2018, pp. 11-3), nell'appendice latina del *Leviathan* (*Appendix ad Leviathan*, cit., cap. III, p. 1229; trad. it., pp. 247-248), Hobbes allude a un Dio corporeo, che anima attraverso il suo soffio vitale (anch'esso di origine materiale), il moto incessante delle cose, sostenendo una dottrina che ridimensiona quella del primo motore o causa prima del mondo, di fatto una rielaborazione hobbesiana della prova cosmologica di Tommaso. Quest'ultima visione però sembra riemergere anche nel dodicesimo capitolo del *Leviathan*, dove Hobbes fa dipendere la religione dalla ricerca delle cause che l'uomo intraprende sotto la spinta della passione della curiosità. Gli sviluppi e le aporie della concezione hobbesiana del primo motore sono analizzate da Paganini nell'*Introduzione* all'edizione italiana del *Moto, luogo, tempo*.

⁴³ Cfr. *Lev.*, XII. Come ricorda Pacchi (1998, pp. 177-8), per lo Hobbes empirista che si misura con la concretezza sperimentale e storica delle basi della scienza, il dato antropologico costituito dalla religiosità umana non è certo un errore da cancellare. Piuttosto è necessario un confronto con tale dato «che va peraltro controllato, razionalmente analizzato e guidato, proprio per le notevoli ripercussioni che esso può comportare nell'economia della convivenza umana».

⁴⁴ Cfr. *De Cive*, XV. Nella sua traduzione commentata del *De Cive*, Bobbio nota che: «[...] come risulta dai motivi storici e psicologici che hanno indotto lo Hobbes a costruire un sistema razionale dei rapporti tra sovrano e sudditi, il germe più profondo di dissoluzione degli Stati è costituito dal disaccordo tra potere spirituale e temporale, fra Chiesa e Stato. La logica spietata del potere sovrano, che o è assoluto o non è, conduce inevitabilmente Hobbes alla più radicale affermazione all'unità e indissolubilità del potere e quindi alla supremazia esclusiva dello Stato in materia di religiosa, onde seguono, da un lato, la negazione della legittimità della Chiesa come ordinamento sovrano, dall'altro il propugnamento della religione di Stato» (Bobbio, 1959, p.289, n. 1).

conoscere le proprie leggi agli uomini: la loro trasmissione avviene infatti attraverso una *parola razionale*, una *parola sensibile* e una *parola profetica*.⁴⁵ Di quest'ultima, introducendo per la prima volta in modo esplicito la figura del profeta, Hobbes dice:

Dei autem *leges* triplici modo declarantur. Primo, *per tacita rectæ rationis dictamina*. Secundo, *per revelationem immediatam*, quæ intelligitur fieri per *vocem supernaturalem*, vel per *visionem*, vel *somnium*, vel *inspirationem* seu *afflatum divinum*. Tertio, *per vocem alicuius hominis*, quem Deus per vera miracula edita, ut fide dignum, cæteris commendavit. Is autem cuius voce sic utitur Deus ad voluntatem suam aliis significandum, vocatur PROPHETA. (*De Cive*, XV, 3, p.220).⁴⁶

Il profeta quindi è colui che parla per conto di Dio, e la sua stessa voce è la parola di Dio.

Nel sedicesimo capitolo, che significativamente ha per titolo 'Il regno di Dio per il patto antico', passando poi al diciassettesimo, che si occupa del 'Regno di Dio per il nuovo patto' Hobbes espone una trattazione e un'analisi piuttosto dettagliata del ruolo e della funzione dei profeti, rispettivamente nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, presentando una sintesi efficacissima dei libri del Pentateuco, che ha come elemento centrale il patto tra Dio e Abramo e, per mezzo di lui, con la sua discendenza.

Lo scopo di questa "libera indagine storico-critica" (Bobbio, nota 2 cap. XVI p.311) del Vecchio Testamento è dimostrare l'unità del potere civile e religioso in un'unica persona, fondando nella storia del popolo ebraico la sua tesi che il potere sovrano debba essere indivisibile. Gli Ebrei infatti sono l'unico popolo che storicamente ricevette la parola di Dio, loro sovrano, mediata, appunto, dai profeti.

⁴⁵ Cfr. *De Cive*, XV, 3 p. 220; trad. it. p.290. Sulla triplice parola divina seguono approfondimenti nel paragrafo dedicato al Regno di Dio (*infra*, p.104).

⁴⁶ *De Cive*, trad. it. p.290: «Invece, le leggi di Dio possono essere note in tre modi: primo, attraverso dettami taciti della retta ragione; secondo, attraverso una rivelazione immediata, che può verificarsi a mezzo di una voce soprannaturale o di una visione o di un sogno o di una ispirazione o suggestione divina; terzo attraverso la parola che Dio abbia raccomandato agli altri come degno di fede a causa dei miracoli compiuti. Quest'uomo la cui voce Dio usa per manifestare agli altri la sua volontà agli altri si chiama profeta».

Prima di ripercorrere queste tappe, però, Hobbes rimarca sottilmente nel primo paragrafo che la credenza di ‘molti’ in un Dio, creatore⁴⁷ invisibile di tutte le cose visibili, e il loro timore nei suoi confronti è causata dalla debolezza e dalla meraviglia di fronte agli eventi della natura tipiche del genere umano. Il rischio della superstizione o dell’ateismo, altissimo quando il timore delle cose invisibili non è unito alla retta ragione, egli scrive, portò gli uomini all’idolatria e alla credenza nei demoni, ma in loro soccorso venne “la maestà divina”, che si rivelò ad Abramo “in modo soprannaturale” e strinse con lui, “il vero fondatore della religione”, quel “famosissimo patto, che si chiama antica alleanza o antico testamento” (*De Cive*, XVI, 1, p. 311).⁴⁸

Lo stesso Abramo, nella lettura hobbesiana, oltre a riconoscere Dio ‘come creatore dell’universo’ in virtù della ragione naturale, crede in Lui come oggetto di fede, in quanto sente la sua voce, ne ha delle visioni sensibili, e Dio gli appare anche in sogno (cfr. *De Cive*, XVI, 4).⁴⁹ Se Abramo è l’unico interprete delle leggi sacre e secolari consegnategli direttamente da Dio attraverso la sua parola, i suoi familiari, i sudditi e, dopo la sua morte, i sudditi dei re d’Israele, non erano soltanto sottomessi a Dio e obbligati dalle leggi divine, ma anche al ‘Dio di Abramo’ o ‘di Isacco’ o ‘di Giacobbe’, ovvero al modo con cui questi avevano stabilito di adorare il Signore. Perciò, per i loro posteri, il delitto di “lesa maestà divina” (*De Cive*, XVI, 7, p.314)⁵⁰ non era solo negare Dio, ma anche le disposizioni dei successori di Abramo in merito al culto divino.

Ma il patto antico, continua Hobbes “seguendo il filo conduttore della Sacra Scrittura” (*De Cive*, XVI, 8, p.315),⁵¹ fu rinnovato per mezzo di Mosè alle pendici del monte Sinai. Qui il popolo ebraico consentì liberamente al patto, che veniva

⁴⁷ A proposito di Dio come ‘creatore’, Altini (2009, p. 212) ricorda che, sebbene questo appellativo tradizionale sia usato più volte da Hobbes, egli non discute mai l’idea della ‘creazione dal nulla’,

⁴⁸ Cfr. *De Cive*, p. 234-5: «Placuit autem divinæ maiestati (ut Historiâ sacrâ scriptum legimus) ex genere humano, unum, perquem ad verum sui cultum homines perduceret, evocare *Abrahamum*; illi se supernaturaliter reuelare; & cum illo atque illius semine celeberrimum illud inire Pactum, quod appellatur *Pactum, & Fœdus, & Testamentum Antiquum*. Is igitur *Religionis* veræ caput est; *is Post diluuium unum esse Deum Creatorem Universi primus docuit. Et ab eo Regnum Dei per Pacta initium sumit*».

⁴⁹ Cfr. *De Cive*, XVI, 4, p.236; trad.it. p.313 e Genesi: «(Gen. 12,12) *Esci dalla tua terra, (Gen.13,14) Alza gli occhi, ecc.*; Colui che gli era apparso (Gen. 18,1-2) sotto l’aspetto di tre uomini celesti; (Gen.15,1) in una visione, e (vers.3) in sogno ciò che è proprio della fede».

⁵⁰ Cfr. *De Cive*, p. 237: «*crimen laesæ maiestatis divinæ*».

⁵¹ Cfr. *De Cive*, p. 238: «*ductum sequendo scripturæ sacræ*».

così ad istituire ‘convenzionalmente’ il *regno di Dio* sugli Ebrei, le cui leggi hanno dunque una triplice origine: quelle ‘naturali’, “promulgate da Dio in quanto Dio della natura” (*De Cive*, XVI, 10, p. 316),⁵² valide per tutti e poste a fondamento della religione naturale, quelle che obbligano in seguito al patto stretto con Abramo, e infine quelle che derivano da “Dio nella sua qualità di sovrano particolare del popolo d’Israele” (*De Cive*, XVI, 10, p.317).⁵³ Se le leggi del primo gruppo obbligano a livello del comportamento morale, e quelle del secondo riaffermano l’atto di fede che è l’essenza del patto di Dio con Abramo e perciò sono incise nelle tavole come Decalogo, le leggi del terzo gruppo, che riguardano la politica, la giustizia e le norme cerimoniali, sono indirizzate soltanto al popolo eletto e dunque, a differenza delle altre, si possono cambiare.

È proprio qui che Hobbes, ricordando che “tutte le leggi di Dio sono parola divina, ma non, viceversa, ogni parola di Dio è legge” afferma che, similmente, nemmeno ciò che le accompagna allo scopo di interpretarle, sia per scritto, sia a voce, “è immediatamente parola di Dio” (*De Cive*, XVI, 11, p.317).⁵⁴

Infatti, come mette subito in chiaro il filosofo, quando nella Bibbia si trova scritto: “così parla il Signore”, questa “non è la voce di Dio, ma del suo banditore, cioè del profeta” (*De Cive*, XVI, 11, p.318);⁵⁵ inoltre è solo il vero profeta che può parlare a nome di Dio e solo quello che viene detto dal profeta vero è parola di Dio.

Dunque, nel *De Cive* ci si trova davanti al primo nucleo problematico rappresentato dalla veridicità della parola di Dio trasmessa dai profeti, che comporta la necessità di capire chi tra loro sia genuino e chi no. In effetti, dalle Sacre Scritture Hobbes deduce che gli Ebrei hanno ritenuto che Mosè fosse davvero il profeta che parlava a nome di Dio, per due *segni* in particolare che lo contraddistinguevano: il primo è la capacità di fare miracoli, ed è un grande

⁵² Cfr. *De Cive*, p. 239: «*Legum autem in uniuersum per manum Mosis traditarum, alia sunt quae naturaliter obligant, ut quae à Deo, quatenus Deo naturæ latae sunt [...]*».

⁵³ Cfr. *De Cive*, p.239: «*Rege peculiari Israelitarum*».

⁵⁴ Cfr. *De Cive*, p.240: «*Leges Dei omnes sunt Verbum Dei, sed non è comuerso, omne Verbum Dei est lex. [...] Neque mone id quod ad Verbum Dei declarandum, unâ cum ipso enuntiat, aut scribitur, statim Verbum Dei est.*».

⁵⁵ Cfr. *De Cive*, p.240: «*Nam hæc dicit Dominus, non est Domini vox, sed præconis, siue Prophetæ.*»

miracolo la predizione del futuro⁵⁶; il secondo è agire secondo la religione stabilita, avendo fede nel Dio di Abramo che li aveva liberati dall'Egitto⁵⁷.

Parallelamente il filosofo insiste sulla necessità, espressa nella Scrittura, che questi due segni debbano essere entrambi presenti; infatti non ne basta uno solo a individuare un vero profeta. A sostegno di questa tesi la Bibbia è chiara: chiunque profetizzi avvenimenti o prodigi che si realizzano ma non ha la fede, viene condannato con le parole seguenti:

Deut. 13. v. 1.2.3.4.5. *Si surrexerit in medio tui Propheta, aut qui somnium vidisse se dicat, e praedixerit signum atque portentum, e euenerit quod loquutus est, e dixerit tibi eamus, e sequamur Deos alienos e c. Propheta ille aut fictor somniorum interficietur.* (De Cive, XVI, 11, p. 241).⁵⁸

E, specularmente, oltre a mettere in guardia dai falsi profeti che inducono ad agire contro la religione stabilita, sta scritto che l'altro e corrispondente segnale che permette di individuare il falso profeta, è la mancata predizione del futuro:

Si praedicto euentuum desit, reiicitur his verbis, Deut. 18. v. 21. 22. Quod si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere quod Verbum Dominus non est loquutus? Hoc habebis signum. Quod in nomine Domini Propheta ille praedixerit, e non euenerit, hoc Dominus non est loquutus, sed per tumorem animi sui Propheta confinxit (De Cive, XVI, 11, p.241).⁵⁹

Ma se Hobbes chiude questa parte della sua esegesi rilevando che, mentre è fuor di dubbio che gli Ebrei riconoscono un vero profeta dalla presenza

⁵⁶ Cfr. Lev., XII, p. 96.

⁵⁷ Cfr. De Cive, XVI, 11, p.240; trad. it. p.318: «[...] sono due i segni che Dio indicò agli Ebrei come testimonianze di un vero profeta: cioè la predizione soprannaturale del futuro [*praedictio futurorum supernaturalis*], che è un grande miracolo, e la fede nel Dio di Abramo, loro liberatore dall'Egitto [*fides in Deum Abrahami, liberatorem eorum ex Aegypto*]. Quelli a cui manca una di queste due qualità non è un profeta vero, e non si deve tenere come parola di Dio quella ch'egli vuol spacciare come tale».

⁵⁸ Cfr. De Cive, trad. it. p.318: «Se manca la fede, il sedicente profeta viene riprovato con queste parole (Deut.13,1-5): *Se in mezzo a voi sorgerà un profeta o qualcuno che affermi di aver avuto visioni in sogno, ti indicherà un segnale o un prodigio, ed essendo accaduto quanto egli ha predetto, ti dirà: andiamo, seguiamo altri Dèi, ecc. un tale profeta o visionario venga ucciso*».

⁵⁹ Cfr. De Cive, trad. it. p.318: «Se manca la predizione del futuro, egli viene riprovato con queste altre parole (Deut.18,21-22): *Se risponderai in cuor tuo: come potremo sapere la parola che Dio non ha detto? Ti servirà questo segno. Quello che un tale profeta ha predetto nel nome del Signore e che non si è avverato, non lo ha detto il Signore, ma lo ha inventato il profeta nella gonfia vanità dell'animo suo*».

simultanea delle due prerogative di cui si è appena detto, vi sono però altre questioni che instillano dubbi e possono dare origine a controversie. Si tratta del significato da dare a quel ‘seguire altri dèi’ di cui parla il Deuteronomio e della veridicità della corrispondenza fra profezie ed eventi che vi dovrebbero corrispondere, soprattutto per quanto riguarda le predizioni che sono espresse in modo oscuro, come sono quasi tutte le profezie, dato che i profeti non vedono Dio faccia a faccia come Mosè, ma, appunto, per enigmi e immagini.

La risposta di Hobbes non lascia, invece, adito a dubbi. Per il filosofo, infatti, solo la ragione naturale è in grado di giudicare simili questioni, in cui il giudizio deve essere dato sulle parole del profeta e sul confronto fra le sue affermazioni e gli eventi.

Ma a quale autorità spettasse di giudicare riguardo l’affidabilità degli scritti dei profeti successivi al patto antico e il diritto di interpretare le leggi già accolte e la parola scritta di Dio, va cercato nella storia degli israeliti.

Così Hobbes, versetti del Libro alla mano, dimostra che finché Mosè fu in vita tale autorità risiedeva in lui soltanto, come si deduce da diversi episodi cruciali qui narrati.

Si parte da *Esodo*, 19, 24-25, che recita:

Sacerdotes autem e populus ne transeant terminos, nec ascendant ad Dominum, ne fortè interficiat illos, descenditque Moses ad populum e omnia narrauit eis. (De Cive, XVI, 13, p.242).⁶⁰

Ma Hobbes fa anche il caso della rivolta di Cora, Datan e Abiran e dei duecentocinquanta maggiorenti della Sinagoga, che pretendevano che Dio avesse parlato tramite loro come attraverso Mosè. A questi, prima che il Signore li punisse con la morte (cfr. *Numeri*, 16, 33-35) Mosè si era rivolto mettendoli a tacere in questo modo:

Sufficiat vobis quia omnis multitudo sanctorum est, e in ipsis est Dominus; cur eleuamini super populum Domini? Num. 16. v. 3. (De Cive, XVI, 13, p. 242).⁶¹

⁶⁰ Cfr. *De Cive*, trad. it. p.320: «Difatti sta scritto che *i sacerdoti e il popolo non devono oltrepassare i confini per salire al Signore, perché egli non li uccida. E Mosè discese al popolo, e narrò loro tutto*».

E ancora il filosofo cita l'episodio analogo del sommo sacerdote Aronne e di sua sorella Maria, che vennero così rimproverati da Dio:

Deus autem hos increpavit, distinxitque inter Moses & alios Prophetas. Siquis (inquiens) fuerit inter vos Propheta, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum; at non talis seruus meus Moses, & c. Ore enim ad os loquor ei, e non per aenigmata e figuras Dominum videt, quare ergo non timuistis? Num. V. 6.7.8. (De Cive, XVI, 13, p.243).⁶²

Infine, oltre a giustificare l'interpretazione esclusiva della parola divina da parte di Mosè grazie alla sua superiorità, Hobbes chiama in causa la ragione naturale, che riconosce in Mosè l'unico profeta in grado di trasmettere e spiegare i comandi di Dio, dato che allora non c'era altra parola divina che quella annunciata tramite lui. Ciò è provato, per Hobbes, anche dal fatto che in quel tempo non esisteva nessun altro profeta, eccetto i settanta anziani, che però profetarono *per mezzo dello spirito di Mosè*, una cui parte era stata data loro da Dio. E Giosuè, che credeva si trattasse di un atto illegittimo, e chiedeva a Mosè di proibirglielo, fu da lui rimproverato e messo a tacere.

La conclusione di Hobbes, tratta dagli episodi precedenti, è che, già nel tempo biblico, esistevano coloro che rivendicavano la capacità di fare profezie allo scopo di soddisfare l'ambizione di regnare sul popolo e non certo per la salvezza delle loro anime.

È qui evidente l'allusione alla contemporaneità, quando nelle sette religiose e nelle gerarchie ecclesiastiche si radicavano i semi della sedizione e della rivolta contro il potere costituito, che venivano giustificate come un dovere morale e perfino come un modo di salvare la propria anima.⁶³ E sembra ancora un chiaro riferimento alla sua proposta politica, il parallelo posto nel paragrafo successivo

⁶¹ Cfr. *De Cive*, trad. it. p. 320: «vi basti sapere che ogni assemblea è di santi e il Signore è in loro; perché vi elevate al di sopra del popolo del Signore?» (Num. 16,3).

⁶² Cfr. *De Cive*, p.321:«Dio però li rimproverò, e fece una distinzione tra Mosè e gli altri profeti, dicendo: *Se qualche profeta sorge fra di voi, gli apparirò in visione e gli parlerò in sogno. Ma non così il mio servo Mosè, ecc..., poiché a lui parlo faccia a faccia, e non attraverso simboli ed enigmi egli vede il Signore. Perché dunque non avete temuto?*».

⁶³ Cfr. Bobbio, n. 3. *De Cive*, XVI, 13 p. 322: Bobbio sottolinea l'allusione alle sette religiose e alle gerarchie ecclesiastiche del tempo, che «giustificavano la lotta per la conquista del potere statale come un dovere verso la propria coscienza e combattevano una guerra temporale sotto pretesto di salvare l'anima». Vedi *Behemoth* dialogo I.

fra l'unità del potere presso gli Ebrei, concretizzatosi nella forma del *regno sacerdotale* per patto, e le forme del potere monarchico, aristocratico o democratico. Un potere che, allora, quanto nel tempo in cui egli viveva, doveva essere detenuto da un'unica 'persona giuridica' e risiedere interamente in essa fino alla sua trasmissione al successore legittimo.

Hobbes continua la sua interpretazione soffermandosi sul regno dei sacerdoti-re, che tennero il potere fino all'istituzione della monarchia per volere del popolo, con il consenso di Dio. Si tratta di una fase in cui, nonostante la potestà civile fosse dovuta *di diritto* al sommo sacerdote, investito da Dio, i profeti la esercitavano *di fatto*:

Potestas itaque ciuilis summa debebatur *iure*, ex institutione Dei, Sacerdoti summo. Facto autem potestas illa in Prophetis erat, quibus (à Deo extraordinarie suscitatis) Israelitae (gens Prophetarum auida) propter existimationem Prophetiae protegendos se, & iudicandos subiecerunt (*De Cive*, XVI, 15, p.245).⁶⁴

Tale situazione dipendeva, come fa notare Hobbes, dall'arbitrio e dal perseguimento di fini privati riguardo il diritto di applicare le pene, in assenza di una forma statale vera e propria, benché nel regno sacerdotale esistessero sia le leggi che i magistrati giudicanti. Ne è una prova il fatto che lo stesso Mosè non comminò mai direttamente delle condanne a morte, ma aizzava la folla a uccidere qualcuno, appellandosi alla parola di Dio, che regna veramente solo quando gli uomini timorati di Dio obbediscono alle leggi in virtù di questo timore e non per quello degli altri uomini. Perché, continua Hobbes, se questa fosse la condizione umana, allora lo Stato che essi costituirebbero sarebbe il migliore; ma, data la loro natura, è necessario costringerli all'obbedienza con la forza.

Nella storia di Israele, dunque, quando il popolo smise di obbedire a Dio, dopo la morte di Mosè, e poi, quando fu messo in schiavitù, ai sacerdoti non fu più riconosciuta l'autorità che Dio aveva loro conferito e, invece, gli Ebrei attesero la volontà di Dio dai profeti, che esercitavano, di fatto, il giudizio,

⁶⁴ Cfr. *De Cive*, p.323: «Dunque, il potere civile era dovuto di diritto al sommo sacerdote, per istituzione divina. Di fatto però risiedeva nei profeti, ai quali, quando venivano ispirati in modo eccezionale da Dio, gli Ebrei, gente bramosa di soprannaturale e grande stimatrice del dono della profezia, si sottomettevano per farsi proteggere e giudicare».

cosicché in loro era riunito il potere civile e l'autorità di interpretare la parola divina. In ogni caso, anche in periodi così turbolenti i due poteri erano rimasti inseparabili.

L'unità del potere viene infine riaffermata da Hobbes anche negli ultimi tre paragrafi del quindicesimo capitolo del *De Cive*, dove prende in esame il tempo dei re di Israele e la forma della loro sovranità, che includeva l'autorità di interpretare la parola di Dio. In particolare, nel sedicesimo, riferendosi al ritrovamento del *Deuteronomio*, Hobbes sostiene che né i profeti, né i sacerdoti avevano il diritto di accogliere dei libri come parola di Dio, che spettava ormai soltanto al re.

Anzi, riguardo ai profeti, egli ricorda che se Dio ha indicato ben due segni per distinguere i veri dai falsi profeti, ciò è perché nessuno può essere obbligato, né dalle leggi umane, né da quelle divine, a credere alle parole di un profeta “solo perché diceva che Dio gli aveva parlato” (*De Cive*, XVI, 16, p.326). Piuttosto i profeti erano inviati non come autorità, ma il loro ruolo era quello di “banditori o predicatori”, e chi li ascoltava poteva giudicarli.

D'altra parte, a chi obietta che, per mancanza di dottrina, il più delle volte i re non sono in grado di interpretare le Scritture, Hobbes risponde in modo decisamente conclusivo che anche i sacerdoti possono sbagliare, sebbene siano più istruiti degli altri uomini, e che i re sono del tutto idonei a istituire sotto il loro controllo una classe sacerdotale dedita a questo compito.

Prima di passare al *Leviathan*, il testo in cui il tema della profezia è esposto nella maniera più ampia e più completa, è il caso di riferire sulla presenza dei profeti nel *De Homine* (1658), dove Hobbes accenna brevemente nel dodicesimo paragrafo del penultimo capitolo del libro, dedicato alla ‘religione’.

Qui, con grande acume, Hobbes considera come le comunità civili annettano al culto di Dio o degli dèi un fine condiviso da tutte le culture umane, ovvero la speranza che le loro divinità siano propizie alla comunità stessa e ai singoli cittadini. Il desiderio generale è far fronte all'ansia per il futuro, anticipandolo in qualche modo, quasi che, in fondo, gli uomini non abbiano davvero fiducia nella sapienza e nell'indulgenza divina. Il punto è che, a fronte di questo bisogno irrazionale di previsione così profondo e radicato negli esseri

umani, l'unico genere di pronostico vero è la parola profetica, ma solo se il profeta compie un miracolo. In tutti gli altri casi si tratta di false profezie. E, poiché c'è stato e ci sarà sempre chi si approfitta delle paure del popolo, il filosofo inglese non ha remore a mettere insieme astrologhe, indovine, aruspici, auguri e ancor di più coloro che, “pur non avendo compiuto alcun miracolo, fingono di essere profeti”. E così sono stolti quelli che credono che i propri sogni si avvereranno, ed è folle chi pretende che ai sogni si possa credere e, soprattutto, compie un delitto chi predice “temerariamente mali alla comunità civile” (*De Homine*, p. 626).

3.1.3. Profezie e profeti nel *Leviathan*

Ma veniamo all'esposizione del *Leviathan* dove, nel capitolo dedicato ai *Principi della «Politica Cristiana»*, prima di accingersi a parlare della “natura e dei diritti di uno STATO CRISTIANO”, Hobbes dice testualmente che il fondamento della sua trattazione “deve essere non solo la parola naturale di Dio, ma anche quella “profetica” (*Lev.*, XXXII, p. 303).⁶⁵ Proprio per la rilevanza di questo tema, al profeta vengono dedicati ben due capitoli, il trentaduesimo e il trentaseiesimo, benché la riflessione sulla profezia vera o falsa inizi, come abbiamo visto *supra*,⁶⁶ già nella prima sezione, dedicata all'uomo, in cui sono sviluppati anche gli aspetti epistemologici, specificatamente per quel che riguarda la credenza e le passioni.

Sono queste modalità conoscitive e affettive a caratterizzare, secondo Hobbes, la religione, intesa come passione peculiare del genere umano, che viene analizzata nel dodicesimo capitolo del *Leviathan*. Dall'inclinazione umana alla conoscenza delle cause delle cose, frustrata per l'impossibilità di ricomporre completamente le successioni causali di molti dei fenomeni e delle vicende che li preoccupano di più, gli uomini sono spinti a immaginarle come potenze invisibili o ad affidarsi all'autorità di qualcuno che ritengono più saggio di loro: queste due condizioni generano l'ansia per il futuro che costituisce la causa naturale delle religioni. Chi non riesce a concepire Dio come “primo e unico motore, vale a dire

⁶⁵ Cfr. *Lev.*, XXXII, p.576.

⁶⁶ Cfr. il paragrafo 3.1.2.

come una causa prima ed eterna di tutte le cose” (*Lev.*, XII, p. 87) senza preoccuparsi per non avere il controllo della propria sorte, come fanno i veri filosofi, intenti alla ricerca delle cause delle altre cose, è portato ineluttabilmente a inventare divinità incorporee, rappresentate dai Gentili sotto molteplici forme, da onorare, pregare e a cui sottomettersi nei modi più vari e diversi, a seconda delle differenti culture e attribuendo loro tutti gli eventi straordinari.

Non è un caso che Hobbes fornisca qui un nuovo catalogo della profezia secolare, nel quale classifica dozzine di forme di pratiche divinatorie superstiziose e di pronostici,⁶⁷ prima di finire così la sua elencazione:

So easie are men to be drawn to believe any thing, from such men as have gotten credit with them; ad can with gentleness, and dexterity, take hold of their fear, and ignorance (*Lev.*, XII, p.176).⁶⁸

Ed è interessante il modo con cui il filosofo chiude il capitolo sulla religione. Infatti, Hobbes utilizza gli episodi della Bibbia in cui si narrano il ripudio della fede da parte degli Israeliti, che adorarono il vitello d'oro quando Mosè si allontanò da loro, (*Esodo* 32, 1, 2) e poi Baal (*Giudici*, 2, 11) quando, dopo la morte dei grandi profeti, i miracoli cessarono e, infine, la destituzione di Dio dal potere regale da parte del popolo causata dalla corruzione dei figli di Samuele, che giudicarono ingiustamente (*I Samuele*, 8, 3), per dimostrare che, se i rappresentanti di Dio in terra, ai quali “Dio stesso si è degnato di rivelare la propria volontà in modo soprannaturale” (*Lev.*, p. 93), tradiscono la fiducia in loro riposta, il popolo smette di credere loro. Il secondo termine di paragone è tratto direttamente dalla storia: così Hobbes attribuisce all'impurità e ai maneggi dei sacerdoti pagani, nonché alla fine degli oracoli in tutto l'Impero romano, la decadenza della religione dei Gentili, mentre si diffondeva sempre di più quella cristiana grazie alla predicazione degli Apostoli e degli Evangelisti.

Ma il vero bersaglio del filosofo è la Chiesa cattolica, la cui religione fu abolita in Inghilterra e in molte parti della Cristianità, egli ricorda, grazie alla

⁶⁷ Cfr. *Lev.*, XII, pp. 92-3; Hoekstra (2004, p. 100).

⁶⁸ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.93: «Tale è infatti la facilità con cui gli uomini sono indotti a credere a qualsiasi cosa provenga da quelli che hanno acquistato credito presso di loro e che sanno, con gentilezza e con destrezza, sfruttare la loro paura e la loro ignoranza».

ribellione del popolo, sia in accordo con i sovrani, che contro di loro, a causa della corruzione del clero, dell'introduzione nella dottrina delle tesi degli scolastici con le assurdit  che ne derivarono, e infine per la ricerca del tornaconto personale del papa e delle gerarchie ecclesiastiche, che dichiarano necessari alla salvezza delle credenze che hanno chiaramente una funzione politica nell'affermare la supremazia papale sui principi.

Ma, come abbiamo detto,   proprio la terza parte dell'opera, dal titolo *Lo stato cristiano*, quella in cui Hobbes fa emergere maggiormente la sua preoccupazione riguardo la maniera in cui la profezia pu  incidere sulla vita politica dell'uomo.

Come nel *De Cive*, le Sacre Scritture costituiscono anche qui la fonte principale sulla cui base Hobbes espone i suoi commenti e formula le sue critiche ai veri e ai falsi profeti, ma rispetto alla sua opera sul cittadino, nel *Leviathan* lo fa in modo molto pi  articolato, sebbene meno sistematico.

Nel *Leviathan*, in effetti, la figura del profeta e la natura della mediazione tra Dio e l'uomo sono sottoposte a un'analisi puntuale che ha lo scopo di arrivare a un vero e proprio depotenziamento del ruolo e del valore della mediazione stessa, non tanto per ci  che concerne il suo significato religioso, quanto perch  ci  che Hobbes mette in dubbio  , come si   gi  accennato, se la rivelazione sia realmente avvenuta o non sia stata l'effetto di un sogno, di una visione allucinatoria causata dal dormiveglia, o di un attacco di follia, ovvero qualcosa dovuto a un'alterazione corporea, dei sensi, degli organi interni o del cervello, o ancor peggio, sia una menzogna consapevole.

Rispetto alla veridicit  o meno dell'agire profetico e del messaggio veicolato dalla profezia, un problema che resta sostanzialmente insolubile dal punto di vista razionale, perch  chiama in causa la credenza e la fiducia, e che nella stessa Scrittura, come vedremo, non sembra essere risolto, il progetto ermeneutico hobbesiano risponder  che l'interpretazione legittima delle Scritture deve essere lasciata unicamente all'autorit  sovrana e ai suoi 'delegati'.⁶⁹

⁶⁹ A questo proposito   illuminante la trattazione di Lessay (2007) sulle implicazioni politiche della 'teologia hobbesiana del patto', una delle quali   proprio l'attribuzione al sovrano civile del potere di interpretazione e di controllo dell'uso delle Scritture, perch , sebbene per i teologi protestanti «the nature of the divine alliance, which in their eyes is the key to Scripture, appears to them of

Si può intanto ripartire dalla lunga lista dei significati della parola ‘profeta’ che Hobbes riporta nel trentaseiesimo capitolo:

The name of PROPHET, signifieth in Scripture sometimes *Prolocutor*; that is, he that speaketh from God to Man, or from man to God: And sometimes *Predictor*, or a foreteller of things to come: And sometimes one that speaketh incoherently, as men that are distracted. It is most frequently used in the sense of speaking from God to the People. So *Moses, Samuel, Elija, Isaiah, Jeremiah*, and others were *Prophets*. And in this sense the High Priest was a *Prophet*, for he only went into the *Sanctum Sanctorum*, to enquire of God; and was to declare his answer to the people. And therefore when Caiphaz said, it was expedient that one man should die for the people, St. John saith [chap. 11.51] that *He spake not this of himselfe, but being High Priest that year, he prophesied that one man should dye for the nation*. Also they that in Christian Congregations taught the people [I Cor. 14.3] are said to Prophecy. In the like sense it is, that God saith to *Moses* [Exod.4.16] concerning *Aaron*, *He shall be thy Spokes-man to the People; and he shall be to thee a mouth, and thou shalt be to him in stead of God*: that which here is Spokesman, is[chap.7.1.] interpreted Prophet; *See* (saith God) *I have made thee a God to Pharaoh, and Aaron thy Brother shall be thy Prophet*. In the sense of speaking from man to God, Abraham is called a Prophet [Genes. 20.7.] where God in a Dream speaketh to Abimelech in this manner, *Now therefore restore the man his wife, for he is a Prophet, and shall pray for thee*; whereby may also gathered, that the name of Prophet may be given, not unproperly to them that in Christian Churches, have a Calling to say publique prayers for the Congregation. In the same sense, the Prophets that came down from the Hight place (or Hill of God) with a Psaltery, and a Tabret, and a Pipe, and a Harp [I Sam.10. 5,6] and [vers.10.] Saul amongst them, are said to Prophecy, in that they praised God, in that manner publicly. In the like sense, is *Miriam* [Exod.15.20.] called a Prophetesse. [...] (Lev., XXXVI, p.658).⁷⁰

such decisive importance that they ultimately advocate the absolute autonomy of the interpreter, [...] Hobbes builds his own theory in radical opposition to such a conception, going so far as to banish the notion of alliance from his account of the kingdom of God. Although every believer must have free access to Scripture, biblical interpretation as such, which may lead to socially disruptive controversies, must be regarded as pertaining to the province of the sovereign or of his duly appointed ecclesiastical representatives. Interpretation is as much a legal and political matter as it is a theological one, and must therefore be strictly controlled so as to limit the risks of manipulation and abuse. What is at issue in Hobbes's rejection of covenant theology is the question of power, the saving power of Scripture, read with the help of a covenantal code, versus the sovereign's power to censure the public expression of religious doctrines in order to ensure civil peace» (p. 256).

⁷⁰ Lev., trad. it. p.344: «Nella Scrittura il nome di PROFETA significa qualche volta *prolocutor*, cioè colui che parla da parte di Dio all'uomo o dell'uomo a Dio; qualche altra volta *praedictor* o indovino di cose a venire; qualche altra volta ancora, uno che parla in modo incoerente, come chi è in uno stato di confusione mentale. Il più delle volte è, tuttavia, adoperato nel senso di colui che parla da parte di Dio al popolo. Così profeti furono Mosè, Samuele, Elia, Isaia, Geremia e altri. In

Come nota Martinich (1995) nel suo lessico filosofico hobbesiano, un catalogo di usi come questo, di cui qui riporto solo una parte, sembra ‘deflazionare’ l’importanza che Hobbes attribuisce al termine, sia perché si tratta di una lista utilizzabile da chiunque, sia, in particolare, perché il filosofo sostiene che alcuni veri profeti non sono santi, né fanno parte degli eletti. Indicando la profezia come «an extraordinary, and temporary Employment from God, most often of Good men but sometimes also of the Wicked» (*Lev.*, p.660)⁷¹ come Baalam e la strega di Endor (*Lev.*, XXXVI, trad.it.p. 354), e richiamando l’attenzione sui diversi usi della parola ‘profeta’, Hobbes avrebbe uno scopo preciso. Infatti, sempre a detta di Martinich (1992) l’operazione del filosofo sarebbe motivata dal fatto che mentre

most people immediately think that anyone who is a prophet is a fulltime, specially graced agent of God, it is important for Hobbes, relying upon the Bible for his evidence, to show that that is not so. Most prophets are false; of those that are true, most are only part-time (Martinich 1992, p.233).

D’altra parte, sebbene Hobbes riconosca le numerose accezioni della parola ‘profeta’ che si trovano nella Scrittura, tuttavia egli ricorda che la maniera

questo senso profeta era il sommo sacerdote, poiché egli soltanto entrava nel *Sanctum Sanctorum* per interrogare Dio; ed [egli soltanto] doveva rendere nota la risposta al popolo. Per questo quando Caifa affermò che era meglio che un uomo solo morisse per il popolo, San Giovanni dice che «egli parlò non da se stesso ma, essendo sommo sacerdote in quell’anno, *profetizzò* che un solo uomo doveva morire per la nazione» (11.51). Anche coloro che insegnavano al popolo nelle congregazioni cristiane sono detti profetizzare (I Corinzi 14.3). Nello stesso senso Dio dice a Mosè parlando di Aronne: “egli sarà il tuo portavoce presso il tuo popolo, e sarà per te una bocca, e tu farai per lui le veci di Dio” (Esodo 4.16) Ciò che qui viene chiamato *portavoce*, nel capitolo settimo (versetto 1) è interpretato come profeta: “Vedi, dice Dio, io ho fatto di te un Dio per Faraone, e Aronne tuo fratello sarà il tuo profeta”. Abramo è chiamato profeta nel senso di uno che parla da parte dell’uomo a Dio, in un testo nel quale Dio parla in sogno ad Abimelech in questo modo: “Ora, pertanto, restituisci all’uomo sua moglie, poiché egli è un profeta; e preghi egli per te” (Genesi 20.7). Donde si può ancora evincere che il nome di profeta si può dare impropriamente a coloro che nelle Chiese cristiane sono chiamati a recitare preghiere pubbliche per la congregazione. Nello stesso tempo i profeti che scendevano dall’altura (o colle di Dio) con un salterio, un cembalo, un flauto o un’arpa (I *Samuele* 10.5,6) e Saul insieme a loro (versetto 10), son detti profetizzare, perché in quella maniera lodavano pubblicamente Dio. Analogamente Miriam è chiamata profetessa (Esodo 15,20)».

⁷¹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.345: «[...] uno straordinario e temporaneo impiego da parte di Dio, di uomini, il più delle volte, buoni, ma, qualche volta, anche malvagi».

prevalente con cui Dio ‘parla’⁷² ai profeti nell’Antico Testamento, è attraverso sogni e visioni, tranne Mosè, con il quale comunica “bocca a bocca, anche manifestamente, non con discorsi oscuri; ed egli vedrà l’immagine del Signore” (*Numeri* 12, 6-8).⁷³

Se Hobbes assimila anche il caso di Mosè a una forma di visione, ancorché più chiara di quelle concesse agli altri profeti (cfr. p. 348 trad. it.), egli dovrà poi distinguere i veri profeti da quelli falsi, sostenendo che i sogni e le visioni dei primi, ovvero le “immaginazioni avute in sogno o in estasi” sono “soprannaturali” (*supernatural*), mentre quelle riportate dai falsi profeti sono sempre “naturali o simulate” (*Lev.*, XXXVI, p. 348).

L’intento di Hobbes è mostrare che, messi di fronte a un sedicente profeta, che non ha certo la statura e la santità dei grandi profeti della Scrittura, ma che si autoproclama portatore e interprete della parola divina, gli altri, che quella rivelazione non l’hanno, devono credergli ‘sulla parola’, e ciò non può che generare legittimi dubbi sulla sua buona fede e soprattutto sulla sua credibilità.

Se il presunto profeta è convinto che Dio gli abbia parlato ‘immediatamente’ e crede di sapere come questo sia avvenuto; per chi lo ascolta è “difficile, se non impossibile, sapere come egli possa essere compreso” (*Lev.*, XXXII, p. 304). Infatti, continua Hobbes

For if a man pretend to me, that God hath spoken to him supernaturally, and immediately, and I make doubt of it, I cannot easily perceive what argument he can produce, to oblige me to belevee it. It is true, that if he be my Sovereign, he may oblige me to obedience, so, as not by act or word to declare I belevee him not, but not to think any otherwise then my reason perswades me. But if one that hath not such authority over me, shall pretend the same, there is nothing that exacteth either beleefe, or obedience. (*Lev.*, XXXII, p.578).⁷⁴

⁷² Hobbes puntualizza che, nella Bibbia, quando si trova scritto che Dio parla, ascolta o vede, non è per “significarne la natura”, ma “solo per esprimere la nostra intenzione di onorarlo” (*Lev.*, XXXVI, p. 346).

⁷³ Cfr. *Lev.*, p. 662; trad. it. p.347.

⁷⁴ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.304: «Se un uomo si vanta con me del fatto che Dio gli ha parlato in maniera soprannaturale e immediata, io lo metto in dubbio, non riesco facilmente a vedere quale argomento egli possa produrre per obbligarmi a credere. Vero è che, qualora fosse il mio sovrano, potrebbe obbligarmi all’obbedienza, e così io non manifesterei con atti o con parole di non credergli; ma non potrebbe obbligarmi a pensare qualcosa di diverso da ciò di cui la mia ragione mi persuade.

In questo modo, non solo Hobbes avrebbe già destituito di qualsiasi valore i sedicenti ‘profeti’ della sua epoca, ma, ritornando alla Sacra Scrittura, riesce a dimostrare che perfino qui vi sono falsi profeti che riescono a ingannare veri profeti.⁷⁵ Allora, si chiede Hobbes, che certezza abbiamo “di conoscere la volontà di Dio per una via diversa da quella della ragione?”.⁷⁶

Come ha anticipato già nel *De Cive*, la questione si risolve individuando nell’Antico Testamento i segni che consentono di identificare il vero profeta; nel *Leviathan* Hobbes li ricorda ancora una volta: “il primo è compiere miracoli, il secondo è il non insegnare alcun’altra religione se non quella già istituita”, ed essi devono verificarsi congiuntamente (*Lev.*, p. 305).⁷⁷

Tuttavia, poiché per Hobbes come per i teologi della Riforma orientati filosoficamente,⁷⁸ dopo la venuta di Cristo i miracoli sono cessati (cfr. *Lev.*, p.307),⁷⁹ non c’è più alcun segno per riconoscere “le pretese rivelazioni o

Ma se qualcuno, privo di siffatta autorità su di me pretendesse la stessa cosa, non ci sarebbe alcun motivo per cui dovrei credergli o obbedirgli».

⁷⁵ Cfr. *Lev.*, pp.305, 353. Hobbes si riferisce a I Re 22 e 13 dove viene citato il caso di Michea, l’unico vero profeta dei quattrocento a cui il re d’Israele si era rivolto per essere consigliato sulla guerra contro Ramot di Galaad, il quale, pur avendo compiuto miracoli e inviato da Dio a profetizzare contro l’altare eretto da Geroboamo, tuttavia fu ingannato da un altro vecchio profeta, che lo persuase, come per bocca di Dio, a mangiare e bere con lui.

⁷⁶ Cfr. *Lev.*, p. 580; trad. it. p.305.

⁷⁷ Cfr. *Lev.*, p. 582: «One is the doing of miracles; the other is the not teaching any other Religion than that which is already established».

⁷⁸ Martinich (1992, p.229; cap. 9 sui miracoli) riprende anche la critica di Bramhall a Hobbes su chi debba giudicare la validità di un miracolo (*Rispostaa Bramhall* trad. it pp.140-141); inoltre, per la complicata questione dei miracoli nel sedicesimo e diciassettesimo secolo in Inghilterra, rimanda a Thomas (1971, spec. pp.105-8; 124-5; 490).

⁷⁹ Cfr. *Lev.*, XXXII, p.584. Inoltre, alla risposta data a Bramhall Hobbes afferma che esistono profeti veri che compiono miracoli e profeti senza miracoli; riguardo ai primi, essi sono presenti nelle Sacre Scritture: «in primo luogo ammetto che nella chiesa di Dio ci siano stati vere profezie e veri profeti, da Abramo fino al nostro Salvatore, il più grande di tutti i profeti, l’ultimo dell’Antico Testamento e il primo del Nuovo. Nel periodo successivo a quello del nostro Salvatore fino alla morte di S. Giovanni apostolo, ci furono veri profeti nella Chiesa di Cristo, profeti ai quali Dio parlò in maniera soprannaturale e che provarono con i miracoli la verità della loro missione. Di quelli che nella Scrittura sono definiti profeti senza miracoli (e solo per il motivo che essi parlarono nel nome di Dio agli uomini e in nome degli uomini a Dio), nella chiesa ce ne sono, ce ne sono stati, e ce ne saranno innumerevoli. Un profeta di questo genere era sua Signoria, e tali sono tutti i pastori della Chiesa cristiana. Ma qui la questione riguarda quei profeti che predicano cose future avendole apprese dalla bocca di Dio, o che fanno altri miracoli. Di questa sorta io nego che ce ne siano più stati dopo la morte di S.Giovanni Evangelista» (cfr. *Rispostaa Bramhall*, trad.it 137)

ispirazioni di un privato” (*Lev.*, p.307),⁸⁰ cosicché l’unico parametro per giudicare la validità di una dottrina rimane quello della conformità alle Sacre Scritture.

Concludendo il capitolo trentaduesimo, Hobbes si richiama ancora a queste ultime, le quali bastano a compensare la mancanza di ogni altra profezia: le Scritture saranno la fonte da cui dedurre, grazie a una saggia e dotta interpretazione e un cauto e accurato ragionamento, tutte le regole e i precetti necessari alla conoscenza del nostro dovere sia verso Dio sia verso l’uomo, senza fanatismi o ispirazione soprannaturale di alcun genere.⁸¹

Negli ultimi due paragrafi del capitolo trentaseiesimo, Hobbes attribuisce a tutti i cittadini il dovere di valutare “la probabilità della vocazione di chi pretende di essere profeta” (*Lev.*, XXXVI, p. 352).⁸² Qui egli ribadisce ancora che, dal momento che ogni profezia deriva da una visione o da un sogno o da qualche speciale e raro dono di Dio, che il Signore può concedere non solo in modo soprannaturale e immediato, ma anche per via naturale e con la mediazione di cause seconde, c’è bisogno della ragione e di un giudizio accurato per discernere tra doni naturali e soprannaturali e tra visioni o sogni naturali e soprannaturali. Sono perciò necessarie circospezione e cautela nell’obbedire a chi, pretendendo di essere un profeta, ci richiede di seguire le sue prescrizioni per ottenere la felicità come se fossero quelle di Dio. Hobbes avverte che, poiché simili pretese implicano quella di governare sugli altri uomini, che è un desiderio naturale e comune a tutti, è possibile che esse celino ambizione e cattiva fede. Prima di prestare obbedienza ai profeti, bisognerà dunque metterli alla prova e verificare la loro genuinità, a meno che questa obbedienza non rientri in quella che si deve allo Stato, nel caso in cui il profeta è lo stesso sovrano civile o è da lui autorizzato.

Il ‘libero esame’ dei profeti e degli spiriti da parte del popolo trova la sua giustificazione proprio dall’indicazione dei segni che permettono a chiunque di distinguere tra i veri e i falsi profeti, ma sta a coloro che obbediscono alle loro direttive ricordare che lo fanno a proprio pericolo, dato che tanto nel Vecchio Testamento quanto nel Nuovo, il numero dei falsi profeti è molto più grande di quello dei veri.

⁸⁰ Cfr. *Lev.*, XXXII, p.584.

⁸¹ Cfr. Lupoli (2015, p. 468).

⁸² Cfr. *Lev.*, p.674.

È il caso di Acab (I Re, 22) che consultò quattrocento profeti, tutti impostori, all'infuori di Michea (Lev., p.353).⁸³ E poco prima del tempo della cattività, rileva ancora Hobbes, i profeti erano generalmente menzogneri, come dimostra la citazione di Geremia, (14.14) in cui Dio dice per mezzo di lui: "I profeti profetizzano menzogne nel mio nome. Io non li ho mandati, né ho comandato loro, né ho parlato loro; essi vi profetizzano false visioni, cose da nulla e l'inganno del loro cuore" (Lev., p. 353).⁸⁴ E lo erano a tal punto che Dio comandò al popolo per bocca del profeta *Geremia* (23.16) di non obbedire loro: "Così dice il Signore degli eserciti, di non ascoltare le parole dei profeti che profetizzano per voi. Essi vi fanno vaneggiare; parlano di una visione che è del loro cuore e non della bocca del Signore" (Lev., p.353).⁸⁵

Fatte queste analisi, e ricordatele ancora una volta, aggiungendo solo un cenno alle tante controversie sul Nuovo Testamento tra i 'profeti spirituali' che avvenivano ancora nel suo tempo,⁸⁶ Hobbes rimarca infine la necessità che i sudditi esaminino razionalmente tutte le profezie, di qualsiasi genere e in qualsiasi tempo queste avvengano, che non provengano dal profeta sovrano, il quale "è il reggente di Dio sulla terra e il detentore, primo al di sotto di Dio, dell'autorità di governare i cristiani" (Lev., XXXVI, p. 354).⁸⁷ vagliandole e confrontandole con la dottrina insegnata nel nome di Dio dai delegati del sovrano, che il suddito stesso deve osservare come regola della sua condotta.

E questa dottrina, sulla base della quale si riconosce un profeta dopo la fine dei miracoli, è così espressa nel Vangelo di Giovanni:

[I Epist. 4.2, &c.] [...] *Hereby know ye the Spirit of God. Every Spirit that confesseth that Iesus Christ is come in the flesh, is of God; that is, is approved and allowed as a Prophet of God.* (Lev., XXXVI, p.678).⁸⁸

⁸³ Cfr. Lev., p.676.

⁸⁴ Cfr. Lev., p.676

⁸⁵ Cfr. Lev., p.676

⁸⁶ Cfr. Lev., p.676

⁸⁷ Cfr. Lev., p.357:« Every man therefore ought to consider who is the Sovereign Prophet; that is to say, who it is, that is Gods Viceregent on Earth; and hath next under God, the Authority of Governing Christian men».

⁸⁸ Cfr. Lev., trad. it. pp. 353-4: «(I Lettera 4.2) [...] *Da questo conoscerete lo spirito di Dio. Ogni spirito che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne, è di Dio, [corsivo mio] vale a dire è accettato e riconosciuto come profeta di Dio [insomma], non è che un uomo pio o uno degli eletti,*

Dunque, dato che il Salvatore è già venuto nella persona del Cristo, l'unico requisito è riconoscere che "Gesù è il Cristo",⁸⁹ cioè il re degli Ebrei promesso nell'Antico Testamento. Chiunque predichi il contrario è un falso profeta, mentre il 'vero profeta', che però, di fatto, nel diciassettesimo secolo non può più esistere, almeno nell'accezione veterotestamentaria, è colui che insegna questo dogma di fede.

Questi aspetti dei profeti del Vecchio e del Nuovo Testamento saranno oggetto di analisi nelle pagine seguenti. Come primo passo, nello studio della mediazione tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio, si valuterà in che modo il profeta delle Scritture venga preso in esame da Hobbes, il quale guida il lettore anche nella interpretazione dei segni della rivelazione.

3.2 I segni della Rivelazione

Il problema dei segni della rivelazione profetica è uno dei più spinosi nell'esegesi biblica hobbesiana. Il filosofo deve muoversi in un contesto, in special modo quello dei Libri dell'Antico Testamento, dove la rivelazione e la trasmissione della parola di Dio ai profeti come suoi portavoce, (e da questi al popolo), è chiaramente un fatto 'soprannaturale', ma viene trattata, nello stesso tempo, come qualcosa di concreto e materiale. Dio 'parla', ma cosa si intende con la 'parola di Dio'? Forse Dio ha degli organi fonatori? Se la rivelazione avviene tramite una manifestazione di Dio, in che modo possiamo distinguere i veri profeti? Se le visioni che essi ricevono sono soprannaturali per noi, ma i profeti vi accedono per via naturale, quale garanzia possiamo avere della loro verità? Noi diciamo di credere in Dio, ma in effetti crediamo a un uomo che dice di aver visto o parlato con Lui; è legittima dunque questa sorta di 'doppia' mediazione?

Nelle pagine precedenti si è già in parte cercato di far vedere come Hobbes risponda a queste problematiche, ora si cercherà di affrontarle più da vicino per chiarire le sue argomentazioni e i suoi scopi nel maneggiare, confutare e discutere

per il fatto che riconosce, professa o predica che Gesù è il Cristo, ma per questo fatto è un profeta riconosciuto».

⁸⁹ Cfr. anche *De Cive*, XVIII, 6, p.285; trad. it. p.379.

dei temi tanto ‘scivolosi’, sia per la loro collocazione storica, che per il loro significato religioso.

Nella sezione gnoseologica del *Leviathan*, tutto ciò che concerne la profezia, il soprannaturale, viene solo accennato, per poi essere messo a tema nello sviluppo delle ultime due parti dell’opera, anche se già qui, come nelle analoghe trattazioni dei libri pubblicati prima del *Leviathan*, sono presenti sia l’impalcatura epistemica che i motivi logici e fisici meccanicistici che devono ‘filtrare’ e giudicare la verosimiglianza di certe affermazioni esposte nelle Sacre Scritture.⁹⁰

In ogni caso, proprio nella terza parte della sua opera maggiore, in merito alla religione rivelata e soprattutto ai principi fondamentali della ‘politica cristiana’, ovvero “alla parola di Dio comunicata ai profeti” (*Lev.*, p.303),⁹¹ Hobbes ripropone le medesime osservazioni presenti nel *De Cive*, tese a sostenere che, se a causa delle limitazioni del nostro intelletto non possiamo spiegare i misteri della rivelazione, allora, senza comunque rinunciare alla ragione naturale, che pure ci è stata data da Dio, ciò che dobbiamo fare è soltanto avere fede e obbedire all’autorità legittima.⁹²

I modi in cui la rivelazione di Dio giunge agli uomini, soprattutto come manifestazione della parola rivelata, sono di due specie: la rivelazione *mediata* e la rivelazione *immediata* (*Lev.*, XXXII, trad. it. p.304).⁹³

⁹⁰In particolare, come nota Pacchi (1989, pp. VIII-IX): «nelle parti fondamentali le tre opere [scil. gli *Elements*, il *De cive* e il *Leviathan*] si possono sovrapporre abbastanza agevolmente: se al *De cive* manca il complemento del *De Homine* - che uscirà poi nel ‘58 - per coprire pressoché interamente la gamma di argomenti affrontati nel *Leviathan*, gli *Elements* già premettono, alla trattazione più propriamente politica, quella descrizione in chiave meccanicistica della natura umana, che il *Leviathan* non farà che ribadire, in termini semmai più frettolosi e riassuntivi».

⁹¹Cfr. *Lev.*, XXXII, p.576.

⁹²Cfr. *De Cive*, XVIII, 4, p.282; trad.it. p.376; *Lev.*, XXXII, p.578; trad.it. pp. 303-4. Nel capitolo XXXII, Hobbes afferma che riguardo alla comprensione dei misteri della fede, gli uomini non devono mai rinunciare ai propri ‘talenti’, all’esperienza e alla ragione naturale ma, al cospetto della Parola di Dio, spesso molti concetti possono risultare ‘al di sopra della nostra ragione’; tuttavia ciò non dipende da un cattivo uso della ragione stessa, tanto che si è tenuti alla ‘resa dell’intelletto’, ovvero «a non sforzarci di distillare mediante la logica una verità filosofica dei misteri che non sono comprensibili e che non cadono sotto alcuna regola della scienza naturale. Infatti, ai misteri della nostra religione accade lo stesso che alle salutari pillole prescritte al malato, che ingoiate tutt’intero hanno la virtù di curare, mentre, masticate, sono per lo più vomitate senza effetto». Con la ‘resa dell’intelletto’ non si intende però una sottomissione all’opinione di un altro ma un’astensione a contraddire e la scelta di riporre la propria fiducia in ‘colui che parla’, ovvero il sovrano, favorendo così ‘la volontà all’obbedienza’.

⁹³*Lev.*, p. 578.

Nell'opera *The two Gods of Leviathan*, Martinich (1992) descrive la rivelazione 'mediata' come quella in cui Dio comunica con un essere umano attraverso altre persone, cosa che avviene nel caso dei messaggi trasmessi dai profeti e nelle Sacre Scritture i cui autori hanno tramandato la parola di Dio, prima oralmente e poi tramite la forma scritta dei libri biblici. Secondo questo autore, per il quale è possibile considerare questo aspetto come la mediazione di una narrazione, la lettura hobbesiana della Bibbia punta a mettere in luce il fatto che le vicende narrate sembrano essere più remote rispetto al momento in cui sono state scritte, e ciò comporta, in primo luogo, il problema della loro autenticità e di quella di chi le ha tramandate, perciò, anche se Hobbes non sostiene certamente che la rivelazione sia impossibile, egli ritiene però che, dal punto di vista epistemologico, sia difficile o impossibile per gli esseri umani sapere *quando* una rivelazione è avvenuta (cfr. p. 223-4).⁹⁴

Martinich, inoltre, sottolinea come per Hobbes la rivelazione mediata debba necessariamente comportare una relazione di fiducia con chi la trasmette:

The transmission of the Bible itself was, however, more indirect. [...] Thus, to put one's faith in the Bible is not to put one's faith in God, according to Hobbes, since the Bible does not come directly from God to us. It is also not to put our faith in Moses, for he is also removed from us by many generations. [...] Thus, it must be someone who does have authority. The person with authority will either be only a religious authority, such as a pope or religious assembly, or it will be someone who also have civil authority. Since the beginning of the Hebrew monarchy, every person with purely religious authority has been subordinate to some secular authority. The only

⁹⁴ Come Martinich (1992, p. 224-5) ricorda, si tratta di una questione che fu al centro di molte discussioni all'inizio della Riforma, quando le alternative erano rappresentate da Lutero ed Erasmo. Se il primo, che sosteneva l'interpretazione libera e personale delle Scritture, sarebbe stato considerato un anarchico da Hobbes, la visione 'scettica' di Erasmo, basata sull'incapacità da parte degli esseri umani di giungere a una vera comprensione in materia di fede, rimandava all'autorità dell'interpretazione papale. I riformati contestavano tale autorità, appellandosi alla corruzione della Chiesa di Roma, mentre Hobbes non sembra così preoccupato di questo aspetto, quanto piuttosto della pretesa di un sovrano quale era, di fatto, il papa di esercitare il suo potere fuori dallo stato. La soluzione hobbesiana consiste invece in una sorta di compromesso fra Lutero ed Erasmo: con il primo Hobbes concorda che il papa non può rivendicare l'autorità di interpretare le Scritture, con il secondo ritiene che sia necessario che qualcuno abbia il potere di controllare le dispute religiose: e questo è il sovrano «the final authority in matters of religion» (p. 225), posizione che, del resto, era stata adottata già da Enrico VIII nel 1534 con l'Atto di Supremazia.

secular authority to which one owes obedience is one's own sovereign.
(Martinich 1992, p. 222-3).⁹⁵

Dunque, la rivelazione di Dio testimoniata dalle Sacre Scritture, deve essere trasmessa o mediata da chi ha l'autorità per farlo che, per Hobbes, come si avrà modo di approfondire più avanti, appartiene al «Sovereign» (*Lev.*, p.588).⁹⁶

La rivelazione 'immediata', invece, si realizza nel contatto diretto tra Dio e l'uomo, attraverso il vero profeta. Hobbes nota che, nelle Sacre Scritture, Dio si rivela al proprio profeta mediante sogni e visioni, ad eccezione di Mosè con il quale Egli ha un rapporto speciale, poiché gli si rivela parlando con lui "faccia a faccia".⁹⁷ In generale, osserva Hobbes, quando nella Bibbia si citano le esperienze soprannaturali dei profeti, il linguaggio è metaforico («metaphorically»)⁹⁸ e simbolico, fatto che ha generato molti fraintendimenti quando si è trattato di decifrare quale fosse il segno che contraddistingue un messaggio soprannaturale mandato da Dio. È per questo che, come si è detto precedentemente,⁹⁹ il filosofo sente l'esigenza di proporre al lettore, nella terza parte del *Leviathan*, una sorta di esegesi biblica del tutto personale e originale, per mezzo della quale dimostrare in che modo i segni della rivelazione debbano essere interpretati, come nel caso delle parole *spirito*, *angelo*, *ispirazione* e *miracolo*.¹⁰⁰

3.2.1 Lo Spirito e le sue accezioni

La nozione di 'spirito' viene affrontata da Hobbes in tre modi diversi: in primo luogo egli ne parla dal punto di vista, per così dire, filosofico, poi secondo il suo significato nel linguaggio ordinario e infine ne analizza il modo in cui il termine viene usato nella Bibbia.

⁹⁵ Un tema che verrà sviluppato meglio più avanti consiste nel fatto che Hobbes vuole garantire obbedienza e pace nello Stato, e certamente affidare la mediazione della parola divina all'autorità sovrana garantisce un miglior controllo delle sedizioni che possono essere fomentate dai profeti autoproclamatisi tali.

⁹⁶ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.318.

⁹⁷ Cfr. *Lev.*, XXXVI, p.664, trad. it. pp.347-8, cit. (*Numeri* 12.6,8); (*Esodo* 33.11).

⁹⁸ Cfr. *Lev.*, XXXVI, p.652; trad.it. p.341.

⁹⁹ Cfr. *supra*, cap. II, paragrafo 2.2.

¹⁰⁰ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 610; trad. it. p.319. Sulla tematica dei *miracoli* cfr. *Lev.*,XXXVII, p.682; trad. it. p.355.

Coerentemente con la sua posizione filosofica, criticando il modo in cui la Scolastica associava i concetti di ‘corpo’ e di ‘spirito’ rispettivamente a ‘sostanza corporea’ e ‘sostanza incorporea’, nel trentaquattresimo capitolo del *Leviathan*, che tratta del “significato di spirito, angelo e ispirazione nei libri della sacra scrittura” Hobbes riparte dalla sua concezione materialistica della realtà, centrata sulla nozione di ‘corpo’:¹⁰¹

The Word *Body*, in the most general acceptation, signifieth that which filleth, or occupyeth some certain room, or imagined place; and dependeth not on the imagination, but is a reall part of that we call the *Universe* (*Lev.*, XXXIV, p.610).¹⁰²

Il corpo si può definire “sostanza” nella misura in cui è soggetto ad “accidenti” («accidents»), ma poiché sostanza e corpo significano la stessa cosa, allora l’unione di due termini come “sostanza” («substance») e “incorporeo” («incorporeall») è un errore e genera un’allocuzione priva di significato, poiché i due termini sono contraddittori, “come se si dicesse corpo incorporeo” («incorporeall body»).¹⁰³ In base a queste premesse ‘logico-ontologiche’, Hobbes sostiene quindi che nell’universo tutto è materia o corpo.

Ciò non accade nel linguaggio comune nel quale gli “spiriti” significano “aria e sostanze aeree” («aire, and aeriall substances») e quando i loro effetti vengono percepiti dagli uomini sono chiamati “vento o soffio” («wind or breath») o, appunto, “spiriti”, perché in latino il termine corrispondente è *spiritus*: è per questo che si chiamano ‘spiriti vitali’ o ‘spiriti animali’ le sostanze aeree che danno vita e movimento ai corpi viventi.¹⁰⁴

¹⁰¹ Sul materialismo hobbesiano cfr. Pacchi (1965, spec. cap. X); Come spiega Schino (2018, p. 3) il punto centrale della teologia materialistica di Hobbes «è la negazione dell’esistenza di sostanze separate dal corpo, in base alla quale Hobbes può respingere l’esistenza di spettri, spiriti, demoni, angeli, anime purganti, santi e beati, affermando invece l’esistenza, e dunque la corporeità, di Dio e dell’anima, e la resurrezione di corpi animati e non di anime immateriali».

¹⁰² Cfr. *Lev.*, trad. it. p.319: «La parola corpo, nella sua accezione più generale, significa ciò che riempie o occupa un certo spazio o luogo immaginario, e che non dipende dall’immaginazione ma è una porzione reale di quello che chiamiamo universo».

¹⁰³ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 610; trad. it. p.320.

¹⁰⁴ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 612; trad. it. p.320.

Inoltre, lo spirito viene associato a “un corpo sottile, fluido e invisibile o uno spettro o un altro idolo o fantasma dell’immaginazione” (*Lev.*, p.320).¹⁰⁵ Questo significato comune deriva dal fatto che l’uomo pensa a un corpo solo se fa resistenza, mentre le sostanze aeree vengono intese sempre come un vento, un soffio, uno spirito. Questa errata percezione si verifica anche quando gli uomini prendono per veri i loro “idoli del cervello” [«*idols of the brain*»] (*Lev.*, trad. it. p. 320, p. 612), i loro sogni, nonostante, in realtà, questi non siano propriamente nulla, derivando unicamente da perturbazioni causate o dall’ “azione degli oggetti [esterni] o dall’agitazione disordinata degli organi interni” (*Lev.*, p.320).¹⁰⁶

Pur essendoci numerosi sensi metaforici¹⁰⁷ di questo termine nel linguaggio comune, spesso accade che gli ignoranti si facciano convincere in questo modo:

And men, that are otherwise imployed, then to search into their causes, know not of themselves, what to call them; and may therefore easily be perswaded, by those whose knowledge they much reverence, some to call them *Bodies*, and think them made of aire compacted by a power supernaturall, because the sight judges them corporeall; and some to call them *Spirits*, because the sense of Touch discerneth nothing in the place where they appear, to resist their fingers: So that the prosper signification of *Spirit* in common speech, is either a subtitle, fluid, and invisible Body, or a Ghost, or other Idole or Phantasme of the Imagination (*Lev.*, XXXIV, p.612).¹⁰⁸

Nella Sacra Scrittura qualunque significato venga attribuito alla parola ‘spirito’, da quelli della filosofia Scolastica a quelli del senso comune, a quelli usati dagli impostori, non corrisponde ai sensi ‘veri’ in cui il termine è usato

¹⁰⁵ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.612: «*subtitle, fluid, and invisible Body, or a Ghost, or other Idol or Phantasme of the Imagination*».

¹⁰⁶ Cfr. *Lev.*, p.612: «*and in the brain it self, nothing but tumult, proceeding either from the action of the objects, or from the disorderly agitation of the Organs of our Sense*».

¹⁰⁷ Cfr. *Lev.*, p.612; trad. it. 320; I sensi metaforici per intendere ‘spirito’ nel linguaggio comune secondo Hobbes sono i seguenti: *spirito di contraddizione* (disposizione alla verifica rigorosa delle affermazioni degli altri), *spirito impuro* (disposizione all’impurezza), *spirito ribelle* (perversità), *spirito muto* (tetraggine), *spirito di Dio* (inclinazione alla religiosità e al servizio di Dio), *spirito di sapienza* (grande sapienza), *posseduti da uno spirito* (i folli).

¹⁰⁸ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.320: «*Ma gli uomini che sono impegnati in occupazioni diverse che a ricercare le cause, non sanno da sé come chiamarli; perciò possono essere facilmente persuasi da coloro per il cui sapere nutrono molta riverenza, a chiamarne alcuni corpi- per il fatto che la vista li giudica corporei- a pensarli fatti di aria concentrata da un potere soprannaturale, e a chiamarne altri ‘spiriti’- poiché il senso del tatto non avverte resistenza. Cosicché spirito, nel discorso comune, ha propriamente il significato o di corpo sottile, fluido o invisibile, o di spettro, o altro idolo o fantasma dell’immaginazione*».

nell'ambito della rivelazione. In effetti, in tutti i luoghi della Scrittura in cui lo troviamo, 'Spirito' è riferito a Dio: così Dio è detto essere uno *Spirito*, e lo *Spirito di Dio* è Dio stesso. E, come Hobbes sostiene, questi significati "non cadono sotto l'intelletto umano e la nostra fede in essi non consiste nell'opinione, bensì nella sottomissione" (*Lev.*, XXXIV, p. 321).¹⁰⁹

E poco più avanti, significativamente, afferma:

For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of *what he is*, but only *that he is*; and therefore the Attributes we give him, are not to tell one another, *what he is*, nor to signify our opinion of his Nature, but our desire to honor him with such names as we conceive most honorable amongst our selves. (*Lev.*, XXXIV, p.614).¹¹⁰

Passiamo in rassegna alcuni dei passi riportati dal filosofo, che elenca ben sette modi in cui la parola 'spirito' viene intesa nella Scrittura. Per esempio, quando in *Genesi* (1,2) a Dio si attribuisce movimento e luogo, come nella frase "lo spirito di Dio si muoveva sulla superficie delle acque" (*Lev.*, p.321),¹¹¹ Hobbes puntualizza che il significato del passo sfugge alla nostra capacità di comprensione, perché a Dio non si possono associare attributi corporei, come si vede anche nel passo analogo della *Genesi* (1,8), dove Dio, volendo liberare dalle acque la superficie della terra usa parole simili: "Io porterò il mio Spirito sulla

¹⁰⁹ Questa frase non appare nella versione latina del *Leviathan*. Come mostra chiaramente Fukuoka (2018, p. 225) «When a biblical usage of the word 'spirit' cannot take on any of the meanings that Hobbes lists, he declares that such usages 'falleth not under humane Understanding'; human faith in them 'consisteth not in our Opinion, but in our Submission'. He no longer treats such passages of Scripture as objects of analysis that can be guided by intelligence and logical reasoning. He ceases to regard them as something about which the human mind can make an 'Opinion', i.e. an articulated understanding gained principally through investigating the causal chain behind the narrated events. Instead, Hobbes sees them as the objects regarding which a person is forced into mental 'Submission', without any 'Opinion', without understanding 'what he is' to whom humans submit themselves. If that which requires human 'Submission' (in the sense of reverently renouncing personal intellectual faculty) is defined as 'authority' [...], then at these turning points in the Hobbesian narrative, the Bible typically emerges as the authority. Yet, as the passage on 'What is to captivate the Understanding' makes plain, Hobbes ultimately replaces this spiritual authority with another, external type of authority, residing in the sovereign's hand».

¹¹⁰ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.321: «infatti la natura di Dio è incomprendibile, vale a dire, di ciò *che egli è* noi non comprendiamo nulla se non *che egli è*; pertanto, gli attributi che gli diamo ci servono non per dire gli uni agli altri *ciò che egli è*, né a significare la nostra opinione della sua natura, ma [per esprimere] il nostro desiderio di onorarlo con i nomi che fra noi stessi riteniamo più onorevoli».

¹¹¹ Cfr. *Lev.*, p. 614: «Gen.1.2 *The Spirit of God moved upon the face of the Waters* »; rispetto alla versione della KJF Bible, la citazione di Hobbes trascrive il versetto solo in parte in quanto *Genesi* 1.2 in KJF riporta: «And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. And the Spirit of God moved upon the face of the waters».

terra e le acque diminuiranno”; qui con Spirito si intende un vento o un soffio, che si poteva chiamare, come nel passo precedente, lo Spirito di Dio, perché era opera di Dio.

E se si dice che lo ‘spirito’ è un “dono straordinario dell’intelletto”¹¹² (*Lev.*, p. 322), come quando in Isaia (11, 2-3) si legge: “Lo spirito del Signore resterà su di lui, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, e spirito del timore del Signore”,¹¹³ Hobbes sottolinea che ci si riferisce alle ‘grazie’ straordinarie che Dio volle dare al Messia.

Altre volte lo spirito viene identificato con “affezioni straordinarie” come lo ‘zelo’ e il ‘coraggio straordinario’ che in *Giudici* dimostrano Otniel, Gedeone, Iefte e Sansone nel liberare il popolo dalla schiavitù;¹¹⁴ altri casi sono citati in *Samuele*¹¹⁵ dove Saul, con grande “zelo”, punisce gli Ammoniti, o prega con i profeti con canti e musiche e lo “zelo” è dimostrato dal modo in cui essi si uniscono nella loro devozione (*Lev.*, p.322).

Il termine ‘spirito’ si ritrova molto spesso nelle espressioni che indicano il “dono della predizione mediante sogni e visioni”; ad esempio in un passo del libro dei Re (II *Re* 22,24) il falso profeta Sedecia accusa Michea: “Per quale motivo lo spirito del Signore è uscito da me per parlare a te?” (*Lev.*, p.322).¹¹⁶ In questo caso, Hobbes fa notare che non si tratta di un’entità che entra in Michea, perché nella Bibbia è scritto che Michea, da vero profeta, aveva avuto una visione, interpretazione dimostrata anche dal versetto seguente:

¹¹² Il concetto viene espresso in *Genesi* (41,38): «Potremmo trovare un uomo come questo che è spirito di Dio?» e qui lo ‘spirito’ è saggezza, come anche in *Esodo* (28.3) dove indica la grazia concessa a coloro che avevano l’incarico di confezionare gli abiti per l’incoronazione di Aronne, e anche in *Esodo* (31,3-5), o *Esodo* (35.31).

¹¹³ Cfr. *Lev.*, p.614; cit. *Isaiah* 11, 2,3: «*The Spirit of the Lord shall abide upon him, the Spirit of wisdom and understanding, the Spirit of counsel, and fortitude; and the Spirit of the fear of the Lord*» e il versetto corrispondente nella *KJF*: «*And the spirit of the LORD shall rest upon him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and of the fear of the LORD*»; a parte qualche differenza di forma, nel versetto hobbesiano manca la parola ‘knowledge’. Invece, il versetto confrontato con la *Vulgata* e la versione latina hobbesiana corrispondono perfettamente.

¹¹⁴ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.616; trad. it. p.322. Hobbes non trascrive letteralmente tutte le citazioni dei passi biblici corrispondenti all’argomento ma ne indica i capitoli e il numero dei versetti: *Giudici* 3.10; 6.4; 11.29; 13.25; 14.6; 14.19.

¹¹⁵ Cfr. I *Samuele* 11.6; I *Samuele* 19,23.

¹¹⁶ Cfr. *Lev.*, p.616; cit.: «(I Kings 22.24) *Which way went the Spirit of the Lord from me to speak to thee?*».

in the same manner it appareth, in the Books of the Prophets, that though they spake by the *Spirit* of God, that is to say, by a speciall grace of Prediction; yet their knowledge of the future, was not by a Ghost within them, but by some supernaturall *Dream* or *Vision* (*Lev.*,XXXIV, p. 616).¹¹⁷

È chiara qui l'intenzione del commento di Hobbes: eliminando la possibilità di qualsiasi possessione demoniaca di un corpo da parte di uno spirito, egli ribadisce che chi parla a nome di Dio ha soltanto avuto un sogno, una visione.

Un quinto modo in cui la parola 'spirito' viene usata nella Bibbia è nel significato di "vita", come quando Dio soffia lo spirito nella bocca di Adamo, in *Genesi* (2,7)¹¹⁸ per dargli appunto la vita, e in altri simili luoghi; ad esempio "Lo spirito entrò in me e mi mise in piedi" riportato in *Ezechiele* (2, 30),¹¹⁹ riguardo al quale Hobbes specifica che si tratta dell'allusione al 'riprendere le forze' e non "che qualche spettro o sostanza incorporea fossero entrati per possedere il suo corpo" (*Lev.*, XXXIV, p. 323).¹²⁰

Alcuni usi del termine riferiti ai gesti dei profeti sono poi altamente metaforici, come nel caso dell'"imposizione delle mani", che rappresenta la solennità del passaggio dell'autorità da Dio al profeta e, a sua volta, significa l'investitura divina esibita al cospetto del popolo. Nel *Deuteronomio* (34,9) infatti leggiamo: "Giosuè fu pieno di spirito di sapienza, poiché Mosè aveva imposto le mani su di lui" (*Lev.*, p.323).¹²¹

Sia nel Vecchio Testamento che nel Nuovo la parola 'spirito' può significare la subordinazione a Dio del profeta, che, nello stesso tempo, per volere

¹¹⁷ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p.322: «Parimenti nei libri dei Profeti appare chiaramente che, sebbene essi parlassero in virtù dello 'spirito' di Dio – cioè per la grazia speciale della predizione- tuttavia la loro conoscenza del futuro non derivava da un'entità presente in essi, ma da qualche sogno o visione soprannaturale».

¹¹⁸ Cfr. *Lev.*, p.616: «*God made man of the dust of the Earth, and breathed into his nostrillis (spiraculum vitae) the breath of life, and man was made a living soul*»; trad it. p. 322: «Dio fece l'uomo dalla polvere della terra e spirò nelle sue narici il soffio della vita (*spiraculum vitae*), e l'uomo divenne un'anima vivente».

¹¹⁹ Cfr. *Lev.*,p.616:«*the Spirit entered to me, and set me on my feet*».

¹²⁰ Cfr. *Lev.*, p.616:«not that any Ghost, or incorporeall substance entred into, and possessed his body».

¹²¹ Cfr. *Lev.*, p.618; « (Deut. 34.9) *Joshua was full of the Spirit of wisdom, because Moses had laid his hands upon him*». Il versetto nella KJF trascritto per intero, è il seguente: "And Joshua the son of Nun was full of the spirit of wisdom; for Moses had laid his hands upon him: and the children of Israel hearkened unto him, and did as the LORD commanded Moses". Il versetto risulta essere un po' più lungo e viene descritta la reazione degli israeliti che risposero con l'obbedienza a Mosè.

di Dio, assume su di sé il compito di diffondere la parola. Così Hobbes interpreta il versetto 17 dell'undicesimo capitolo dei *Numeri* dove Dio dice “prenderò lo spirito che è su di te e lo porrò su di loro cioè sui settanta Anziani ed essi porteranno con te il fardello del popolo” (*Lev.*, p.323)¹²². Nel Nuovo Testamento lo stesso senso è presente nelle frasi dei *Romani* (8,9) “se un uomo non ha lo spirito di Cristo non è dei suoi” (*Lev.*, p.323):¹²³ in questo caso Hobbes rimarca che la parola ‘spirito’ nel testo paolino non va intesa come lo ‘spettro’ di Cristo ma come una “sottomissione alla sua dottrina”, aggiungendo che lo stesso significato si ritrova in *Giovanni* (1,4,2), “da questo riconoscerete lo Spirito di Dio: ogni spirito che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne, è di Dio” (*Lev.*, p. 323).¹²⁴

Anche nei versetti di *Matteo* (14,26) e *Marco* (6,49) Hobbes sostiene che il “Cristo che cammina sulle acque” (*Lev.*, p.324)¹²⁵ fu visto dai Discepoli che avevano supposto che egli fosse uno spirito, intendendo con questo un ‘corpo aereo’ e non un ‘fantasma’. In effetti il fatto che tutti avevano avuto la stessa visione non può farla rubricare a ‘illusione del cervello’, ma doveva trattarsi di un ‘corpo’, quello ‘sottile’ “che Dio può formare con lo stesso potere con cui forma tutte le cose, e adoperare come ministri e messaggeri (vale a dire angeli) per rivelare la sua volontà (quando gli piace) realizzarla in maniera straordinaria e soprannaturale” (*Lev.*, p.324) infatti, nella rivelazione di Dio ai profeti, le apparizioni sono opera di Dio.

L’esegesi compiuta a proposito dello spirito nel capitolo XXXIV del *Leviathan* porta a una negazione ulteriore dell’incorporeità dello ‘spirito’; la Bibbia conferma che, di fatto, lo spirito non è altro che un ‘soffio vitale’ e un corpo sottile che, nel linguaggio comune, gli uomini sono soliti chiamare ‘spirito vitale e animale’. Nel caso degli ‘spettri’ invece, siamo in presenza di ‘idoli del

¹²² Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.618: « In the II chap. of *Numbers*, verse 17. I will take (saith God) of the Spirit, which is upon thee, and will put it upon them, and they shall bear the burthen of the people with thee».

¹²³ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.618; cit. (*Rom.* 8.9) « If any man have not the Spirit of Christ he is none of his».

¹²⁴ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.618; cit. (*I John* 4.2) «Hereby you shall know the Spirit of God; Every Spirit that confesseth that Jesus Christ is come in the flesh, is of God».

¹²⁵ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.620: «The Disciples of Christ, seeing him walking upon the sea».

cervello',¹²⁶ che sembrano corpi ma non lo sono. Esistenti nei sogni oppure come effetto di uno stato perturbato del cervello, questi sono del tutto inesistenti.¹²⁷ Della stessa natura degli spiriti, nella Bibbia, sono gli angeli.

3.2.2 Cosa sono gli *angeli* nelle Sacre Scritture

Dopo aver trattato degli spiriti, Hobbes affronta il tema degli 'angeli', che nelle Sacre Scritture appaiono come messaggeri di Dio:

By the name of ANGEL, is signified generally, a *Messenger*; and most often a *Messenger of God*: And by a Messenger of God, is signified, any thing that makes know his extraordinary Presence; that is to say, the extraordinary manifestation of his power, especially by a Dream, or Vision. (*Lev.*, XXXIV, p.622).¹²⁸

Benché nella Bibbia non si parli della creazione di angeli e nonostante Hobbes ribadisca che, come per lo spirito, sia gli Ebrei che i Gentili potevano assimilarli a 'immagini fantastiche', sogni o corpi sottili, si tratta comunque di apparizioni che possono essere suscitate in modo soprannaturale da Dio, il quale, appunto, li utilizza come 'messaggeri'. D'altra parte, generalmente, gli Ebrei ritenevano quelle apparizioni delle realtà, delle vere e proprie creature di Dio, alcune delle quali erano 'buone', e queste erano propriamente gli "angeli di Dio", mentre altre erano ritenute malefiche e capaci di far loro del male; dello stesso genere venivano considerati i folli, i lunatici e gli epilettici che erano riconosciuti come esseri "demoniaci" (*Lev.*, p.325).¹²⁹

Ma cosa cerca di dimostrare Hobbes nel suo percorso attraverso l'Antico Testamento quando analizza i casi in cui questa figura viene citata?

¹²⁶Su questo genere di idoli del cervello chiamati in causa a livello religioso cfr. Schuhmann (2004, pp.15-31).

¹²⁷ Come nota Schino (2018, p.6): «Hobbes afferma il più radicale monismo delle sostanze: esiste soltanto il mondo delle sostanze corporee e, accanto a esso, il mondo delle visioni o immagini create dalla fantasia dell'uomo».

¹²⁸ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.325: «Col nome di ANGELO si significa in generale un messaggero e, soprattutto, un messaggero di Dio. Per messaggero di Dio si intende ogni cosa che riveli una sua presenza straordinaria, vale a dire una manifestazione straordinaria del suo potere, specialmente attraverso sogni e visioni. Delle creazioni di angeli non c'è menzione nelle Scritture». Il termine deriva dalla parola greca ἄγγελος traduzione dell'ebraico "מלאך, mal'akh", il cui significato è propriamente quello di "messo", "messaggero", "servitore".

¹²⁹ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 622: «*Daemoniaques*».

La sua prima osservazione è la seguente:

But if we consider the places of the Old Testament where Angels are mentioned, we shall find, that in most of them, there can nothing else be understood by the word of *Angel*, but some image raised (supernaturally) in the fancy, to signifie the presence of God in the execution of some supernaturall work; and therefore in the rest, where their nature is not exprest, it may be understood in the same manner (*Lev.*, XXXIV, p.624).¹³⁰

Nell'Antico Testamento gli angeli indicano la 'speciale presenza di Dio' che si manifesta al profeta in diversi modi; ad esempio, nel caso di Agar (in *Genesi* 16,7)¹³¹ la presenza dell'angelo è testimoniata da una voce soprannaturale non accompagnata da alcuna immagine, che è di fatto lo stesso Dio, così come la voce immaginaria di un angelo fermò Abramo prima che colpisse Isacco, in *Genesi* (22,11). Nel caso di Lot (*Genesi* 14,13), che diceva gli fossero apparsi due angeli, ai quali si era rivolto come se fosse stato Dio stesso, invece, Hobbes, interpreta quegli *uomini*, come li chiama Lot, alla stregua di immagini umane formate in modo soprannaturale da Dio nella fantasia del profeta.

E quando Giacobbe (*Genesi* 28,12) racconta di aver visto gli angeli sulla 'scala' del cielo, questi erano apparizioni che egli vide nel sonno e, pur essendo nient'altro che "fantasia e sogno", tuttavia questi segni, essendo soprannaturali e testimoniando la 'speciale' presenza di Dio sono "non impropriamente chiamati angeli". (*Lev.*, XXXIV, p.326).¹³²

È piuttosto interessante il fatto che, nel passo della *Genesi* (31,11), dove Giacobbe dice che l'angelo di Dio gli parlò nel sogno (nella versione *KJF*: «The angel of Lord spake unto me in a dream», corrispondente al versetto della Vulgata: «dixitque angelus Dei ad me in somnis»), non appaia affatto il termine

¹³⁰ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.325-6: «in realtà, se consideriamo i luoghi dell'Antico Testamento nei quali si fa menzione di angeli, nella maggior parte di essi troviamo che con la parola *angelo* non si può intendere altro che un'immagine (soprannaturalmente) suscitata nella fantasia per annunciare la presenza di Dio nel compimento di qualche opera soprannaturale.»

¹³¹ Cfr., *Lev.*, XXXIV, p.624: «(Gen.16,7) *I will multiply thy seed exceedingly*»; cit. trad. it p. 326: (Genesi 16, 7) "Moltiplicherò smisuratamente il tuo seme". Nella versione della *KJF* il versetto corrisponde al numero 10 e viene citato in questo modo: «And the angel of the LORD said unto her, I will multiply thy seed exceedingly, that it shall not be numbered for multitude».

¹³² Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.624: «the Angels which Jacob saw on the Ladder of Heaven (Gen.28.12) were a Vision of his sleep; therefore onely Fancy, and a Dream; yet being supernaturall, and signs of Gods special presence, those apparitions are not improperly called *Angels*».

“apparizione”, che invece Hobbes utilizza traducendo liberamente il versetto tanto in inglese: « the Angel of the Lord appeared to mee in my sleep» (*Lev.*, pp.624-5), quanto in latino: « Angelus Domini apparuit mihi in somno»,¹³³ sottolineando, successivamente, che qualunque apparizione avuta nel sonno è soltanto un sogno, naturale o soprannaturale che sia.

L’esegesi hobbesiana sulla presenza dell’angelo prosegue nell’analisi dell’*Esodo* (14,9) dove Hobbes nota che l’angelo promesso da Dio per accompagnare l’esercito d’Israele nel Mar Rosso non appariva come un bell’uomo, ma era una “colonna di nubi” di giorno e di notte una “colonna di fuoco”, e queste erano la forma in cui Dio stesso aveva comunicato con Mosè¹³⁴ Dunque non è la forma ma la funzione a rendere ‘angeli’ queste apparizioni, che sono ‘angeliche’ tanto quanto le meravigliose figure umane dotate di ali rappresentate così nei dipinti “per la falsa istruzione del popolo” (*Lev.*, p.327)¹³⁵, aggiunge il filosofo.¹³⁶

E Hobbes sottolinea che nelle numerosissime citazioni del nome di angelo nei libri dell’Antico Testamento ammessi dalla Chiesa d’Inghilterra non vi è alcun luogo in cui si dice che esista o sia stata creata una “realtà permanente” (p. 327) incorporea, a cui assimilare angeli o spiriti, con ciò escludendo evidentemente anche la possibilità ammessa dalla Scolastica che gli spiriti entrassero in un corpo per possederlo.

Anche nel Nuovo Testamento gli angeli sono segni della speciale presenza di Dio, e si manifestano in diversi modi; certamente, ciò che Hobbes non trova mai nei Vangeli è una rappresentazione dell’angelo che non sia corporea e permanente: l’angelo è infatti prima di tutto un messaggero, come vengono chiamati Giovanni Battista e lo stesso Gesù Cristo in qualità di ‘Angelo

¹³³ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.624; trad. it.p.326: «l’angelo del Signore mi apparve nel sonno». Cfr. anche Davis (2018, pp.135-146).

¹³⁴ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.626; trad.it. p.327.

¹³⁵ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.626; trad. it. p.326.

¹³⁶ Cfr. Martinich (1999), il quale, nella sua biografia di Hobbes, riporta alcune impressioni avute dal filosofo nel suo primo viaggio in Europa, quando venne colpito negativamente dallo sfarzo delle Chiese di Roma. Tra l’altro, egli trovava riprovevole che un tempio pagano come il Pantheon fosse stato convertito in un luogo sacro ai cattolici, che avevano trasformato le statue degli dèi in quelle dei santi: «to make that an image of the Virgin Mary, and of her son our Saviour, which before perhaps was called the image of Venus and Cupid; and so of a Jupiter to make a Barnabas and of Mercury a Paul and the like».

dell'alleanza', e angeli potrebbero essere la colomba e le lingue di fuoco, in quanto segni della presenza divina.

Seppure in Daniele sono citati due nomi di angeli, Gabriele e Michele, è però chiaro dal testo stesso (*Daniele* 12,1) che Michele rappresenta Cristo, non come un angelo, ma come un principe, e che Gabriele, al pari delle apparizioni che altri santi avevano ricevuto durante il sonno, non era altro che un fantasma soprannaturale, che in sogno aveva quel nome.

Testimoniano la corporeità degli angeli diversi versetti, come quello di *Matteo* (25,41), dove Gesù maledice i malvagi, ai quali l'ultimo giorno sarà detto: "Andate, voi maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli" (*Lev.*, p.328)¹³⁷, passo che attesta la corporeità degli angeli maligni oltre a quella degli angeli benefici. E un altro, sempre in *Matteo* (22,30) recita: "Alla resurrezione gli uomini né prendono moglie né sono dati in matrimonio, ma sono come angeli di Dio in cielo" (*Lev.*, p.328).¹³⁸ Ne segue, secondo la visione escatologica di Hobbes, che se alla resurrezione gli uomini saranno permanenti e non incorporei lo sono, ovviamente, anche gli angeli.

D'altronde, come già Hobbes aveva dovuto riconoscere nel trentaduesimo capitolo, dove aveva prima spiegato il ruolo della ragione nell'interpretazione della Bibbia e poi aveva ammesso le sue limitazioni,¹³⁹ anche in quest'ultima parte del trentaquattresimo, alla coraggiosa e razionale analisi biblica dei passaggi riguardanti lo Spirito di Dio, egli fa seguire la concessione che la ragione sia in realtà "debole".¹⁴⁰ Infatti, sebbene riguardo la presenza degli angeli nell'Antico Testamento, Hobbes riferisca di essere stato incline a definirli come

supernaturall apparitions of the Fancy, raised by the speciall and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and

¹³⁷ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.628: «(Mat.25.41) *Go ye cursed into everlasting fire prepared for the Devil and his Angel.*».

¹³⁸ Cfr. *Lev.*, XXXIV p.628: «(Mat. 22.30) *In the resurrection men doe neither marry, nor give in marriage, but are as the Angels of God in heaven.*». Nella *KJF Bible* il soggetto è espresso con il pronome plurale "they" ma nella forma e nel significato i versetti sono uguali.

¹³⁹ Cfr. *Lev.*, XXXII, pp. 576–577; Fukuoka (2018, p.225).

¹⁴⁰ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 630: «my feeble Reason». Il paragrafo che include questo passaggio non è incluso nella versione latina del *Leviathan*.

commandements know to mankind, and chiefly to his own people (*Lev.*, XXXIV p.630).¹⁴¹

numerosi luoghi del Nuovo Testamento, e il Verbo stesso di Cristo, espresso in testi che non possono essere sospettati di falsificazione, lo avevano portato a una ‘resa’ della ragione e al riconoscimento dell’esistenza di angeli sostanziali e permanenti.

3.2.3 L’ispirazione divina

Come è noto, dopo la pubblicazione del *Leviathan* le polemiche furono innumerevoli,¹⁴² quella portata avanti dal vescovo Bramhall fu particolarmente puntigliosa, tanto che Hobbes sentì la necessità di rispondergli nell’opera *An Answer to a book published by Dr. Bramhall, Called the Catching of the Leviathan*.¹⁴³ Il filosofo riporta questa accusa rivoltagli da Bramhall: «Egli pone una ben piccola differenza fra un *profeta*, un *folle* e un *indemoniato*. *Se non ci fosse nient’altro*, egli dice, *a rivelare la loro follia, basterebbe quell’arrogarsi l’ispirazione*». Hobbes risponde che l’errore del vescovo è di intendere l’ispirazione “come il soffio di Dio in un uomo, o il riversarsi in lui della sostanza divina, o delle grazie divine. Chi si arroga l’ispirazione in questo senso né comprende cosa dice né si fa capire dagli altri: il che è propriamente follia, in maggiore o minore misura. Ma io nella Scrittura intendo ‘ispirazione’ metaforicamente, come guida da parte di Dio delle nostre anime alla verità e alla pietà”.¹⁴⁴

Se infatti torniamo al capitolo trentaquattresimo del *Leviathan*, qui il significato di ‘ispirazione’, sviluppato a partire da quello del termine ‘spirito’, è duplice: in senso proprio l’ispirazione è la prima parte dell’atto della respirazione, in un altro senso esso si riferisce a uno spirito incorporeo che viene “soffiato in un

¹⁴¹ Cfr. *Lev.*, trad.it. p.329: «[...] apparizione soprannaturali della fantasia, suscitate da un’operazione speciale e straordinaria di Dio per rendere, così, noti al genere umano – e soprattutto al suo popolo - la sua presenza e i suoi comandamenti».

¹⁴² Per un confronto sulla ricezione del *Leviathan* da parte dei contemporanei si veda Parkin (2007).

¹⁴³ Cfr. trad. it. (Pacchi, 1988).

¹⁴⁴ Cfr. *Risposta a Brahamall*; trad it. p.138. L’accusa di Bramhall fa riferimento al passo del *Leviathan* presente nell’ottavo capitolo (*Lev.*, VIII, p.62) dedicato alle passioni. Hobbes afferma che nella Scrittura i folli e gli indemoniati sono considerati allo stesso modo. Di follia e possessione demoniaca tratteremo più avanti, nel prossimo capitolo.

uomo”, il che equivarrebbe a che si “soffia un fantasma” (*Lev.*, p.329).¹⁴⁵ Hobbes mostra così che gli spiriti incorporei sono delle fantasie letteralmente impossibili a dirsi perché “i fantasmi non sono realmente qualcosa ma sembrano solo esserlo” (*Lev.* p.329),¹⁴⁶ ed è per questo che nella Scrittura il termine viene usato metaforicamente, come dimostra il celeberrimo passo della *Genesi* (2,7) dove si dice che “Dio ispirò nell’uomo l’alito della vita” (*Lev.*, p.329).¹⁴⁷ L’interpretazione di Hobbes insiste sul fatto che “ispirazione” qui voglia dire semplicemente che Dio rese Adamo una creatura vivente. Allo stesso modo, riguardo la composizione del Vecchio Testamento, dove viene detto che “Tutta la scrittura è data per ispirazione da Dio” (II Timoteo 3,16),¹⁴⁸ l’ispirazione consiste nel fatto che Dio rese capaci i compilatori della Bibbia di scrivere “ciò che sarebbe stato utile a educare, riprendere, correggere e istruire gli uomini nella via del retto vivere” (*Lev.*, p.330).¹⁴⁹

Oltre questa costruzione metaforica del senso dell’ispirazione, nell’affermazione di San Pietro, “la profezia non provenne nel tempo antico da volontà umana, ma i santi uomini di Dio parlarono in quanto furono mossi dallo Spirito Santo” (II *Pietro* 1,21).¹⁵⁰ lo Spirito Santo deve essere inteso non come ispirazione, ma come la voce di Dio espressa in sogno o in una visione soprannaturale.

Tutti i riferimenti all’ispirazione che, nel Vangelo, secondo l’interpretazione tradizionale erano considerati letteralmente l’infusione nei seguaci dello Spirito del Signore sono invece, per Hobbes, dei doni divini, sia quando provengono direttamente da Dio per via soprannaturale, sia quando sono ottenuti per mezzo dell’impegno e dello studio personali. Così vanno intese anche frasi come quella pronunciata da Dio in Gioele (2,28)¹⁵¹ in cui attraverso la sua parola Egli promette

¹⁴⁵ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 630: «blowing into a man»; «blowing in of a Phantasme».

¹⁴⁶ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 630: «for Phantasmes are not, but only seem to be somewhat».

¹⁴⁷ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 630: «God inspired into man the breath of life».

¹⁴⁸ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 632: «(2 Tim.3.16) all Scripture is given by Inspiration from God».

¹⁴⁹ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p. 632: «to write that which should be usefull, in teaching, reprovng, correcting, and instructing men in the way of righteous living».

¹⁵⁰ Cfr. *Lev.*, XXXIV p.632: «(2 Pet. 1.21) Prophecy came not in old time by the will of man, but the holy men of God spake as they were moved by the Holy Spirit».

¹⁵¹ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.632: «(Joel 2.28) I will powre out my Spirit upon all flesh, and your Sons and your Daughters shall prophecy, your Old men shall dream Dreams, and your Young men shall see Visions»; cit. trad. it. p. 330: «Io effonderò il mio spirito su ogni carne e i vostri figli e le vostre

il dono della profezia, delle visioni e dei sogni premonitori a tutti i componenti del popolo israelitico: si tratta anche qui di una trasmissione di virtù in questi sudditi di Dio e non certamente di una sorta di riversamento di quelle qualità spirituali come se questi uomini fossero “barili” («barrels»)¹⁵²

Nessun tipo di ispirazione va preso in senso letterale, per cui né gli spiriti buoni né i cattivi potevano entrare negli uomini per farli parlare per bocca di Dio o, al contrario, per farli diventare pazzi. Anche in quest’ultimo caso, lo spirito che agisce è il potere di Dio che opera su di noi per cause che ci sono ignote.

Alle volte, infine, viene utilizzata la metafora dello Spirito come ‘vento’, ed è il caso del vento che riempie la casa degli Apostoli nella Pentecoste (*Atti 2,2*), che non è qualcosa che entra dall’esterno, ma va inteso come un segno della rivelazione di Dio nei loro cuori, affinché ricevessero la “grazia interiore” che gli avrebbe permesso di profetizzare (*Lev.*, p. 331).¹⁵³

3.2.4. I miracoli: realtà soprannaturali, finzioni o conseguenze dell’ignoranza umana?

Nel percorso hobbesiano di ‘desacralizzazione’¹⁵⁴ della religione, dei suoi ‘segni’ e dei suoi strumenti di persuasione, il turno dei miracoli arriva nel trentasettesimo capitolo del *Leviathan*, dal titolo “Of Miracles, and their use”, dedicato interamente ad una loro analisi che non trova altri riscontri negli altri scritti del filosofo. Nella sua prima quasi-definizione, come la definisce Martinich (1992, p. 237), Hobbes dice che i miracoli sono un’opera che suscita meraviglia e ammirazione:

By *Miracles* are signified the Admirable works of God: & therefore they are also called *Wonders*. And because they are for the most part, done, for a

figlie profeteranno, i vostri vecchi faranno sogni, e i vostri giovani avranno visioni». Tra la versione di Hobbes e la versione della *KJF Bible* si nota sola una piccola differenza nell’incipit del versetto, poiché nella *KJF* il periodo inizia in questo modo: «And it shall come to pass afterward, that I will pour out [...]».

¹⁵² Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.632; trad. it. p. 330.

¹⁵³ Cfr. *Lev.*, XXXIV, p.632.

¹⁵⁴ Cfr. Schino (2019), la cui lettura, mettendo in luce il sapore ‘libertino’ dell’intera operazione hobbesiana di esegesi della storia sacra, si pone agli antipodi di quella, decisamente ormai superata, di Hood (1964, p.1) secondo la quale Hobbes avrebbe creduto totalmente nella verità delle Scritture. Una visione contestata perfino da Martinich (1992, pp. 13-4), convinto però che il progetto del filosofo fosse quello di provare a fornire una giustificazione teoretica per credere nella Bibbia e cercare riconciliare il suo contenuto con la nuova scienza (cfr. p. 5).

signification of his commanded, in such occasions, as without them, men are apt to doubt, (following their private naturall reasoning) what he hath commanded, and what not, they are commonly in Hold Scripture, called *Signes*, in the same sense, as they are called by the Latines, *Ostenta*, and *Portenta*, from shewing, and fore-signifying that, which the Almighty is about to bring to pass (*Lev.*, XXXVII, p.682).¹⁵⁵

Per capire cosa sia veramente un miracolo è però necessario individuare prima di tutto gli eventi che generano meraviglia negli uomini e che, perciò, essi giudicano «admirable». Nell'analisi hobbesiana le due qualità che qualcosa deve avere per suscitare questa meraviglia sono la rarità e il non poterne immaginare una causa naturale nota, il che ci porta a pensare a un intervento immediato di Dio.

Ma quando riusciamo a individuare una possibile causa naturale di un evento che ci era precedentemente sembrato miracoloso, per quanto raro; oppure, se si tratta di eventi che si dice accadano spesso, per quanto sia impossibile immaginare il modo in cui sono stati prodotti naturalmente, ciò che accade è che non ci meravigliamo più e cessiamo di crederli miracolosi.

Nel catalogo hobbesiano di questi presunti miracoli e di altri eventi che non riteniamo tali per i motivi appena detti, a parte fatti stravaganti come cavalli e mucche parlanti e uomini trasformati in pietra, vi sono fenomeni come l'arcobaleno, che quando fu visto la prima volta fu giudicato un miracolo, ma ora non lo è più, anche per quelli che non ne conoscono la causa.¹⁵⁶ oltre a opere rare frutto dell'industria umana, delle quali, pur non essendo note le procedure di produzione, non per questo sono considerate miracoli.

Sono dunque la conoscenza e l'esperienza a determinare il giudizio dei singoli, tanto che la stessa cosa può essere un miracolo per l'uno e non per l'altro; cosicché gli ignoranti e i superstiziosi provano meraviglia di fronte a fenomeni

¹⁵⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it; p.355: «Per miracoli si intendono le opere mirabili di Dio; e pertanto sono anche chiamati prodigi. Dal momento che sono compiuti nella massima parte, allo scopo di rendere chiaro il comando di Dio – nei casi in cui, in mancanza di essi, gli uomini seguendo la loro privata ragione naturale, sarebbero propensi ad avere dubbi su ciò che Dio ha e non ha comandato - , i miracoli sono chiamati comunemente nella Sacra Scrittura, segni nello stesso senso in cui sono chiamati *ostenta* e *portenta* di Latini (da [*ostendere*] mostrare e [*portendere*] pre-significare, cioè che l'Onnipotente è in procinto di far accadere)».

¹⁵⁶ Non va dimenticato, a questo proposito, che Cartesio fu il primo a descrivere la formazione dell'arcobaleno come effetto della rifrazione della luce solare nelle gocce di pioggia nel suo *Météores*, che fu pubblicato come appendice del *Discours de la Méthode* nel 1644.

naturali come le eclissi, che sono opere ‘ordinarie’ di Dio, delle quali altri, conoscendone le cause, avevano potuto predire l’ora esatta in cui sarebbero accadute;¹⁵⁷ o come accade quando qualcuno riesce a carpire con l’inganno la conoscenza delle azioni private di un uomo ignorante non accorto (cfr. *Lev.*, p.356).¹⁵⁸

Nel caso in cui un fatto viene identificato come un miracolo dovuto all’intervento diretto e soprannaturale di Dio, nelle parole di Hobbes «immediate hand of God» (*Lev.*, p.648),¹⁵⁹ egli ricorre esclusivamente ai passi della Scrittura, l’unica fonte dove è chiara la vera finalità dei miracoli e dove, secondo la lettura hobbesiana, questi vanno collocati e, almeno una parte di essi, creduti.¹⁶⁰

Nel Vecchio Testamento tutte le opere di Dio, compiute per mano di Mosè, sono dette essere “propriamente” dei miracoli, perché, secondo il filosofo, il loro scopo era far credere al popolo di Israele che Mosè fosse stato inviato da Dio. Perciò, dopo che Dio gli ebbe comandato di liberare gli Israeliti dalla schiavitù egiziana, quando Mosè si preoccupava che non gli avrebbero creduto, come è riportato in *Esodo* (4,1)”,¹⁶¹ Dio gli concesse il potere miracoloso di trasformare il suo bastone in un serpente e poi di nuovo in un bastone, e di compiere altre meraviglie per far credere al popolo che Dio gli era apparso;¹⁶² e questo soltanto riuscì a convincere gli Israeliti, sebbene Mosè non venisse subito obbedito per il

¹⁵⁷ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p.684; cit. trad. it. p.356: « [...] as when the Eclipses of the Sun and Moon have been taken for supernaturall works, by the common people; whom neverthesse, there where others, could from their natural causes, have foretold the very hour they should arrive...».

¹⁵⁸ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p.684.

¹⁵⁹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 356.

¹⁶⁰ Come nota Martinich (1992, pp. 241-3), la tendenza a ‘confinare’ i miracoli nel contesto e nei tempi della narrazione biblica, escludendone la possibilità a partire dal primo periodo del Cristianesimo era generalmente diffusa nelle Chiese protestanti (cfr. anche Thomas, 1971, pp. 105-8; 124-8). In linea di massima lo scopo del depotenziamento dei miracoli aveva come obiettivo la messa in discussione della credibilità di quelli accettati e propugnati dal cattolicesimo, sebbene alcuni non-conformisti e puritani tendessero a rivendicare la capacità di fare miracoli per legittimare le loro affermazioni (cfr. Duffy, 1981, pp. 253-5, 264-5). Non a caso anche questi ultimi sono tra i bersagli di Hobbes.

¹⁶¹ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p. 686: « (Exo. 4,1 ecc) *They will not beleeve me, but will say, the Lord hath not appared unto me*».

¹⁶² Cfr. *Lev.*, XXXVII, p.686 :«Therefore after God had commanded him to deliver the Israelites from the Egyptian bondage, when he said *They will not beleeve me, but will say, the Lord hath not appared unto me*, God gave him power, to turn the Rod he had in his hand into a Serpent, and again to return it into a Rod; and by putting his hand into his bosome, to make it leprous; and again by pulling it out to make it whole, to make the Children of Israel believe (as it verse 5) that the God of their Fathers had appared unto him: And if that where not enough, he gave him power to turn their waters into bloud. And when hee had done these Miracles before the people it is said (verse 41) that *they beleevd him*».

timore che il faraone si vendicasse. E così furono miracolose in senso proprio anche le opere che vennero compiute da Dio per tormentare il faraone e gli Egiziani, anche se il loro scopo non era di convertirli, dal momento che la volontà di Dio stesso era che i miracoli fossero utilizzati per “ingenerare credenza non universalmente in tutti gli uomini, eletti e reprob, ma solo negli eletti; cioè a dire in quelli che Dio aveva stabilito che sarebbero diventati suoi sudditi” (*Lev.*, p.357).¹⁶³

Sembra perciò chiaro che la funzione del miracolo nella Bibbia fosse esclusivamente quella di potenziare la credibilità del profeta affinché venisse obbedito con maggiore convinzione dal popolo eletto, e da nessun altro.¹⁶⁴ Come dice Hobbes, infatti

[...]it belongeth to the nature of a Miracle, that it be wrought for the procuring of credit to Gods Messengers, Ministers, and Prophets; that thereby men may know, they are called, sent, and employed by God, and thereby be the better inclined to obey them (*Lev.*, p.684).¹⁶⁵

E più avanti egli aggiunge che i miracoli di cui si dà testimonianza nelle Sacre Scritture, dai più antichi testi biblici fino a quelli di Gesù e degli Apostoli, erano compiuti dai profeti per “ingenerare e rafforzare la credenza che essi venivano non di loro propria iniziativa ma erano inviati da Dio” (*Lev.*, p. 357).¹⁶⁶

¹⁶³Cfr. *Lev.*, p. 686: «[...] their end was alwaies to beget, or confirm beleefe, that they came not of their own motion, but were sent by God». Come sostiene Bertman (2007) sottolineando l’analogia fra l’autorità del sovrano e quella dell’Scrittura: «Hobbes’ reading of scripture has the goal of securing public obedience to the sovereign. The scripture’s authority, under assumption of divine origin, is not questionable, just as the sovereign’s authority, in principle, is not questionable» (p. 54), e aggiunge più avanti: «Hobbes can allow by his version of Christian theology, without danger to an absolute civil sovereign; (Biblical) miracles increase and encourage belief in Christ’s power of salvation: what his interpretation holds as fundamental to true religion» (p. 55).

¹⁶⁴ Ciò permette anche di spiegare perché eventi come la Creazione o il Diluvio non siano considerati miracoli. Infatti, questi fenomeni rientrano nell’azione ‘ordinaria’ di Dio, sono l’effetto ‘naturale’ della sua azione, per quanto siano opere ammirevoli. Hobbes sostiene così che la meraviglia dei miracoli non consiste nel fatto che queste opere potevano essere compiute, perché gli uomini credono naturalmente che Dio è onnipotente e possa fare tutte le cose, ma perché Egli le compie a seguito delle preghiere o della parola di un uomo.

¹⁶⁵ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p. 356-7: «appartiene alla natura del miracolo il compito di procurare credito e ammirazione ai messaggeri, ministri e profeti o portavoce di Dio affinché gli uomini possano in virtù del miracolo, da un lato, sapere che costoro sono chiamati, inviati e impiegati da Dio e, dall’altro, essere meglio propensi ad obbedire loro».

¹⁶⁶ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p.686: «[...] they came not of their own motion, but were sent by God». Come ricorda Zarka (2016, p. 86), « Supernatural signs are no longer arbitrary, for if they depend only on the will of God who signifies himself by them, their goal being to give some credit to God’s prophet to men, they can fulfil this function only if they arouse by them, and not in virtue of

Se la credenza che i profeti devono suscitare attraverso i miracoli e che sta a cuore a Dio, come abbiamo visto, è, storicamente, quella del popolo d'Israele, che nel tempo narrato nel Vecchio Testamento ha come suo sovrano Dio stesso, e del quale soltanto Egli richiedeva l'obbedienza, con la venuta di Cristo vi è un cambiamento radicale. Infatti, riportando alcuni passi dei Vangeli, in cui è detto che il Salvatore “non compì molti miracoli nel suo paese a causa della loro incredulità” (*Matteo* 13,58), e di *Marco* (6,5)¹⁶⁷ in cui si sostiene che non ne fece nessuno, ciò non significa, seguendo il complesso ragionamento di Hobbes, che il Salvatore non avesse il potere di fare miracoli, o che i miracoli non avessero il fine della conversione. Piuttosto, l'esegesi hobbesiana sembra implicare che il tempo dei miracoli stava terminando perché questi non servivano (e non servono più) a convincere chi non crede, che non sarà tra gli eletti solo a causa della mancanza della fede in Cristo.¹⁶⁸

L'obbedienza dovuta al Signore, in quanto re del regno profetico, dalla venuta di Cristo in poi viene trasferita alla sfera della politica e della giurisdizione del sovrano civile, il quale, come il Dio degli Israeliti, ha ora il potere sulle questioni religiose e culturali; ma questa obbedienza è altra cosa dalla fede in Gesù Cristo, sovrano spirituale e, insieme, universale di tutti i credenti. La buona novella del Vangelo è che la salvezza è possibile per tutti coloro che credono alla Parola di Gesù, e non è più riservata, in via esclusiva, a un solo popolo.¹⁶⁹

a prior contract, the idea that they are the immediate effects of divine omnipotence. There is thus a specific status of supernatural signs. The relation of signifier to signified is unexplained in terms of experiential connection or human institution, because supernatural signs come under a particular and extraordinary will of God. [...] Sensible supernatural signs signify an immediate presence of God. But these signs are always particular, for they are revealed only to a singular individual, and are produced in accordance with the opinions and particular status of the prophet».

¹⁶⁷ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p.686:«so also of our Saviour, it is written, (Mat.13.58.) that he wrought not many Miracles in his own countrey, because of their unbelief; and (in Mark 6.5.) in stead of, *he wrought not many*, it is, *he could work none*».

¹⁶⁸ Cfr. *Lev.*, p. 358. È perciò possibile che con la frase “essendo il nostro Salvatore inviato dal Padre suo, non poteva impiegare il suo potere nella conversione di coloro che il Padre suo aveva ripudiato”, Hobbes stia facendo riferimento alla dottrina della predestinazione, ovvero all'esclusione dalla possibilità della salvezza di coloro che non hanno la grazia, che poi coincide con la fede. Non è però chiaro a chi si stia riferendo quando parla di coloro che interpretano il “non poté” del passo di San Marco con “non volle”, i quali “pongono un ostacolo davanti ai cristiani deboli, quasi che Cristo non potesse fare miracoli se non fra i credenti”. Per un'analisi molto dettagliata dell'esegesi hobbesiana dei passi di Matteo e di Marco in questione, confrontata con le interpretazioni di Erasmo, Calvino e altri suoi contemporanei, analisi che punta a mettere in luce il sostanziale depotenziamento dei miracoli da parte di Hobbes, cfr. Curley (p. 543).

¹⁶⁹ Interessante, a questo proposito, la seguente riflessione di Bertman (2007, p. 53). «For Hobbes, Christianity's primary interest is personal salvation, that is, self-preservation beyond the natural

È attraverso questo percorso ermeneutico che Hobbes giunge a una nuova e unica definizione del miracolo:

A MIRACLE, is a work of God (besides his operation by the way of Nature, ordained in the Creation,) done, for the making manifest to his elect, the mission of an extraordinary Minister for they salvation. (Lev., XXXVII, p.688).¹⁷⁰

Le conseguenze logiche di questa definizione comportano la negazione di qualsiasi possibilità per i profeti, come per i diavoli, gli angeli o altri spiriti creati, di compiere azioni miracolose facendo ricorso a un proprio potere autonomo, perché il compimento del miracolo non deriva da una virtù particolare del profeta o di chiunque altro ma, al contrario, “è l’effetto immediato della mano di Dio, cioè Dio l’ha realizzata senza far uso, nel compierla, del profeta come causa subordinata” (*Lev.*, p. 358).¹⁷¹

Perciò, se nemmeno i veri profeti compiono direttamente i loro miracoli, a maggior ragione vanno denunciati tutti coloro che pretendono di farli in prima persona, perché in tal caso i loro poteri non deriverebbero da Dio, oppure, se fosse vero che li compiono con il loro potere, allora non sarebbero opera diretta di Dio, ma fatti naturali.

order is a logical possibility: a movement of the inner person often called conscience. In emphatic gravity to personal salvation (for inherent sin), Christianity, -in all its forms- is different from Judaism, which, rather in concert to Hobbes, makes salvation subservient to creation, the awe of God. The Old Testament speaks of salvation primarily in national terms, the New Testament is in personal terms: “Narrow is the gate [to salvation] and only one can pass therein abreast.” According to Hobbes, God’s kingdom is the peculiar nation (*am*) Israel, where a contractual relation exists. Hobbes writes, “God is king of all the earth by his power; but of his chosen people he is king by covenant.” (*Lev.*,12). Consequently, the kingship of other nations is within the natural account, laws are given by sovereigns who, when having “right reason,” follow the laws of nature (about the needs for restraining anti- social, “vain-glorious” impulses and desires of human psychology.) A Christian polity qualifies belief in salvation through Christ by the sovereign’s will in a natural manner, viz. the civil law».

¹⁷⁰ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 358: «*MIRACOLO* è un’opera di Dio (fuori dal suo operare secondo il modo naturale predisposto alla creazione) compiuta per rendere manifesta ai suoi eletti la missione di un ministro straordinario volta alla loro salvezza».

¹⁷¹ Cfr. *Lev.*, XXXVII, p. 688: «is not the effect of any virtue in the Prophet; because it is the effect of the immediate hand of God; that is to say, God hath done it, without using the Prophet therein, as a subordinate cause». A questo proposito Martinich (1992, p. 237), per il quale Hobbes è uno dei primi a provare a riconciliare la religione con la scienza senza compromettere la scienza (cfr. p. 240) sostiene che «Hobbes’s intention is to safeguard the sovereignty of God against the pretensions of humans».

La riflessione di Hobbes continua secondo lo stile libertino¹⁷² con un'analisi dettagliata dei casi, sia nella Scrittura che nella vita reale, in cui si tende ad “attribuire il potere di operare prodigi (eguali ad alcuni di quei miracoli operati immediatamente da Dio stesso) a certe arti di magia e di incantesimo” (*Lev.*, p. 359).¹⁷³ Così, per esempio, quando in *Esodo* (VII, 7,11,22), i maghi egiziani replicano i miracoli di Mosè, il filosofo si chiede come sia possibile distinguere i veri miracoli da quelli dei maghi, prodigi questi che non sono strani fenomeni ottenuti per mezzo di formule magiche e sortilegi, ma nient'altro che “imposture e inganni compiuti con mezzi ordinari” (*Lev.*, p. 359).¹⁷⁴ Senza nascondere la sua derisione, Hobbes considera che l'unica cosa di cui gli impostori hanno bisogno per rendere efficaci i trucchi di cui si servono, ancor più delle tecniche per realizzarli, è la conoscenza dell'ignoranza, della stupidità e della superstizione ‘ordinarie’ del genere umano, per beffare e truffare meglio gli ascoltatori, approfittando dei loro timori e delle loro speranze.

Therefore when a Rod seemeth a Serpent, or the Waters Bloud, or any other Miracle seemeth done by Enchantment; if it be not to the edification of Gods people, not the Rod, nor the Water, nor any other thing is enchanted; that is to say, wrought upon by the Words, but the Spectator. So that all the Miracle consisteth in this, that the Enchanter has deceived a man; which is no Miracle, but a very easie matter to doe. (*Lev.*, XXXVII, p.690).¹⁷⁵

L' ‘arte’ di manipolare le persone, soprattutto quelle più ignoranti, è sempre stato un buon affare, continua Hobbes nel suo svelamento della credulità umana,

¹⁷² Cfr. Schino (2019, p. 102).

¹⁷³ Cfr. *Lev.*, p.690: «There be some texts of Scripture, thar seem to attribute the power of working wonders (equall to some of those immediate Miracles, wrought by God himself,) to certain Arts of Magick, and Incantation.»

¹⁷⁴ Cfr. *Lev.*, p. 690: « [...] but Imposture, and delusion, wrought by ordinary means [...] ». Un problema resta però aperto. Come possiamo distinguere i miracoli di Mosè da quelli dei maghi egiziani. Se lo domanda ancora Schino (2019, pp. 102-3): «Ma in che cosa i veri miracoli di Mosè erano differenti? Si tratta di un'aporia epistemologica che non viene risolta. Così pure per le predizioni: il preannuncio di futuri contingenti può essere effettuato grazie a conoscenze naturali o fortuitamente, come è accaduto a falsi profeti che in tal modo hanno ottenuto grande considerazione presso il popolo».

¹⁷⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it. pp.359-60: «Di conseguenza, quando un bastone sembra un serpente, o le acque sembrano sangue, o sembra che qualche altro miracolo sia compiuto per mezzo di incantesimi, se ciò non viene compiuto per l'edificazione del popolo di Dio, a essere incantato - cioè a subire l'effetto delle parole - non è né il bastone, né l'acqua, né alcun' altra cosa, ma lo spettatore. Coticché tutto il miracolo consiste in questo, che l'incantatore ha ingannato un uomo, il che non è un miracolo, ma una cosa molto facile da farsi».

dimostrando come nei campi più svariati, dalla scienza, alle arti circensi, alla divinazione, ci sia grande abbondanza di soggetti di questo genere, capaci di vantare poteri miracolosi e di guadagnarsi la reputazione di “*thaumaturgi*”, ovvero “operatori di cose meravigliose” (*Lev.*, p. 360)¹⁷⁶ le quali derivano non certo da uno spirito soprannaturale, ma, molto più prosaicamente, dalla conoscenza delle cause naturali degli eventi o dalla destrezza di questi truffatori.¹⁷⁷

E venendo a un campo che lo preoccupa molto a causa dei suoi effetti potenzialmente pericolosi per l'ordine dello stato, Hobbes parla di quei casi in cui un fatto apparentemente miracoloso ma ingannevole come una falsa guarigione, avviene in un contesto pubblico ed è visto da molte persone, rafforzando così la credibilità di chi compie il prodigio e la riuscita del complotto, se per esempio c'è stato un accordo fra il ‘guaritore’ e il falso ‘miracolato’.

L'unico mezzo che abbiamo per difenderci ‘dall'impostura dei miracoli’ come Hobbes la chiama nel titolo di un paragrafo, consiste nell'avvertimento del Deuteronomio, che egli aveva già ricordato nel capitolo trentaseiesimo, cioè quello

That wee take not any for Prophets, that teach any other Religion, than that which Gods Lieutenant (which at the time was Moses) hath established; nor any (though he teach the same Religion) whose Prediction we doe not see come to passe. (*Lev.*, XXXVII, p. 694).¹⁷⁸

Così dovremo fare ricorso al luogotenente di Dio prima di dare credito a un presunto profeta o a presunti miracoli e questo controllo superiore dovrà avvenire in tutti i casi dubbi, come nei nostri giudizi privati in caso di incertezza. Persino riguardo una dottrina come quella della transustanziazione, che certamente Hobbes non accetta, l'ultima parola è lasciata a questo ‘luogotenente di Dio’:

for example, if a men pretend, that after certain words spoken over a peece of bread, that presently God hath made it not bread, but a God, or a man, or both, and neverthelesse it looketh still as like bread as ever it did; there is no reason for any man o think it really done; nor consequently to fear him, till

¹⁷⁶ Cfr. *Lev.*, p. 692: «workers of things wondfull».

¹⁷⁷ Cfr. *Lev.*, p. 692; trad.it p.360.

¹⁷⁸ Cfr. *Lev.*, trad. it.: «di non accettare come profeta nessuno che insegni una religione diversa da quella stabilita dal luogotenente di Dio (che a quell'epoca era Mosè) e nessuno (ancorché insegni la stessa religione [del luogotenente di Dio]) la cui predizione non vediamo avverarsi».

he enquire of God, by his Vicar, or Lieutenant, whether it be done, or not. If he say not, then followeth that which Moses saith, (*Deut.* 18.22) *he hath spoken it presumptuously, thou, shalt not fear him.* If he say'tis done, then he is not to contradict it (*Lev.*, p.694).¹⁷⁹

A tutela della pace dello Stato e della salvezza dei sudditi, dunque, dal momento che Hobbes è convinto che una delle cause di sedizione dello Stato è la corruzione del popolo da parte di “varie specie di seduttori” (*Behemoth*, p.6)¹⁸⁰ che incitano il popolo alla disobbedienza,¹⁸¹ come si vedrà meglio più avanti, tutto l’impianto del *Leviathan* è costruito in modo tale da indicare nel “governatore sovrano del popolo di Dio” (*Lev.*, p.361),¹⁸² ovvero nel capo legittimo della Chiesa l’unica fonte autoritativa in ambito religioso a cui si deve obbedienza, indipendentemente dal fatto che *in foro interno*, con la nostra ragione privata, gli crediamo oppure no. È perciò alla sfera pubblica, al luogotenente di Dio, che Hobbes rimanda il giudizio sulla veridicità dei miracoli e di quelli che li rivendicano e profetizzano proclamando la loro ispirazione divina.¹⁸³

¹⁷⁹ Cfr. *Lev.*, trad.it. p.361: «Ad esempio, poniamo che un uomo pretenda che, dopo aver pronunciato alcune parole sopra un pezzo di pane, Dio l’abbia reso non più pane, ma Dio o uomo o tutti e due, e che ciononostante, esso continui ad apparire pane come sempre; non c’è alcun motivo perché qualcuno creda che ciò accada veramente, né di conseguenza, perché abbia timore di quest’uomo, finché non abbia interrogato Dio, per mezzo del suo vicario o luogotenente, per sapere se ciò è accaduto veramente o no. Se questi dice di no, allora vale ciò che dice Mosè (*Deut.* XVIII 22): «egli ha parlato per presunzione, non devi temerlo». Se risponde, invece che [il miracolo] è stato compiuto, allora non si dovrà contestarlo».

¹⁸⁰ Cfr. *Behemoth*, p. 109.

¹⁸¹ Cfr. *Behemoth*, trad. it. p.6. Della lunga lista comprendente anche diverse sette radicali protestanti che insorsero per fomentare e scatenare le insurrezioni, invece che per garantire una condizione di pace nel Commonwealth, una lista all’interno della quale Hobbes include molti falsi profeti, si parlerà più avanti, nel terzo capitolo di questo lavoro.

¹⁸² Cfr. *Lev.*, XXXVII, p. 694: «Sovereign Governour of Gods people».

¹⁸³ È molto interessante, ancorché di parte, il giudizio di Schmitt (trad. it.1986, pp. 102 sgg.) sul modo in cui Hobbes tratta la questione dei miracoli, che, a suo parere, aveva delle evidenti ricadute politiche, essendo collegata alla tradizione delle guarigioni miracolose effettuate attraverso l’imposizione delle mani, appannaggio fin dal medioevo dei sovrani inglesi (e francesi) e che era stata praticata ampiamente da Carlo II. Secondo Schmitt, sul problema della fede nei miracoli, Hobbes è del tutto agnostico, ritenendo questa fede una mera superstizione. Se qualcosa è possibile, non però è vero; cosicché, paradossalmente a esprimersi è chiamata l’autorità politica, che decide, per ciascuno Stato, cosa sia miracolo e cosa no. La *public reason* è contrapposta e vince sulla *private reason* del suddito. D’altra parte, Schmitt trova che proprio nella separazione tra *fides* e *confessio* si nasconde il germe dell’individualismo, che roderà dall’interno il grande Leviatano e lo ucciderà, e ciò accadrebbe perché Hobbes lascia al suddito la libertà privata e interiore di pensiero e di fede. È questa l’incrinatura che, secondo l’autore tedesco, venne colta dal liberale Spinoza, il quale vi avrebbe fatto leva per affermare il moderno liberalismo. Sui re thaumaturgi cfr. Bloch (1973).

Lo svelamento dell'identità di questo luogotenente, peraltro già abbastanza evidente, viene lasciato volutamente in sospeso dal filosofo inglese, che, alla fine del capitolo, lo pospone a un 'luogo opportuno', più avanti nella trattazione dello Stato cristiano.

Uno dei punti qualificanti di questo lavoro sarà infatti quello di ricavare dall'esame hobbesiano delle Sacre Scritture, svolto sistematicamente con il suo proprio stile critico e analitico soprattutto in questa parte finale del *Leviathan*, le motivazioni schiettamente politiche che ne sono alla base.¹⁸⁴

In realtà, possiamo comprendere il progetto di Hobbes, seppure 'velato', già a partire dai "Principi della 'politica cristiana'", trentaduesimo capitolo e primo della terza parte, dove egli dice che "la parola di Dio comunicata ai profeti è il principio della politica cristiana" (*Lev.*, p. 303).¹⁸⁵ Di qui in poi, come abbiamo iniziato a mostrare, Hobbes depotenzia qualsiasi ripresa secolare del profetismo e ricolloca tutte le tessere (i versetti biblici) del suo complesso 'puzzle', nell'unica possibile visione complessiva, quella che riconosce nello Stato la sola fonte legittima della Parola mediata di Dio.

3.3 Dal Regno Naturale di Dio al Regno Profetico di Dio

Nella ricerca delle occorrenze sui profeti nelle opere di Hobbes, è inevitabile riflettere sul modo in cui il filosofo sembra depotenziare progressivamente la dimensione del sovrannaturale presente nelle rivelazioni profetiche e non solo, eliminando via via interpretazioni e spiegazioni di tipo superstizioso, magico e miracoloso.¹⁸⁶ Prima di arrivare a una sintesi complessiva che tenga conto di tutti

¹⁸⁴ E poco importa che dal capitolo trentaduesimo al trentasettesimo Hobbes sembri cadere in un errore di circolarità, come sostiene Curley (1992, p. 553): «There is (what I would take to be) a fairly obvious problem of circularity here: in the chapter of miracles we are to judge the authenticity of a miracle by the authenticity of the doctrine it is used to support, but in the chapter on prophecy we had to judge the prophet's claim to be God's spokesman by his performance miracles. If Hobbes is aware of this circularity, he does not call attention to it. Perhaps he just did not notice it. Perhaps, as Strauss might have suggested, he leaves it to the reader to discover this for himself».

¹⁸⁵ Cfr. *Lev.*, XXXII, p. 576: «The word of God delivered by Prophets in the main principle of Christian Politiques».

¹⁸⁶ È Pacchi (1983, p. 529) a metterlo chiaramente in luce, notando che «[...] l'intera lettura della Bibbia proposta da Hobbes consiste in una sistematica riconduzione del sovrannaturale, e in quanto tale razionalmente inspiegabile, al naturale, al terreno, al materiale, allo spiegabile in

gli aspetti, teologici e politici, di tale lettura, funzionale peraltro al progetto complessivo della costruzione hobbesiana dello Stato, è opportuno ricostruire il percorso compiuto da Hobbes a partire dalla trattazione del ‘regno naturale di Dio’, in cui il Dio *universale* del genere umano ‘parla’ e viene riconosciuto per mezzo della ragione naturale, fino al ‘regno profetico di Dio’, che inizia quando il Dio *particolare* di Abramo gli si rivolge per mezzo di una rivelazione speciale, facendone l’unico interprete e latore delle sue leggi e della sua parola al popolo israelitico.¹⁸⁷

Il Regno di Dio per Natura è oggetto del quindicesimo capitolo del *De Cive*, di cui apre la parte dedicata alla religione, e del trentunesimo del *Leviathan*, dove troviamo replicati pressoché lo stesso andamento e le stesse argomentazioni presenti nella prima opera. In ogni caso, nel *Leviathan* il capitolo occupa un posto notevole nella struttura dell’opera: posto a conclusione della trattazione generale di filosofia politica e introducendo le questioni religiose della terza e quarta parte, (da quelle ermeneutiche, scritturali e teologiche, a quelle politico-ecclesiastiche), esso è di fatto la sua cerniera concettuale, passando dal tema dell’obbedienza che si deve ‘per natura’ a Dio onnipotente a quello del patto che obbliga all’obbedienza il popolo eletto al suo Dio.

Infatti, sebbene nel regno di Dio per natura, che metaforicamente abbraccia l’intero universo, non esista alcun obbligo di obbedienza dell’essere umano a Dio derivante da un patto o da un’alleanza, in esso il Signore esercita in modo irresistibile il diritto naturale di regnare e di essere obbedito in quanto questo diritto è conseguente alla sua onnipotenza, e gli uomini gli si sottomettono a causa della loro debolezza e del timore di non poter resistere al più forte.¹⁸⁸

termini razionali: ma questa stessa costante preoccupazione di “terrenizzare” il cristianesimo attraverso un’interpretazione naturalistica e materialistica della terminologia biblica, la costante polemica hobbesiana contro la cultura greca, responsabile di avere “spiritualizzato” indebitamente un cristianesimo primitivo sorto per contro nel grembo di una mentalità e di una cultura, come quella ebraica, eminentemente non spiritualista, mi sembra possano accreditare la tesi di un interesse partecipativo di Hobbes sull’argomento, anche se i risultati di queste attenzioni non potevano che riuscire altamente sgraditi agli occhi dei teologi del tempo».

¹⁸⁷ Cfr. Altini (2009, p. 207).

¹⁸⁸ Cfr. *De Cive*, XV, 7; *Lev.*, XXXI, p. 290. Più specificatamente, Hobbes considera due forme di obbligo: l’obbligo naturale in cui la libertà è tolta da ‘impedimenti corporei’, comuni a tutte le realtà esistenti nel mondo, in quanto soggette alle leggi naturali, e quello che comporta la rinuncia alla libertà a causa di debolezza e timore. Come ricorda Altini (2009, p. 203, n. 11), dei due, soltanto il secondo entra a far parte del discorso teologico-politico hobbesiano. Secondo questo

A parte gli esseri inanimati e le creature irrazionali, strutturalmente incapaci di intendere il dettato divino, Hobbes non conta però tra i suoi ‘sudditi’ gli atei e quelli che credono in un Dio indifferente alle azioni umane, che sono perciò chiamati suoi ‘nemici’; così Dio ‘regna’ solo sulla comunità dei credenti, ovvero su coloro che lo riconoscono consapevolmente come l’ente supremo, sovrano del mondo, e conoscono il suo potere, le sue leggi e le ricompense e le punizioni che vi sono connesse.¹⁸⁹

Ma l’esercizio di questo potere regale comporta l’effettiva prescrizione delle leggi e, mentre l’uomo le promulga esclusivamente attraverso la parola e la voce, le leggi divine si manifestano in tre modi: la parola razionale, espressa attraverso i dettami della retta ragione riassunti nella legge naturale;¹⁹⁰ la parola sensibile, in cui la rivelazione immediata si esprime per mezzo dei sensi; e la parola profetica, che manifesta la volontà divina, trasmessa da Dio a un intermediario degno di fede, il quale, a sua volta, la riporta al suo popolo.¹⁹¹

Se per Hobbes la parola sensibile, come manifestazione diretta di Dio, è meno rilevante perché viene ascoltata da pochi, ai quali Egli si è rivelato individualmente e, soprattutto perché non veicola leggi universali, dal momento che “a uomini diversi [scil., Dio] dice cose diverse” (*Lev.*, p. 290),¹⁹² è invece cruciale la distinzione fra la parola razionale e quella profetica, a cui corrispondono, rispettivamente il regno naturale e il regno profetico di Dio:¹⁹³

Pro differentiâ autem quæ est inter *Verbum Dei Rationale & Propheticum*,
Deo Regnum duplex attributum est: *Naturale*, in quo regit per dictamina
rectæ Rationis; quodque vniuersale est in omnes qui diuinam agnoscunt

autore, nel regno di Dio per natura, l’Onnipotente è sovrano ‘per acquisizione’ e non per ‘istituzione’ e quindi «regna sull’uomo in una condizione simile a quella dello stato naturale in cui gli uomini vivono *prima* dell’istituzione di un potere comune» (p. 204).

¹⁸⁹ Nel regno naturale, chiarisce Altini (2009, p. 205), si può dire certamente che Dio ‘governa’ «su tutto il creato in quanto causa prima di ogni movimento», ma che ‘regna’, «inteso in forma analogicamente o metaforicamente antropomorfica», solo su chi, appunto, crede in lui come causa del mondo.

¹⁹⁰ L’esposizione delle leggi naturali e, in quanto tali, razionali e divine è fatta da Hobbes nel *De Cive* Attraverso la parola razionale l’uomo interroga la propria ragione e tramite un’inferenza ipotetica può arrivare a dimostrare l’esistenza di una causa prima, un primo motore, a cui possiamo dare il nome di Dio.

¹⁹¹ Cfr. *De Cive*, XV, 3-4; *Lev.*, XXXI, p. 290.

¹⁹² Cfr. *Lev.*, p. 556: «God speaketh not in that manner, but to particular persons, and to divers men divers things».

¹⁹³ Cfr. *Lev.*, pp. 245-6; ed. it. p. 290.

potentiam, propter naturam rationalem omnibus communem; & *Propheticum*, in quo regit etiam per *Verbum Propheticum*; quod peculiare est, propterea quod non omnibus dedit leges positivas, sed populo peculiari, & certis quibusdam hominibus à se electis. (*De Cive*, XV, 2, p.221).¹⁹⁴

Una volta posta questa distinzione, e venendosi ad occupare del regno naturale di Dio, Hobbes fa derivare il diritto divino di sovranità dalla sua stessa onnipotenza, concetto confermato dai Salmi, dove si dice più volte che “Dio è re di tutta la terra” (*Salmi* 97,1)¹⁹⁵ in virtù del suo potere irresistibile:

The Right of Nature, whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his Laws, is to be derived, not from his Creating them, as if required, as of Gratitude for his benefits, but from his *Irresistible Power*. (*Lev.*, XXXI, p.558).¹⁹⁶

L’insistenza hobbesiana sull’ ‘irresistibilità’ divina, come ricorda Pacchi (1985, p.81) ha in effetti lo scopo di «fondare in modo drasticamente definito l’obbligazione umana a obbedire alla legge naturale e per quel tramite alla legge del sovrano civile».

Non a caso, per rappresentare il potere di Dio come quello che gli appartiene naturalmente e in forza del quale Egli può affliggere a suo piacere gli uomini, Hobbes cita le affezioni patite da Giobbe nonostante la sua rettitudine, offrendo con ciò ai suoi lettori un esempio paradigmatico della totale incapacità dell’uomo di capire, di giustificare l’operato di un Dio, la cui «sovranità consiste in un diritto infinito sostenuto da un potere infinito» (Magri 1989, p. 215).

Riguardo poi il culto dovuto a un simile Dio che, come si è detto, regna attraverso le leggi della retta ragione, (l’equità, la giustizia, la misericordia e le

¹⁹⁴ Cfr. *De Cive* trad. it. p.290: «Per la differenza che v’è tra la parola razionale di Dio e la parola profetica, si è attribuito a Dio un duplice regno: quello naturale, in cui egli regna attraverso i dettami della retta ragione; e questo regno è universale, cioè diretto a tutti quelli che riconoscono la potenza divina, in quanto è comune a tutti la natura razionale; e quello profetico in cui egli regna anche attraverso la parola profetica: regno questo particolare, perché Dio non ha dato leggi positive a tutti, ma a un determinato popolo, e a particolari uomini da lui scelti».

¹⁹⁵ Cfr. *Lev.*, XXXI, p.554; Hobbes cit.: “God is King, let the Earth rejoyce” – il versetto biblico della *KJF* riporta le seguenti parole: *Psalms* 97,1: «The LORD reigneth; let the earth rejoice; let the multitude of isles be glad thereof». Il versetto citato da Hobbes comprende solo metà della frase rispetto alla numerazione della *KJF*.

¹⁹⁶ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p.291: «il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato non già dal fatto che li ha creati – come se richiedesse l’obbedienza a titolo di gratitudine per i suoi benefici – ma solo dal suo potere irresistibile»

altre leggi morali), il filosofo sostiene che anche esso debba essere dettato dalla ragione naturale e non certamente dalla rivelazione, che non ha alcuno spazio e non opera nell'ambito della religione naturale.

Nello specificare le forme e gli atti di tale culto, ovvero i 'segni' dell'onore che si deve rendere al Signore, e che derivano dalla fede interiore nella sua esistenza, e perciò da passioni che portano ad amarlo, temerlo e a sperare in lui, Hobbes si diffonde sugli unici ed esclusivi attributi per mezzo dei quali gli esseri umani possono e devono onorare il Re dell'universo, dimostrandoli per via 'negativa' sia negli *Elements* (I, XI, 1-2-3), che nel *De Cive* (XV, 14), che infine nel *Leviathan*, all'interno del capitolo trentunesimo, dedicato allo Stato (*Lev.*, pp. 564-66).¹⁹⁷

Dopo l'esistenza, che appartiene a Dio in quanto causa prima del mondo, la cui evidenza è data dal fatto che "nessuno può [realmente] voler onorare qualcosa cui egli non ritiene che appartenga l'essere" (*Lev.*, p. 294),¹⁹⁸ e facendo riferimento, per confutarle, alle posizioni stoiche, platoniche ed epicuree,¹⁹⁹ il filosofo perviene a una raccolta degli attributi di Dio che suona, alla maniera dei deisti, nel modo seguente:

Hee that will attribuite to God, nothing but what is warrantd by naturall Reason, must either use such Negative Attributes, as *Infinite, Eternall, Incomprehensible*; or Superlatives, as *Most High, most Great*, and the like; or Indefinite, as *Good, Just, Holy, Creator*; and in such sense, as if he meant not to declare what he is, (for that were to circumscribe him within the limits of our Fancy,) but how much wee admire him, and how ready we would be to obey him; [...]. (*Lev.*, p.566).²⁰⁰

¹⁹⁷ Cfr. *Lev.*, trad.it. pp. 294-295.

¹⁹⁸ Cfr. *Lev.*, p. 564. Così Hobbes nel suo *Anti-White*: « Personally, while I hold the nature of God is unfathomable, and that proposition are a kind of language by which we express our concepts of the natures of [material] things, I incline that no proposition about the nature of God can be true save this one: God exists. And that no title correctly describes the nature of God than the word 'being' [*ens*]. Everything else, I say, pertains not to the explanation of philosophical truth, but to proclaim- ing the states of mind that govern our wish to praise, magnify and honor God. Hence those words 'God sees, understands, wishes, acts, bring to pass' and other similar propositions, which have only one meaning for us – 'motion' – display, not the Divine Nature, but our own piety» Hobbes, *Thomas White's de Mundo Examined*, translated from the Latin by H. W. Jones (Bradford University Press. London: 1976) p. 434. [*folio* 398].

¹⁹⁹ Magri (1989, p. 227, n.4) ritiene che, per la confutazione delle posizioni filosofiche platoniche, stoiche ed epicuree sulla divinità, Hobbes possa essersi ispirato al *De natura deorum* di Cicerone.

²⁰⁰ Cfr. *Lev.*, trad.it. pp. 295-6: «Chi voglia attribuire a Dio soltanto ciò che è garantito dalla ragione naturale, deve ricorrere ad attributi o negativi -come *infinito, eterno, incomprendibile* - o superlativi – come *sommo, massimo* e analoghi – o indefiniti – come *buono, giusto, santo*,

Se intorno alla natura di Dio esistono tanti punti di vista diversi e dunque credenze e definizioni eterogenee, bollate comunque da Hobbes come ‘atee’, in quanto negano la potestà divina (*De Cive*, XV, 19) allora anche presso coloro che, grazie alla ragione naturale, la riconoscono, persistono di fatto una varietà di pratiche e di costumi privati e personali del culto divino in contrasto reciproco, che possono anche generare situazioni conflittuali.

Perciò la ragione, nel prescrivere di rendere onore a Dio, richiede che ciò venga fatto, oltre che in privato, anche attraverso il culto pubblico, “e alla vista degli uomini” (p. 297)²⁰¹ per indurli tutti a onorarlo pubblicamente in modo uniforme. È per questo che spetta allo Stato, come unica persona giuridica, prescrivere quale culto “debba essere pubblicamente reso dai privati” (*Lev.*, p. 297).²⁰²

Non a caso già negli *Elements* Hobbes aveva equiparato l’onore che noi diamo a Dio a quello che gli uomini riservano analogamente gli uni agli altri: «Onorare Dio nell’interno del proprio cuore equivale a quel che abitualmente chiamiamo onore (hounour) tra gli uomini: infatti non è altro che il riconoscimento del suo potere (power); e i suoi segni sono i medesimi dell’onore dovuto ai nostri superiori» (*El.*, p. 92).

creatore -nel senso che si intende non già dichiarare che cosa egli sia (poiché ciò sarebbe racchiuderlo all’interno dei limiti della nostra fantasia), ma [solo] quanto lo ammiriamo e quanto siamo disposti a obbedirgli [...]».

Secondo Altini (2009, pp. 201-2) queste “prove” rimangono necessariamente o ipotetiche o dogmatiche. Infatti, se nel caso della *potentia absoluta* del Dio irresistibile e ‘politico’, l’esistenza può fondarsi solo sulla fede e sull’autorità scritturale, nel caso del Dio causale della *potentia ordinata*, la sua esistenza si può stabilire solo sulla base di una supposizione che lo vede come causa ultima della realtà. Sulle prove dell’esistenza di Dio cfr. anche Bertman (2007, pp. 41-sgg.) che, partendo dalla risposta del filosofo a White, pone delle analogie tra Hobbes e Maimonide.

²⁰¹ Cfr. *Lev.*, XXXI, p.570: «Sevently, Reason directeth not onely to worship God in Secret; but also, and especially, in Publique, and in the sight of men [...]».

²⁰² Cfr. *Lev.*, XXXI, p.570: «But seeing a Common-wealth is but One Person , it ought also to exhibite to God but one Worship; which then it doth, when it commandeth it to be exhibited by Private men, Publiquely».

Come sottolinea ancora Altini (2009, p.206) «È lo Stato, nel regno di Dio per natura (nel quale Dio regna - se riconosciuto - per mezzo della sua onnipotenza), a dover giudicare quali attributi e quali riti rendano onore a Dio: segno di onore nei confronti di Dio è tutto ciò che viene stabilito dallo Stato, l’unico legittimo *interprete* delle leggi naturali, che è pertanto in grado di stabilire – in quanto unico e legittimo titolare, in materia di culto, della responsabilità giuridica di fronte a Dio – un culto uniforme cui i singoli individui devono obbligatoriamente attenersi».

Ma veniamo al Regno profetico di Dio, che, giuridicamente e non più solo metaforicamente, è il suo vero regno, del quale le Sacre Scritture sono la sola testimonianza storica veritiera.

Nei libri sacri, infatti, l'espressione "Regno di Dio", che negli scritti dei teologi e nei trattati devozionali²⁰³ veniva chiamato "regno di gloria o di grazia" e alludeva alla felicità eterna riservata nel "più alto dei cieli" ai fedeli dopo la morte, va propriamente riferita, secondo Hobbes, al regno che fu istituito

[...] by the Votes of the People of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their King by Covenant made with him, upon Gods promising them the possession of the land of Canaan; and but seldom metaphorically; and then it is taken for *Dominion over sinne*; (and only in the New Testament;) because such a Dominion as that, every Subject shall have in the Kingdome of God, and without prejudice to the Sovereign. (*Lev.*, XXXV, p.634).²⁰⁴

Il concetto di 'patto' è dunque qui un elemento chiave tanto che la denominazione di 'testamento', vecchio e nuovo, significa già letteralmente il 'patto' concluso da Dio con gli esseri umani, e Hobbes perciò ha buon gioco a ricercare e discutere questo elemento cardine del suo pensiero politico nell'esegesi delle Sacre Scritture da lui condotta, facendo emergere come i punti salienti dell'intera trattazione biblica siano effettivamente quelli relativi al patto.²⁰⁵

²⁰³ Cfr. *Lev.*, XXXV, p.634: «Writing of Divines», «Sermons» e «Treatise of Devotion»; trad. it. p.332: «Negli scritti dei teologi, e specialmente nei sermoni e nei trattati di devozione».

²⁰⁴ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p.332: «[...] dai voti del popolo di Israele e in cui quest'ultimo accettava Dio come proprio re in forza di un patto con lui stipulato, nel quale Dio gli prometteva il possesso della terra di Canaan. Solo raramente [trovo che designi un regno] in senso metaforico, in questi casi (e solo nel Nuovo Testamento) è inteso come un *dominio sul peccato* poiché tale dominio è quello che ogni suddito avrà nel regno di Dio e senza pregiudizio per il Sovrano».

²⁰⁵ Sul significato di Testamento come 'patto' è utile il seguente riferimento di Edwin Hatch (1889, p. 48): «Per ignoranza della filologia del latino più tardo e volgare, una volta si supponeva che 'testamentum', con cui la parola [διαθήκη (diathèke)] è resa sia nelle prime versioni latine che nella Vulgata, significasse 'testamento', mentre in realtà significa anche, se non esclusivamente, 'patto'» (trad.mia). In particolare, Lessay (2007, p. 244) sottolinea che «It is not too much to claim that Christianity is literally founded on a covenantal or federal form of theology, drawing its meaning and logic from the history of a two-stage alliance: the first between God and Israel, and the second between God and mankind at large. The Bible as a whole is the narrative of this contractual relationship, of its avatars and expansion in time. Indeed the very terms Old and New Testaments are synonyms for the pact concluded, broken and then renewed, initially for the salvation of a single people, and later for all nations. The word 'testament', was derived from the Latin adaptation of the Greek 'diatheke', which translated the Hebrew 'berith', meaning an alliance. Biblical equivalents of *testamentum* in the Vulgate are *pactum* and *fœdus*, the latter word explaining the adjective 'federal' applied to the doctrine postulating an alliance between God and

A partire dal sedicesimo capitolo del *De Cive*, dedicato al regno profetico di Dio, ovvero, come recita il titolo esatto al “*De Regno Dei per Pactum vetus*”, e proseguendo più diffusamente la sua analisi nel *Leviathan*, Hobbes ripercorre tutte le tappe in cui nelle Scritture si parla dell’Alleanza fra Dio e gli Israeliti come ‘patto’ fra un sovrano e i suoi sudditi, e di ‘regno’ come condizione ‘giuridica’ della discendenza di Abramo.

La rivelazione di Dio all’uomo e la costituzione del regno profetico di Dio hanno per protagonisti Abramo e Mosè, due figure che ricoprono un ruolo fondamentale nella sua fondazione, che si sviluppa fundamentalmente in due tappe.

Partiamo dalla prima, che viene introdotta da Hobbes riportando il dialogo fra Yahveh e Abramo raccontato nella *Genesis*:

(Gen. 17.7,8) *I will establish my Covenant between me, and thee, and thy seed after thee in their generations, for an everlasting Covenant, to be a God to thee, and to thy seed after thee; And I will give unto thee, and to thy seed after thee, the land wherein thou art a stranger, all the land of Canaan for an everlasting possession. (Lev., XXXV, p.636).*²⁰⁶

La parola *covenant*, nota poco dopo Hobbes, sancisce l’alleanza del Vecchio Testamento, ‘l’Antico patto o Testamento’, mediante cui si istituisce la sovranità di Dio su Abramo, capostipite degli Ebrei, e sui suoi discendenti. In segno di questa *fedeltà* tra Dio e il popolo, venne istituito il rito della circoncisione dei sudditi maschi, ai quali Dio promise in cambio la terra di Canaan:

This is which is called the *Old Covenant*, or *Testament*; and containeth a Contract between God and Abraham; by which Abram obligeth himself, and his posterity, in a peculiar manner to be subject to Gods positive Law (for the Law Morall he was obliged before) as by an Oath of Allegiance. (*Lev.*, XXXV, p.636).²⁰⁷

men. And it is worth recalling that the word ‘faith’ is derived, through the French, from the Latin ‘*fides*’, which is a cognate of ‘*foedus*’».

²⁰⁶ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.333: «Stabilirò il mio patto fra me e te, e il tuo seme dopo di te nelle sue generazioni, come patto eterno per essere il Dio tuo e del tuo seme dopo di te. E darò in eterno possesso, a te e al tuo seme dopo di te, la terra nella quale sei straniero, tutta la terra di Canaan» (*Genesis* 17.7,8). Lo stesso passo è riportato nel *De Cive* (XVI, 3 p.235; trad.it.p.312), pressoché all’inizio del capitolo dedicato al Regno di Dio per il patto antico.

²⁰⁷ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.333: «Questo è ciò è chiamato l’Antico Patto o Testamento, e contiene un contratto fra Dio e Abramo; col quale Abramo obbliga in maniera peculiare sé stesso e i propri

In questo passo, il termine *Contract* è indicativo di un rapporto di interdipendenza tra gli Israeliti e Dio, mentre l'obbligazione all'obbedienza viene rafforzata dal valore simbolico del rito della circoncisione e dal dono delle terre di Canaan. Fondamentale è perciò il riconoscimento del ruolo di Dio come sovrano, e il versetto biblico che testimonia della relazione privilegiata di Abramo con il suo Signore, che è, a sua volta "il Padre dei Fedeli" (*Lev.*, p.333), ovvero di coloro che non violano la fedeltà a Dio, è dimostrato nei *Romani* 4,11.²⁰⁸

L'eccezionalità del rapporto fra Dio e Abramo (e con gli altri profeti), come Hobbes mette subito in chiaro, sta nel fatto che la comunicazione avviene su un piano del tutto *sensibile*: nelle Scritture sta infatti scritto che la rivelazione di Dio all'uomo, il più delle volte, avviene mediante 'una voce', come nei versetti riportati dal filosofo che recitano: a Dio "piacque parlare ad Abramo" e ancora, nel caso della rivelazione mosaica, "il Signore comanda a Mosè di parlare" (*Lev.*, XXXV, p. 333).²⁰⁹

Ma questa modalità comunicativa, così speciale ed esclusiva, pone un problema cruciale, che Hobbes affronta nel *De Cive* ponendosi una domanda che può essere riportata così: che bisogno c'era che l'Essere Supremo accettasse di sottoporsi a un accordo in cui, in cambio dell'obbedienza, concedeva una patria al popolo eletto, se Abramo prima del patto lo riconosceva come creatore e re del mondo, e già gli obbediva grazie alla sola ragione naturale? (*De Cive*, XVI, 4)

La risposta è che la consapevolezza del potere e del dominio di un Dio 'indefinito', attraverso la ragione naturale, non era sufficiente di per sé a stabilire il patto; era necessario anche che Abramo riconoscesse Dio in modo 'definito', come colui che gli aveva detto:

discendenti a essere soggetti alla legge positiva di Dio; poiché alla legge morale era già obbligato come giuramento di fedeltà». Cfr. *De Cive*, XVI, 3-4.

²⁰⁸ *Lev.*, XXXV, p. 636: «Father of the Faithfull» nella *KJF* il versetto *Romani* 4.11 trascritto per intero recita in questo modo: «And he received the sign of circumcision, a seal of the righteousness of the faith which he had yet being uncircumcised: that he might be the father of all them that believe, though they be not circumcised; that righteousness might be imputed unto them also». La citazione di Hobbes, *Father of the Faithfull*, sembra essere più simile al «*pater omnium credentium*» della *Vulgata*.

²⁰⁹ Cfr. *Lev.* XXIV p.636: « [...]it pleased God to speak [...] ».

*Gen. 12. v. [I]. Egredere de terra tuâ, &c. Gen. 13.v.14. Leua oculos, &c. Qui apparitur ei Gen. 18. v. I,2 sub specie triumuirorum Cælestium, & Gen. 15 v. I per visionem, & v. [13] per somnium, quod Fidei est. Qua specie apparuerit Deus Abrahamo, quali sono eum alloquutus sit, non explicatur, constat tamen credidisse Abrahamum, vocem illa fuisse vocem Dei, & Reuelationem veram, & voluisse à suis coli illum qui sic eum alloquutus erat, pro Deo uniuersi creatore; Fidemque eius in eo sitam fuisse, non quod crediderit Deum esse, aut in promissis veracem esse, id quod credunt omnes, sed quod non dubitauerit Deum fuisse illum, cuius vocem & promissa audierat (*De Cive*, XVI, 4, p.236).²¹⁰*

E Hobbes continua sostenendo che l'espressione "Dio di Abramo" non significa semplicemente Dio, ma il suo Signore particolare, ovvero il "Dio che gli era apparso": per questo il culto che gli era dovuto, e che Abramo avrebbe condiviso con la sua gente, non poteva essere quello della ragione, ma doveva diventare quello della religione (*religionis*) e della fede (*fideis*), rivelatogli da Dio per via soprannaturale.

In questa fase, siamo ancora, però, agli albori del regno di Dio. Abramo è pur sempre il capostipite del popolo israelitico e ha vincolato i suoi discendenti al patto che Dio ha stipulato con lui, l'interprete di tutte le leggi, secolari e sacre, ma il patto stesso, ricorda Hobbes, sarebbe stato vano, "se anche i suoi figli non fossero stati tenuti ad obbedire ai suoi ordini" (*De Cive*, XVI, 6, 314).²¹¹

Questo significa, secondo il filosofo, che, per la discendenza di Abramo, il culto religioso e l'obbedienza alle leggi naturali di Dio e a quelle secolari, sarebbero dipesi in modo esclusivo dal sovrano in carica, il quale ne stabiliva le forme e i riti ammessi. Ne consegue che

In subditis itaque Abrahami, unicum erat *crimen læsæ maiestatis divinæ*, negare Deum; sed in posteris eorum, læsæ maiestatis crimen hoc quoque erat, *negare Deum Abrahami*, hoc est, colere Deum aliter quàm ab

²¹⁰ Cfr. *De Cive*, trad. it. p.313: «(Gen., 12, 1-2) *Esci dalla tua terra, ec.*; (Gen.,13,14) *Alza gli occhi, ecc.*; Colui che gli era apparso (Gen., 18, 1-2) sotto l'aspetto di tre uomini celesti; (Gen., 15,1) in una visione, e (vers.3) in sogno, ciò che è proprio della fede. Non è spiegato con quale aspetto Dio apparve ad Abramo, né con quale voce gli parlò; però risulta che Abramo credette che quella voce fosse la voce di Dio, e una vera rivelazione; che volle che i suoi venerassero come Dio creatore dell'universo la persona che gli aveva così parlato; e che la sua fede consistette non nell'aver creduto all'esistenza e alla sincerità di Dio (questo, lo credono tutti), ma nel non aver dubitato che la persona di cui aveva udito la voce e la promessa fosse veramente Dio.

²¹¹ Cfr. *De Cive*, XVI, 6, p.237: «Quod frustra fuisset nisi filij eius illius mandatis obedire tenerentur».

*Abrahamo est institutum, nimirum sub imaginibus manu factis, prout fecerunt caeterae nationes, quae propter eam causam appellabantur Idolatrae (De Cive, XVI, 7, p.237).*²¹²

È qui evidente il messaggio politico veicolato da queste puntualizzazioni interpretative di Hobbes, che lo portano a giustificare, per analogia, il potere legislativo e repressivo dei sovrani degli stati cristiani che, poiché “hanno nello Stato il posto di Abramo, sono gli unici interpreti di ciò che Dio ha detto” (*Lev.*, p. 383).²¹³

Per quanto riguarda invece l’interiorità dell’uomo, i suoi pensieri più intimi e le sue credenze, Hobbes ritiene che questi ‘non sono volontarie, e non derivano dalle leggi ma dalla volontà non rivelata e dal potere di Dio e conseguentemente non cadono in obbligazione’ (*Lev.*, p. 383)²¹⁴ perché soltanto Dio conosce i loro cuori e non certo i governanti umani.

Il patto di Abramo fu rinnovato da Dio con Isacco (*Gen.* 26,3-4) e con Giacobbe (*Gen.* 28,13-14) e poi, dopo la liberazione degli Egiziani, con Mosè ai piedi del Monte Sinai (*Esodo* 3,6).²¹⁵

È precisamente in questo momento che si realizza la seconda tappa del processo di istituzione del regno ‘effettivo’ di Dio, quando, a rinnovare il patto con Dio per mezzo di Mosè, fu l’intero popolo degli Israeliti, come dice il passo dell’Esodo citato specificatamente da Hobbes:

Exod. 19. v. 5. Si ergo audieritis vocem meam, E custodieritis Pactum meum (nimirum Pactum initum cum Abrahamo, Isacco, & Iacobo) eritis mihi in peculium ex cunctis populis, mea est enim omnis terra, E vos eritis mihi in

²¹² Cfr. *De Cive*, trad. it. pp. 314-5: « Per coloro che erano sottoposti ad Abramo, non vi era che un solo delitto di lesa maestà divina: la negazione di Dio; per i loro posteri delitto di lesa maestà divina diventò pure la negazione del Dio di Abramo, cioè l’esercizio di un culto diverso da quel che Abramo aveva stabilito, consistente nell’adorar Dio con immagini create dalle mani dell’uomo, come fecero tutti i popoli, che per questo si chiamarono idolatri».

²¹³ Cfr. *Lev.*, XL, p.738: «And therefore also, they that have the place of Abraham in a Commonwealth, are the onely Interpreters of what God hath spoken».

²¹⁴ Cfr. *Lev.*, p. 738: « they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will, and of the power of God; and consequently fall not under obligation».

²¹⁵ Cfr. *De Cive*, XVI, 8, p. 238; trad. it. p.315; vedi anche *Lev.*, XXXV, p.636: «The original of the Kingdome of God», trad.it.p.333; XL p.738: «Abraham sole Judge, and Interpreter of what God spake» trad.it.p.383; “Revisione e Conclusione”, pp.571-3.

*Regnum Sacerdotale, E gens sancta. Respondit autem omnis populus simul.
v.8. Cuncta quae loquutus est Dominus faciemus. (De Cive, XVI, 8 p.238).*²¹⁶

D'ora in avanti gli Israeliti sarebbero diventati il regno 'peculiare' di Dio, per la prima volta citato in quanto tale nella Scrittura,²¹⁷ che inizia a parlare «in senso proprio, di "regno" non acquisitivo, bensì istitutivo» (Altini 2009, p. 207), o convenzionale, nella misura in cui l'elemento che qualifica il patto è il 'consenso' volontario e libero dei singoli:

Iam verò per pactum initum ad montem *Sinai*, consensu habito singulorum, fit *regnum Dei* super eos institutum. (*De Cive*, XVI, 9, p.238).²¹⁸

Il regno di Mosè, la cui autorità sovrana "deve essere fondata, al pari di quella di ogni altro principe sul consenso del popolo e sulla sua promessa di obbedirgli" (*Lev.*, p. 384),²¹⁹ è dunque il *regno istituito* da Dio, nel quale la rivelazione divina non è più sufficiente, da sola, a fondare il potere di regnare.

Mosè rimase 'luogotenente' di Dio per tutta la durata della vita e poi la successione fu data ad Aronne, sommo sacerdote, e ai suoi eredi, venendosi così a costituire un 'regno sacerdotale'.²²⁰

Pur trattando qui dell'antica storia del popolo eletto, è più che evidente il rimando di Hobbes alla necessità di fondare lo Stato, che sia una monarchia, un' aristocrazia o una democrazia, sul potere sovrano esercitato effettivamente sul popolo a seguito dell'obbligazione da parte di questo a obbedirgli per tutto il tempo della sua durata.

²¹⁶ Cfr. *De Cive*, trad. it p.315.

²¹⁷ Cfr. *Lev.*, XXXV, p.638; trad. it. p. 334. Nel versetto dell'*Esodo* 19.5 il termine '*peculium*' riferito al popolo, viene tradotto in modi differenti dalla *KJF* e dalla *Geneva Bible*. La prima traduce con 'peculiar' e la seconda con il 'trasure'. Hobbes indica che la traduzione corretta è quella espressa in latino dalla Vulgata, che allude a 'un popolo speciale'. Questa tesi viene avvalorata, secondo Hobbes, anche dal versetto di Paolo in *Tito* 2.14.

²¹⁸ Cfr. *De Cive*, trad. it. p.316: « Ma poi, col patto conchiuso sul monte Sinai, per consenso dei singoli, il regno di Dio su di loro divenne convenzionale». Vedi anche *Lev.*, XXV, 5; XL 5.

²¹⁹ Fukuoka (2018, p.74) rappresenta bene quella che ritiene un'aporia che emergerebbe nel capitolo XXVI del *Leviathan*, rispetto a quale elemento debba fondare l'obbligo di obbedienza, vedendo confermato nella risposta di Hobbes il ruolo fondamentale delle leggi positive a cui bisogna obbedire.

²²⁰ Si vedrà che Hobbes accusa la Chiesa cattolica di aver interpretato questa espressione come allusione a un legittimo regno di sacerdoti, costituendo così un potere ecclesiastico molto forte e pericoloso per gli equilibri politici negli Stati. La critica al potere secolare della Chiesa è ben espressa da Hobbes nella quarta parte del *Leviathan* e nella sua *Historia Ecclesiastica*.

Come fu per Abramo, anche a Mosè Dio parlava da solo sul Monte Sinai (*Esodo* 24,1-2)²²¹ mentre non si manifestava mai direttamente al popolo. Mosè è in effetti un profeta speciale, il profeta supremo di Dio, poiché solo a lui Dio si rivela ‘faccia a faccia’ ed è lui che ha il compito di interpretare le leggi e la parola di Dio e il supremo potere negli affari civili.

In questo contesto, nel *De Cive*, Hobbes fa emergere chiaramente come il sommo sacerdote Aronne avesse il compito di presiedere il culto, mentre l’unico intermediario tra Dio e il popolo era Mosè, la cui esclusiva sovranità è confermata in *Esodo* (19,24-25) dove sta scritto che “sacerdotes autem & populus ne transeant terminos nec ascendant ad Dominum, ne fortè interficiat illos, descenditque Moses ad populum & omnia narravit eis” (*De Cive*, XVI, 13, p.242).²²²

Questo concetto viene ribadito nella prima parte del *Leviathan*, nel capitolo dedicato ai “«Diritti» dei sovrani per istituzione” dove Hobbes sostiene che i sudditi di uno Stato politico così fondato non possono cambiare la forma del governo, facendo anche presente che qualora alcuni ribelli²²³ vogliano giustificare la loro disobbedienza accampando la possibilità di un nuovo patto con Dio, tale procedura è illegittima perché:

[...] there is no Covenant with God but by mediation of some body that representeth Gods Person; which none doth but Gods Lieutenant, who hath the Sovereignty under God. But this pretence of Covenant with God, is so evident a lye, even in the pretenders own consciences, that it is not onely an act of an unjust, but also of a vile, and unmanly disposition. (*Lev.*, XVIII, p.266).²²⁴

²²¹ Cfr. *Lev.*, XL, p.742: « (*Exod.* 24.1,2) *And God said unto Moses, Come up unto the Lord, thou, and Aron, Nabad and Abihu, and seventy of the Elders of Israel. And Moses alone shall come neer the Lord, but they shall not come nigh, neither shall the people goe up with him*»; cit. trad. it. p. 385 «e Dio disse a Mosè: Sali verso il Signore tu e Aronne, Nabdab e Abiu e settanta degli Anziani di Israele. Mosè verrà solo vicino al Signore, mentre loro non si avvicineranno, né il popolo salirà con lui».

²²² Cfr. *De Cive*, trad.it.p.320: «i sacerdoti e il popolo non devono oltrepassare i confini per salire al Signore, perché Egli non li uccida. E Mosè discese al popolo e narrò loro tutto»

²²³ Cfr. Martinich, (1992, p.143).

²²⁴ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p.146: «[...] non c’è alcun patto se non con la mediazione di qualcuno che rappresenti la Persona di Dio, cosa che non fa nessuno all’infuori del luogotenente di Dio che detiene la sovranità. Senonché questa pretesa di patto con Dio è menzogna così evidente, anche nelle coscienze di coloro che lo accampano, da essere un atto a disposizione non solo ingiusta, ma anche abietta e indegna di un uomo».

Nel periodo in cui Mosè regnava per conto di Dio, non esisteva nessun altro profeta che si dicesse in possesso dello spirito divino, eccetto i Settanta uomini scelti da Mosè tra gli anziani del popolo (*Numeri* 11,16), ai quali Dio impartì il suo “spirito”, ovvero la capacità di profetizzare, essendo la loro mente subordinata a quella di Mosè. Questi ministri di Mosè avevano il compito di veicolare le dottrine conformi a quelle mosaiche nelle dodici tribù di Israele; nessun altro suddito, rimarca Hobbes, doveva pretendere di profetizzare o comunque esporre dottrine in contrasto con quelle legittime e conformi alla legge mosaica.

Dopo la morte di Mosè, il sommo sacerdote assomma su di sé il potere di fare la guerra e la pace e di giudicare, come appare nel *Deuteronomio* (17,8-10). Siamo in presenza di una vera e propria teocrazia in cui:

[...] the Civill and Ecclesiasticall Power were both joined together in one and the same person, the High Priest; and ought to bee so, in whosoever governeth by Divine Right; that is, by Authority immediate from God. (*Lev.*, XL, p.748).²²⁵

Come si è già notato *supra* (pp.51-52), in questa lunga fase, Hobbes rileva diversi punti critici e contraddizioni nelle vicende narrate dalle Sacre Scritture. Nel periodo dei Giudici, per esempio, i reggenti del popolo di Israele, cioè i sommi sacerdoti, erano affiancati “di fatto” da figure profetiche che attraevano il popolo, che le riteneva più vicine a Dio.

L’analisi hobbesiana chiarisce che la causa di questo stato di cose “stava nel fatto che secondo la costituzione del regno sacerdotale di Dio, pur essendo state stabilite le pene ed istituiti i magistrati giudicanti, il diritto di applicare le pene dipendeva dall’arbitrio privato. E il punire o il non punire era in facoltà di una moltitudine ordinata, o meglio dei singoli, secondo che ciascuno, privatamente, aveva interesse a provocare l’esecuzione della giustizia (*De Cive*, XVI, 15, trad.it p.323)”.²²⁶

²²⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 387: «[...] sia il potere civile sia quello ecclesiastico erano ambedue riuniti in un'unica persona, il sommo sacerdote; e così deve essere in chiunque governi per diritto divino, cioè in virtù di un'autorità immediatamente derivante da Dio».

²²⁶ Cfr. *De Cive*, XVI, 15, p.245:« Ratio cuius rei erat, quod institutione Regni Dei Saerdotalis, etsi poenae statuae fuerint & Magistratus qui iudicarent; ius tamen poenas sumendi dependebat ab arbitrio privato. Et penes dissolutam multitudinem & singulos erat, punire vel non punire prout à privato zelo excitarentur».

Il giudizio di Hobbes sul regno profetico sembra dunque estremamente negativo perché, se è vero che sul piano del diritto, il potere civile e l'autorità di interpretare la parola di Dio risiedevano nel sacerdote, nei fatti queste funzioni “erano espletate dai profeti, che giudicavano gli Ebrei, poiché come giudici, avevano l'autorità civile, e come profeti interpretavano la parola di Dio; comunque sino a questo momento, le due potestà erano rimaste inseparabili” (*De Cive*, p.324).²²⁷

Dopo il periodo dei Giudici, con la fine del regno sacerdotale, la sovranità passa direttamente al re. Riguardo questo passaggio di potere, Hobbes è chiaramente interessato a mettere in evidenza come la richiesta del popolo di Israele fosse quella di avere un re in carne e ossa che lo governasse, allo stesso modo di tutte le altre nazioni; e Dio, secondo quanto si racconta nel versetto 7 del Libro dei Re, acconsenti, dicendo a Samuele: “dà ascolto alla voce del popolo in tutto ciò che ti dirà; poiché non ha rigettato te, ma ha rigettato me, affinché io non regni su di esso” (*Lev.*, pp.388-9).²²⁸

A partire da questo momento, i re si attribuirono l'autorità di decidere la nomina dei sommi sacerdoti, oltre alla gestione di tutti gli affari civili. Le nuove funzioni regali riguardavano ora sia la guerra che la pace: i sovrani si occupavano perciò dell'ordinamento della religione, controllavano il sommo sacerdote, benedicevano il popolo, componevano le preghiere di consacrazione dei luoghi di culto, interrogavano, quando lo ritenevano necessario, i profeti, eleggevano magistrati e governanti (*Lev.*, p.389).

Dopo aver elencato tutti questi compiti, Hobbes si domanda retoricamente: «Is not this full Power, both *temporall* and *spirituall*, as they call it, that would divide it? » (*Lev.*, p.752).²²⁹

²²⁷ Cfr. *De Cive*, XVI, 15, p.246: « Siquidem igitur *ius* Regni spectetur, simul erat *summum imperium civile*, & *Verbum Dei interpretandi autoritas* in sacerdote; si vero *factum* consideres, simul erant in Prophetis qui Israelitas iudicabant. Nam ut *iudices*, autoritatem habebant ciuilem; ut *Prophetæ*, interpretabantur verbum Dei; atque ita omni modo huc usque duar illæ potestates inseparabiles exsistere».

²²⁸ Cfr. *Lev.*, XL p.750: « Samuel (verse 7) hearken unto the voice of the People, in all that they shall say unto thee; for they have not rejected thee, but they have rejected mee, that I should not reign over them».

²²⁹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 389: «Non è questo un pieno potere, insieme *temporale* e *spirituale* per usare le parole di coloro che lo vorrebbero dividere?».

Un problema questo che, agli occhi di Hobbes, risulta assolutamente rilevante, al punto che il rapporto fra potere civile e potere ecclesiastico si trova al centro della discussione, sia nel *De Cive*, che nel *Leviathan*, in diversi capitoli che il filosofo dedica alla questione.²³⁰ E, come Hobbes tenta sistematicamente di dimostrare, se nello stato storico del popolo israelitico questa unità era la regola, costituendo il modo di esercitare legittimamente il potere, in quello hobbesiano, ugualmente, è necessario che i due poteri siano riuniti in un'unica persona o assemblea. Lo scopo di Hobbes è, come metteremo a fuoco più avanti, quello di evitare conflitti e divisioni fra le due 'potenze' e, nello stesso tempo, quello di corroborare, sia dal punto di vista teorico e filosofico che da quello pratico, le sue tesi sull'unità e sull'indivisibilità del potere sovrano.

Se, tornando alla storia biblica, nella fase della monarchia il ruolo dei profeti appare ridimensionato, Hobbes nota però come essi avessero ancora una funzione speciale agli occhi del popolo e persino i re potessero farne i loro consiglieri, come nel caso della profetessa Culda (II *Re* 22), alla quale Giosia inviò il sommo sacerdote per chiedere un parere sul ritrovamento del libro della Legge.

La persistenza di tali fenomeni nella Storia Santa, nonostante il passaggio di consegne dai sommi sacerdoti ai re dimostra che "[...] il popolo non comprese questo fatto, e [...] coglieva l'occasione, condannandone talvolta la politica talaltra la religione, per mutare il governo o per rifiutare l'obbedienza a proprio piacimento. Da ciò procedettero di tanto in tanto i tumulti civili, le divisioni e le disgrazie della nazione" (*Lev.*, 390),²³¹ ma soprattutto per ciò che concerne proprio i profeti, accadeva che gli Israeliti, fidandosi più dei miracoli che delle decisioni del loro sovrano

[...] consulted not with God (as they ought to doe,) but with such men, or women, as they guessed to bee Prophets by their Praedictions of things to come; and though they had an Idol in their Chappel, yet if they had a Levite

²³⁰ Nel *De Cive* il capitolo in cui questa ricerca esegetico-teologica è più in risalto è il diciassettesimo, soprattutto nei paragrafi 14-28; nel *Leviathan* il tema è sviluppato in modo molto più ampio nei capitoli XXXIII, XXXVI-XXXVII, XXXIX-XLII.

²³¹ Cfr. *Lev.*, XL, p.754:« [...] they took occasion a soft as their Governous displased them, by blaming sometimes the Policy, sometimes the Religion, the change of the Government, or revolt from their Obedience and their pleasure: And from thence proceeded from time to time the civill troubles, divisions, and calamities of the Nation».

for their Chaplain, they made account they worshipped the God of Israel
(*Lev.*, XL, p.754).²³²

Non bastava dunque che il potere temporale e spirituale fosse nelle mani del sovrano: l'unità del regno poteva essere messa ancora a repentaglio e nella storia di Israele continuarono ad esservi profeti tanto potenti da riuscire a controllare e a condizionare l'operato del re.

Nonostante ciò, la supremazia religiosa appartenne ai re fino a che gli Ebrei non caddero nella cattività. Da quel momento in poi non vi fu più uno Stato ebraico fin tanto che gli Israeliti non divennero sudditi dei Greci «from whose Customs, and Deamonology, and from the doctrine od the Cabalist, their religion became much corrupted» (*Lev.*, p.758).²³³ L'antico sistema ebraico venne completamente distrutto e si sarebbe dovuta attendere la venuta di Cristo per una nuova rivelazione. Infatti, i profeti del Vecchio Testamento avevano preannunciato che sarebbe arrivato il Figlio di Dio per rimettere i peccati con il suo sacrificio e preparare gli eletti a un nuovo regno che Dio avrebbe istituito sulla terra alla fine del tempo della storia.²³⁴

3.4 Profeti Supremi, Profeti Subordinati e Profetesse

Lo scopo principale di questo paragrafo è quello di proporre una ricognizione che permetta di comprendere esattamente chi siano i profeti supremi e i profeti subordinati e quale ruolo essi abbiano nel contesto della rilettura hobbesiana delle Sacre Scritture. E, poiché tra i profeti vanno annoverate alcune profetesse di rango, si è scelto di porre attenzione anche a queste figure, che Hobbes tratta in modo del tutto simile ai profeti di sesso maschile, senza apparenti 'discriminazioni', cosa piuttosto originale, e non solo per il suo tempo.

Ma iniziamo appunto con il primo di questi temi. Nel capitolo trentaseiesimo del *Leviathan*, dopo aver analizzato la formula 'Parola di Dio',

²³² Cfr. *Lev.*, trad. it. p.390: «chiedevano consiglio non a Dio (come avrebbero dovuto fare) ma a quegli uomini e a quelle donne che supponevano profeti a causa delle loro predizioni di cose a venire; e purché non avessero un Levita come cappellano, stimavano di prestare loro il culto al Dio di Israele anche se avevano un idolo nella loro cappella».

²³³ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p.391: «per influenza dei cui costumi e demonologia nonché della dottrina dei cabalisti, la loro religione divenne molto corrotta»

²³⁴ Cfr. *Lev.*, XLIV, p.960; trad.it. p.493.

interrogandosi sul modo in cui Dio aveva parlato ai profeti, Hobbes introduce una distinzione tra profeti “supremi” (*supreme*) o “sovrani” (*sovereign*), e profeti “subordinati” (*subordinate*).

Per compiere quest’operazione, il filosofo inizia proponendo due citazioni tratte dai *Numeri* (12, 6-8) e dall’*Esodo* (33,11):

If there be a Prophet among you, I the Lord will make my self know to him in a Vision, and will speake unto him in a Dream. My servant Moses is not so, who is faithfull in all my house; with him I will speak mouth to mouth, even apparently , not in dark speeches; and the similitude of the Lord shall he behold. And [Exod. 33.11] the Lord spake to Moses face to face, as a man speaketh to his friend. (Lev., XXXVI, p.664).²³⁵

Hobbes intende con ciò mettere in evidenza la superiorità di Mosè, un profeta assolutamente speciale, che gode di uno statuto diverso rispetto agli altri esseri umani, ivi compreso il patriarca Abramo. In realtà, specifica il filosofo, oltre a parlargli immediatamente, le comunicazioni fra Dio e Mosè potevano avvenire attraverso la mediazione di un angelo o di più angeli, come appare espressamente negli *Atti* (7. 35 e 53) e nell’*Epistola ai Galati* (3,19), tuttavia la sua era una visione più chiara di quella che era data agli altri profeti.

E in effetti, la ricognizione del modo con cui Dio si è rivelato ai profeti straordinari (*extraordinary*) del Vecchio Testamento, porta Hobbes a concludere che nessuno di loro, tranne Mosè, conosceva la parola di Dio se non per mezzo di sogni o visioni, ovvero le immagini soprannaturali che essi ricevevano in sonno o durante un’estasi.

Accanto a questi profeti straordinari, così chiamati perché per ogni messaggio che Dio mandava loro, ci doveva essere un ‘mandato’ particolare, Hobbes parla in generale di profeti “a vocazione perpetua”, collocabili all’interno di ‘corpi politici’ in cui la profezia è divenuta una funzione.²³⁶ Ovviamente, tanto i profeti ‘straordinari’, quanto quelli che straordinari non sono hanno una

²³⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 347-8: « Se c’è un profeta fra di voi, io il Signore mi farò conoscere a lui in una visione e gli parlerò in un sogno. Ma non così il mio servo Mosè che è fedele in tutta la mia casa; con lui parlerò bocca a bocca, anche in modo apparente e non con discorsi oscuri, ed egli vedrà l’immagine del Signore (*Numeri*, XII 6, 7, 8). E nell’*Esodo* (XXXIII 11): Il Signore parlò a Mosè faccia a faccia, come un uomo parla ad un suo amico».

²³⁶ Cfr. Weber (2008, p. 304).

‘vocazione perpetua’ nella misura in cui svolgono un ruolo determinato, che consiste nel fungere da mediatori fra il popolo e la divinità.

Ma Hobbes mette subito in campo un’ulteriore distinzione piuttosto significativa per ciò che concerne il suo scopo; si tratta di quella fra profeti supremi e profeti subordinati di cui si è detto all’inizio di questo paragrafo: da una parte ci sono Mosè e i suoi successori, i grandi sacerdoti fino a Saul e poi i re d’Israele; dall’altra troviamo i grandi sacerdoti che esercitarono il loro ministero dopo l’istituzione del regno propriamente inteso:

Of Prophets, that were soby a perpetuall Calling in the Old Testament, some where *supreme*, and some *subordinate*: Supreme were first Moses; and after him the Hig Priests, every one for his time, as long as the Priesthood was Royall; and after the people of the Jews, had rejected God, that he should no more reign over them, those Kings which submitted themselves to Gods government, were also his chief Prophets; and the High Priest office became Ministeriall. (*Lev.*, XXXVI, pp.666-8).²³⁷

Mentre i profeti supremi e ‘sovrani’ potevano chiedere a Dio come comportarsi nelle occasioni straordinarie, o per conoscere ciò che li attendeva, quelli subordinati svolgevano il loro compito in modo formale e ‘rituale’. Infatti, quando era necessario consultare Dio, dovevano indossare i paramenti sacri e svolgevano la loro funzione su incarico e secondo il comando dei re, che avevano inoltre il potere di privarli della carica a loro piacimento, qualora lo ritenessero opportuno a livello ‘politico’.

Riguardo ai primi, però, dopo aver ricordato le occasioni in cui i re Saul, David e Salomone esercitarono il privilegio mosaico che consentiva loro di comunicare direttamente con Dio, Hobbes fa vedere che non c’è alcun modo intellegibile di spiegare la maniera in cui il Signore abbia parlato a questi profeti sovrani nel Vecchio Testamento, mentre ricorda che, al tempo del Nuovo, non

²³⁷ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 348: «Dei profeti che erano lì per vocazione perpetua nell’Antico Testamento, altri erano supremi e altri subordinati. Supremi furono, in primo luogo, Mosè, e dopo di lui, il sommo sacerdote, ognuno nel suo tempo, finché il sacerdozio fu regale. Poi, quando il popolo degli Ebrei ebbe rifiutato che Dio regnasse ancora su di lui profeti primari di Dio furono i re che si sottomisero al governo di Dio, mentre l’ufficio del sommo sacerdote divenne ministeriale».

c'era più alcun profeta sovrano, se non Gesù Cristo, “il quale era contemporaneamente Dio che parlava e il profeta cui parlava” (*Lev.*, p. 350).²³⁸

Proprio facendo il caso di Mosè, ovvero del più ‘straordinario’ fra i profeti supremi, Hobbes prosegue nella sua operazione di depotenziamento delle interpretazioni ‘spiritualistiche’ e letterali della profezia. Egli infatti sostiene, in primo luogo, che equiparare Mosè agli altri profeti, parlando per lui di un sogno o di una visione quando salì a Dio sul Monte Sinai è contrario alla distinzione che Dio stesso aveva fatto tra Mosè e gli altri profeti in *Numeri* (12,6-8). Dire poi che Dio parlò o apparve a Mosè manifestandosi nella sua natura reale -continua Hobbes- è come negare la sua infinità, invisibilità e incomprendibilità. E ancora, sostenere che parlò per ispirazione o infusione dello Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo significa la ‘divinità’, è rendere Mosè eguale a Cristo, nel quale soltanto la divinità (come dice san Paolo, *Ai Colossesi*, 2. 9) è presente fisicamente. Infine

To say he spake by the Holy Spirit, as it signifieth the graces, or gifts of the Holy Spirit, is to attribute nothing to him supernaturall. For God disposeth men to Piety, Justice, Mercy, Truth, Faith, and all manner of Vertue, both Morall, and Intellectuall, by doctrine, example, and by severall occasions, naturally, and ordinary. (*Lev.*, XXXVI, p.668)²³⁹

Queste stesse modalità ‘naturali’ di comunicazione con il divino, pur ispirate da Dio, sono anche le uniche che Hobbes, sulla base delle Scrittura, ammette per i profeti subordinati a vocazione perpetua, non trovando alcun luogo che provi che Dio abbia parlato loro in modo soprannaturale.²⁴⁰

238 Cfr. *Lev.*, XXXVI, p. 668: «In the time of the New Testament, there was no Soveraig Prophet, but our Saviour; who was both God that spake, and the Prophet to whom he spake».

²³⁹ Cfr. *Lev.*, p. 349 : « dire che parlò mediante lo Spirito Santo, nell’accezione di grazie o i doni dello Spirito Santo, equivale a non attribuirgli nulla di soprannaturale. Infatti Dio rende inclini gli uomini alla pietà, alla giustizia, alla misericordia, alla verità, alla fede e a ogni forma di virtù, sia morale che intellettuale, con la dottrina, con l’esempio, e realizzando diverse circostanze naturali e ordinarie».

²⁴⁰ Secondo Martinich (1992, p. 234), «The most likely reason why Hobbes draws this distinction between supreme and subordinate prophets is to limit the number of occasions for which it is necessary to say that something supernatural occurred. He wants to make belief in genuine prophets as plausible as possible by acknowledging supernatural intervention only when the text of the Bible absolutely demands it». A detta di Martinich, la visione hobbesiana intorno agli interventi miracolosi di Dio sarebbe stata in linea con quella degli scienziati della Royal Society, che erano disposti ad ammettere che talora potessero accadere simili miracoli, così Martinich conclude che «Hobbes’s distinction between the select group of supreme prophets, who were

E Hobbes descrive lungamente le circostanze per le quali venne concesso di operare ai settanta Anziani scelti da Mosè allo scopo di profetizzare presso gli accampamenti degli Israeliti (*Numeri* 11,25)²⁴¹ e per coadiuvarlo nel governo e nell'amministrazione del regno: essi furono i primi profeti subordinati, riconosciuti in questo modo per la funzione ministeriale che erano chiamati a svolgere, e lo spirito di Mosè, che Dio infuse su di loro non era altro, chiarisce ancora Hobbes, che l'insegnamento della fede mosaica.

Allo stesso modo, e in questo senso, in *I Samuele* (16, 13-14) si dice che lo spirito di Dio, nella cerimonia dell'unzione di Davide, passò su Davide e lasciò Saul, poiché Dio concesse la sua grazia al nuovo sovrano, togliendola a Saul, che Dio aveva ripudiato. "Cosicché con spirito si intende inclinazione al servizio di Dio, e non una qualche rivelazione soprannaturale" (*Lev.*, p. 351),²⁴² ribadisce infine Hobbes.

Tra i profeti subordinati dell'Antico Testamento vi sono anche le profetesse: si tratta di donne che, di fatto, si comportavano allo stesso modo dei profeti maschi, esercitando un carisma non inferiore a quello dei loro colleghi, dai quali non differivano per rango e capacità profetiche, ricevendo, a loro volta, una considerevole stima da parte del popolo.

Pur essendo relativamente pochi i profeti di genere femminile nella Bibbia, il riferimento alla 'profetessa' come personaggio dei libri sacri, è presente comunque in uguale misura sia nel *De Cive* che nel *Leviathan*. Nel *Behemoth*, invece, come vedremo più avanti, tra i tanti casi citati da Hobbes, troviamo quello di una profetessa inglese contemporanea, le cui imprese fanno parte del repertorio tipico del profetare messianico e 'politico' del tempo.

supernaturally inspired, and the large group of subordinate prophets, who merely spoke "according to God's will" (*E.W.*, 3: 421), is consonant with the piety of seventeenth-century scientists»(p. 234).

²⁴¹Cfr. *Lev.*, XL, p.670: « Il Numb., verse 25. *The Lord came down in a cloud, and spake unto Moses, and took of the Spirit that was upon him, and gave it to the seventy Elders. And it came to passe, when the Spirit rested upon them, they Prophecyed, and did not cease.*» *Lev.*, trad.it. p. 350; *Numeri* 11.25: «Il Signore scese in una nube e parlò a Mosè, e prese dello spirito di Mosè per porlo su di loro. E accadde che, quando lo spirito si posò su di loro, profetizzarono e non cessarono».

²⁴² Cfr. *Lev.*, p.672: «So that by the Spirit is meant Inclination of Gods service; and not any supernaturall Revelation».

Nelle prime due opere è riportato il passo dell'Antico Testamento (*II Re* 12,13) in cui si narra l'episodio della perdita delle Leggi del *Deuteronomio*, ritrovate le quali, il re Giosia convocò non solo i sacerdoti ma anche la profetessa Culda («Hulda») per interrogare Dio e capire se quelle rinvenute fossero davvero le leggi mosaiche. La convocazione della profetessa Culda è una chiara testimonianza del fatto che ella aveva, nella considerazione del popolo e del re, lo stesso prestigio e la stessa autorità degli altri profeti, che venivano interpellati perché considerati vicini a Dio, per un potere 'di fatto'.

In particolare, Hobbes chiama di nuovo in causa questa profetessa quando riferisce delle dispute e della riottosità da parte del popolo d'Israele a riconoscere la supremazia religiosa dei re, nella lunga fase in cui vennero a mancare i miracoli e i prodigi dei profeti straordinari. In quei tempi, sebbene i re avessero avuto molte difficoltà nel mantenere il potere religioso, tanto da doversi talora piegare al controllo e alle ingerenze dei profeti, quella autorità spettava loro di diritto, come prova retoricamente a sostenere Hobbes:

[...]So that from the practise of those times, there can no argument be drawn, that the Right of Supremacy in Religion was not in the Kings, unless we place in the Prophets; [...] because Iosiah consulted Hulda the Prophetesse, concerning the Book of Law, that therefore neither he, nor the High Priest, but Hulda the Prophetesse had the Supreme authority in matter of Religion; which I thinke is not the opinion of any Doctor. (*Lev.*, XL, p.756).²⁴³

In quest'ultimo riferimento ai 'dottori' si può ben cogliere l'ironia del filosofo, perché è evidente che nessun sapiente o teologo di qualsiasi epoca avrebbe mai potuto accettare che ad avere la supremazia religiosa fosse una donna, mentre Hobbes stesso non sembra far differenza fra l'operato dei profeti e quello delle profetesse.

²⁴³ Cfr. *Lev.*, trad. it., p. 391: « [...] Cosicché dalla pratica di quei tempi non si può trarre alcun argomento per dimostrare che non fossero i re depositari del diritto di supremazia religiosa a meno che non lo si voglia porre nei Profeti [...] dal momento che Giosia consultò Culda la profetessa in merito al libro della Legge, perciò non lui né il sommo sacerdote avevano l'autorità suprema in materia di religione, ma Culda la profetessa; ma questa credo che non sia l'opinione di alcun dottore».

Un'altra donna citata nel *Leviathan* è Miriam,²⁴⁴ che nel libro dell'*Esodo* (15, 20) viene chiamata profetessa perché, come altri che sono detti profetizzare, lodava pubblicamente Dio, onorandolo attraverso i riti comuni riconosciuti dal popolo (*Lev.*, pp. 344-345)²⁴⁵. E Hobbes rimarca che a questo modo di profetizzare allude anche san Paolo dove dice: «Ogni uomo che prega o profetizza col capo coperto» e «ogni donna che prega o profetizza col capo scoperto» (*I Corinzi* 11,4-5), notando che nonostante alle donne non fosse lecito parlare pubblicamente nelle congregazioni, esse avevano però il permesso di cantare e lodare il Signore con salmi e canti liturgici. Anche in questi passi, Hobbes mette sullo stesso piano il profetizzare, inteso però esclusivamente come lode rivolta a Dio, tanto dei profeti quanto delle profetesse, facendo emergere quella che per lui è l'unica differenza, che è dovuta alle leggi e ai costumi tradizionali di ogni nazione.

Nel trentaseiesimo capitolo del *Leviathan*, nel commento hobbesiano sulla natura della profezia viene poi nominata la cosiddetta 'donna', o 'strega' di Endor, come viene chiamata nel paragrafo finale dello stesso capitolo, in cui Hobbes ribadisce che Dio può parlare anche "attraverso profeti le cui persone non gli sono accette" (*Lev.*, p. 354).²⁴⁶ Ma vediamo come si esprime Hobbes a questo proposito:

Prophecy is not an Art, nor (when it is taken for Praediction) a constant Vocation; but an extraordinary, and temporary Employment from God, most often of Good men, but sometimes also of the Wicked. The woman of Endor, who is said to have had a familiar spirit, and thereby to have raised a Phantasme of Samuel, and foretold Saul is death, was not therefore a Prophetesse; for neither had she any science, whereby she could raise such a Phantasme; nor does it appear that God commanded the raising of it; but onely guided Imposture to be a means of Saul terror and discouragement;

²⁴⁴ Cfr. *Lev.*, p. 344. Il passo indicato da Hobbes è *Esodo* 15.20 che nella *KJF Bible* viene citato: «*And Miriam the prophetess, the sister of Aaron, took a timbrel in her hand; and all the women went out after her with timbrels and with dances*».

²⁴⁵ Cfr. *Lev.*, XXXVI, p.658.

²⁴⁶ Cfr. *Lev.*, XXXVI, p.678: «*For God sometimes speaketh by Prophets, whose persons he hath not accepted*».

and by consequent, of the discomfiture, by which he fell. (*Lev.*, XXXVI p.660).²⁴⁷

In questo brano, come è ovvio, la donna di cui si parla non ha a nulla a che vedere con la vera profezia, né possiede alcuna virtù magica o spirituale; citandola, Hobbes intende chiaramente riaffermare la sua idea che agli uomini non è dato comprendere il motivo delle azioni di Dio, il quale, per manifestare la propria volontà, sceglie imperscrutabilmente chi preferisce, fosse anche una donna o una strega.

Riguardo, infine, la citazione del *Behemoth*, Hobbes ricorda qui il caso di una profetessa che aveva fatto i suoi vaticini in Inghilterra:

About two years before this there appeared in Cornwall a Prophetesse much famed for her Dreams and Visions, and hearkened to by many, wherof some were Officers. But shee and some of her complices being imprisoned, we heard no more of her. (*Beh.*, IV, p.365).²⁴⁸

Il periodo in questione è quello del *Lungo Parlamento*, durante il quale vari personaggi si spacciavano per profeti, pretendendo di essere in grado di fare profezie attraverso un'ispirazione divina o di pronosticare il futuro.

La profetessa alla quale Hobbes si riferiva, secondo gli storici che ne hanno ricostruito la vicenda, è molto probabilmente una certa Anna Trapnel,²⁴⁹ che aderiva al gruppo radicale dei *Fifth Monarchists*, e che era nota per le sue profezie gridate notte e giorno in stato di *trance* davanti alla folla radunata per ascoltarla, in cui annunciava che in Inghilterra si stava attuando un disegno divino. Le sue visioni non erano popolate di mostri o di figure allegoriche, come spesso

²⁴⁷ Cfr. *Lev.*, cit. trad. it. p. 345: «La profezia non è un'arte, né (ove sia intesa come predizione) una vocazione costante, ma uno straordinario e temporaneo impiego, da parte di Dio, di uomini, il più delle volte, buoni, ma qualche volta anche malvagi. La donna di Endor, che si dice avesse avuto uno spirito familiare e che con questo avesse evocato un fantasma di Samuele e predetto a Saul la sua morte, non per questo era una profetessa; non aveva infatti alcuna scienza con cui suscitare tale fantasma; né appare che Dio avesse comandato la suscitazione di quest'ultimo, ma soltanto diresse quell'impostura ad essere strumento di atterramento e di scoraggiamento di Saul e, conseguentemente, della sconfitta per la quale cadde».

²⁴⁸ Cfr. *Beh.*, trad.it. pp. 217-8: «Circa due anni dopo fece la sua comparsa in Cornovaglia una profetessa, molto famosa per i suoi sogni e le sue visioni, e ascoltata da molti, compresi alcuni ufficiali eminenti. Ma venne imprigionata coi suoi complici, per cui non se ne sentì più parlare».

²⁴⁹ Cfr. Thomas (1968); Crawford (1996). Della Trapnel è uscito recentemente (2000) "The cry of a stone" testo in cui sono raccolte le sue profezie e le sue preghiere pronunciate in trance nel 1654, mentre aspettava di essere esaminata da un eminente predicatore della sua setta.

accadeva, ma di personaggi del calibro di Cromwell, che la Trapnel diceva di seguire in sogno nelle sue battaglie e per il quale pregava, sebbene allo scioglimento del Parlamento non avesse esitato a denunciarne l'abuso di potere. Accusata di incitare il popolo alla sovversione, questa autoproclamata profetessa fu processata nel 1564 in Cornovaglia e poi rilasciata, a quanto pare, grazie alla verbosità della sua difesa.

In effetti, nel periodo in cui in Gran Bretagna fiorirono le sette protestanti più radicali, il ruolo della donna cambiò notevolmente e addirittura vi furono molte visionarie che parteciparono attivamente alla vita di questi movimenti. In *Le donne e le sette durante la guerra civile* (1968), Keith Thomas analizza il ruolo della donna a partire dalla Riforma, prendendo in esame le posizioni ortodosse del puritanesimo, secondo cui la donna era inferiore rispetto agli uomini, una posizione che veniva giustificata attraverso i passi della *Genesi* e delle *Epistole* di San Paolo, che rafforzavano il modello tradizionale della famiglia come struttura fondamentale della società civile, in cui la donna era relegata a ruoli e attività connesse a quel contesto ristretto. Lo studioso mette in evidenza come, durante la guerra civile, si fossero invece affermate delle sette indipendenti, i cui aderenti esaltavano l'uguaglianza spirituale tra i generi. Proprio grazie a questi movimenti rivoluzionari il ruolo della donna iniziò a cambiare e fu accettata anche la loro autonomia nella lettura e nell'interpretazione delle Scritture.²⁵⁰

Forse grazie anche a questo nuovo clima, Hobbes riesce ad esprimersi sul genere femminile senza esporre un giudizio personale ma sostenendo una visione che è in linea con il suo punto di vista filosofico. Per il filosofo, infatti, la differenza tra uomo e donna non è naturale ma semplicemente convenzionale. È questo uno dei motivi per cui Hobbes può esser letto oggi in chiave liberale e gode di un trattamento particolarmente benevolo negli studi sull'uguaglianza di genere. Lo testimoniano numerose pubblicazioni come quella di Nancy Hirschmann, in *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*, che afferma:

Hobbes stands with Plato as one of the relatively few thinkers in the canon of Western political philosophy who entertained the idea that women's

²⁵⁰ Sul tema vedi anche il più recente studio di Mack (1992).

subordinate position might be the result of convention rather than nature. While we would be overstating the case if we concluded that Hobbes was a feminist any more than was Plato, Hobbes's ability to consider the issue of human equality in a non-gender-specific way is a significant starting point for feminist analysis. Hobbes's political writing is fertile ground for another reason as well. Hobbes is not only a foundational thinker but also an immensely creative and rhetorically skillful one (Hirshmann 2012, p.30).

La stessa Gabriella Slomp, in *Hobbes and the equality of women* (1994) sostiene che la definizione di 'uomo' in Hobbes è 'gender-free' e comprende anche le donne, le quali godono degli stessi diritti: se vi è uguaglianza sul piano naturale, le differenze nel genere umano sono solo il frutto della loro vulnerabilità legata alle passioni. Anche per quanto riguarda l'istituto familiare, la Slomp afferma che, per Hobbes, il matrimonio patriarcale, a differenza di quanto sostenevano i Riformati puritani, è solo una possibilità ma non una necessità, è un costume, un'usanza, non una caratteristica biologica.²⁵¹

3.5 La figura di Gesù Cristo per Hobbes: redentore, profeta e re.

La figura del Cristo è presente nelle opere di Hobbes a partire dagli *Elements*, nel capitolo undicesimo della prima parte, dedicato alla conoscenza di Dio (*El.*, I, XI, 7) e nella seconda parte, all'interno del sesto (*El.*, II, VI, 6-9), che ha per oggetto le leggi umane e le leggi divine. Se qui Hobbes si limita ad affermare che il solo fondamento della fede cristiana è che "Gesù Cristo è incarnato" (Paolo, I, *Cor.* 3, 11)²⁵², ovvero che "Gesù è il figlio di Dio" (*El.* p. 90), declinando questo unico dogma del cristianesimo secondo alcune delle formulazioni presenti nelle Scritture, nel *De Cive* Cristo appare come protagonista indiscusso nel diciassettesimo capitolo dedicato al 'Regno di Dio per il nuovo patto'.

Dopo una lunga elencazione dei vaticini che nel Vecchio Testamento annunciano la sua venuta, Hobbes espone in maniera estremamente sintetica ed efficace la storia di Gesù e il credo cristiano nel terzo paragrafo, iniziando poi una

²⁵¹ Cfr. Slomp (1994, pp. 451-2).

²⁵² Cfr. *El.*, p.90

complessa trattazione del ruolo e del significato della venuta del Salvatore nel Nuovo Testamento. Nel *Leviathan*, infine, lo stesso tema è riproposto in maniera ancora più ampia, venendo sviluppato nei capitoli dedicati all’«Ufficio» del nostro «benedetto Salvatore» e al «Potere ecclesiastico».²⁵³

In quest’ultima opera, Hobbes afferma che nelle Sacre Scritture troviamo tre parti nell’«ufficio» del Messia – ‘Office of the Messiah’, che corrispondono a tre epoche differenti: il primo ufficio è quello di “redentore o salvatore”; il secondo di pastore, consigliere o maestro, “cioè di Profeta inviato da Dio per convertire coloro che Dio ha eletto alla salvezza”, e infine il terzo ufficio è quello di “re, re eterno ma soggetto al Padre suo, come lo furono Mosè e i sommi sacerdoti ai loro rispettivi tempi” (*Lev.*, p.393).²⁵⁴

Le epoche corrispondenti a questi uffici sono quella della sua prima venuta, quando Cristo convertì gli esseri umani sacrificandosi sulla croce, cui seguì il periodo della redenzione effettuata attraverso i suoi ministri, che dura tuttora, e durerà fino alla nuova venuta, quando inizierà il Regno eterno di Dio sulla terra.

Cerchiamo di seguire l’originale ‘cristologia’ proposta da Hobbes, a partire proprio dalla dottrina dei tre uffici che, nell’analisi di Dominique Weber (2008),²⁵⁵ porta il filosofo inglese a individuare un senso logico e coerente della missione apostolica, di quella delle Chiese cristiane e, successivamente, dell’organizzazione dello stesso potere ecclesiastico.²⁵⁶

Intanto, va ricordato che Calvino aveva fatto della dottrina dei tre ‘uffici’ (*officia*) di Cristo, come ‘profeta’, ‘sacerdote’ e ‘re’, un tema centrale della Riforma, inserendola nel suo catechismo, tanto che essa si diffuse rapidamente

²⁵³ Cfr. *De Cive*, pp.249-280, trad.it. pp.329-372; *Lev.*, capp. XLI - XLII. Il dogma di fede espresso con la formula “Gesù è il Cristo” è invece, sia nel *De Cive* (cap. XVIII) che nel *Leviathan* (cap. XLIII), il cardine di due capitoli che hanno pressappoco lo stesso titolo, ovvero, rispettivamente, “Quello che è necessario per entrare nel regno dei cieli” e “Ciò che è «necessario» per essere accolti nel regno dei cieli”.

²⁵⁴ Cfr. *Lev.*, p.760: «We find in h oly Scripture three parts of the *Office of the Messiah*: The first of a *Redeemer*, or *Saviour*: The second of a *Pastor*, *Counsellor*, or *Theacher*, that is, of a Prophet sent from God, to covert such as God hath elected to Salvation. The third of *King*, an *eternall King*, but under his Father, as Moses and the High Priest were in the several times».

²⁵⁵ Cfr. Weber (2008, pp. 125, sgg.).

²⁵⁶ Lessay (2004a, p. 57), ritiene che il nucleo fondante della dottrina hobbesiana riguardo i rapporti fra il re e le istituzioni ecclesiastiche, per cui il sovrano cristiano è necessariamente e in senso proprio l’unico *porte-parole* di Dio, implichi un presupposto cristologico, che è la condizione della sua intellegibilità: «la mise en question du statut reconnu à Jesus par la tradition chrétienne».

anche nella teologia riformata inglese.²⁵⁷ Hobbes riprende questa dottrina, ma vi introduce dei cambiamenti significativi, sia nell'ordine delle funzioni svolte dal Messia, che nella loro sostanza. Ad esempio, Cristo non è più, in generale, il Redentore, ma la redenzione diviene uno dei suoi uffici particolari, mentre quello sacerdotale, come pastore, si trova 'abbinato' a quello regale. Inoltre, vi è un'evoluzione anche rispetto al *De Cive* dove sono presenti soltanto gli uffici di 'pastore' e di 're'.²⁵⁸

Non rientra negli scopi di questo lavoro addentrarci nelle complesse questioni dottrinarie e teologiche legate alle differenze fra l'interpretazione protestante e quella hobbesiana di questo tema;²⁵⁹ certo è che Hobbes sostiene che Cristo è redentore per "il fatto che è stato sacrificato" (*Lev.*, XLI, p. 393) sottolineando l'unicità storica del suo sacrificio, avvenuto in un particolare momento del passato,²⁶⁰ e il suo esclusivo significato escatologico.²⁶¹ Ciò implica che esso non è più ripetibile e la morte di nessun presunto 'martire' potrà più avere un valore di redenzione.²⁶²

Ma Hobbes svolge la sua trattazione del primo ufficio del Salvatore proponendo un parallelo fra i sacrifici descritti nel *Levitico* (16) e quello della Croce: Cristo, però, "fu insieme il capro sacrificato e il capro espiatorio" (*Lev.*, XLI, p. 394);²⁶³ il primo veniva ucciso sull'altare e il secondo era destinato a

²⁵⁷ Cfr. Weber (2008, pp. 127-9 e n. 14).

²⁵⁸ Cfr. *De Cive*, XVII, 3 e XVII, 13 in cui, all'inizio, Hobbes sostiene che la somma dell'ufficio di Cristo è proprio insegnare la via e i mezzi per ottenere la salvezza e la vita eterna. Come nota Weber (2008, pp. 129-30, n. 28), nella traduzione del *De Cive* in francese eseguita da Sorbière viene utilizzato il termine "Rédempteur", che non si trova nell'originale.

²⁵⁹ Ne parla diffusamente Dominique Weber (2008, pp. 125-162), rimandando anche alla polemica con il vescovo arminiano Bramhall, che accusa Hobbes, tra l'altro, di aver soppresso l'ufficio sacerdotale o propiziatorio di Cristo. Cfr. *EW*, IV, p. 324 (*The Catching of Leviathan, or The Great Whale*, I, p. 123). Qui si può sottolineare che, secondo Lessay (2007, p. 261), «Against Calvin he [scil. Hobbes] maintained that Christ's kingdom is not to be understood in a spiritual sense; it will exist on earth at the Second Coming and will comprise mortal creatures, over whom Christ will reign 'in his human nature', surrounded by the apostles whom he will make 'judges of the twelve tribes of Israel' (*Lev.*, XLI, 6, 48-3/331). Then he will be king, which was impossible at the time of his first coming, since he could not be 'king of those that he redeemed before he suffered death'. (*Lev.*, XLI, 3, 262-3/313)», una dottrina le cui implicazioni antitrinitarie sono evidenti, come nota ancora Lessay (2007, p. 263; 2004, p. 60).

²⁶⁰ Sull'interpretazione storica del pensiero hobbesiano sulle Sacre Scritture si possono vedere Pocock (1971, pp.149-65); Dubos (2012, pp. 97-112); Farnesi-Cammellone (2013, pp.82-6); Santi (2016, pp.69-124).

²⁶¹ Cfr. Pocock (1971).

²⁶² Cfr. *Lev.*, XLII, p. 786-788; trad. it. p. 406-10.

²⁶³ Cfr. *Lev.*, XLI, p.762: « He was both the sacrificed Goat, and the Scape Goat».

essere liberato nel deserto portando su di sé i peccati del popolo. In questa simbologia Cristo rappresenta l'agnello sacrificale perché morì, e quello che fugge perché risorse. Ma, in quanto colui che redime non ha titolo sulla cosa redenta prima della redenzione e prima di aver pagato il riscatto, cioè, in questo caso la sua stessa morte, questo dimostra, secondo Hobbes, che Cristo come uomo) non poteva rivendicare alcun diritto di sovranità sul popolo a cui aveva insegnato durante la sua vita terrena.

D'altra parte, anche se il battesimo vincolava i credenti ad obbedirgli come re (sotto suo Padre),²⁶⁴ Gesù stesso afferma che il suo regno non è di questo mondo, come leggiamo nel Vangelo di *Giovanni* (XVIII 36). Così questo reame verrà stabilito in una terra rinnovata, sotto un nuovo cielo, soltanto in un tempo futuro e indefinito, dopo la resurrezione generale che avrà luogo il giorno del giudizio. In questo mondo, invece, Cristo è stato il Messia, "cioè il sacerdote unto e il profeta sovrano di Dio; il che vale a dire che doveva avere tutto il potere che era stato riposto in Mosè, il profeta, nei sommi sacerdoti succeduti a Mosè e nei re succeduti ai sacerdoti" (*Lev.*, XLI, p. 395)²⁶⁵.

Ecco, dunque, che Hobbes riduce il messia a una funzione profetica, con lo stesso statuto ontologico degli altri profeti; ma è nel secondo 'ufficio', quello di pastore, consigliere e maestro che egli è propriamente un profeta, il quale fu mandato dal Padre allo scopo di rinnovare il patto concluso tra Dio e gli uomini, allargandolo a coloro che credevano in Lui e gli si sottomettevano. Come Hobbes dice senza esitare, Cristo fu «the greatest prophet of all» (EW, IV, p. 326) e svolse questa missione per mezzo della predicazione e dei miracoli allo scopo di convertire Ebrei e Gentili insieme, preparandoli a vivere in modo da essere degni dell'immortalità di cui i credenti avrebbero potuto godere al momento della sua seconda venuta, quando egli stesso avrebbe preso possesso, nella sua maestà, del regno del Padre.

²⁶⁴ Nel *De Cive*, Hobbes rimarca la funzione del battesimo come ciò che rappresenta il patto della Nuova Alleanza e la rigenerazione del credente nel momento in cui sceglie di battezzarsi. Come dice Giovanni (3,5): "Non può entrare nel Regno di Dio se non chi sarà rinato nell'acqua e nello Spirito Santo" e l'acqua è il simbolo della rigenerazione".

²⁶⁵ Cfr. *Lev.*, XLI, p.764: «For hee was the Messiah, that is, the Christ, that is, the Anointed Priest, and the Sovereign Prophet of God; that is to say, he was to have all the power that was in Moses the Prophet, in the High Priest that succeeded Moses and in the Kings that succeeded the Priests».

Svolgendo questo compito nel tempo della ‘rigenerazione’, che non è un regno, ma solo un pegno di quello a venire, specifica con chiarezza Hobbes, Cristo non ha fatto né insegnato nulla che ponesse in discussione l’obbedienza dovuta dai suoi fedeli ai loro superiori, fossero i magistrati ebrei o quelli romani, tanto che chiedeva loro di “obbedire a coloro che allora sedevano sulla cattedra di Mosè” e “permise loro di dare a Cesare il tributo dovuto” (*Lev.*, p. 396).²⁶⁶

Del resto, nota più avanti il filosofo, l’amore e la carità cristiana non acquisiscono tutto il loro valore se non come disposizione all’obbedienza,²⁶⁷ un’obbedienza che non è incompatibile con quella che si deve al sovrano civile, che può essere sia cristiano che infedele (*Lev.*, XLIII, p. 485).

Tornando all’ufficio regale che, come abbiamo visto, non avrà il suo compimento prima della resurrezione nella carne, è il caso di riprendere quella sorta di assimilazione di Gesù a Mosè, di cui si è già detto e che si esprime compiutamente nella seguente considerazione:

Again he is to be King then, no otherwise than as subordinate, or Vicegerent of God the Father, as Moses was in the wilderness; and as the High Priests were before the reign of Saul: and as the Kings were after it. For it is one of the Prophecies concerning Christ, that he should be like (in Office) to Moses. (*Lev.*, XLI, p.768)²⁶⁸

E se questo era già stato preannunciato nel *Deuteronomio* (18,18)²⁶⁹, allo stesso modo in cui Mosè scelse dodici principi per le tribù di Israele, così Cristo scelse dodici Apostoli. E come Mosè scelse settanta anziani, secondo lo ‘spirito di Dio’, per profetizzare, così Cristo investì settanta discepoli del compito di predicare il suo regno e la salvezza per tutte le nazioni; quando poi vi furono

²⁶⁶ Non a caso, come mette bene in evidenza Lessay (2004a, p. 59) «Si l’on se souvient qu’une marque distinctive du vrai prophète est le fait qu’il n’incite pas à l’insoumission, cette observation accentue l’identification du Christ à une figure prophétique». Anche nel *De Cive*, XI, 6 Hobbes espone i passi delle Sacre Scritture che confermano il diritto pubblico, tra i quali si trova il passo evangelico di Matteo 22,21: «Date a Cesare quel ch’è di Cesare, e date a Dio quel che è di Dio».

²⁶⁷ Cfr. *Lev.*, XLIII, p. 930, trad.it. p. 474.

²⁶⁸ Cfr. *Lev.*, XLI, trad. it. p.397:«Ma se allora deve essere re, non lo può essere se non come subordinato o vicereggente di Dio Padre, come lo furono Mosè nel deserto, i sommi sacerdoti prima del regno di Saul e i re in epoca successiva. Infatti, secondo una delle profezie relative a Cristo, egli sarebbe stato (per quanto riguarda il suo ufficio) simile a Mosè».

²⁶⁹ Cfr. *Lev.*, XLI, p.768: «I will raise them up a Prophet (saith the Lord, Deut.18.18) from amongst their Brethren like unto thee, and will put my words into his mouth»; cit. trad. it. p. 398: «Deut 18,18: Io susciterò loro un profeta come te- dice il Signore- di mezzo ai loro fratelli e porrò le mie parole nella sua bocca».

rimostranze contro i settanta anziani che profetavano in Israele, Mosè li giustificò in quanto utili al proprio governo; così Cristo, quando Giovanni si lamentò presso di lui perché vi era un uomo che diceva di scacciare i diavoli in suo nome, rispose (*Luca*, 9,50): “Non glielo vietate perché chi non è contro di noi è con noi” (*Lev.*, p. 398).²⁷⁰

E infine Cristo assomigliò a Mosè nell’istituzione dei sacramenti: il battesimo che apriva ai fedeli e ai convertiti le porte del regno di Dio, e quello istituito per ricordare la liberazione del popolo eletto dalla sua miserabile condizione, in cui il rito di cibarsi dell’agnello pasquale è imitato nella commemorazione della Cena del Signore.

Eppure, nonostante le somiglianze e nonostante la continuità sottolineata da Hobbes per sostenere la subordinazione di entrambi a Dio, sembrano emergere alcune differenze. Infatti, nel *De Cive* Hobbes afferma che Cristo non sia stato mandato a stabilire nuove leggi, né quindi abbia avuto il compito e la missione del legislatore propriamente detto, come pure non la ebbe Mosè, bensì soltanto del portatore e promulgatore delle leggi del Padre (Dio infatti era re in forza di un patto, non Mosè e neppure Cristo), lo si deduce dal fatto che egli disse:

*Non veni soluere, (nimirum leges antea à Deo latas per Mosen, quas statim interpretatur) sed adimplere. Et, qui soluerit, unum de mandatis illis minimis & docuerit sic homines, minimus vocabitur in Regno Caelorum. (De Cive, XVII, 6, p.255-6).*²⁷¹

E in un passo quasi analogo che troviamo nel quarantaduesimo capitolo del *Leviathan*, il filosofo aggiunge:

Seeing then our Saviour hath denied is Kingdome to be in this world, seeing he hath said, he came not to judge, but to save the world, he hath not subject us to other Laws than those of the Common-wealth; that is, the Jews to the Law of Moses, (which he saith -Mat.5- he came not to destroy, but to fulfill)

²⁷⁰ Cfr. *Lev.*, XLI, p.770: « (Luke 9.50) Forbit him not, for hee that is not against us, is on our part».

²⁷¹ Cfr. *De Cive*, XVII, 6, p.337: «Non sono venuto a distruggere (le leggi date prima da Dio attraverso Mosè, che egli presentemente interpreta), ma ad adempierle; e: Chi trasgredirà anche uno solo di quei comandamenti, anche il più piccolo, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà chiamato per ultimo nel regno dei Cieli».

and other Nations to the Laws of their severall Sovereigns, and all men to the Laws of Nature. (*Lev.*, p.822).²⁷²

Hobbes non fa perciò di Cristo un secondo Mosè:²⁷³ egli non ha il “diritto di regnare” (*De Cive*, XVII, 4, p. 332),²⁷⁴ e non ha dato alcun comandamento nuovo, o una qualche legge positiva, di cui non è nemmeno l’estensore, come invece fu Mosè, perché il suo scopo è la salvezza degli uomini e il suo regno è di là da venire.²⁷⁵

Le leggi di cui parla il Figlio sono quelle del Padre, ovvero le leggi mosaiche o del culto divino naturale, che nelle Scritture vengono promulgate in due unici comandamenti, riportate nel *De Cive*, nella citazione di Matteo:

Diliges Dominum Deum tuum in toto corde e in tota anima tuâ e in tota mente tua: hoc est maximum e primum mandatum. Secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut teipsum: in his duobus mandati universa lex pendet, e Prophetæ. (Matt. 22 v.37.38.39.40). (*De Cive*, XVII,8, p.258).²⁷⁶

²⁷² Cfr. *Lev.*, XLII, trad. it. p.424: «Quindi, dato che il nostro Salvatore ha negato che il suo regno sia di questo mondo, dato che ha detto che non è venuto per giudicare ma per salvare il mondo, non ci ha assoggettati ad altre leggi che ha quelle dello Stato, vale a dire, gli Ebrei alla legge di Mosè (che, egli dice -*Matteo 5*- non è venuto a distruggere ma a completare) e le altre nazioni alle leggi dei loro rispettivi sovrani, e tutti gli uomini alle leggi di natura».

²⁷³ È quanto sosteneva anche Calvino, come ricorda Weber (2008, p. 163).

²⁷⁴ Cfr. *De Cive*, p. 252.

²⁷⁵ Hobbes ci consegnerebbe dunque una «deflationary picture of Christ, man and prophet, but never a reigning sovereign, and hardly the Almighty God» (Lessay 2007, p.243), un’immagine che comprensibilmente contribuì alle accuse di eresia che furono sollevate contro di lui. In tale contesto, come fa notare ancora Lessay, si apprezza ancor meglio la differenza fra Cristo e Mosè. Quest’ultimo infatti «occupied the position of a ‘prince’, and his authority, ‘as the authority of all other princes, must be grounded on the consent of the people and their promise to obey him’, also in religious matters. Christ, who could only teach and preach and took care not to meddle in government, had therefore much more limited power than even the great prophets of Israel. Deprived of any means of coercion, Christ bequeathed to his apostles and disciples who were to found his Church, only the power of ‘persuasion’, while ‘lawful authority’ he rightfully left ‘to all princes, as well Christians as infidels’. Hobbes’s mediation theory, logically inseparable from his covenant theology, made a ‘consolidation of the right politic and ecclesiastic in Christian sovereigns’, imperative, thus strengthening his case for the unification of Church and State under their authority” (p.264).

²⁷⁶ Cfr. *De Cive*, trad. it. p. 340: «*Amerai il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente: questo è il primo o maggiore comandamento. Il secondo poi è simile a questo: amerai il prossimo tuo come te stesso. In questi due comandamenti si racchiude tutta la legge dei profeti [...] difatti chi ama Dio e il suo prossimo manifesta l’intensione di obbedire alle leggi divine e a quelle umane. Dio non esige nulla di più che l’intenzione di obbedire*».

Il giudizio e il regno di Cristo, al quale, in quanto ‘sovrano profeta di Dio’, spettarono gli stessi compiti svolti da Mosè nel tempo del suo mandato, si adempierà solo dopo il ‘Giorno del Giudizio’, quando vi sarà la resurrezione generale di coloro che saranno stati salvati. È ancora *Matteo* (19,28) a parlare per bocca di Hobbes: “Voi che mi avete seguito nella rigenerazione, quando il figlio dell’Uomo sederà sul trono della gloria, sederete anche voi sui dodici troni, giudicando le dodici tribù di Israele” (*Lev.*, p.397).²⁷⁷

²⁷⁷ Cfr. *Lev.*, XLI, p.768: «*When the Son of man shall sit in the throne of his glory*».

CAPITOLO IV

I falsi profeti

4.1. Il contesto storico

Continuando il percorso di analisi della figura del profeta nelle opere hobbesiane e volendo approfondire il concetto di falso profeta è opportuno prendere nuovamente in esame il quadro storico relativo all'Inghilterra del XVII secolo.

Come è noto, dopo la Riforma, in Inghilterra erano presenti differenti gruppi religiosi; l'atmosfera prevalente era di amarezza e sfiducia nei riguardi della classe nobiliare dominante; molte le difficoltà che derivavano dalla marcata instabilità della situazione finanziaria ed economica, la responsabilità della quale era attribuita alla cattiva amministrazione degli Stuart che, soprattutto nel decennio 1630 - 1640, con l'istituzione di monopoli e di altri strumenti di pressione fiscale avevano contribuito pesantemente all'aumento del costo della vita.¹

Diverse furono le forme di insubordinazione sociale e di protesta provenienti dai ceti più bassi: l'inquietudine popolare e l'aspirazione a una società che migliorasse la condizione e valorizzasse la coscienza di un popolo sfruttato assunsero delle connotazioni teoricamente e storicamente più definite. Numerosi gruppi politici e religiosi iniziarono infatti un'azione di contestazione e di lotta contro il potere ufficiale, opponendosi sia alla chiesa anglicana, che alla corona e

¹ Cfr. Hill (1972, p.20; trad.it., p.10). Si veda anche p.15: «there were, we may oversimplify, two revolutions in midseventeenth-century England. The one which succeeded established the sacred rights of property (abolition of feudal tenures, no arbitrary taxation), gave political power to the propertied (sovereignty of Parliament and common law, abolition of prerogative courts), and removed all impediments to the triumph of the ideology of the men of property, the protestant ethic. There was, however, another revolution which never happened, though from time to time it threatened. This might have established communal property, a far wider democracy in political and legal institutions, might have disestablished the state church and rejected the protestant ethic».

all'aristocrazia e, più tardi, alla nuova classe economica in ascesa, ovvero alla borghesia orientata ai commerci.²

Nel corso del XVII secolo era chiaro che il progresso dei ceti borghesi avrebbe potuto realizzarsi compiutamente solo allontanando il vecchio ceto egemone di estrazione feudale (e della monarchia che tutto lo riassumeva), oppure limitando gli strumenti di governo a sua disposizione, ovvero il potere sovrano di imporre tasse, fare leggi, disporre di tribunali propri per la loro applicazione, raccogliere eserciti.

La lotta della classe mercantile contro il potere regio si intreccia strettamente con quella religiosa³ dal momento che la Chiesa rappresentava un punto di riferimento per tutta la società ma soprattutto per il popolo minuto, che le affidava l'educazione dei più piccoli, e perché tutti si riunivano per ascoltare la Parola. Non bisogna poi dimenticare che Chiesa anglicana gestiva l'assistenza dei poveri: è perciò possibile sostenere che il punto centrale di orientamento e confronto per tutti fosse il "pulpito", il quale svolgeva anche un ruolo incomparabilmente più importante della stampa stessa nella comunicazione con le masse popolari. Le prediche e i sermoni della domenica condizionavano perciò in modo determinante la condotta sociale e le idee politiche.

La Monarchia degli Stuart sosteneva ovviamente la Chiesa anglicana a struttura episcopale, mentre respingeva i programmi puritani e le manifestazioni di dissenso espresse dalle sette religiose radicali. Lo stesso Giacomo I Stuart, per rafforzare il forte legame di interdipendenza tra la monarchia e il clero anglicano, ne supportava l'autonomia nell'elezione dei vescovi. I presbiteriani invece accoglievano l'esigenza puritana di un'articolazione più democratica del clero, che avrebbe dovuto essere eletto dal basso, cioè dai fedeli stessi organizzati in comunità parrocchiali (presbiteri), anziché venire nominato dall'alto del potere vescovile. Saranno, non a caso, proprio i presbiteriani puritani e altri settari a giocare un ruolo fondamentale durante la rivoluzione.

² Cfr. Schiavone (1991, p.9).

³ Cfr. Tronti (1977, p.115): «Occorre invece rendersi conto che il termine «religione» significava allora qualcosa di assolutamente diverso da quello che intendiamo oggi: la sua area di significato era assai più vasta, fino a comprendere ogni aspetto della vita comunitaria. La religione continuava a svolgere nel XVII secolo la stessa funzione che aveva avuto nel medioevo».

Riassumendo: la Chiesa anglicana di forma episcopale rappresentava la religione ufficiale e, come si è detto, era sostenuta dalla monarchia e dall'aristocrazia; i presbiteriani di matrice calvinista, che rappresentavano la maggioranza nel Parlamento, non mettevano in discussione l'istituto monarchico ma cercavano di limitarne il potere concentrandolo nell'Assemblea parlamentare; mentre i Puritani, che rappresentavano l'opposizione parlamentare al re rifiutavano ogni tipo di gerarchia: i più radicali fra questi erano gli Indipendenti, che dovevano la loro denominazione al fatto di essere suddivisi in singole congregazioni dotate di un'organizzazione indipendente e libera di scegliere gli anziani, i ministri e i predicatori. Nel complesso, poi, gli appartenenti a questi gruppi religiosi respingevano radicalmente la costituzione ecclesiastica anglicana e riconoscevano come unica guida spirituale il Vangelo.

Dopo l'insurrezione parlamentare scoppiata durante il regno di Carlo I, nel Parlamento si formarono oltre agli Indipendenti, altri due schieramenti, i Levellers e i Diggers. I primi, i Levellers, (i livellatori) chiamati così poiché sostenevano l'uguaglianza sociale, chiedevano, fra l'altro, il suffragio universale. I Diggers (gli zappatori) detti anche i veri Livellatori, fieri della loro origine contadina, richiamata anche nel nome del loro gruppo, ritenevano che l'unica fonte di ricchezza risiedesse nel lavoro e per tale motivo vi dovesse essere un'uguaglianza politica ed economica.

Più vicini agli strati popolari, questi movimenti settari radicali si opposero con tenacia ai loro superiori per cercare nuove soluzioni ai problemi del tempo, anche se alla fine l'esito della rivoluzione sarebbe stato vantaggioso per la classe borghese. Benché i settari esprimessero posizioni teologiche differenziate, i loro principi fondamentali erano comuni si basavano sulla vita in comunità e sull'eguaglianza; essi, inoltre, riconoscendosi tutti come figli di Dio, rivendicavano di essere ispirati direttamente dallo spirito divino che avrebbe guidato le loro azioni.

Cercheremo ora di contestualizzare meglio la posizione di Hobbes nei riguardi della monarchia: si farà qui di seguito una breve panoramica sulla diffusione e pubblicazione delle sue opere, anche al fine di capire quanto il tema

della falsa profezia abbia inciso sulla sua visione relativamente al problema del mantenimento dell'ordine e della sicurezza sociale e politica.

Nonostante approvasse molti dei progetti politici e delle posizioni sostenute dagli Stuart, Hobbes non concordava con i partigiani della monarchia assoluta riguardo l'origine del potere sovrano, considerato da questi ultimi *de iure divino*, che egli invece faceva derivare, per via del tutto naturale, dall'essenza stessa della società politica fondata sul contratto, una posizione che rese in viso il filosofo agli ambienti di corte.⁴

Oltre a questo fondamentale elemento discriminante, un altro punto che differenziava Hobbes dalle posizioni ortodosse in materia, riguardava la scelta dei pastori: per Hobbes il ministero sacerdotale dipende dal re, che deve esercitare sia la *potestas ordinis* proveniente da Dio, che la *potestas iurisdictionis* in cui consiste il potere temporale. In realtà, contrariamente a quanto era previsto nella concezione della sovranità hobbesiana, Giacomo I era invece fautore della distribuzione tradizionale dei poteri tra il clero e il sovrano. Sia nel *De Cive* che nel *Leviathan*, Hobbes ebbe modo di criticare aspramente la Chiesa anglicana, che non avrebbe certamente mai rinunciato al potere di investitura dei vescovi.⁵

Come è noto, furono le drammatiche vicende della guerra civile a segnare profondamente la vita di Hobbes e soprattutto la sua produzione filosofico-politica. La stesura degli *Elements of Law* e la diffusione manoscritta degli stessi iniziò dal 1640, dopo che per opera di Carlo I fu sciolto lo *Short Parliament* e, a seguito delle fallimentari campagne condotte in Scozia, fu istituito il *Long Parliament*. Fino ad allora Hobbes aveva difeso la posizione del re, ma in questo periodo, come egli sottolineò, «words that tended to aduance the prerogatiue of kings began to examined in Parliament».⁶

⁴ Cfr. Fabbri (2009, p.90), il quale fa notare come anche nella *Revisione e Conclusione* del *Leviathan* (p.573), Hobbes ravvisi nella teoria di Giacomo I una giustapposizione tra il diritto divino e il diritto di conquista: «Come se, ad esempio, il diritto dei re d'Inghilterra dipendesse dalla bontà della causa di Guglielmo il Conquistatore e dai suoi discendenti in linea diretta. Su queste basi, oggi probabilmente non ci sarebbe in tutto il mondo alcun vincolo di obbedienza dei sudditi ai loro sovrani. Così mentre pensano senza alcuna necessità di giustificare se stessi, in realtà giustificano tutte le ribellioni riuscite che l'ambizione solleverà da quel momento in poi contro di loro e contro i loro successori».

⁵ Cfr. *De Cive*, XVII, 24 p.269; trad.it.356-9; *Lev.*, XLII p. 836; trad. it. p.434.

⁶ Cfr. *The Correspondence*: Thomas Hobbes, "Letter from Hobbes to John Scudamore"(1641).

Consapevole di poter essere perseguitato da coloro che non appoggiavano la sua visione poiché, dopo la caduta del governo legittimo, l'Inghilterra stava andando incontro a una fase di anarchia,⁷ l'esilio volontario in Francia gli sembrò l'unica via percorribile per salvaguardarsi dalle critiche e dal timore di essere preso di mira dai nemici del re, tanto più che questi ultimi sostenevano che le sue sconfitte erano prova del sostegno di Dio alle cause parlamentari.⁸

Nel *De Cive*, pubblicato in latino nel 1642 e poi di nuovo in inglese nel 1647, Hobbes si soffermò attentamente sull'aspetto politico e su quello scritturale e religioso, sebbene lo spazio dedicato all'analisi alla Sacra Scrittura fosse ancora marginale; nel *Leviathan* (1651), pubblicato diciotto mesi dopo la notizia dell'esecuzione del re Carlo I, (30 gennaio 1649), il filosofo trattò più estesamente la discussione scritturale e religiosa, riservando un'ampia parte della sua trattazione anche all'escatologia della religione.⁹

Mentre le prime due opere (*Elements* e *De Cive*) erano – per struttura e registro - rivolte agli intellettuali del suo tempo, il *Leviathan*, pubblicato in inglese, e solo nel 1668 in latino, era stato concepito in modo da poter essere letto da un numero ben più ampio di persone. Hobbes si dedicò al suo capolavoro a Parigi, dove si trovava in esilio, e da dove continuava a seguire con preoccupazione le vicende del suo Paese, rimanendo, come accadde alla maggior parte degli intellettuali europei, sia conservatori che moderati, fortemente scosso dall'esecuzione di Carlo I.

Va ricordato, per quel che ci riguarda, che dopo la condanna del re, la diffusione di profezie apocalittiche e l'utilizzo strumentale delle Sacre scritture da parte di ogni sorta di profeta autoproclamato, non furono più dei fenomeni marginali.¹⁰

⁷ Nel *De Cive*, X, 1 p.171, trad.it. p.211, Hobbes descrive la condizione di anarchia come l'esasperazione di: « [...]bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo, barbaries, ignorantia, feritas».

⁸ Cfr. Skinner (2012, pp.330-31).

⁹ Cfr. Pocock (1972, p.107): «the collision between private inspiration and the authority of the civil magistrate had become a staple of political debate. The far greater attention paid to apocalyptic in *Leviathan* than in *De Cive* may perhaps be a consequence of this».

¹⁰ Cfr. K. Hoekstra (2004, p.107). Molto note erano le profezie di Lilly celebre per la sua capacità di utilizzare l'astrologia per premonizioni e altrettanto celebre fu la profezia "the White King" in

È possibile quindi che affrontare la questione politica mediante le argomentazioni scritturali fosse un modo per Hobbes per cercare di mettere a tacere i falsi profeti del suo tempo.

4.1.1. I demagoghi e i profeti al tempo di Hobbes

Il problema dell'esistenza dei veri e dei falsi profeti è strettamente legato a quello dell'esistenza o meno di un mediatore della parola di Dio. Dopo la venuta di Cristo, il profeta descritto nelle Sacre Scritture non esiste più; ciò che rimane sono i suoi insegnamenti affidati agli Apostoli, che hanno il compito di profetizzare, un'attività ormai equivalente a una forma di insegnamento. A questo livello, secondo Hobbes, l'unico principio di fede valido rimasto è credere "che Gesù è il Cristo", mentre la trasmissione della Parola dovrà essere affidata ai ministri della Chiesa, sotto la guida dell'autorità sovrana.

Echeggiando una delle sue celebri risposte, che si possono leggere nella disputa contro Bramhall, Hobbes si rivolge al vescovo di Derry scrivendo che il Salvatore è stato "il più grande di tutti i profeti, l'ultimo dell'antico Testamento e il primo del Nuovo" e a questi, che si riconoscevano anche dal fatto che "provarono coi miracoli la verità della loro missione", Dio si presentò "in maniera soprannaturale" (p.137). Infatti, continua il filosofo,

Di quelli che nella Scrittura sono definiti profeti senza miracoli (e solo per il motivo che essi parlarono nel nome di Dio agli uomini e in nome degli uomini a Dio), nella chiesa ce ne sono, ce ne sono stati, e ce ne saranno innumerevoli. Un profeta di questo genere era sua Signoria, e tali sono tutti i pastori della chiesa cristiana. Ma qui la questione riguarda quei profeti che predicano cose future avendone apprese dalla bocca di Dio, o che fanno altri miracoli. Di questa sorta io nego che ce ne siano più stati dopo la morte di S.Giovanni Evangelista. Se qualcuno trova in ciò errore, faccia allora il nome di qualche personaggio che noi siamo tenuti a riconoscere come capace di compiere i miracoli, scacciare il demonio o curare qualche malattia con la sola invocazione della Maestà divina. (*Risposta a Bramhall* pp.137-138).

merito alla uccisione del re e altre vicende politiche. Cfr. "A Prophecy of the White King:and Dreadful Dead-man Explained" (London 1644), a cui questo autore rimanda.

Hobbes non può essere più chiaro: tra coloro che sono stati designati come ministri della Chiesa per convertire ed evangelizzare, non ci sono più profeti che siano diretti mediatori della parola di Dio. Per lo stesso principio, la Chiesa riformata nega anche che vi sia la possibilità dell'esistenza di santi in grado di fare miracoli, come invece crede la Chiesa cattolica.

Per tutti questi motivi, Hobbes giudica la figura del profeta, che ancora è presente nelle vicende contemporanee, come un soggetto da contestualizzare e demolire nelle sue pretese attuali. In quest'opera di 'decostruzione', egli analizza tale soggetto secondo diverse prospettive. In primo luogo, sviluppa una critica filosofica alla profezia, condotta con un materialismo rigoroso anche contro ogni epistemologia di tipo convenzionalistico, alla quale aggiunge una critica politica, svolta esaminando gli esiti sediziosi del profetismo e discutendo il profetismo biblico e, infine, ricorre a un'interpretazione razionale della profezia nei testi sacri, al fine di giustificare l'obbedienza civile.

Come è già emerso chiaramente nell'analisi svolta in precedenza,¹¹ nel trentaseiesimo capitolo del *Leviathan* il filosofo definisce la parola "profeta", sempre con riferimento alle Sacre Scritture, e ne individua molteplici profili; profeta è non solo colui che rivela la parola di Dio (*prolocutor*), ma anche il *praedictor*, o divinatore; è profeta inoltre chi dichiara di parlare a nome di Dio pur manifestando un gran disordine mentale, ossia un folle; profeti sono poi coloro che profetizzano, diffondono cioè la parola di Dio, la insegnano al popolo o semplicemente eseguono un rito per onorare il Signore¹².

Dal punto di vista filosofico, come si è detto nel terzo capitolo, Hobbes prende in esame nozioni quali 'sostanza incorporea', 'spirito immateriale'¹³ e simili, rigetta ogni credenza manipolatoria nei "poteri invisibili" e condanna la pretesa che le verità oracolari possano essere ispirate da Dio e infine contesta coloro che si servono di fantasie illusorie, denunciandone in questo caso l'illegittimità dell'ispirazione soprannaturale.

¹¹ Cfr. *supra*, pp.60.

¹² *Lev.*, XXXVI p.658; trad. it. p.344.

¹³ Cfr. *supra*, pp.79.

Dal punto di vista politico, l'attacco di Hobbes è indirizzato in modo netto contro il rischio che la credenza in falsi profeti, che si presentano come *ispirati* da Dio e che sono in realtà animati dall'ambizione e dall'avidità di potere, possa minare la stabilità politica e l'obbedienza all'autorità, diventando così una pericolosa causa di sedizione.

Non a caso, il ruolo giocato dalla profezia, giudicato da Hobbes, in un contesto di crisi politica e sociale, uno dei maggiori mali della sua epoca, è divenuto negli ultimi anni un oggetto di studio sempre più importante. Tra i lavori più recenti dedicati alla questione della profezia nel XVII secolo, in particolare al periodo storico in cui Hobbes viveva, si può citare l'interessante articolo di Kinch Hoekstra, *Disarming the prophets: Thomas Hobbes and predictive power* (2004) di cui vorrei condividere alcune considerazioni:

One source of Hobbes's greater emphasis on prophecy, therefore, may be that he increasingly sees prophecy as natural, perhaps ineliminable. We cannot fully grasp Hobbes's escalating concern, however, until we come to some understanding of the place of prophecy in the minds of Hobbes's contemporaries. This will, in turn, help us to understand *why* he increasingly sees religion, and prophecy in particular, as part and parcel of the natural condition. (p.98).

Sottolineando l'affermazione contenuta nel dodicesimo capitolo del *Leviathan* dove Hobbes afferma che la causa della religione naturale è "l'ansietà del tempo a venire"¹⁴, l'autore rileva come per il filosofo inglese la profezia fosse una condizione quasi connaturata negli esseri umani, nella misura in cui siamo costantemente preoccupati per il futuro, in quanto non abbiamo, per l'ignoranza delle cause, alcuna certezza circa le conseguenze delle nostre azioni, né, ancor di più, degli accadimenti che non dipendono da noi. Tra gli aspetti naturali della religione, dunque, la tendenza umana a pronosticare il futuro è sicuramente quanto di più vicino alla profezia, anche perché, se quella falsa corrisponde pienamente alle passioni dell'ambizione e della vanagloria, allo stesso tempo il

¹⁴ *Lev.*, XII p.164; trad.it. pp.86-7; vedi anche *supra* p.23.

profeta rappresenta una guida che conforta perché coinvolge emotivamente l'interlocutore.¹⁵

Va osservato che, anche se la maggior parte degli esponenti della Chiesa d'Inghilterra non credeva più ai miracoli, coerentemente con i principi della Riforma, non si può affermare lo stesso circa la profezia. Così, se alcuni dei riformati trovavano nella Scrittura la conferma che i cristiani avessero già ricevuto tutti i messaggi di Dio, e che dunque non rimanesse altro da fare se non mettere in pratica la sua parola; molti ritenevano che la possibilità di ricevere nuovi segni e messaggi da Dio non dovesse essere esclusa del tutto.¹⁶

Infatti, pur avendo manifestato tutta la sua ostilità per i rituali ecclesiastici cattolici che chiamavano in causa la magia,¹⁷ tuttavia la Riforma aveva stimolato “lo spirito profetico”,¹⁸ ovvero la credenza che Dio potesse parlare con i suoi eletti e ugualmente riteneva possibili interventi diretti di Dio nella vita quotidiana degli individui, per enfatizzare il ruolo della coscienza individuale nel tentativo di abolire ogni forma di mediazione tra Dio e i credenti.

A riprova della fiducia nutrita dagli inglesi verso le profezie, lo storico Fuller citato da Hill (1981, trad.it p.79) scriveva a metà del XVII secolo che essi “si portavano dietro in tasca una vecchia profezia da tirar fuori in qualsiasi

¹⁵ A tal riguardo si può far riferimento anche al passo del *De Cive* (p.323), in cui, a proposito dell'Antico Testamento quando il regno era regale, si dice che la figura del profeta aveva sempre un ruolo carismatico e confortante per il popolo perché appagava i suoi desideri e la sua ansia di conoscere il futuro; tanto che Hobbes descrive gli ebrei in questo modo: «gente bramosa di soprannaturale e grande stimatrice del dono della profezia, si sottomettevano per farsi proteggere e giudicare».

¹⁶ Cfr. Thomas (1991, p.151-73).

¹⁷ Cfr. Thomas (1991, pp. 62-89), e la sua analisi di tutti quegli aspetti della religione cattolica, in particolare i sacramenti e i riti, che i riformati consideravano delle vere e proprie forme di magia. In particolare, richiamando all'attenzione sul XLIV capitolo del *Leviathan* in cui Hobbes denuncia i cattolici per aver usato la consacrazione come educazione e incantesimo, Thomas specifica quali sacramenti vengono cambiati o rifiutati. Per quanto riguarda il battesimo, veniva ritenuto superstizioso anche il rituale del vescovo che ‘impone le mani’ sul bambino da battezzare al fine di allontanare il diavolo. Questo rituale, abolito nel 1604 con la “*Millenary Petition*”, in realtà verrà mantenuto nella Chiesa di Inghilterra, dove però il rito del battesimo sarà celebrato in età adulta. Escluso il sacramento dell'eucarestia, matrimonio, messa, ordinazione sacerdotale, estrema unzione vengono invece rifiutati. Altri aspetti della ritualità cattolica come il suono delle campane, associato a una sorta di rituale magico per allontanare gli spiriti maligni, e la pratica della preghiera da effettuare solo nelle chiese, vengono inoltre considerati con sospetto.

¹⁸ Cfr. Hill. (1981, trad. it p.80): «La Riforma, nonostante la sua ostilità per la magia, aveva stimolato lo spirito profetico. L'abolizione di ogni mediazione, l'enfasi data alla coscienza individuale permettevano a Dio di parlare direttamente ai suoi eletti. Era loro dovere rendere pubblico il suo messaggio».

momento [...]”. Testimonianze del genere confermano la necessità di investigare le ragioni per le quali la società inglese riformata abbia finito per attribuire un ruolo di primo piano alla profezia, e le modalità di questo processo.

Sia nei dialoghi del *Behemoth* che nel *Leviathan* Hobbes parla dei falsi profeti come dei sognatori, in particolare nel *Leviathan* riprende la descrizione presente nei versetti del *Deuteronomio* 13,4-5 definendo i falsi profeti come “sognatori di sogni” (p.306),¹⁹ e mette in luce come questi personaggi esercitassero un forte carisma sulle comunità politiche e sociali del tempo. Del resto, come si è ribadito anche nei capitoli precedenti, il filosofo visse con profondo sgomento gli anni della guerra civile e nelle sue opere si preoccupa di esaminare cause e motivi della sedizione politica, valutando, oltre il resto, anche quanto la credenza nella vera e falsa profezia fosse importante nella vita degli inglesi e disegnando, in qualche modo, un vero e proprio profilo psico-politico della figura del falso profeta, che esamineremo nel corso dei prossimi paragrafi.

Un anno significativo che contribuì di certo alla proliferazione e alla diffusione delle profezie, dalle più antiche alle nuove, fu il 1640; in quell’anno infatti venne abolita ogni forma di censura contro la pubblicazione di libri astrologici, molti dei quali prefiguravano eventi catastrofici come ribellioni e possibili guerre a venire. Questa misura è significativa perché la stampa avrebbe

¹⁹ Cfr. *Lev.* p.582. Nel *Leviathan*, facendo riferimento a coloro che proclamano di aver parlato con Dio in sogno, Hobbes afferma che ‘dire che gli ha parlato in sogno è quanto dire che egli ha sognato che Dio gli ha parlato’ (*Lev.*, trad. it.p.304- 305; p.578). Inoltre, critica coloro che con presunzione, ‘spinti da insana arroganza e da falsa opinione della propria devozione o di qualche altra virtù cercano di persuadere gli uomini narrando i sogni come profezia rivelata e credono che loro stessi abbiano ‘meritato il favore di una rivelazione straordinaria’. Dunque è chiaro che in questo caso si è al cospetto di una falsa rivelazione. Riguardo i passi del *Deuteronomio*, presi in considerazione sia nel *De Cive* che nel *Leviathan* come criterio per il riconoscimento dei veri e falsi profeti, Hobbes afferma che bisogna prestare attenzione ai profeti detti anche nella Bibbia ‘sognatori di sogni’ («dreamers of dreams») i quali sono falsi profeti: infatti, in quel passo gli uomini vengono messi in guardia da coloro che sono in grado di fare prodigi, ma non agiscono secondo la religione stabilita, inducendo con l’inganno l’ascoltatore a obbedire a re stranieri. I sedicenti profeti detti ‘sognatori di sogni’ possono mentire, ingannare il proprio interlocutore sia scambiando i loro sogni per vere visioni che, intenzionalmente, per ambizione personale. Ma anche nel dormiveglia ci si può illudere di aver avuto visioni e udito voci, scambiando i propri sogni con queste, così come sembra essere molto difficile distinguere i sogni da stati allucinatori. Per Hobbes, chi conosce la vera natura del sogno difficilmente può rimanere persuaso da colui che afferma di aver parlato con Dio in sogno. Bisogna quindi capire cosa sia il sogno partendo dal concetto di immaginazione.

enormemente facilitato la diffusione di simili libelli e di conseguenza la discussione su questi temi anche tra la gente comune.²⁰

Celebre, infatti, è il passo di apertura del *Behemoth* dove, come è noto, Hobbes tratta in particolare degli avvenimenti del ventennio 1640-1660: nell'incipit il filosofo afferma che se si volesse descrivere quel periodo storico ne verrebbe fuori un quadro di "ingiustizia" e di "follia":

If in time as in place there were degrees of *high* and *low*, I verily beleeeue that the highest of time would be that which passed between the years of 1640 and 1660. For he that thence, as from the diulles moountain, should haue looked vpon the world, and obserued the actions of men, especially in England, might haue had a prospect of all kinds of Iniustice, and of all kind of Folly that the world could afford, and how they were produced by their dams *hypocrisy* and *self-conceit*; whereof the one is double iniquity, and the other double folly. (*Beh.* p.107).²¹

Analizzando il periodo della guerra civile e dell'Interregno, Hobbes vuole mostrare a quali gravi conseguenze possano portare la disobbedienza e il disordine sociale. La sedizione politica, infatti, si serve delle false credenze, delle false profezie e di quella che si potrebbe definire, secondo Hobbes, la follia dei profeti.²²

La critica alla profezia o meglio a coloro che sono considerati falsi profeti, rimanda alla diffusione della profezia secolare e Hobbes, ricorrendo a una narrazione di tipo storico,²³ mostra come molte vicende significative che egli

²⁰ Cfr. Curry (1989, pp.19-41).

²¹ *Beh.* trad. it. p. 5: «Se per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 ed il 1660. Chi infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d'ogni specie di ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com'esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l'una è doppia iniquità, l'altra doppia follia».

²² Nell'introduzione al *Behemoth* curata da Onofrio Nicastro, quest'ultimo afferma (p.XXV): «Il *Behemoth*, dopo tutto, risponde prevalentemente a un'esigenza 'filosofico-politica', quella di mostrare, attraverso un caso esemplare, quali disordini produca l'ignoranza dei principi del governo, quali siano i germi di sedizione che possono portare alla morte uno stato, e quale dottrina possa invece, diventare se 'autorizzata' dal sovrano ufficialmente insegnata, il più solido puntello della pace interna».

²³ Anche nell'introduzione alla sua traduzione giovanile della *Guerra del Peloponneso* di Tucide, Hobbes aveva analizzato storicamente le difficoltà di mantenere l'equilibrio tra gli Stati.

discute nei suoi testi siano state accompagnate da profezie millenariste e false dottrine.

Ma chi sono i profeti al tempo di Hobbes? Facendo riferimento ad alcuni importanti testi storiografici e alle opere hobbesiane, presenteremo qui di seguito alcuni personaggi che ebbero una grande influenza sul popolo e vedremo poi se Hobbes abbia parlato di alcuni di loro.

Keith Thomas, il cui *The Decline of Magic* (1971) è tra i più interessanti contributi contemporanei sul tema della profezia nella modernità, mostra come alcuni aspetti dei rituali magici risalenti alla religione primitiva vengano di fatto replicati anche nelle confessioni religiose successive e costituiscano un modo per rendere più unite le comunità e rassicurarle o metterle in guardia dagli eventi futuri. Questi elementi diventano anche perno e fondamento per la fede in Dio e soprattutto consolidano la fiducia nei confronti delle autorità politiche e religiose. Lo studioso poi mette in evidenza come nel Medioevo e nella Riforma, soprattutto tra i settari radicali, la religione rafforzi la fiducia nel potere divinatorio del sogno. Infatti, si riconosce nel sogno la fonte che detta pronostici futuri legittimando così colui che si diceva profeta.²⁴

Tra le opere più famose del periodo, *Acts e Monuments* di John Foxe, risalente al 1563, in cui sono narrate storie di martiri che predissero la propria morte, rappresentò un importante veicolo di diffusione dell'idea che Dio potesse servirsi di un uomo per far conoscere il futuro.

Trovò spazio, inoltre, tra gli esponenti delle sette più radicali, l'affermazione di una visione diretta di Cristo, e perfino quella di essere una sua incarnazione. Lo stesso Hobbes negli *Elements* racconta del folle di Cheepside, che andava urlando su di un carretto di essere Cristo:

²⁴ Cfr. Thomas (1971, p.416). Tra coloro che riconobbero nel sogno una voce premonitrice troviamo: John Foxe, Nicholas Wotton, Francis Bacon, Richard Greenham, William Laud, Peter Heyly, William Sancroft, così come molte altre figure minori.

we have had the example of one that preached in Cheapside from a cart there, instead of a pulpit, that he himself was Christ, which was spiritual pride or madness. (*El. I*, 10, 9 p.40).²⁵

Ma anche nel *Behemoth* troviamo un folle dello stesso genere:

this year also it was that James Naylor appeared at Bristoll, and would be taken for Jesus Christ. He wore his beard forked, and his haire composed to the likenesse of that in the *Volto Santo*, and being questioned would sometimes answer *Thou sayst it*. He had also his Disciples that would go by his horse side, to the mid leg in dirt. Being sent for by the Parliament, he was Sentencend, to stand on the Pillory, to haue his tongue bored through, and to be marked in the forehead with the letter B for Blasphemy, and to remaine in Bridewell. (*Beh.*, IV, p.364).²⁶

Un altro personaggio citato da Hobbes, di cui abbiamo avuto modo di parlare nel precedente capitolo, è la “famosa profetessa di Cornovaglia” (*Beh.*p.217),²⁷ probabilmente identificata con Hannah Trapnel, nota per i suoi pronostici e “per i suoi sogni e le sue visioni, e ascoltata da molti, compresi alcuni ufficiali eminenti”.²⁸

A questi va aggiunto ancora un certo Lilly, esponente del Parlamento inglese, di cui nel *Behemoth* i due dialoganti parlano in questo modo:

B. I haue heard of another, one Lilly that prophecyed all the time of the long Parliament What didi they to him?- A. His Prophetesies were another kind. He was a writer of Almanacks, and a pretender to a pretended Art of Judiciary Astrology, a meer cousenor; to get maintenance from a multitude of ignorant people; and no doubt had been called in question, if his [Prophecies] had been any way disaduantageous to that Parliament. (*Beh.*, p.365).²⁹

²⁵ Cfr. *Beh.*, trad. it. p.82: « noi abbiamo avuto l’esempio di uno che predicava in Cheapside da una carretta che vi si trovava, invece che da un pulpito, che egli stesso era Cristo, il che era orgoglio e pazzia spirituale».

²⁶ Cfr. *Beh.*, trad. it. p.217: «Sempre quest’anno fece la sua comparsa a Bristol James Naylor, che pretendeva di essere Gesù Cristo. Portava la barba spartita in due, e i capelli disposti a somiglianza del *Volto Santo*; e quand’era interrogato, soleva rispondere, a volte, «Tu l’hai detto». Aveva anche i suoi discepoli, che solevano marciare al fianco della sua cavalcatura, nel fango sino a metà della gamba. Il Parlamento lo mandò a prendere, e lo condannò alla berlina, ad aver perforata la lingua, ad aver marchiata sulla fronte la lettera B (per bestemmia) ed a restare a Bridewell».

²⁷ Cfr. *Beh.*, p.365.

²⁸ Cfr. *supra* p.117.

²⁹ Cfr. *Beh.*, p.217: «Ho sentito parlare di un altro individuo, un certo Lilly, che fece profezie per tutto il tempo che durò il lungo Parlamento. Cosa gli fecero? - Le sue profezie erano d’un altro

Le vicende narrate risalgono al periodo del Lungo Parlamento, quando contava particolarmente l'abilità retorica e profetica dei Parlamentari. Lilly era un praticante dell'astrologia giudiziaria³⁰ screditata da Hobbes come una "pretesa arte", eppure, nonostante fosse un imbroglione, il suo *appeal* presso gli ascoltatori gli aveva evitato di essere processato, cosa che sarebbe certamente avvenuta in condizioni a lui avverse. Abbiamo quindi a che fare con personaggi carismatici, il cui successo è dovuto alla capacità di gestire i sentimenti e le passioni dei loro interlocutori, che vedremo esaminate più avanti.

4.2 Le passioni dei falsi profeti

Prima di esaminare, invece, quali siano le passioni caratteristiche dei falsi profeti, è bene fare una panoramica generale su questo tema nelle opere hobbesiane.

Lo studio delle passioni e dei moti dell'anima coinvolge Hobbes soprattutto nel periodo che va dalla stesura degli *Elements* alla pubblicazione del *Leviathan*, negli anni in cui si trovava in esilio volontario in Francia.³¹

Uno degli aspetti più interessanti e originali dell'approccio hobbesiano al tema delle passioni è la sua convinzione che esse sfuggano al controllo della ragione. In quanto connaturate nell'uomo e ineliminabili, le passioni sono anche alla base delle dinamiche personali e sociali che possono dare origine a comportamenti sediziosi, ed è questo il motivo per cui il loro studio è così

genere: egli era un compilatore di almanacchi, e preteso cultore d'una pretesa arte, l'astrologia giudiziaria; in realtà era solo un imbroglione, che cercava di farsi mantenere da una moltitudine di persone ignoranti, e, senza dubbio, sarebbe stato processato se le sue profezie fossero state in qualche modo dannose per quel parlamento».

³⁰ A tal riguardo, sulle profezie di Lilly si veda anche Thomas (1971 p.829); Hoekstra (2004, pp.110-7).

³¹ Cfr. Malcom (1994, p.29). In una lettera indirizzata al conte di Newcastle datata 15/25 agosto 1635 Hobbes sottolinea il proprio interesse «for the facultyes and passion of the soule». Per questa missiva di Hobbes cfr. Malcolm (1994, p. 29).

importante non solo dal punto di vista fisiologico ed etico, ma anche e soprattutto da quello politico.³²

La ragione, in ogni caso, ha il ruolo di determinare le azioni senza però poter mai eliminare le passioni dell' 'appetito' e della 'paura', ovvero le emozioni fondamentali che spingono ad agire, nel cui alternarsi 'naturale' la ragione si inserisce nel momento della deliberazione.

Negli *Elements* Hobbes si occupa delle passioni a partire dal settimo capitolo, in cui illustra la loro origine a partire dalla sensazione ricorrendo a una spiegazione di tipo meccanicistico: la sensazione non è altro che il movimento prodotto da ogni realtà fisica esterna che entra in contatto con gli organi di senso e si trasmette al cervello, che è l'organo dell'attività rappresentativa per mezzo della quale gli stimoli sensoriali si trasformano in immagini; mediante i canali nervosi questi arrivano al cuore, luogo di un'attività sensitiva in cui il movimento si sposta dall'interno verso l'esterno, con l'attribuzione della sensazione all'oggetto esterno e l'agevolazione o il contrasto del movimento 'vitale' attraverso la generazione di 'piacere' o 'dolore', che permettono in tal modo l'avvicinamento all'oggetto che piace o l'allontanamento da ciò che provoca dolore:

This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing. (*El.*, I, VII, 2, p.22).³³

³² Si veda la "Prefazione ai lettori" del *De Cive* in cui Hobbes paragona lo Stato a un grande orologio da studiare scomponendolo nei suoi elementi costitutivi, ovvero gli uomini, che vanno analizzati in ogni singola caratteristica così da capirli a fondo e costituire la forma migliore di Stato. Lo studio delle passioni e dei bisogni umani è evidentemente fondamentale per strutturare regole che garantiscano la convivenza e sopravvivenza degli esseri umani all'interno dello Stato.

³³ Cfr. *El.*, trad.it. p.50: «Questo movimento, in cui consiste il piacere o il dolore, è anche una sollecitazione o provocazione, o ad avvicinarsi alla cosa che piace, o a ritirarsi dalla cosa che dispiace. E questa sollecitazione è il conato o inizio interno del moto animale, che quando l'oggetto piace si chiama *appetito*; quando dispiace si chiama *avversione*, se riferito a una ripugnanza presente; ma riferito a una ripugnanza attesa si chiama timore. Cosicché piacere, amore e appetito, che si chiama anche desiderio, sono diversi nomi per diverse considerazioni della medesima cosa»

Ogni essere umano, guidato dall'appetito verso ciò che gli procura piacere e bene, continua a desiderare e a cercare quella fonte di piacere e felicità, in un processo che Hobbes indica come "il continuo prosperare" verso il piacere. Bene e male, quindi, non sono valori assoluti ma le designazioni, i nomi con cui ci riferiamo a ciò che vogliamo o non vogliamo e, se il primo dei beni è la propria conservazione, allora il massimo bene consisterà nel conquistare il potere e gli strumenti che ci garantiscano anche in futuro l'autoconservazione.

A questa prima analisi segue poi l'introduzione all'ottavo capitolo sul concetto di potere. Qui Hobbes, mettendo in relazione i piaceri dell'immaginazione con le dimensioni del passato e del futuro, afferma che, dopo aver spiegato come si genera una passione, bisogna capire "da quale concetto derivi ognuna delle passioni che comunemente avvertiamo". Vi sono tre specie di concetti 'temporali' che Hobbes identifica: il presente con la sensibilità attuale, il passato col ricordo e infine il futuro con l'attesa.³⁴ Quando si parla del concetto di futuro ci si riferisce a una supposizione che deriva dal ricordo di un'esperienza passata, in quanto riscontriamo nel presente qualcosa che già in passato ha avuto il potere di produrre piacere.³⁵ È così che il futuro viene spiegato in questi termini:

Wherefore all conception of future, is conception of power able to produce something; whosoever therefore expecteth pleasure to come, must conceive withal some power in himself by which the same may be attained. (*EL.*, I, VIII, 3, p.26).³⁶

Il concetto di potere diventa, insieme a quello di onore, uno dei punti fondamentali in questo passaggio. Con esso Hobbes si riferisce alle facoltà del corpo (capacità nutritiva, generativa ecc..) e della mente (conoscenza) necessarie

³⁴ Si fa riferimento alla tripartizione aristotelica presente nella Retorica. Cfr. Viano (1963) che mette in risalto il confronto tra la retorica aristotelica e la vita emotiva secondo Hobbes.

³⁵ Viano (1963, p.380) sottolinea il legame tra il potere, che «è la capacità di agire secondo gli stimoli emotivi» e la temporalità. «L'ampiezza del potere è determinata dalla sezione temporale che abbraccia. Se essa è circoscritta al presente, cioè alle emozioni connesse con i bisogni fisici, allora è molto limitata; se si estende al futuro, allora il potere stesso diventa oggetto autonomo di emozioni, cioè diventa oggetto di appetizione di per sé».

³⁶ Cfr. trad.it. p.58: «Perciò ogni concetto del futuro è un concetto di un potere in grado di produrre qualcosa; chiunque quindi si aspetta un piacere futuro, deve concepire insieme qualche potere che egli abbia in se stesso, grazie al quale quel piacere possa essere conseguito».

all'autoconservazione dell'individuo, grazie alle quali l'uomo acquisisce "ricchezze, posti autorevoli, amicizie, favori", posizione sociale e buona fortuna. La mancanza o la parzialità di queste facoltà determina la debolezza degli uomini, mentre la loro eccedenza in un uomo rispetto a un altro dimostra la loro differenza e la conflittualità che ne deriva; infatti, "poiché il potere di un uomo resiste agli effetti del potere di un altro e li contrasta, il potere assoluto non è altro che l'eccedenza del potere di uno sul potere di un altro. Infatti, uguali poteri opposti si distruggono reciprocamente e tale opposizione è chiamata conflitto" (*El.*, pp.58-9).³⁷

Il riconoscimento del potere da parte degli altri determina l'onore e i segni che ne caratterizzano l'attribuzione:³⁸

The signs by which we know our own power are those actions which proceed from the same; and the signs by which other men know it, are such actions, gesture, countenance and speech, as usually such powers produce: and the acknowledgment of power is called HONOUR; and to honour a man (inwardly in the mind) is to conceive or acknowledge, that that man hath the odds or excess of power above him that contendeth or compareth himself. And HONOURABLE are those signs for which one man acknowledgeth power or excess above his concurrent in another. (*El.*, I, VIII, 5, p.26).³⁹

Negli *Elements* Hobbes afferma poi che, a seconda del piacere o del dispiacere che derivano dalle manifestazioni di onore o disonore attribuite a un individuo, si possono far derivare le passioni.⁴⁰

Il capitolo IX di quest'opera si apre con la passione della *gloria*: l'immaginazione del proprio potere dà luogo alla "gloria", un "sentimento di

³⁷ Cfr. *El.*, I, VIII, 4 p.26.

³⁸ Cfr. *El.*, p. 27 trad.it. p.60.

³⁹ Cfr. trad. it. p.59: «I segni mediante i quali noi conosciamo il nostro potere sono le azioni che da esse procedono; e i segni mediante i quali gli altri lo conoscono, sono quelle azioni, quei gesti, quel contegno e modo di parlare, che comunemente tali poteri producono: ed il riconoscimento del potere si chiama onore, e onorare un uomo (nell'intimo del proprio spirito) significa riconoscere che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui. E onorevoli sono quei segni per cui un uomo riconosce in un altro potere o superiorità sul suo concorrente».

⁴⁰ Come mette ben in evidenza Pacchi nella nota 2, pag. 60 della sua traduzione degli *Elements* (1968), Hobbes ha approfondito il concetto di onore e disonore soprattutto nel X capitolo del *Leviathan*. L'autore fa qui inoltre riferimento all'analisi di Strauss, che sottolinea come l'elencazione dei segni di onore sia in Aristotele, *Retorica* (I, 9).

compiacenza o trionfo della mente”⁴¹ che l’uomo prova verso sé stesso per via del proprio potere e nel contrasto con gli altri uomini. Questo sentimento si manifesta esteriormente con espressioni del volto e azioni, ed è un sentimento di superiorità verso gli altri, che può evolvere positivamente in ‘ambizione,’ se si raggiungono importanti traguardi, ma può diventare un sentimento negativo se, per piaggeria e desiderio di essere adulati dagli altri, essa muta in ‘falsa gloria’ o vanagloria, un sentimento che deriva anche dall’immaginare di aver compiuto imprese eccezionali anche quando ciò non è avvenuto.⁴²

Negli *Elements* si vede dunque come il ruolo del ‘potere’ sia fondamentale, perché la sua acquisizione e la consapevolezza di esserne in possesso o meno stabilisce la distanza tra sé e gli altri, che viene simboleggiata dai segni pubblici del prestigio.

Il modo in cui Hobbes legge le passioni viene poi riassunto in una celebre metafora, in cui queste vengono paragonate alle sensazioni che si provano in una corsa: qui lo sforzo è ‘appetito’, il concorrere con altri corridori e stare in testa e volgersi indietro a guardarli è ‘gloria’; comprendere che altri sono davanti è ‘umiltà’; sforzarsi per superarli è ‘emulazione’; farli cadere è ‘invidia’. Infine, l’essere superato è ‘infelicità’ e, mentre la ‘felicità’ consiste nel superare continuamente gli altri corridori, abbandonare la corsa equivale a morire (pp.75-6).⁴³

Vi è un costante confronto tra gli uomini in concorrenza con i propri simili, laddove la propria abilità dipende dal potere, ossia dalla capacità di procurarsi il bene. La vittoria, per Hobbes, è il nucleo centrale della corsa in cui l’elemento competitivo è esasperato fino all’eccesso.

⁴¹ *EL.*, trad. it. p.63.

⁴² A questo proposito Pulcini (1995 pp.143-146) sottolinea come in Hobbes il sentimento della gloria non si fonda soltanto sulla stima di sé e sulla coscienza piena di esserne degni, quanto su un elemento di confronto che misura il proprio valore solo in relazione all’altro, finendo per definire la gloria esclusivamente in termini di potere. Nel *Leviathan*, del resto, la ‘gloria’ perderà l’importanza che rivestiva negli scritti precedenti, sostituita da un «desiderio illimitato di potere» che è, però, un paradossale tentativo di difendersi «dall’angoscia radicale» che, unita alla consapevolezza delle infinite possibilità dell’uomo esprime lo stato di carenza ineliminabile dell’uomo. Novello Prometeo, l’uomo moderno deve prendere su di sé la responsabilità e l’ansia del futuro.

⁴³ Cfr. *EL.*, pp.36-37.

Il paradigma hobbesiano della corsa è parametrato su un uomo che nel valorizzare *l'amor sui* soppianta ed espelle *l'amor Dei*. Il primeggiare, lo «stare davanti è l'unico motivo per il quale iniziare a correre. Esso è riconducibile sì al sopravvivere, nella logica antropologica del 'tutti contro tutti', ma in maniera più sottile è un mantenersi in vita in modo narcisistico facendo valere la propria vanagloria a discapito degli altri, cioè la moltitudine che circonda e che gareggia con il soggetto che corre» (Sorgi, 2014 pp.235-6).⁴⁴

Se la felicità consiste nel primeggiare e nel voler essere ammirati a tutti i costi, l'uomo che detiene il potere politico tende a volerlo fare su più fronti, ricorda Hobbes, riferendosi a Nerone che voleva essere musicista e poeta e a Commodus che aspirava a fare il gladiatore (*El. I, VIII, 7, p. 52*).

Negli *Elements* le passioni sono dunque descritte come pulsioni che non si possono soffocare completamente, nemmeno attraverso un approccio razionale; esse sono connaturate nell'uomo e sono moralmente indifferenti. Nella *Lettera Dedicatoria* del *De Cive*, poi, Hobbes evidenzia il fallimento dei filosofi morali che hanno tentato di stabilire delle regole per controllare le passioni:

signa manifestissima sunt, nihil profuisse ad scientiam veritatis quæ hactenus scripta sunt à Philosophis moralibus; placuisse vero non illuminando animum, sed venusta e secunda affectibus oratione, opiniones temerè receptas confirmando. (*De Cive, Epistola Dedicatoria, p.75*).⁴⁵

Sbagliando completamente tanto il metodo quanto gli obiettivi da raggiungere, e compiacendosi solo dell'approvazione che raccoglievano, questi filosofi non hanno capito che il ruolo specifico della filosofia politica è definire

⁴⁴ I riferimenti scritturali in cui è presente la "corsa" sono diversi; ad esempio, nella I Lettera ai Corinzi si afferma: «Non sapete che nelle corse allo stadio tutti concorrono ma solo uno conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi, invece, una incorruttibile. Io dunque corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda dopo aver predicato agli altri, venga io stesso squalificato»; e numerose sono le citazioni bibliche che in generale si rifanno alle competizioni sportive (I Cor. 9, 24-27; II Tim. 4,7-8; Fil. 3,12, II Tim.2,5).

⁴⁵ Cfr. *De Cive*, "Lettera Dedicatoria", p.60: «è un segno ben chiaro che gli scritti pubblicati sino ad oggi dai filosofi morali sono serviti ben poco alla conoscenza della verità; e che questi scritti siano piaciuti, non perché illuminavano le menti, ma perché confermavano con parole ornate e secondo le passioni di chi le ascoltava, opinioni già accettate imprudentemente».

scientificamente cos'è la giustizia, ciò che invece Hobbes stesso può fare grazie alle sue argomentazioni razionali. Ma ecco il ragionamento hobbesiano.

Dal fatto che nello stato di natura ogni cosa era in comune e gli uomini si contendevano tutto per il loro desiderio di possedere i beni, anche a costo della morte, Hobbes deduce due postulati: 1) il desiderio naturale per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune; 2) la ragione naturale per cui ciascuno si sforza di evitare una morte violenta, considerata come il più grande dei mali. Dalla considerazione che il desiderio spinge gli uomini a lottare fino alla morte e genera di conseguenza la paura di essa, Hobbes ricava la convinzione che ci siano due pulsioni originarie: il desiderio di allargare il proprio spazio vitale, un impulso aggressivo che mira a realizzare i propri obiettivi⁴⁶ e la ragione, ovvero la coscienza della paura della morte, che induce l'uomo a pensare a una strategia di sopravvivenza in base a un calcolo utilitaristico.

Rispetto all'elaborazione degli *Elements*, il *De Cive*, in più, riformula il quadro psicologico hobbesiano mostrando come il meccanismo pulsionale sia il movente delle azioni dell'uomo e le passioni siano solo risposte reattive e contingenti a stimoli sensoriali.

Il percorso iniziato nella prima opera e proseguito nel *De Cive* porta così al *Leviathan* in cui Hobbes parte subito da una riqualificazione delle passioni⁴⁷ finalizzate all'autoconservazione, o "self-interest," e analizzate in una prospettiva marcatamente individualistica e utilitaristica.⁴⁸

L'analisi della vita emotiva dell'uomo nel *Leviathan* muove dall'elenco delle passioni presenti nel VI capitolo, dove vengono ripresi, come negli *Elements*, i due moti riscontrabili nel corpo umano: un *movimento vitale* che riguarda tutte le funzioni corporee e termina solo con la morte, e un secondo movimento, detto *animale* che spiega il meccanismo di attrazione e repulsione e le azioni volontarie che dipendono dall'immaginazione⁴⁹. Questi movimenti sono tutti riconducibili al *conato*, che è 'appetito' o desiderio se tende ad avvicinarsi a

⁴⁶ Cfr. Pulcini (1995); vedi anche Schino (2016, pag. 83).

⁴⁷ Cfr. *Lev.*, VI, trad. it. pp.41-51.

⁴⁸ Cfr. Schino (2016, p.84).

⁴⁹ Cfr. *Lev.*, VI, trad. it. p.41.

qualcosa, oppure ‘avversione’ nel caso contrario. Al meccanicismo di questi movimenti si affianca anche un elemento di spontaneità che riguarda la fantasia che è la reazione a oggetti esterni plasmata dall’immaginazione. Gli oggetti che gli uomini desiderano, per ottenere o evitare i quali sono mossi rispettivamente dall’appetito o dall’avversione non sono mai gli stessi perché mutano a seconda del soggetto e dei suoi interessi. Come si accennava sopra, il bene e il male non sono assoluti, e dunque gli oggetti sono classificati come buoni o cattivi solo relativamente alla persona che se ne serve e alle circostanze in cui si trova.

Il desiderio determina non solo le passioni ma anche i pensieri e le azioni umane; infatti, come abbiamo visto, secondo il filosofo, le due emozioni fondamentali, l’appetito e la paura, che muovono l’uomo non sono eliminabili né è possibile controllarle attraverso la ragione. Il ruolo della volontà poi è limitato: essendo l’ultimo appetito nel deliberare (o l’ultima avversione) che precede immediatamente l’azione (o il suo evitamento), non si mette in moto da sola: infatti è stimolata dai moti corporei interni ed esterni e «in quanto emozione, ha il suo inizio [...] dall’azione delle cose sull’uomo».⁵⁰ Ne consegue che le passioni non possono essere controllate, a monte, razionalmente, cosicché l’unico modo per regolarne l’eccesso è valutare, qui sì grazie a un calcolo razionale, quali siano i vantaggi e gli svantaggi che da esse possono derivare.

La lunga lista di passioni presente nel VI capitolo del *Leviathan* deriva dal modo in cui l’uomo si orienta verso ciò che riguarda la propria autoconservazione. Non essendoci una ragione normativa prettamente umana in grado di regolamentare il loro eccesso, è lo Stato che deve istituire delle regole affinché il loro conflitto non si presenti a livello pubblico, condizionando il buon funzionamento della vita associata.

Per Hobbes diventa perciò fondamentale contrastare le situazioni in cui le passioni più forti e incontrollabili possono prendere il sopravvento fino a mettere in pericolo la vita pubblica. Come nota Schino:

⁵⁰ Cfr. Viano (1963, p. 379).

Lo Stato è un modello di costruzione razionale e la sua stabilità viene minacciata dal prevalere delle passioni degli uomini, soprattutto quando queste sono sfruttate da demagoghi e agitatori i quali, a loro volta, sono mossi da forti passioni quali superstizione, religione, credulità e vanagloria. Potenti emozioni suscitate dall'uso della retorica, mettendo in pericolo la pace, massimo obiettivo indicato dalla ragione portano alla dissoluzione dello Stato. I retori suscitano passioni nei loro ascoltatori e poi li manipolano, oppure compiaccono l'uditorio confermandolo nei suoi pregiudizi. Questo pericolo è particolarmente forte nei regimi democratici le cui decisioni vengono prese da grandi assemblee, instabili, incompetenti e umorali, in situazioni in cui la passione riesce assai spesso a prevalere sulla ragione (Schino 2016 p.89).

Cerchiamo ora di capire quali siano le passioni che si manifestano in coloro che con il proprio carisma, e grazie all'uso della retorica riescono a condizionare e manipolare l'uditorio; nello specifico ci interessano quelle che, secondo Hobbes, giocano un ruolo decisivo riguardo le attività e le motivazioni dei falsi profeti.

Certamente, parlando di queste figure Hobbes ha in mente il fatto che molti di loro possono essere considerati dei veri e propri 'folli'. Di follia Hobbes aveva discusso già negli *Elements*, ma diffondendosi su questo argomento soprattutto nel *Leviathan*, egli la presenta, nelle sue diverse manifestazioni, come effetto dell'eccesso di determinate passioni.

C'è da dire che nella prima età moderna la follia non poteva essere considerata secondo parametri scientifici di tipo quantitativo, che saranno introdotti solo molto più tardi con la nascita della psichiatria e della psicologia, ma veniva generalmente interpretata, soprattutto dal popolo, come 'visione', individuandola comunemente nelle menti creative o anche in coloro che si dicevano "ispirati da Dio".

Questi soggetti, nell'Europa riformata, e soprattutto nell'Inghilterra hobbesiana, rappresentavano l'espressione più radicale di gran parte dei movimenti settari, venendo riconosciuti come 'appassionati' o meglio ancora come 'entusiasti'. Il termine stesso 'entusiasmo' era divenuto una sorta di etichetta standard con cui designare individui o gruppi che affermavano di essere direttamente ispirati da Dio, fossero essi millenaristi, settari radicali o sedicenti profeti, così come alchimisti, "empirici" e perfino filosofi "contemplativi". Un

aspetto, questo dell'entusiasmo, meno evidente nella Chiesa di Roma, dal momento che nel cattolicesimo l'esperienza mistica, i miracoli, e le tendenze spiritualiste venivano più facilmente incorporati all'interno dell'ortodossia.⁵¹

D'altra parte, già nell'antichità, lo spiritualismo, la pretesa dell'ispirazione divina, la profezia potevano essere spiegate come espressione di due distinte teorie della follia: una che la faceva derivare dalle passioni, e l'altra dalla possessione degli spiriti; quest'ultima teoria, nell'Inghilterra del Seicento era sostenuta, con specifiche variazioni, sia dai protestanti che dai cattolici.⁵²

Hobbes rifiuta nettamente sia la spiegazione demonologica che quella 'melanconica', derivante dalla tradizionale dottrina atrabiliare, che attribuiva la follia a una patologia dell'umore nero' e che era invece accettata da diversi autori, i quali riconoscevano un legame diretto tra ispirazione, possessione e melanconia.

Un'opera celebre che aveva affrontato la questione della follia da questo punto di vista è *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton, in cui, tra l'altro, l'autore descrive la malinconia religiosa e le sue manifestazioni per "eccesso" e per "difetto": i sintomi della prima erano il cieco zelo, la superstizione, il digiuno e le rivendicazioni di ispirazione divina e quelli della seconda la disperazione, la blasfemia, lo scetticismo e l'ateismo, che venivano indicati come vere e proprie patologie comportamentali.

L'interesse per l'atteggiamento melanconico e per le caratteristiche degli 'ispirati' era d'altronde molto spiccato all'epoca di Hobbes, in quanto proprio tali soggetti potevano rivelarsi un pericolo per la saldezza e la sicurezza dello Stato, soprattutto nella misura in cui i settari sediziosi spesso appartenevano a questa categoria e, grazie al fascino e al carisma che da loro emanava, riuscivano a ottenere consenso e appoggio da parte del popolo.

Lo stesso Robert Burton, infatti, già nel 1621 notava con costernazione:

Di profeti entusiasti e impostori la nostra società ecclesiastica offre numerosi esempi, [...] e non v'è nulla di più diffuso che miracoli, visioni, rivelazioni,

⁵¹ Cfr. Heyd (1995, p.4).

⁵² Cfr. Weber (2007, pp. 126-7 e nn. 78, 89, 80)

profezie. Non v'è nulla che quegli scervellati degli eretici inventino e che quegli impostori mettano in piedi che il volgo, per quanto tutto sia assurdo, falso e incredibile, non segua e non creda.⁵³

Qui risiede dunque il motivo dell'attenzione di Hobbes per la follia e le sue declinazioni legate alla spiritualità, ai comportamenti alterati e alla retorica dei predicatori, già messi in discussione dai teologi e politici del XVII secolo. Non è un caso infatti che, nel ventinovesimo capitolo del *Leviatano*, egli identifichi la 'pretesa dell'ispirazione' come una delle 'malattie' che indeboliscono lo Stato.⁵⁴

Cerchiamo ora di delineare in che modo Hobbes inquadra la 'follia della predizione', esaminando più da vicino gli eccessi della vanagloria, causa di questa patologia.

4.2.1 La follia dei vanagloriosi.

Negli *Elements* Hobbes descrive la follia con queste parole:

Another, and a principal defect of the mind, is that which men call MADNESS, which appeareth to be nothing else but some imagination of such predominance above all the rest, that we have no passion but from it. And this conception is nothing else but excessive vain glory, or vain dejection. (*El.*, I, X, 9, p.39).⁵⁵

Nel *Leviathan* la riflessione sull'ispirazione e la possessione, follie che Hobbes considera esclusivamente come il frutto di un'immaginazione corrotta, alla quale vanno ricondotte la 'favola' demoniaca e quella melanconica, è più ampia. Qui Hobbes afferma che essa è dovuta a un eccesso di passione per qualcosa, specificando che la sua causa può risiedere in difetti degli organi o in lesioni corporee, che possono essere causati "dalla veemenza o dal lungo persistere della passione" (*Lev.*, VIII, p. 60). La passione che, con il suo eccesso, produce la follia è, continua Hobbes, un alto livello di 'vanagloria', o, all'opposto,

⁵³ Cfr. Burton (2020, Section III, 4, 1, 3, trad. it. p.2373).

⁵⁴ Cfr. *Lev.*, XXIX pp. 502-4; trad. it. 264-5.

⁵⁵ Cfr. *El.* I, X, 9, p.81: «Uno dei principali difetti della mente, è ciò che gli uomini chiamano pazzia, che sembra essere nient'altro che qualche immaginazione avente un tale predominio su tutto il resto, che noi non abbiamo passione se non da essa. E questo concetto non è altro che eccessiva vanagloria o vano abbattimento».

una grave depressione, che conduce a timori infondati, alla superstizione, all'isolamento, in una parola, alla follia malinconica.⁵⁶

L'individuo dominato dall'orgoglio e dalla presunzione - come anche è detta la vanagloria- diventa facilmente schiavo della collera, che, se è portata all'eccesso, esita nella rabbia. L'escalation descrittiva hobbesiana rivela le caratteristiche di un soggetto presuntuoso, che credendo di essere migliore di quanto non sia e pensando di essere ispirato da Dio, può sentirsi allo stesso tempo invidioso degli altri che lo contraddicono e, in questo modo, divenire preda della follia della rabbia. Ecco dunque spiegata, con un eccesso di vanagloria, la 'pazzia spirituale' dei predicatori che si attribuiscono un'ispirazione divina.

Oltre al famoso predicatore di Cheapside citato negli *Elements* il quale, invece di parlare dal pulpito, si aggirava su una carretta alla periferia di Londra, sostenendo di essere egli stesso Cristo,⁵⁷ nel *Leviathan* Hobbes riferisce, con notevole ironia, il caso di un altro simile soggetto

if some man in Bedlam should entertaine you with sober discourse; and you desire in taking leave, to know what he were, that you might another time requite his civility; and he should tell you, he were God the Father; I think you need expect no extravagant action for argument of his Madnesse. (*Lev.*, VIII, p.114).⁵⁸

La vanagloria di questi folli si alimenta del riconoscimento della loro abilità retorica da parte di chi li ascolta, come nel caso dei cosiddetti 'pazzi eruditi', ovvero i millenaristi «che fissano la fine del mondo, e altri simili oggetti di profezia» (*El.*, I, X, 9, p.82).⁵⁹ Esercitandosi sulle masse popolari e non solo, il folle fanatismo di tali predicatori rischiava di scatenare tumulti politici, cosicché Hobbes non perde occasione di mettere in guardia i suoi lettori dal pericolo costituito da questi e altri falsi profeti, che, dichiarandosi ispirati da Dio,

⁵⁶ Cfr. *Lev.*, VIII, p.61.

⁵⁷ *El.*, I, X, 9, p. 39; trad.it. p.82

⁵⁸ Cfr. trad. it. p.62: « Se una persona ricoverata a Bedlam vi intrattenesse con una conversazione assennata e se voi, nel prendere commiato, manifestaste il desiderio di sapere chi sia per potergli restituire la cortesia in un'altra occasione, e costui vi dicesse di essere Dio Padre, credo che non vi sarebbe necessario aspettare alcuna azione stravagante come segno della sua follia».

⁵⁹ Cfr. *El.*, I, X, 9, p. 40: «Amongst the learned madman may be numbered (I think) also that the determine of the time of the world's and other such point of prophecies».

istigavano alla rivolta proprio contro coloro «dai quali, in tutta la loro precedente vita, erano stati protetti e assicurati contro ogni ingiuria» (*Lev.*, p.61).⁶⁰

Ma da dove deriva la credibilità di questi personaggi presso il popolo e, in fondo, anche la loro convinzione di essere nel giusto? Come Hobbes chiarisce nel capitolo settimo del *Leviathan*, si crede nell'opinione di 'colui che parla' (*Lev.*, p.54) perché si ha fiducia nella veridicità della persona. E il difetto della mente, ovvero dell'ingegno acquisito, è nella difficoltà di farsi istruire:

the which must needs arise from a false opinion that they know already the truth of that which is called in question. For certainly men are not otherwise so unequal in capacity as the evidence is unequal of what is taught by the mathematicians, and what is commonly discoursed of in other books: and therefore if the minds of men were all of white paper, they would almost equally be disposed to acknowledge whatsoever should be in right method, and right ratiocination delivered unto them. But when men have once acquiesced in untrue opinions, and registered them as authentical records in their minds; it is no less impossible to speak intelligibly to such men, than to write legibly upon a paper already scribbled over. The immediate cause therefore of indocibility, is prejudice; and of prejudice, false opinion of our own knowledge (*EL.*, I, X, p.39).⁶¹

È così che, in una sorta di rinforzo reciproco, la 'convinzione di essere ispirati' cresce nell'individuo a causa della convinzione degli altri di essere al cospetto di una verità molto importante. Tale credenza, (come quella di essere Cristo, o altre forme di demonologia) è dovuta a un errato percorso della ragione e, spesso, i soggetti interessati non ricordano neanche come sono giunti a esserne convinti ma "ben presto ammirano se stessi come se fossero nella grazia speciale

⁶⁰ Cfr. *Lev.*, p.112.

⁶¹ Cfr. *EL.*, trad. it. p.81: «il che deve necessariamente derivare da falsa opinione che già si conosca la verità di ciò che è chiamato in questione. Infatti certamente gli uomini non sono sotto altri aspetti così disuguali in capacità come è disuguale l'evidenza di ciò che viene insegnato dai matematici e di ciò che comunemente si discorre in altri libri: e quindi anche se le menti degli uomini fossero tutte di carta bianca, esse sarebbero disposte quasi ugualmente a riconoscere qualunque cosa fosse loro enunciata con giusto metodo e con giusto ragionamento. Ma quando gli uomini abbiano consentito una volta ad opinioni false, e le abbiano registrate nelle loro menti come documenti autentici, non è meno possibile parlare intelligibilmente a tali uomini, che scrivere in modo leggibile su una carta già scarabocchiata. La causa immediata dell'indocilità è il pregiudizio; e del pregiudizio, la falsa opinione circa la nostra conoscenza».

di Dio Onnipotente che ha rivelato loro quella verità per via soprannaturale, attraverso il suo spirito” (*Lev*, p.62).⁶²

Hobbes, dunque, associa l’eccessiva espressione della vanagloria alla falsa predicazione, e perciò anche alla diffusione di false profezie. Accecati come sono dal bisogno di adulazione, questi predicatori assumono atteggiamenti “spiritati” ingannando se stessi e si comportano come gli ubriachi, che, a causa dell’ebbrezza, non vedono la disarmonia dei loro movimenti stravaganti ed eccessivi.

Ma essi giocano anche sulle paure degli altri uomini riguardo i mali futuri e, arrivando a convincerli dell’esistenza dei demoni, li portano a provare paure del tutto infondate, facendoli cadere in un abbattimento delirante.

Si tratterebbe, in tutti e due i casi, di “patologie della temporalità”: come sostiene Dominique Weber, quelli che l’autrice chiama i ‘deliri della melanconia’ e ‘i deliri della rabbia’⁶³ testimoniano, nella lettura hobbesiana, l’incapacità di vivere razionalmente la dimensione del tempo reale, laddove rabbia e melanconia, in quanto eccessi passionali, ne rappresentano delle distorsioni, soprattutto rispetto a una considerazione mal calcolata del futuro. Bisogna ricordare, a questo proposito che, nel capitolo dodicesimo del *Leviathan*, Hobbes fa «dell’ansietà per il tempo a venire» la «causa naturale della religione»:

For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossibile for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evill he feares, and procure the good he desireth, not to be in a perpetuall solicitude of the time to come. (*Lev.*, XII, p.164).⁶⁴

4.2.2. La follia della predizione

Come aveva fatto per la vanagloria e la paura che, spinte all’eccesso diventano patologiche, e dunque folli, lo scopo di Hobbes è di ricondurre alla sua

⁶² Cfr. *Lev.*, p.114.

⁶³ Cfr. Weber (2007, pp. 147-58).

⁶⁴ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 87:«essendo certo che tutte le cose accadute fino ad ora o che accadranno in seguito hanno una causa, è impossibile per un uomo, che si sforza continuamente di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere in un’apprensione perpetua riguardo al tempo a venire».

origine naturale anche la predizione, che, a sua volta, non è altro che una forma di follia.

Ma prima occorre chiarire il modo in cui, dall'antichità al presente, la follia era stata definita:

The opinion of the world, both in antient and later ages, concerning the cause of madnesse, have been two. Some, deriving them from the Passions; some, from Daemons, or Spirits, either good, or bad, which they thought might enter into a man, possesse him, and move his organs in such strange, and uncouth manner, as mad-men use to do. The former sort therefore, called such men, Mad-men: but the Later, called them sometimes *Daemoniacks*, (that is, possessed with spirits;) sometimes *Energumeni*, (that is, agitated, or moved with spirits;) and now in *Italy* they are called not onely *Pazzi*, Mad-men; but also *Spiritati*, men posset. (*Lev.*, pp.114-6).⁶⁵

In questo brano Hobbes mette in luce la continuità fra gli elementi dello spiritualismo greco e romano e la teologia cristiana, ma anche il fatto che, da sempre, esistono due approcci al problema della follia. Il primo è quello per così dire scientifico-naturalistico, che riduce la follia alle sue cause organiche e passionali, l'altro, invece, la fa risalire all'azione degli 'spiriti', identificati come fantasmi o demoni che si impossessano del corpo degli uomini.

Quel che Hobbes mette subito in chiaro è che anche gli ebrei, secondo quanto riportano le Sacre Scritture, «they called mad-men Prophets, or (according as they thought the spirits good or bad) *Daemoniacks*; and some called the same man both *Daemoniack*, and mad-man» (*Lev.*, VIII, p.116).⁶⁶

Si tratta di una stranezza per Hobbes, dal momento che nell'Antico Testamento la funzione del profeta è quella di rivelare la parola di Dio mediante

⁶⁵ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.63: «Sia nell'antichità come in epoche più recenti, le opinioni dell'umanità sulla causa della follia sono state due. Alcuni la fanno procedere dalle passioni, altri dai demoni, o spiriti, sia buoni che cattivi, dei quali si pensava che potessero entrare in una persona, impossessarsene e muovere i suoi organi nel modo strano e inconsueto che è comune ai folli. Ecco perché i primi chiamarono questi uomini folli, mentre i secondi li chiamarono a volte *indemoniati* (cioè posseduti dagli spiriti), altre volte *energumeni* (cioè, agitati o mossi dagli spiriti) e attualmente in Italia li chiamano non soltanto *pazzi*, uomini folli, ma anche *spiritati*, uomini posseduti».

⁶⁶ Cfr. *Lev.*, VIII, trad. it. p.63: «chiamavano folli i profeti, o (secondo che ritenessero gli spiriti buoni o cattivi) *indemoniati*. Alcuni di loro chiamavano folli sia i profeti che gli *indemoniati* e altri chiamavano lo stesso uomo sia folle che *indemoniato*».

sogni e visioni, e non si fa mai riferimento alla possessione del corpo di costui da parte di uno spirito.

Sebbene nelle Scritture vi siano molti passi dove si parla di ‘Spirito’, secondo Hobbes questo non va inteso letteralmente come un reale ‘entusiasmo o possessione’, ma piuttosto si riferisce alle virtù o alle funzioni dei ministri di Dio.

È particolarmente interessante l’utilizzo, in questo contesto, del termine ‘entusiasmo’,⁶⁷ quando egli dice che i profeti dell’Antico Testamento non “invocarono l’entusiasmo” (*Lev.*, VIII, p.64).⁶⁸

Il riferimento di Hobbes qui è a una modalità ‘espressiva’ discussa e riconosciuta tra i settari della Chiesa Riformata, tra i suoi bersagli insieme agli scolastici e ai cattolici, e la sua intenzione è chiaramente quella di guidare il lettore a un’interpretazione critica dei libri delle Scritture, anche riguardo quelle conoscenze che sembravano più consolidate nella tradizione biblica.

L’operazione hobbesiana sui testi sacri, che consiste in un’esegesi storica, filologicamente accurata e attenta alle sfumature, tende a individuare l’eredità dello spiritualismo e della superstizione nel giudaismo tardo dell’epoca di Gesù, e non in quello delle origini. Se gli Ebrei accolsero la credenza nella possessione, bisogna attribuirle non alla rivelazione, ma alla superstizione comune a tutti gli uomini, che, a causa della «mancanza di curiosità per la ricerca delle cause naturali» (*Lev.*, VIII, p.64)⁶⁹ li porta a supporre un’origine soprannaturale dei fenomeni che non riescono a spiegarsi immediatamente:

For they that see any strange, and unusuall ability, or defect in a mans mind; unless they see wihtall from what cause it may probably proceed, can hardly think it naturall; and if not naturall, they must needs thinke it supernaturall. (*Lev.*, VIII, p.118).⁷⁰

⁶⁷ Hobbes utilizza il termine ‘entusiasmo’ solo quattro volte all’interno del *Leviathan*: due volte nel capitolo VIII, una volta nel capitolo XXXII, e una volta nel capitolo XXIX.

⁶⁸ Cfr. *Lev.*, VIII, p.118.

⁶⁹ Cfr. *Lev.*, VIII, p.118.

⁷⁰ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.64: «coloro che osservano nella mente di un uomo una capacità o una deficienza strana e insolita, a meno che non osservino anche da quale causa può derivare, difficilmente sono in grado di considerarla naturale; e se non è naturale, devono necessariamente pensare che sia soprannaturale».

Gli ebrei, quando hanno considerato qualcuno che si muoveva come posseduto da uno spirito, sono incorsi nello stesso errore dei greci e dei romani, che hanno dato esistenza ai loro fantasmi, a quelli che Hobbes chiama «Phantasme of the brain» (*Lev.*, XLV, p.1032).⁷¹

L'illusione demonologica coltivata dagli antichi e dai contemporanei cadeva così sotto il colpo della seconda causa delle asserzioni assurde presente nel quinto capitolo del *Leviathan*, che attribuisce “nomi di corpi agli accidenti, o di accidenti ai corpi” (*Lev.*, V, p.37).⁷²

Ma non basta. Nel capitolo dodicesimo del *Leviathan*, nel lungo catalogo delle pratiche divinatorie superstiziose, appena prima delle referenze alla astrologia giudiziaria, Hobbes menziona la teomanzia, o profezia, che è una maniera di annunciare gli avvenimenti, «foretelling events» (*Lev.*, XII, p.92), fondata sulle proposte prive di significato dei folli, che si pensava fossero posseduti dallo spirito divino e da quella pratica divinatoria egli chiama entusiasmo, la cui pretensione costituisce da sola un marchio sufficiente di follia.

Per finire, vale la pena di ricordare quel genere di follia, consistente nell'abuso di parole, tipico dei discorsi assurdi e privi di significato proferiti dagli scolastici, ferocemente e consapevolmente posti da Hobbes nel novero dei pazzi.⁷³

4.3 I meccanismi della sedizione politica. Il ruolo dei falsi profeti

La faziosità e i rischi di sedizione che da essa derivano rappresentano per Hobbes il nemico principale per la stabilità degli Stati e, di conseguenza, dopo aver mostrato le cause e i patti per mezzo dei quali le compagini statali si costituiscono, il filosofo di Malmesbury si deve necessariamente misurare, in tutte le sue opere politiche, con le opinioni sediziose e con le situazioni che possono condurre al disfacimento degli Stati stessi.

Nel capitolo dodici del *De Cive* troviamo, esposto con la consueta concisione tipica di questo scritto, un primo esame puntuale delle cause delle

⁷¹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.527.

⁷² Cfr. *Lev.*, V, p.70.

⁷³ Cfr. *Lev.*, VIII, p. 120, trad. it. p.66.

sedizioni interne allo Stato, ripreso poi in modo quasi speculare nel capitolo trentanovesimo del *Leviathan*.

Ma il tema era ancor prima apparso negli *Elements*, il cui capitolo ottavo tratta della ribellione del popolo e delle sue cause. Qui lo scontento, il pretesto di un diritto, la speranza di avere successo, riuniti insieme, sono i tre elementi necessari e sufficienti a far scoppiare una sedizione, alla quale “non manca altro che un uomo di credito per alzare lo stendardo, e dar fiato alle trombe” (*El.*, II, VIII, 1, p. 238).⁷⁴

Nel *De Cive*, poi, Hobbes individua i fattori dello scontento soprattutto nella povertà e nella paura di essa o di una sofferenza fisica, come anche nell’ambizione di coloro che non hanno necessità impellenti di sopravvivenza ma sono ‘lontani dalle cariche’ che appetiscono. (cfr. *De Cive*, XII, 9, 10; XIII, 10, 12). Paura e desiderio ambizioso sono dunque alla base sia della formazione dello Stato che della dissoluzione di esso.⁷⁵

Del resto, ai sei casi particolari in cui negli *Elements* è declinato il pretesto del diritto di resistere legittimamente al sovrano o cercare di detronizzarlo, se ne aggiungono due nel *De Cive* e altri ancora nel *Leviathan*. Ma vediamo queste motivazioni più nel dettaglio, a partire proprio dagli *Elements*. Nel suo elenco Hobbes nomina coloro che pensano si debba obbedire alla propria coscienza piuttosto che al comando del sovrano, se i suoi ordini si ritengono illegittimi; l’opinione che il re debba essere soggetto alla legge come chiunque e che dunque gli si possa resistere se egli stesso non vi si attiene; a questa segue la convinzione che l’autorità sia uguale, ovvero che il potere regio sia divisibile; mentre la successiva deriva dall’acceptare di contribuire economicamente o con prestazioni individuali al servizio pubblico soltanto in base a una scelta personale su come e quanto versare. Le due ultime cause di sedizione si trovano nell’opinione che, se i comandi del sovrano sembrano dannosi per il popolo, sia possibile opporgli costituentosi in fazioni, e infine in quella che sia addirittura legittimo e perfino

⁷⁴ Cfr. *El.*, p.133.

⁷⁵ Cfr. Nicastro (1979, p. XXXIV).

lodevole uccidere un tiranno, se questi impone ai sudditi di fare qualcosa di ‘sgradevole’.⁷⁶

A questi casi, come si diceva, nel *De Cive* Hobbes aggiunge la persuasione che “i sudditi commettono peccato se eseguono ordini dei loro governanti che a loro paiono ingiusti”; e quella secondo cui “la fede e la santità non si possono acquistare né con lo studio né con la ragione naturale, ma devono sempre essere infuse o ispirate agli uomini per via soprannaturale” (*De Cive*, XII, par. 2 e 6).

Per quanto ci riguarda, questi ultimi pretesti, che appaiono anche nel *Leviathan* (XXIX, trad. it., pp. 264-5), al quale ci riferiremo più specificatamente, hanno implicazioni molto interessanti, soprattutto per le loro conseguenze, che saranno discusse qui di seguito. Ma prima di passare a una loro analisi più approfondita, per chiudere l’elenco delle cause di sedizione, va detto che nel *Leviathan* Hobbes ne fa una trattazione più distesa, aggiungendo a quelle già citate la mancanza di un potere assoluto, l’imitazione delle nazioni vicine, la teoria della supremazia dell’autorità spirituale su quella civile, il governo misto⁷⁷ e ancora altre di peso minore.

Le due dottrine sediziose che ci interessano maggiormente, poste da Hobbes sotto la sua lente critica nel modo che vedremo, non sono certamente meno pericolose delle altre qui ricordate, ma appaiono più cogenti, rispetto soprattutto alla particolare connessione fra ribellione e profetismo che intendiamo mettere a fuoco.⁷⁸

⁷⁶ Cfr. *El.*, II, VIII, 4, pp. 240-41.

⁷⁷ Per la verità, sia negli *Elements* che nel *De Cive* la questione del governo misto viene affrontata in modo approfondito, rispettivamente nella seconda parte degli *Elements* cap. I, par. 15, e nel capitolo VII del *De Cive*, par. 4. Su questa forma di governo si vedano le riflessioni di Jean Bodin, *Six livres de la République* II, 1. Sulla critica della *mixarchy*, come chiama polemicamente per sottolinearne la mancanza di ordine e la sua parentela con l’anarchia, il *mixed government*, Hobbes insiste soprattutto nel Dialogo III del *Behemoth*. Su questo e altri aspetti degli attacchi condotti da Hobbes nel *Behemoth*, in merito alle cause della guerra civile, cfr. Pirola (2019, 116-42).

⁷⁸ Skinner (2012, pp. 480- 519), dedica alcuni interessanti paragrafi del suo libro sulla retorica hobbesiana ai modi con cui Hobbes tratta i suoi avversari. Essi vanno dalla ridicolizzazione allo scherno più feroce espressi nei loro confronti, per far emergere la loro stupidità, ignoranza e falsa eloquenza, nonché i paradossi della fede e delle credenze popolari, oggetto della manipolazione degli entusiasti settari ecc. Ricordiamo l’uso derisorio della similitudine e della metafora quali veicoli di satira a cui il filosofo ricorre lungo tutto il *Leviathan*. Cfr. per esempio il cap. IV dove l’attacco è contro coloro che ripongono la loro fede nell’autorità dei libri antichi invece che nella scienza, e la satira riguardo la vuota spiritualità del papato e della Chiesa cattolica (cap. XLVII).

Ma seguiamo più da vicino l'argomentazione del filosofo nel capitolo trentanovesimo del *Leviathan*.

Hobbes parte da una 'classica' analogia fra le infermità del corpo e quelle dello stato, che deriverebbero in primo luogo da istituzioni imperfette, come nel caso delle malattie fisiche provocate da una procreazione difettosa. Di tali situazioni il filosofo fornisce alcuni lampanti esempi storici: dai dissidi interni e dalle conseguenti ingerenze straniere che interferirono nella formazione della monarchia inglese, alle divisioni del potere che causarono la fine della Roma repubblicana, fino alle vicende di Solone fintosi pazzo pur di mantenere unito il popolo ateniese e condurlo alla guerra contro Salamina. A simili 'incrinature' del potere assoluto Hobbes fa seguire, come cause di sedizione, "il giudizio privato del bene e del male" e gli "errori della coscienza":

Another doctrine repugnant to Civill Society, is, that *whatsoever a man does against his Coscience, is Sinne*; and it dependeth on the presumption of making himself judge of Good and Evill. For a mans Coscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Coscience may be erroneous. (*Lev.*, XXIX, p.502).⁷⁹

La pericolosità di questa concezione sta nell'ammettere l'autonomia morale dei singoli, che se fossero fuori della società civile, sbaglierebbero senz'altro se non seguissero la propria coscienza e la propria ragione, ma dal momento che sono in uno Stato, la cui legge coincide con la coscienza pubblica, non vi si possono sottrarre, se non generando confusione al suo interno e rinforzando la pretesa di ciascuno di obbedire a sé stesso invece che al potere del sovrano, e di decidere da soli del bene e del male.

La teoria della pretesa di ispirazione come motivo di ribellione va ancora più al punto. Come già aveva scritto nel *De Cive*, qui Hobbes si riferisce a coloro che 'insegnano' che la fede e la santità sono effetto di 'ispirazione o infusione

⁷⁹ *Lev.*, trad. it. p.264: «Un'altra dottrina in contrasto con la società civile è che è *peccato ogni cosa che 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.»

soprannaturale' e non di studio e ragionamento. L'attacco che segue questa considerazione chiama in causa di nuovo la 'fiducia in colui che parla' e la credenza nel soprannaturale.

Il commento di Hobbes è che, se si ammettesse questa dottrina, allora non sarebbe più necessario rendere ragione della propria fede, e chiunque potrebbe proclamare di essere un profeta, e prendere per regola del proprio agire l'ispirazione personale piuttosto che la legge dello Stato. L'effetto di tale convinzione conduce di nuovo all'errore di giudicare per nostro conto il bene e il male o "di renderne giudici i privati che pretendono di godere di un'ispirazione soprannaturale, fino alla dissoluzione del governo civile" (*Lev.*, XXIX, p. 265 trad.it).⁸⁰

Questa frase appare estremamente significativa, nel senso che Hobbes sta qui individuando come 'profeti' delle figure riconosciute e legittimate nella loro ispirazione soprannaturale, a cui viene concessa, insieme alla fiducia, la stessa facoltà di indicare i valori supremi del giusto e dell'ingiusto che dovrebbe competere al sovrano. E poco importa che abbiamo a che fare con l'ultimo folle entusiasta che predica nelle piazze di Londra, con il ministro presbiteriano che infiamma dal pulpito gli animi dei suoi seguaci o con un componente del clero cattolico ugualmente ispirato. Non a caso, nel brano omologo del *De Cive*, Hobbes aveva aggiunto, riferendosi al numero quasi infinito dei suoi sostenitori, che tali "apostati della ragione naturale" seguono questa teoria

Nata autem est, ab insanis homnibus, qui scripturarum lectione copia verborum sacrorum nacti, ita ea concionando connectere soliti sunt, ut eorum oratio, nihil significans, imperitis tamen homnibus divina videatur; cuius enim ratio nulla, oratio divina apparet, is necessariò divinitus videbitur inspiratus. (*De Cive*, XII, 6, p.189).⁸¹

⁸⁰ Cfr. *Lev.*, p.502.

⁸¹ *De Cive*, XII, 6, p.240: «nata per opera di fanatici che, riempitasi la testa di un certo numero di versetti desunti dalla lettura delle Sacre Scritture, li risfoderano poi nelle loro concioni in modo che la loro oratoria, pur essendo vuota di senso, possa sembrare divina agli ignoranti. Certamente sembrerà ispirato dalla divinità un uomo che non ragiona ma il cui discorso sembra, come si è detto, divino».

Nel primo caso, il bersaglio polemico di Hobbes sono le dottrine dei teologi, che insegnano che l'uomo deve obbedire, prima ancora che alla legge civile, alla propria coscienza, originariamente permeata dalla legge divina da Dio stesso. Qualora le due leggi differiscano, il dovere del cristiano è, secondo i teologi, quello di seguire imprescindibilmente il comandamento interiore di Dio, anche a costo di disobbedire alla giurisdizione pubblica. Il peccato e la sua punizione pesano in questo caso più del reato e della pena comminata dallo Stato.

Per quanto riguarda la dottrina dell'infusione, Hobbes intende invece colpire principalmente «il visionarismo, il profetismo, in una parola il fanatismo religioso dei rivoluzionari, degli anarchici, dei sovvertitori sociali» (Bobbio 1959, p. 239, n. 15).⁸² E se è vero che nel capitolo XLV del suo capolavoro, dedicato alle tracce lasciate dalla “demonologia” e in generale dalla religione pagana sulle credenze della fede cristiana, la sua polemica è diretta in ultima analisi alle sopravvivenze di questi culti nella Chiesa di Roma, è anche vero che chiunque continui a diffonderle e ne faccia uso per spacciarsi profeta o inviato di Dio per i suoi scopi sovversivi, non è soltanto un idolatra ma anche un nemico dello Stato. Non a caso anche qui troviamo ripetuto che “vi sono alcuni che pretendono che l'ispirazione divina sia l'ingresso soprannaturale dello Spirito Santo in un uomo, e non l'acquisizione della grazia di Dio per mezzo della dottrina e dello studio” (*Lev.*, XLV, p. 530). E costoro si trovano stretti fra l'empietà e l'idolatria, perché nemmeno gli Apostoli avrebbero insegnato una cosa simile, e si deve invece credere che la discesa della colomba su di loro e il soffio di Cristo o l'imposizione delle mani

Are understood the signes which God hath been pleased to use or ordain to bee used, of his promise to assist those persons in their study to Preach his Kingdome, and their Conversation, that it might not be Scandalous, but Edifying to others. (*Lev.*, XLV, p.1038).⁸³

⁸² In *The answer to Bishop Bramhall Books's* Hobbes si riferisce espressamente ai fanatici della guerra civile inglese che pretendevano di essere ispirati da Dio (cfr. *EW*, IV p. 238).

⁸³ Cfr. *Lev.*, XLV, p.530 :«devono essere intesi come i segni che Dio si è compiaciuto di usare o di ordinare di usare, della sua promessa di assistere quelle persone nel loro sforzo di predicare il suo regno, come pure della loro condotta, affinché questa non fosse per altri motivo di scandalo bensì di edificazione».

Del resto, a proposito della credenza nei miracoli, nel suo lucidissimo *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes* (1938, 1982; trad it. 1986), dopo aver chiarito perché la critica di Hobbes «suona già del tutto illuministica» (Schmitt 1986, p. 103),⁸⁴ Carl Schmitt sostiene che

È miracolo ciò a cui il potere sovrano dello Stato comanda che si creda come a un miracolo; ma vale anche il contrario - e qui siamo particolarmente vicini al motto di spirito⁸⁵ -: i miracoli cessano quando lo stato li vieta. La critica radicalmente agnostica della fede nei miracoli, le diffidenze per i trucchi e gli imbrogli, finiscono in questo modo, che ogni sovrano decide inappellabilmente, per il suo Stato, che cosa è un miracolo. (p. 103).

Del resto, il giurista tedesco aveva già fatto notare quanto soprattutto i sovrani inglesi (e Carlo II, a cui Hobbes fu personalmente legato, fu uno di quelli che vi ricorse più ampiamente⁸⁶) facessero uso dell'imposizione delle mani per curare la scrofola e, dunque, era evidente che tali pratiche miracolose dovevano essere in qualche modo giustificate anche da Hobbes.

Come che sia di tale questione, è ora il momento di passare, dai capitoli dedicati alle cause della dissoluzione dello Stato, che potrebbero esserne in effetti considerati dei veri e propri commentari,⁸⁷ alla narrazione delle vicende della guerra civile inglese, effettuata da Hobbes nel *Behemoth*, pubblicato, volente o nolente che egli realmente fosse, nel 1679, pochi mesi prima della sua morte, avvenuta il 4 dicembre di quello stesso anno.

La parte da cui si può iniziare è forse l'elencazione dei 'seduttori' del popolo, presentata nel primo dei quattro dialoghi fra A (il maestro, presumibilmente il portavoce delle posizioni di Hobbes) e B (più giovane e inesperto), che compongono l'opera, il cui sottotitolo *The Long Parliament*, allude ai fatti, accaduti nel ventennio 1620-1640, che videro l'inizio della rivoluzione,⁸⁸

⁸⁴ Cfr. le argomentazioni esposte nel capitolo XXXVII del *Leviathan*.

⁸⁵ Sull'ironia usata retoricamente da Hobbes, cfr. Skinner (2012, soprattutto il cap. 10).

⁸⁶ Nel libro di Marc Bloch (1989) sui re taumaturghi, c'è una tavola in cui è rappresentato proprio Carlo mentre si dedica a questa pratica di guarigione (tavola IV).

⁸⁷ Cfr. Bobbio (1959, p. 231, n. 2).

⁸⁸ Sulla coerenza del termine in queste circostanze, cfr. Skinner (2012, p. 528, n.34).

culminata con la decapitazione di Carlo I e proseguita con l'instaurazione della repubblica cromwelliana. Come è noto il mostro biblico del titolo, una sorta di ibrido fra un elefante e un rinoceronte, rappresenta il popolo corrotto e scatenato contro il potere di quel *Lieutenant of God* (*Lev.*, cap. XXXVII) che Hobbes aveva teorizzato come il sovrano assoluto o Leviatano.

I primi di questi 'seduttori' sono i presbiteriani, ovvero i "ministri di Cristo", che pretendevano di avere avuto da Dio "il diritto di governare ciascuno la sua parrocchia, e la loro assemblea l'intera nazione" (*Beh.*, p. 6-7).⁸⁹

Seguono i papisti, un gruppo nutrito di persone, sebbene numericamente inferiore al primo, che, nonostante l'abolizione del potere papale in Inghilterra, continuavano a pretendere che esso fosse riconosciuto e le sue prerogative.

Il terzo raggruppamento era composto da coloro che aspiravano a una certa libertà religiosa, e avevano in comune il desiderio che ciascuna congregazione fosse libera; in esso confluivano Indipendenti, Anabattisti, Quaccheri, Adamiti e uomini della Quinta Monarchia, i quali rivendicavano il libero esame delle Sacre Scritture. Di tutt'altra pasta erano quelli che costituivano la maggioranza all'interno della Camera dei Comuni, uomini di elevata cultura, lettori appassionati dei greci e dei latini, da cui traevano i modelli politici repubblicani e democratici a cui si ispiravano, i quali erano capaci di trasmettere i loro ideali grazie a un'eloquenza particolarmente raffinata ed efficace. A questi si aggiungevano gli esponenti dei poli commerciali, i rappresentanti della città di Londra, e altri soggetti che si rifacevano complessivamente al modello politico dei Paesi Bassi, per il successo economico e le autonomie che i cittadini di questo paese si erano guadagnati. Un gran numero di disoccupati, agitatori sociali, gente desiderosa di far fortuna con le guerre, piccoli e grandi delinquenti costituivano un altro insieme di soggetti ben poco raccomandabili, a cui andava sommata una moltitudine popolare ignorante, egoista, assolutamente incapace di comprendere la necessità di un ordine statale ben funzionante grazie anche all'apporto di una tassazione adeguata ai bisogni dello Stato.

⁸⁹ Di qui in poi le citazioni dal *Behemoth* saranno indicate solo con le pagine dell'edizione italiana a cura di Nicastro.

Se è certamente vero che la rivoluzione inglese deriva da una serie di cause intrecciate fra loro, ciascuna delle quali è ben presente al filosofo, tuttavia, nel *Behemoth*, egli sembra particolarmente toccato, anche a livello, per così dire, emotivo, dalla forza sovversiva dei presbiteriani, che pur essendo dei “poveri chierici” (p. 26), come ingenuamente li chiama il personaggio B, erano riusciti a ottenere un potere così grande.

Ma seguiamo alcune considerazioni di Hobbes a questo proposito. L’interlocutore B, ricordando che all’inizio della guerra quasi tutti i cittadini di Londra e di altre città e cittadine erano molto devoti ai presbiteriani, chiede attraverso quale arte e quali passaggi questi fossero diventati tanto potenti. A questa domanda A risponde citando la loro alleanza con i gentiluomini democratici, che volevano un governo popolare nello stato quanto i primi lo desideravano nella chiesa. Ma c’è qualcosa che li accomuna ancora di più, infatti

Come gli uni dal pulpito attiravano il popolo verso le proprie opinioni, e lo inducevano ad avversare il governo episcopale della chiesa, i canoni, ed il Libro di preghiera comune, così gli altri facevano amare al popolo la democrazia, con le arringhe che pronunciavano in parlamento, [...] esaltando la libertà, scagliandosi contro la tirannide » (pp. 28 -9).

Entrambi questi gruppi divennero più influenti dopo il regno di Elisabetta, quando i predicatori presbiteriani riuscirono a conquistare la fiducia del popolo proprio grazie alla loro eloquenza, nascondendo la “trama ambiziosa di sollevare sedizioni contro lo Stato” (p.30) che li muoveva. Così ce li presenta Hobbes:

Per quanto riguarda in primo luogo lo stile con cui predicavano, essi, all’ingresso nel pulpito, atteggiavano il loro volto e i loro gesti, pronunciavano i sermoni e le preghiere ed usavano il linguaggio scritturale (fosse o no capito dal popolo), in maniera tale che nessun attore tragico al mondo sarebbe mai riuscito a rappresentare meglio la parte di un uomo autenticamente religioso (p. 30).

Il tono veemente, la pretesa che la preghiera “fosse dettata dentro di loro dallo spirito di Dio” (p.30) e la credulità dei fedeli, sono i tratti caratteristici dei più pericolosi propagatori dei germi rivoluzionari, tanto che Hobbes arriva a

sostenere che “il male procedette interamente dai predicatori presbiteriani, che, con l’arte istrionessa di cui avevano lunga pratica, eccitarono potentemente alla ribellione con le loro prediche” (pp. 184-5). E quando il personaggio B dice di non poter pensare che essi siano convinti di parlare con Dio, A gli risponde che alcuni di essi si spacciano addirittura per profeti dotati di ispirazione straordinaria. (p.104),

Anche se non tutti osavano spingersi a fino quel punto, è un fatto che i presbiteriani erano capaci persino di autoproclamarsi profeti, mentre in realtà erano dei corrotti perché, nonostante l’apparente rigidità nel predicare contro “la concupiscenza della carne e il parlar profano” (p.31), che rovinava solo la felicità dei giovani portandoli alla disperazione, essi tolleravano invece la menzogna, la frode e l’ipocrisia del ceto commerciale che li finanziava.

Malgrado le differenze, l’humus culturale di cui questi falsi profeti si nutrivano era di fatto lo stesso di coloro che credevano alle “essenze”, i quali, come Hobbes ricordava discutendo le “tenebre” originate dalla vana filosofia aristotelica e dalle leggende popolari,

And upon the same ground the say, that Faith, and Wisdome, and other Vertues are sometimes *powered* into a man, sometimes *blown* into him from Heaven; as if the Vertues, and their Vertues could be asunder; and a great many other things that serve to lessen the dependance of Subjects on the Sovereign Power of their Countrey. For who will endeavour to obey the Laws, if he expect Obedience to be Powred or Blown into him? Or who will not obey a Priest, that can make God, rather than his Sovereign; nay than god himself? Or who, that is in fear of Ghosts, will not bear great respect to those that can make the Holy Water, that drives them from him? (*Lev.*, XLVI, p.1082)⁹⁰

⁹⁰ Cfr. *Lev.*, trad.it. p.546:« Sulla stessa base dicono che la fede, la saggezza e le altre virtù sono talvolta infuse in un uomo, talvolta soffiate in lui dal cielo; come se i virtuosi e le loro virtù potessero avere un’esistenza separata; e molte altre cose che servono ad allentare la dipendenza dei sudditi dal potere sovrano del loro Paese. Infatti, chi si sforzerà di obbedire alle leggi, se si aspetta che l’obbedienza gli sia infusa o soffciata? O chi non obbedirà a un sacerdote, che può fabbricare Dio, piuttosto che al proprio sovrano, anzi, piuttosto che a Dio stesso? O chi, temendo gli spettri, non nutrirà profondo rispetto verso coloro che possono produrre l’acqua santa che li allontana da lui?».

Si può notare come i meccanismi di persuasione messi in atto dai predicatori fossero congegnati in modo tale da far presa su più persone, o ancor meglio su una folla. Hobbes, infatti, ribadisce più volte che certe idee possono essere amplificate e assorbite con rapidità da una moltitudine, perché se l'interlocutore da convincere fosse un singolo individuo, quest'ultimo esaminerebbe con maggiore attenzione e rigore le motivazioni di "colui che parla", prima di affidarglisi completamente, mentre le folle non hanno raziocinio e sono perfette casse di risonanza proprio per gli aspetti emotivi che vengono utilizzati retoricamente dai profeti.

Non a caso, in merito alla capacità di dissuadere e persuadere, nel XXV capitolo del *Leviathan* Hobbes afferma quanto segue:

they have in their speeches, a regard to the common Passions, and opinions of men, in deducing their reasons; and make use of Similitudes, Metaphors, Examples, and other tooles of Oratory, to perswade their Hearers of the Utility, Honour, or Justice of following their advise. (*Lev.*, XXV p.400).⁹¹

Ricorrendo alla dissuasione e all'esortazione, i predicatori settari riuscivano a convincere il popolo infarcendo i loro sermoni di "espressioni oscure, confuse e ambigue, nonché tutti i discorsi metaforici tendenti a eccitare le passioni" (*Lev.*, XXV, p.215) ma celando, nello stesso tempo, gli scopi personali.

False dottrine e opinioni consolidate sono alla base della fiducia concessa ai falsi profeti, ai predicatori, ai demagoghi. Queste vengono "registrate nelle menti"⁹² come se fossero vere e così si diffondono nella moltitudine allo stesso modo di una malattia, ma è soprattutto l'ignoranza la causa che porta l'uomo a credere a colui che nel suo eloquio abbina l'eloquenza e l'adulazione:

Eloquence, with flattery, disposeth men to confide in them that have it; because the former is seeming Wisdome, the later seeming Kindness [...] Want to Science, that is, Ignorance of causes, disposeth, or rather contraineth

⁹¹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.213: «coloro che esortano o dissuadono tengono conto, nei loro discorsi e nelle deduzioni delle ragioni, del peso delle passioni e opinioni comuni degli uomini e fanno uso di similitudini, metafore, esempi e altri strumenti dell'oratoria per persuadere gli ascoltatori dell'utilità, dell'onore, della giustizia del loro consiglio».

⁹² *El.*, I, X, 8, p.39; trad.it. p.81.

a men to rely on the advise, and authority of others. For all man whom truth concernes, of they rely not on their own, must rely on the opinion of the some other, whom they think wiser than themselves, and see not why he should deceive them. [...] And therefore are disposed to take for the action of the people, that which is a multitude of actions done by a multitude of men, led perhaps by the perswasion of one. (*Lev.*, II, pp.156-8).⁹³

La costante presenza di questa problematica in tutte le opere di Hobbes, il quale ne dà una lettura progressivamente sempre più approfondita, testimonia la sua preoccupazione per la capacità mostrata dai predicatori di ingannare e raggirare il popolo, che, oltretutto, come egli sostiene nel *Behemoth*, “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 stessa zona” (*Beh.*, I p. 46).

È a causa dei discorsi dei predicatori e dei teologi, ovvero dai falsi profeti, che l’istruzione della popolazione diventa più difficile e si moltiplicano le occasioni di crisi per lo Stato, poiché “è impossibile che la moltitudine apprenda mai il suo dovere, salvo che dal pulpito, nei giorni di festa; ma è proprio dal pulpito e in tali giorni che essa imparò a disobbedire” (*Beh.*, I p.47).

Del resto, la maggior parte dei predicatori avevano compiuto studi universitari, e nelle università avevano appreso le forme della retorica che utilizzavano con tanto successo, ed è proprio sull’istruzione il grande Leviatano avrebbe dovuto agire al fine di combattere gli aspetti negativi dell’eloquenza.

Secondo l’interpretazione di Quentin Skinner (1996, trad. it. 2012), esposta nelle conclusioni del suo libro *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, il filosofo inglese avrebbe, soprattutto nella sua ultima opera, tirato le somme di una riflessione maturata nel corso degli anni ’40, che lo aveva portato a ricorrere nel

⁹³ Cfr. *Lev.*, trad it. p.82: «L’eloquenza unita all’adulazione dispone gli uomini ad avere fiducia in coloro che la possiedono perché la prima è apparenza di saggezza, la seconda di affabilità [...]. Il difetto di scienza, cioè l’ignoranza delle cause, dispone, o piuttosto costringe, ad affidarsi al consiglio o all’autorità altrui [...] Infatti tutti coloro che sono interessati alla verità, se non si affidano a loro stessi, devono fidarsi dell’opinione di qualcun altro che ritengono più saggio di loro [...]. Le persone così inclinate sono perciò disposte a scambiare per l’azione del popolo quella che è compiuta nella moltitudine degli uomini, forse trascinati dalla persuasione del singolo individuo».

Leviathan a quell'arte retorica già nettamente respinta nei lavori sulla legge e sul cittadino, in quanto ritenuta non idonea a veicolare i contenuti razionali della scienza civile. A quel tempo, infatti, pur essendo a conoscenza di tesi che sostenevano la 'collaborazione' fra ragione ed eloquenza, era convinto quest'ultima si addicesse solo a chi era alla ricerca del consenso.⁹⁴

Il tragico successo degli incandescenti sermoni dei ministri presbiteriani e della più colta, ma ugualmente trascinante, oratoria dei democratici, stava invece a testimoniare la potenza della retorica e i suoi effetti e dunque giustificava a posteriori il suo voltafaccia: la ragione da sola non sarebbe mai bastata a convincere il popolo della giustezza di un ragionamento e dei suoi esiti logici. Bisognava perciò sostenerla con la retorica e battere il nemico con le sue stesse armi. La retorica resta, comunque, un'arma a doppio taglio e chi la mette al servizio della rivolta politica e della sedizione va smascherato e condannato.

Ciò accade sempre quando l'uditorio è ignorante e la capacità dialettica è unita alla passione e alla tracotanza irrazionale di chi crede di essere nel giusto in nome di una fede assoluta di qualsiasi genere. Che poi *in foro interno* ci sia o meno coerenza con quanto si va asserendo *in foro esterno* in fondo non è rilevante, anche in questo caso.

⁹⁴ «Eloquence is nothing else but the power of winning belief of what we say; and to that end we must have aid from the passions of the hearer. Now to demonstration and teaching of the truth, there are required long deductions, and great attention, which is unpleasant to the hearer; therefore they which seek not truth, but belief, must take another way, and not only derive what they would have to be believed, from somewhat believed already, but also by aggravations and extenuations make good and bad, right and wrong, appear great or less, according as it shall serve their turns». (*EL*, II, VIII, 14, pp.140-1) Cfr. *EL*, trad.it. pp.247-8: «L'eloquenza non è altro che il potere di ottenere credito in ciò che diciamo, e a questo fine dobbiamo trarre aiuto dalle passioni dell'ascoltatore. Ora per la dimostrazione e l'insegnamento della verità, si richiedono lunghe deduzioni, e grande attenzione, il che è sgradevole per l'ascoltatore; quindi, coloro che cercano, non la verità, ma il credito, debbono prendere un'altra strada, e non solo derivare ciò che vorrebbero fosse creduto da qualcosa già creduto, ma anche far sì che il buono e il cattivo, il giusto e lo sbagliato, lo appaiono più o meno, mediante accentuazioni e attenuazioni, secondo che debba servire al caso loro».

4.4. La profezia millenarista e l'immaginario apocalittico

In un celebre passo della propria autobiografia in versi,⁹⁵ Hobbes scrive che, partorendolo prematuramente, il 5 aprile 1588, sua madre aveva dato al mondo insieme a lui anche un suo gemello, ovvero la paura:

Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra,

Extremum genti classe venire diem.

atque metum tantum concepit tunc mea mater,

Ut pararet geminos, meque metumque simul.

Quella a cui fa riferimento è la paura collettiva sorta dalle vicende politiche e dai violenti contrasti religiosi del XVII secolo, che aveva di certo favorito il proliferare e il diffondersi di antiche profezie popolari, per lo più millenariste, alcune delle quali facevano esplicito riferimento all'anno di nascita del filosofo, quando sembrava che molte di esse stessero per compiersi.

Oltre a molti *pamphlets*, lo stesso Francis Bacon, di cui Hobbes era stato segretario, menzionava alcune profezie apocalittiche nel suo saggio "of Propheis",⁹⁶ ricordando la predizione di Johannes Müller, detto Regiomontanus,⁹⁷ che aveva annunciato l'arrivo della flotta spagnola e indicato proprio il 1588 come '*mirabilis annus*' (Bacon, p.168).

Dopo la sconfitta subita dagli spagnoli nell'agosto dello stesso anno e la loro drammatica ritirata, in Inghilterra, come sottolinea Capp: «l'eccitazione apocalittica si fuse in fervore patriottico. Ciò che emerse fu una convinzione del ruolo unico dell'Inghilterra come nazione eletta di Dio, con la Spagna ritratta come l'epitome del male».⁹⁸

Certamente le profezie apocalittiche e la paura imminente della fine del mondo appartenevano da secoli alla cultura e alla tradizione della profezia, ma il

⁹⁵ *Vita*, vol.I, p.lxxxvi.

⁹⁶ Bacon, (1625, pp.168-169).

⁹⁷ Johannes Müller da Königsberg, arcivescovo di Ratisbona, era anche matematico e astronomo.

⁹⁸ Capp (1984, p. 97).

caos e la violenza della guerra civile scoppiata sull'isola durante il regno degli Stuart contribuirono notevolmente alla loro diffusione, sebbene all'imminenza dell'Apocalisse si associasse strettamente anche la speranza della salvezza degli eletti nel giorno del Giudizio.

Tutto questo si riflette nelle opere hobbesiane, nel *De Cive* prima e poi soprattutto nel *Leviathan*, dove Hobbes pone molta attenzione all'escatologia cristiana, che viene esaminata nell'ultimo capitolo del *De Cive* e nei capitoli trentottesimo e quarantaquattresimo del *Leviathan*. Questo interesse sembra particolarmente sviluppato fra il 1642 e il 1651, quando il filosofo viveva a Parigi in un contesto molto diverso rispetto a quello inglese.⁹⁹ Dopo l'esecuzione di Carlo I, per Hobbes le profezie apocalittiche non sono più un fenomeno marginale e, se già nel 1640 aveva denunciato negli *Elements* che “tra i pazzi eruditi possono essere annoverati (io penso) anche coloro che fissano il tempo e la fine del mondo, e altri simili oggetti di profezia” (*El.*, I, X, 9 p.82),¹⁰⁰ ora, nella seconda parte del *Leviathan*,¹⁰¹ si impegna a screditare tutte le dottrine che utilizzavano l'escatologia in funzione politica, adattandola a ogni situazione e personaggio storico.¹⁰²

Nel Parlamento inglese ci si accusava a vicenda di falsa profezia ed era diventata una prassi comune quella di cercare nelle Scritture ‘segni’ e presagi, interpretandoli secondo gli interessi e le ambizioni personali. Diversi parlamentari maneggiavano con disinvoltura le profezie bibliche, soprattutto nel periodo della guerra civile: così i monarchici venivano accusati di essere anticristiani e questi, a loro volta, tacciavano gli altri gruppi religiosi di ‘entusiasmo’ e li rimproveravano di cercare solo il proprio vantaggio.

Ma erano soprattutto i settari e i democratici a sfoggiare un'eloquenza farcita di minacce apocalittiche. Grazie alle loro armi retoriche, essi riuscivano a

⁹⁹ Cfr. Pocock (1972, p.173).

¹⁰⁰ Cfr. *El.* p.40.

¹⁰¹ Cfr. Pocock 1(972, p.180): «By 1651, when *Leviathan* appeared, every possible challenge implicit in this development was being publicly articulated and the collision between private inspiration and the authority of the civil magistrate had become a staple of political debate».

¹⁰² A tal riguardo Hoekstra (2004, p.107), scrive: «Despite claims from all sides to have discovered the characters, actions, and very terrain of the prophesied last days in the settings of contemporary England, Hobbes seems to have been of the opinion that now is always a bad time for apocalypse».

catturare l'immaginazione del popolo suscitando fervore e adesione alla loro causa.

Di fronte ai discorsi degli “ispirati e entusiasti”, alle interpretazioni ‘di parte’ delle profezie escatologiche di cui si è appena detto, Hobbes si pone in una prospettiva totalmente diversa da quella tradizionale,¹⁰³ in primo luogo indicando gli errori relativi al regno di Dio derivanti da un'errata interpretazione delle Scritture, che invece egli rilegge mettendo l'escatologia stessa al servizio dei sovrani.

In particolare, nel capitolo quarantaquattresimo del *Leviathan*, Hobbes denuncia le dense “tenebre spirituali” che si generano nell'identificazione del regno di Dio con la “Chiesa presente” (*Lev.* p. 493), “l'abuso più grande e più rilevante” delle Scritture, dal quale derivano tutti gli altri. Per fugarle ci si deve rivolgere al vero senso del testo biblico, dove si dice espressamente che il regno di Dio è stato istituito per la prima e unica volta, finora, sotto il ministero di Mosè, per i soli Ebrei, ed è terminato nel momento in cui questi ultimi scelsero di farsi governare alla maniera delle altre nazioni. Ribadendo quello che aveva già spiegato nel trentacinquesimo capitolo, e che la sovranità divina non ha avuto da allora altra forma che quella esercitata eternamente e infinitamente da Dio stesso su tutto il creato, Hobbes ricorda che Egli ne promise la riedificazione agli Ebrei attraverso i suoi profeti, estendendo anche ai Gentili la possibilità di farne parte, alle loro stesse condizioni, vale a dire il pentimento e la conversione. Per prepararli all'avvento nella gloria del suo regno definitivo, Dio promise inoltre la venuta del Figlio, che avrebbe espiato con la propria morte i peccati di tutti. Il chiarimento hobbesiano della dottrina escatologica biblica ha lo scopo di dimostrare che in questo tempo intermedio gli esseri umani sono sotto l'esclusivo dominio dei sovrani civili, con i quali hanno stretto il loro patto e che la pretesa universalistica del papa di esercitare un potere regale in nome di Cristo è del tutto infondata.¹⁰⁴

¹⁰³ Dal punto di vista storico, un'interessante ricostruzione della profezia escatologica è stata proposta da Christopher Hill (1990). A questo proposito si vedano anche gli studi di Weber (2007) e McQueen (2018).

¹⁰⁴ Il punto fondamentale di tutto il discorso di Hobbes, a partire dall'esame delle Sacre Scritture, è il versetto del Vangelo di Giovanni «il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni, 18.36),

Un'attenzione particolare merita, in questo contesto, il tema dell'Anticristo: come nota Christopher Hill (1990), proprio una variante "moderata" del pensiero escatologico aveva contribuito al successo della Riforma in Inghilterra. L'elemento centrale era in questo caso identificato con la lotta del Cristo contro l'Anticristo: Roma avrebbe rappresentato l'Anticristo e l'Inghilterra il nuovo popolo eletto, chiamato a rivendicare il posto centrale che gli sarebbe spettato nella cristianità.¹⁰⁵

Molte profezie sulla sconfitta dell'Anticristo erano ben note a Hobbes, che aveva presente anche l'evoluzione attraverso la quale la stessa Inghilterra era divenuta il luogo di questo scontro. A partire dal 1640, infatti, i radicali puritani identificarono l'Anticristo prima nella gerarchia episcopale della chiesa anglicana e poi nella monarchia stessa. Sotto il regno di Carlo I l'opposizione dei puritani si era focalizzata su elementi dottrinali e politici insieme, in quanto la Chiesa stabilita, sostenuta dal potere reale, si era spostata progressivamente verso gli arminiani, soprattutto dopo il 1633, quando William Laud, arminiano e sostenitore del papismo, fu nominato arcivescovo di Canterbury e, in ragione della sua appartenenza, venne accusato di essere l'Anticristo.¹⁰⁶

Anche Hobbes, nel *Behemoth*, fa riferimento alla questione quando l'interlocutore A chiede perché Laud fosse considerato un pericolo dagli scozzesi:

riportato nel capitolo XXXVIII del *Leviathan* (p. 376). A questo proposito, come ricorda E. Fabbri (2006, p. 13-4): «L'unico modo per disinnescare la capacità delle opinioni religiose di produrre disobbedienza è attivare dispositivi persuasivi che inducano quanti non temono la morte terrena – e preferiscono quindi morire piuttosto che obbedire – ad avere una condotta rispettosa dei comandi del sovrano civile».

¹⁰⁵ Questo aspetto era messo in risalto da John Bale autore di "Image of Both Churches" (1547) e da John Foxe in "Acts and Monuments", conosciuto come "The Book of Martyrs" (1563). Bale identifica nei protestanti esiliati gli eletti della "vera" chiesa cristiana, autentici eredi del cristianesimo primitivo. L'altra chiesa è la Chiesa di Roma vista come una falsa istituzione al servizio dell'Anticristo. A differenza di molti protestanti radicali che auspicavano un'autorità politica stabile che potesse attuare le loro visioni e speranze apocalittiche, Bale è politicamente piuttosto cauto: egli non crede che principi e re possano essere investiti da questi compiti divini. La sua opera fonda il destino escatologico dei protestanti ma non li incoraggia a sperare in un futuro profetico. Riprendendo l'opera di Bale, Foxe reputava veri eletti gli esiliati mariani, martiri in quanto perseguitati ingiustamente. Egli vedeva nella Chiesa d'Inghilterra la vera erede del Cristianesimo delle origini e attribuiva una sorta di eroismo insulare al popolo inglese, che permetterà all'Inghilterra fino al protettorato di Cromwell, di rivendicare un ruolo di primaria importanza nella riforma della cristianità. Al contrario, Foxe e altri identificano la Chiesa di Roma nell'Anticristo. Lo stesso Foxe sosteneva che Elisabetta aveva scacciato l'Anticristo, precedentemente ripristinato da Maria la Sanguinaria.

¹⁰⁶ I radicali puritani avevano associato il suo nome, trascritto in numeri romani, a Satana.

I neuer heard but he was a very honest man for his Moralls, and a very zealous promoter of the Church gouernment by Bishops, and that desired to haue the seruice of God performed, and the house of God adorned, as suitable as was possible to the honour we ought to doe to the diuine Maiesty. But to bring as he did into the State his former controuersies, I mean his squabbling in the University about Free Will, and his | standing upon punctilio's concerning the Seruice booke and is Rubricks, was not in my opinion an argument of his sufficiency in affaires of State. (*Behemoth* pp.201-202).¹⁰⁷

La strategia di Hobbes nell'affrontare le controversie sulle personificazioni dell'Anticristo è, come sempre, quella di attenersi alla lettera del testo scritturale, senza considerare la “testimonianza spirituale” dei falsi profeti e delle false dottrine (Weber, 2007 p.162). Tale approccio emerge anche nella disamina del *De Summo Pontefice* del cardinale Bellarmino, e in particolare nel terzo libro, in cui il teologo gesuita difende il pontefice dall'accusa di essere l'Anticristo, un'identificazione che da Lutero in poi era stata caratteristica di tutto il mondo protestante, compreso quello riformato inglese.¹⁰⁸ Nonostante la sua ostilità al papato Hobbes rifiuta questa equazione, di fatto concordando con il cardinale, del quale, peraltro, smonta tutte le altre tesi. Il suo ragionamento parte dalla definizione dell'Anticristo, che egli ricava concentrandosi di nuovo, significativamente, sul momento in cui gli Ebrei, sia pure con il permesso di Dio, avevano rigettato il suo regno, scegliendo Samuele come re. Questa situazione li aveva messi nella condizione di poter essere ingannati da chiunque volesse spacciarsi per il Messia:

¹⁰⁷ *Behemoth* trad. it. p. 85: «[...] Di lui ho solo sentito dire che era un uomo onestissimo quanto a morale, zelantissimo fautore del governo episcopale della chiesa, e che desiderava veder celebrato il servizio divino e addobbata la Casa di Dio nel modo più appropriato all'onore che dovremmo rendere alla divina Maestà. Ma ciò che fece, portando nel governo civile [State] le sue precedenti controversie (intendo riferirmi a litigi da lui avuti all'università a proposito del libero arbitrio) e irrigidendosi di quisquiglie a proposito del libro da usare nel servizio divino e delle sue rubriche, non prova – a mio giudizio- la sua competenza negli affari di stato».

¹⁰⁸ Su questa identificazione cfr. Fabbri (2009, pp. 175-18), che analizza anche la difesa di Bellarmino e le posizioni di Hobbes in materia.

This expectation of theirs, made them obnoxious to the Imposture of all such, as had both the ambition to attempt the attaining of the Kingdome, and the art to deceive the People by counterfeit miracles, by hypocriticall life, or by orations and doctrine plausible. Our Saviour therefore, and his Apostles forewarned men of False Prophets, and of False Christs. (*Lev.*, pp.874-6).¹⁰⁹

I falsi Cristi sui quali il Salvatore e gli Apostoli mettono in guardia negano che Gesù sia il Cristo e nello stesso tempo professano di essere il Cristo, e in quanto tali sono chiamati Anticristi. Poiché con tale espressione si intende un avversario di Gesù, che è il vero Cristo, e poiché il Papa non rivendica di essere egli stesso il Cristo, né nega che Gesù lo sia, ma pretende di essere solo il suo luogotenente su questa terra, Hobbes conclude rifiutando la corrispondenza tra pontefice e Anticristo.

L'argomentazione è sostenuta da diversi passi biblici: ad esempio nella prima *Epistola di San Giovanni* 4,3 è scritto: «ogni spirito che non confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne, non è di Dio; e questo è lo spirito dell'Anticristo».

Ancora, in *Matteo* 24.5 viene detto: «molti verranno in mio nome, dicendo, Io sono il Cristo»; e ancora «e qualcuno vi dirà, ecco, il Cristo è qui, il Cristo è là, non lo credete».

And therefore *The Anticrist* is not yet come; whereas many Popes are both come and gone. It is true, the Pope in taking upon him to give Laws to all Christian Kings, and Nations, usurpeth a Kingdome in this world, which Crist took not on him: but he doth it not *as Christ*, but *as for Christ*, wherein there is nothing of *the Anticrist*. (*Lev.*, p.876).¹¹⁰

¹⁰⁹ *Lev.* trad. it. pp. 448-449: «Questa attesa, li espose all'impostura di tutti coloro che avevano sia l'ambizione di conquistare il regno, sia l'arte di ingannare il popolo con finti miracoli, con una vita ipocrita o con orazioni e dottrine seducenti. Perciò il nostro Salvatore e i suoi Apostoli misero in guardia gli uomini dai falsi profeti e dai falsi Cristi».

¹¹⁰ Cfr. *Lev.*, trad. it. p.449: «Perciò l'*Anticristo* non è ancora venuto, mentre molti papi se ne sono venuti e andati. È vero che il papa, assumendosi il compito di dare leggi a tutti i re e a tutti i paesi cristiani, usurpa un regno in questo mondo di cui Cristo non si era fatto carico; ma non lo fa *in quanto Cristo* bensì *a nome di Cristo*, e in ciò non vi è nulla dell'*Anticristo*».

In questo modo Hobbes sta escludendo che possano essere considerati degli Anticristi tanto il papa quanto personaggi come l'arcivescovo Laud, o l'episcopato di Inghilterra, o chiunque altro.¹¹¹

L'Anticristo o l'Apocalisse, dunque, deve ancora arrivare e, quando quel catastrofico evento avverrà, sarà accompagnato, come scrive *Matteo* (24, 29), dall' "oscuramento del sole e della luna, dalla caduta delle stelle, dallo scuotimento dei cieli e dal glorioso ritorno del nostro Salvatore sulle nuvole" (*Lev.* p. 449). In quel momento, spetterà al sovrano riconoscerlo anche grazie ai segni del tempo che accompagneranno la sua venuta.

Spogliando della potenziale carica sovversiva ogni possibile 'apocalittismo' legato alla lettura escatologica cristiana, l'obiettivo del filosofo sembra essere quello di offrire un'escatologia alternativa.

In effetti, la sua necessità deriva certamente dal fatto che il messaggio escatologico dei settari, contemplando la minaccia della dannazione eterna, veniva a rappresentare un potere più forte rispetto a quello sovrano il quale, per ottenere l'obbedienza dei sudditi, poteva minacciare solo la pena di una morte per così dire 'terrena'. È evidente che, a queste condizioni, un settario poteva addirittura sfidare il re e andare serenamente incontro alla pena capitale, convinto di avere comunque salva la sua anima.

Non a caso, nel *De Cive*, Hobbes aveva osservato che

Neque enim servire quisquam duobus dominis potest. neque is cui obediendum esse credimus metu damnationis, minus Dominus est, quàm is cui obeditur metu mortis temporalis, sed potius magis. Sequitur ergo illum unum sive hominem sive curiam, cui commissum est à civitate summum imperium, hoc quoque habere iuris, ut & iudicet quae opiniones & doctrinae paci inimicae esunt & vetet ne doceantur. (*De Cive*, VI, 11, p.140).¹¹²

Ma non basta. Nel capitolo ventinove del *Leviathan* si legge quanto segue:

¹¹¹ Cfr. Hoekstra (2004 p. 108) :«Almost any conceivable Christian or non Christian».

¹¹² Cfr. *De Cive*, trad. it. p.162:« [...] nessuno può servire due padroni, e non è meno padrone quello a cui crediamo di dover obbedienza per timore della morte eterna, che quello a cui si obbedisce per paura della morte fisica; forse, anzi, quello è più padrone di questo. Ne deriva dunque che quell'unico uomo o assemblea a cui è affidata nello Stato la sovranità, ha anche il diritto di giudicare quali opinioni o teorie siano contrarie alla pace e di proibire che vengano insegnate».

As there have been Doctors, that hold there be three Soules in a man; so there be also that think there may be more Soules, (that is, more Sovereigns,) that one, in a Common-wealth; and set up a *Supremacy* against the *Sovereignty*; *Canons* against *Lawes*; and a *Ghostly Authority* against the *Civill* working on mens minds, with words and distinctions, that of themselves signifie nothing, but bewray (by their obscurity) that there walketh (as some think invisibly) another Kingdome, as it were a Kingdome of Fayries in the dark. (*Lev.*, XXVIV, p.510).¹¹³

E, nel Vangelo il versetto di *Matteo* 10,28 recita: «non temono coloro che distruggono il corpo ma che distruggono l'anima e temono piuttosto colui che è in grado di distruggere anima e corpo nell'inferno».

Di fronte a queste testimonianze inoppugnabili, Hobbes deve necessariamente proporre una nuova idea dei premi e delle punizioni divine, e soprattutto di queste ultime, eliminando la stessa possibilità tanto del purgatorio, quanto dell'inferno e della morte eterna. Ciò si può realizzare solo attraverso una concezione non ortodossa, in senso 'mortalista' del Giorno del Giudizio.¹¹⁴ Con questa operazione Hobbes vuole presentare un'immagine meno minacciosa delle punizioni divine, allo scopo di diminuire la pressione di questo timore sulle coscienze dei fedeli: con ciò l'ago della bilancia può tornare a pendere verso l'obbedienza al sovrano,¹¹⁵ che oltre a essere capo temporale viene reso anche un capo spirituale. Come sappiamo, simili argomenti sono approfonditi soprattutto nel *Leviathan* dove Hobbes giustifica attraverso elementi scritturali l'obbedienza

¹¹³ Cfr. *Lev.*, trad.it p.267-8: «Come ci sono stati dottori che hanno sostenuto che ci sono tre anime in un uomo, così ce ne sono che pensano che anche nello Stato ci siano più anime (vale a dire più sovrani) e che contrappongono Supremazia e sovranità, canoni a leggi, autorità spirituale ad autorità civile. Essi manipolano le menti degli uomini con parole e distinzioni che di per se stesse non significano nulla, ma che (con la loro oscurità) lasciano trasparire l'esistenza (invisibile, alcuni ritengono) di un altro regno delle tenebre per dir così, di un regno di fate.». Vedi anche *Behemoth* p. 125.

¹¹⁴ Per questa escatologia mortalista, vedi Johnston (1989), il quale aveva già cercato di individuare le ragioni per le quali Hobbes approdò al mortalismo solo nel Leviatano. Evidenziando un cambiamento sensibile di rotta tra gli *Elements*, il *De Cive* e il *Leviathan*, questo autore sostiene che nei primi lavori Hobbes è vicino alla tradizione della Chiesa d'Inghilterra, accogliendo la paura delle pene divine e quindi l'immortalità dell'anima; mentre nel Leviatano rigetta nettamente tali idee, volendosi sbarazzare anche della stessa paura della dannazione come forza motivante, in quanto fuorviante e pericolosa per la stabilità del potere assoluto del sovrano civile. (cfr. Johnston, 1962). Ma, *contra*, vedi Martinich (1992, p. 265).

¹¹⁵ Cfr. McQueen (2018, p.142).

al sovrano e la credenza nell'unico principio di fede che "Gesù è il Cristo".¹¹⁶ I tormenti dell'inferno sono così sostituiti da Hobbes con una seconda morte, identica alla prima, in cui anima e corpo muoiono entrambi.

Nell'ultimo Giorno, Dio resusciterà tutti i morti, letteralmente 'rianimandoli', ma dopo il Giudizio i salvati vivranno per sempre sulla terra, come Adamo prima del peccato originale; gli ingiusti invece saranno reclusi in un luogo terrestre imprecisato, separati e lontani dai primi, dove subiranno supplizi corporali non diversi da quelli inflitti dai sovrani terreni nel tempo presente, in seguito alla durezza dei quali toccherà loro una seconda e definitiva morte. Ma se questa concezione esclude mondi ultraterreni e spiritualizzati, tuttavia nel capitolo quarantaquattresimo Hobbes precisa che gli individui giudicati ingiusti potranno accoppiarsi e riprodursi «eternamente», diversamente dai salvati, i cui corpi, secondo San Paolo (*I Corinzi*, 15), saranno spirituali e non saranno toccati da questi bisogni fisici. Che poi le generazioni future di coloro che sono stati condannati alla 'seconda morte' debbano subire il destino dei loro avi, è un problema piuttosto complesso e 'sconfortante', che qui non si può approfondire.¹¹⁷

Alla minaccia dei falsi profeti, delle false dottrine e dunque alla forza destabilizzante che tutto l'immaginario apocalittico provoca allo Stato, Hobbes contrappone dunque un'analisi in cui il potere deve essere rinviato al sovrano, che tiene sotto controllo il rispetto delle leggi e le stesse coscienze.

Come riassume con chiarezza Alison McQueen, Hobbes individua nella proliferazione incontrollata delle libere interpretazioni della Scrittura, con la relativa diffusione della presunzione di 'ispirazione profetica', la radice della guerra civile inglese, in quanto una delle cause della dissoluzione dello Stato è proprio la pretesa di giudicare privatamente ciò che è giusto e ciò che non lo è,

¹¹⁶ Per quanto riguarda l'obbedienza allo Stato, per Hobbes questa dipende fondamentalmente dall'equilibrio tra politica e religione. Il tema dell'obbedienza allo Stato è stato approfondito, tra gli altri, da McQueen (2018) e Lloyd (2003, pp.18-20).

¹¹⁷ Malcom (2012) nella sua Introduzione al *Leviathan*, nota che nella versione latina del *Leviathan* del 1668 viene omesso il riferimento della rigenerazione dei dannati. Come ricorda McQueen (p.10), l'idea della prosecuzione dei tormenti a livello per così dire 'filogenetico' è esclusiva di Hobbes.

mentre l'esercizio di tale facoltà dovrebbe essere una prerogativa esclusiva del sovrano.

Se il Leviatano protegge dalla morte violenta, permettendo agli esseri umani di uscire dalla condizione di anarchia caratteristica della condizione naturale e il sovrano dovrà agire come unico giudice nello stato derivato dal patto, la stessa cosa accadrà nel regno a venire, dove Cristo sarà l'unico giudice: si stabilisce così un circolo virtuoso fra il potere temporale e quello spirituale che confluiscono entrambi nella sovranità civile, laddove la sola fede in Cristo è insieme la garanzia della grazia assoluta fusa con il potere assoluto. In questo modo, eliminando le paure "per le cose invisibili", Hobbes si è appropriato dell'immaginario apocalittico allo scopo di garantire l'obbedienza politica.¹¹⁸

4.5. Conclusioni: il profeta dopo le Sacre Scritture nel progetto politico hobbesiano

Dall'analisi fin qui svolta delle posizioni hobbesiane riguardo la credenza nelle false profezie e nei falsi profeti, dovrebbe emergere chiaramente quanto tale aspetto, secondo il filosofo, rappresentasse un fattore condizionante per la stabilità dello Stato, sia sul piano politico che su quello religioso, interagendo significativamente con diverse cause della sedizione politica.

Tutto questo, come abbiamo visto, era stato ampiamente provato dalle vicende della rivoluzione inglese, ed è perciò che Hobbes insiste così tanto nell'avvertire i suoi lettori che la presenza nella comunità politica di figure come i demagoghi e altri personaggi carismatici, diversi dalle autorità politiche riconosciute ufficialmente, avrebbe inevitabilmente condotto lo Stato nel caos.

Non a caso, il capitolo XXXVI del *Leviathan*, dedicato specificatamente alla parola di Dio e dei profeti, si chiude in questo modo:

¹¹⁸ Cfr. McQueen (2018, pp. 105-46).

For when Christian men, take not their Christian Sovereign, for Gods Prophet; they must either take their owne Dreames, for. The Prophecy they mean to bee governed by, and the tumour of their own hearts for the Spirit of God; or they must suffer themselves to bee lead by some strange Prince; or by some of their fellow subjects, that can bewitch them, by slaunder of the government, into rebellion, without other miracle to confirm their calling, then sometimes an extraordinary successe, and Impunity; and by this means destroying all laws, both divine, and humane, reduce all Order, Governement, and Society, to the first Chaos of Violence, and Civile warre. (*Lev.*, XXXVI, p.680).¹¹⁹

Se Hobbes ribadisce più volte che, dopo la venuta di Cristo, i profeti non esistono più, tuttavia la funzione del profeta non è del tutto esaurita. Il vero profeta è colui che adempie l'ufficio di Cristo, cosicché per Hobbes l'unico a cui ci si deve affidare in uno Stato cristiano è proprio il 'profeta sovrano' (Sovereign Prophet), incarnatosi, per così dire, in quello civile, che è il reggente di Dio in terra, il solo che detiene l'autorità di governare i cristiani.¹²⁰

Di fatto, Hobbes individua e descrive storicamente il ruolo dei profeti nelle Sacre Scritture, dimostrando che sono falsi profeti e folli visionari, ovvero 'sognatori di sogni'¹²¹ tutti coloro che fanno credere di essere ispirati da Dio, ma in realtà perseguono obiettivi personali, cercando di scalzare il governo legittimo.

Stabilito come sia possibile distinguere i veri profeti¹²² dagli impostori, operanti peraltro già al tempo dei fatti narrati dall'Antico e dal Nuovo Testamento, sembra che il progetto di Hobbes intenda collegare il 'profeta' al sovrano civile, nella misura in cui egli si fa unico portavoce legittimo degli

¹¹⁹ Cfr. *Lev.*, trad. it. p. 354: « quando i cristiani non considerano il loro sovrano cristiano come profeta di Dio, allora o debbono prendere come profezia, dalla quale intendono essere governati, i propri sogni e, come spirito di Dio, il gonfiore dei loro cuori; oppure debbono lasciarsi guidare alla ribellione da qualche principe straniero o da qualcuno dei loro consudditi capace di incantarli calunniando il governo senza altro miracolo, a conferma della loro vocazione, che qualche eventuale ed eccezionale successo e l'impunità. Con questo mezzo, distruggendo tutte le leggi, sia umane sia divine, riducono ogni ordine, governo e società al primitivo caos di violenza e di guerra civile».

¹²⁰ Cfr. *Lev.*, p.678, trad. it. p.354

¹²¹ *Lev.*, XXXII, p. 580; trad.it. 304-5.

¹²² Vale la pena ricordare i segni distintivi del vero profeta: «[...] sono due i segni che Dio indicò agli Ebrei come testimonianze di un vero profeta: cioè la predizione soprannaturale del futuro [*praedictio futurorum supernaturalis*], che è un grande miracolo, e la fede nel Dio di Abramo, loro liberatore dall'Egitto [*fides in Deum Abrahami, liberatorem eorum ex Aegypto*]. Quelli a cui manca una di queste due qualità non è un profeta vero, e non si deve tenere come parola di Dio quella ch'egli vuol spacciare come tale». (*De Cive*, XVI, 11, p.240; trad. it. p.318)

insegnamenti divini, stabilendo i riti della religione e delegandone l'amministrazione alla Chiesa dello Stato, la quale opera anche attraverso la parola dei suoi predicatori ufficiali, che diffondono fra i sudditi cristiani l'unico articolo di fede necessario per la salvezza, ovvero quello che "Gesù è il Cristo", cioè "colui che secondo i vaticini di Mosè e dei suoi profeti ebraici sarebbe venuto in questo mondo per istituire il regno di Dio".¹²³ Ciò che Egli richiede è solo la fede interiore, mentre, come si è appena detto, la sua professione esterna compete solo al sovrano al quale è dovuta l'obbedienza. In tal modo, come Hobbes sottolinea nell'incipit del Capitolo quarantatreesimo del *Leviathan* tale separazione riesce a sciogliere «una difficoltà non ancora risolta in modo soddisfacente, di obbedire ad un tempo a Dio e all' uomo, quando i loro dettami si contraddicono» (*Lev.* p. 473), cosa che frequentemente è causa di sedizioni e guerre civili.

Se da una parte la soluzione proposta da Hobbes prevede che il potere politico garantisca la pace attraverso la sua capacità di minacciare e comminare pene, tuttavia, dal momento che lo Stato non può intervenire sul piano prettamente spirituale dei premi ultraterreni, che non è capace di dispensare, allora la paura delle punizioni non è sufficiente a tenere sotto controllo il conflitto. Poiché di fronte alle dispute religiose e ideologiche la sovranità incontra il proprio limite,¹²⁴ Hobbes escogita la soluzione di ridurre la dottrina cristiana a una fede minimale, concentrata nell'unico precetto che «Gesù è il Cristo». Eliminando tutti gli orpelli a cui i teologi e i predicatori di qualsiasi fazione religiosa potevano appigliarsi per terrorizzare i fedeli con la paura della punizione divina - e abbiamo appena visto il funzionamento della nuova escatologia hobbesiana - Hobbes pone in risalto l'aspetto più propriamente politico della questione. La sua rilettura dei Testi Sacri riesce a togliere legittimità alle pretese politiche della Chiesa,

¹²³ Come Hobbes scrive nel *De Cive*, infatti «queste parole, Gesù è il Cristo, significano che Gesù è colui che Dio aveva promesso, per mezzo dei profeti, che sarebbe venuto nel mondo, per instaurare il suo regno, cioè che Gesù è il figlio di Dio, creatore del cielo e della terra, nato da una vergine, morto per i peccati di coloro che avrebbero creduto in lui; che è Cristo, cioè il re; che è risorto (altrimenti infatti non potrebbe regnare), giudicherà il mondo e rimeriterà le opere, altrimenti non potrebbe essere re; inoltre, che gli uomini risorgeranno: infatti, se così non fosse, non potrebbero venire in giudizio» (*De Cive*, p. 288).

¹²⁴ Cfr. Fabbri (2006, p. 15).

eliminando dal cristianesimo tutte le credenze non originarie. I precetti che ne risultano sono chiari e razionali, e si sottraggono a vane dispute filosofiche, che possono essere adoperate per confondere o assoggettare il popolo. In questo modo l'apparato politico statale potrà mantenere la pace e la sicurezza degli individui, i quali, se crederanno e metteranno in pratica il messaggio divino, otterranno la salvezza, quando il regno di Cristo sarà ricostituito su questa terra.

È lo stesso Gesù a raccomandare l'obbedienza ai sovrani civili:

Seeing then our Saviour hath denyed his King dome to be in this world, seeing he hath said, he came not to judge, but to save the world, he hath not subject us to other Laws than those of the Common-wealth; that is, the Jews to the Law of Moses, (which the saith (*Mat.5*) he came not to destroy, but to fulfill,) and other Nations to the Laws of their several Sovereigns, and all men to the Laws of Nature, the observing whereof, both he himself, and his Apostles have in their teaching recommended to us, as a necessary condition of being admitted by him [...] Seeing then our Saviour, and his Apostles, left not new Laws to oblige us in this world, but new Doctrine to prepare us for the next. (*Lev.*, XLII, p.822).¹²⁵

Hobbes ha davanti a sé un materiale umano accomunato senz'altro dalle passioni e dalle paure, aspetti ineliminabili e strutturali della nostra psicologia, ma anche dotato della ragione naturale: eppure, in alcuni soggetti, l'irrazionalità espressa nelle credenze magiche e superstiziose sembra non poter essere in alcun modo controllata dalla ragione, e dunque regna incontrastata su di essa. Quando poi queste credenze sono sommate all'ignoranza, la mistura che ne risulta è esplosiva e potenzialmente letale per lo Stato, che può difendersi da questo pericolo solo attraverso la totale eradicazione tanto di chi le diffonde, quanto di

¹²⁵ Cfr. *Lev.*, XLII, p.424, trad. it.: «Dato che il nostro Salvatore ha negato che il suo regno sia di questo mondo, dato che ha detto che è venuto non per giudicare, ma per salvare il mondo, egli non ci ha assoggettato ad altre leggi che a quelle dello Stato; cioè, i Giudei alla legge di Mosè (che, egli dice, Matteo, V 17, è venuto non per distruggere, ma per adempiere) le altre nazioni alle leggi dei loro rispettivi sovrani, e tutti gli uomini alle leggi di natura. L'osservanza di esse, sia egli stesso che i suoi apostoli, ce l'hanno raccomandata nel loro insegnamento come una condizione necessaria per essere ammessi da lui [...] il nostro Salvatore e i suoi apostoli non hanno lasciato nuove leggi per obbligarci in questo mondo, ma una nuova dottrina per prepararci per il seguente

coloro che sono talmente deboli e plasmabili da continuare a rappresentare una minaccia per la pace e la stessa sopravvivenza della comunità.¹²⁶

Ma esistono altri soggetti, la cui razionalità può essere educata e conquistare, per quel che è possibile, il dominio sulla paura irrazionale. Per queste persone vale più il mantenimento della pace e, qualora si violi la legge, la paura di perdere la vita disobbedendo al sovrano. Sono questi i soggetti che possono essere educati e dunque entrano legittimamente a far parte del progetto statale di Hobbes.

Sembra proprio il filosofo di Malmesbury a suggerirlo nelle conclusioni del *Leviathan*:

And to consider the contrariety of Mens Opinions, and Manners in generall, It is they say, impossible to entertain a constant Civil Amity with all those, with whome the Businesse of the world constrains us to converse: Which Business, consisteth almost, in nothing else but a perpetuall contention for Honor, Riches, and Authority. To which I answer, that these are indeed great difficulties, but not Impossibilities: For by Education, and Discipline, they may bee, and are sometimes reconciled. (*Revisione e conclusione*, pp.1132-33)¹²⁷

Il sovrano e le sue emanazioni religiose 'educano' alla credenza, ed egli tiene sotto la propria potenza le coscienze degli individui, controlla i rituali religiosi che altro non sono che segno della saldezza di un potere sovrano.

Le Scritture sono così divenute uno strumento nelle mani dello Stato e ciò consente l'obbedienza e il controllo dei predicatori inopportuni. La falsa profezia è svelata e depotenziata e la speranza che caos e conflitto non si ripresentino diventa in tal modo più concreta.

¹²⁶ Cfr. Jhonston (1986, pp. 106-113).

¹²⁷ Cfr. *Revisione e conclusione*, trad. it. pp. 569-570: « E a considerare i contrasti fra le opinioni e, in generale fra gli atteggiamenti degli uomini è, impossibile -dicono - intrattenere costanti rapporti di amicizia con tutti coloro che gli affari del mondo ci costringono a frequentare; affari che non consistono quasi in nient'altro che in una contesa perpetua per onori, ricchezza e l'autorità. A ciò rispondo che queste sono certamente grosse difficoltà, ma non impossibilità. Infatti con l'educazione e la disciplina [i contrasti] possono essere - e talvolta sono - conciliati [...] fra la natura umana e i doveri civili non c'è, dunque quell'incompatibilità che alcuni ritengono».

BIBLIOGRAFIA (con le edizioni delle opere a cui si è fatto riferimento)

FONTI PRIMARIE

- HOBBS, T. (1839), *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa. Authore seipso* [ms. 1673, p. 1679], in *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, 5 voll., Londini [= OL], vol. I, pp. lxxxix-cix.
- ID. (1839-1845), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by sir William Molesworth*, IV vol., London: Bohn.
- ID. (1889), *The Elements of Law Natural and Politic*, edited by F. Tönnies, London: Simpkin, Marshall.
- ID. (1984), *De Cive. The Latin version*, edited by H. Warrander, in *The Clarendon Editions of the Works of Thomas Hobbes [= CE]*, Oxford: Clarendon Press, vol. II.
- ID. (2012), *Leviathan: The English and Latin Texts*, 3 voll., edited by N. Malcolm, in *CE*, voll. III-V.
- ID. (2014), *Behemoth*, edited by P. Seaward, in *CE*, vol. X.

TRADUZIONI ITALIANE DELLE OPERE DI HOBBS

- HOBBS, T. (1959²), *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, Torino: UTET.
- ID. (1968), *Elementi di legge naturale e politica* [ms. 1640, p. 1650; (1889)], a cura di A. Pacchi, Firenze: La Nuova Italia.
- ID. (1972), *Il corpo* [1655], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino: UTET, pp. 59-489.
- ID. (1972), *L'uomo* [1658], in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino: UTET, pp. 491-631.
- ID. (1979), *Behemoth* [ms. 1668, p. 1679], a cura di O. Nicastro, Roma-Bari: Laterza.
- ID. (1981²), *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* [1652], a cura di T. Magri, Roma: Editori Riuniti.
- ID. (1984), *Introduzione a «La Guerra del Peloponneso» di Tucidide* [1629], a cura di G. Borrelli, Napoli: Bibliopolis.
- ID. (1988), *Appendice al Leviatano* [1668], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano: Franco Angeli, pp. 205-255.

- ID. (1988), *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano: Franco Angeli, pp.185-204.
- ID. (1988), *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato La cattura del Leviatano* [1682†], in *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano: Franco Angeli, pp. 97-183.
- ID. (1988), *Storia ecclesiastica narrata in forma di carne elegiaco* [1688†], in *Scritti Teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano: Franco Angeli, pp. 37-95.
- ID. (2010¹⁴), *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* [1651], a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Roma-Bari: Laterza.

ALTRE FONTI:

- AUBREY, J. (2015), *Vite brevi di uomini eminenti*, Milano: Adelphi Edizioni.
- BACONE, F. (1625), *Of Prophecies, Essays of Francis Bacon*, ed. Kindle, posizione 1394.
- BALE, J. (1849), *Select Works of John Bale*, edited by H. Christmas, Cambridge: Cambridge University Press.
- BURTON, R. (2020), *L'Anatomia della malinconia*, a cura di L. Manini e A. Roselli, Firenze-Milano: Bompiani.
- FOXÉ, J. (1837-41), *The Acts and Monuments of John Foxe*, edited by R.B Seeley and W. Burnside, London: L. & G. Seeley
- GALILEI, G. (1978), *Lettere*, a cura di F. Flora, Torino: Einaudi, pp. 128-135.
- TRAPNEL, A. (2000), *The Cry of a Stone*, edited by H. Hinds, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

STUDI CRITICI:

- ALTINI, C. (2009), “Tra teologia e filosofia politica. Il ‘regno di Dio’ nel pensiero di Hobbes”, *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 2, pp. 197-215.
- ID. (2012), *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa: ETS.
- ASSMANN, J. (2000), *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano: Adelphi Edizioni.
- BERNIER, J. (2010), *La critique du Pentateuque de Hobbes à Calmet*, Paris: Champion.
- BERTMAN, M. (2007), “Hobbes on Miracles (and God)”, *Hobbes studies*, 20, pp.40-62.

- BALL, B.W. (1975), *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden: Brill.
[\[https://archive.org/details/greatexpectation0000ball/page/n7/mode/2up\]](https://archive.org/details/greatexpectation0000ball/page/n7/mode/2up) - ultima consultazione 31.1.2022.
- BLOCH, M. (1989), *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino: Einaudi.
- BOBBIO, N. (1989), *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.
- BODEI, R. (2017), *La geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano: Universale Economica Feltrinelli, pp.83-93.
- BOOTH, W. (1974), *A Rhetoric of Irony*, Chicago: Chicago University Press.
- BOROT, L. (2000), "Hobbes's Behemoth" in *Hobbes and History*, edited by G.A.J. Rogers and T. Sorell, London-New York: Routledge.
- CATTANEO, M.A. (1969), "Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé", in *Hobbes-Forschungen*, edited by R. Kosellek and R. Schnur, Berlin: Duncker und Humblot, pp. 199-210.
- CHAMPION J. (2012), "The Kingdom of Darkness: Hobbes and Erterodoxy", in *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600–1750*, edited by S. Mortimer, J. Robertson, Leiden-Boston: Brill, pp. 95-120.
- CHIODI, G. M. (1970), *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milano: Giuffré.
- CLIVE, M. (1978), "Hobbes parmi les mouvements religieux de son temps", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 62/1, pp. 41-59.
- COLEMAN, F.M. (2004), "Thomas Hobbes and the Hebraic Bible", *History of Political Thought*, 25/4, pp. 642- 669.
- COLLINS, J.R. (2000), "Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes", *The Historical Journal*, 43/1, pp. 217-231.
- ID. (2005), *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press.
- ID. (2013), "Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of Leviathan", *Hobbes Studies*, 26, pp. 6-33.
- COOKE, P.D. (1997), "An Antidote to the Current Fashion of Regarding Hobbes as a Sincere Theist", in *Piety and Humanity: Essay on Religion and Early Modern Political Philosophy*, edited by D. Kries, Lanham: Rowman and Littlefield, pp.79-108.

- CRAWFORD P. (1996), *Women and Religion in England 1500-1720*, London-New York: Routledge.
- CURLEY, E. (1992), “«I Durst Not Write So Bodly» or How to Read Hobbes’ Theological-Political Treatise”, in *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del Convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988*, a cura di D. Bostrenghi, Napoli: Bibliopolis, pp. 497-593.
- ID. (1996a), “Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian”, *Journal of the History of Philosophy*, 34 /2, pp. 257-271.
- ID. (1996b), “Reply to Professor Martinich”, *Journal of the History of Philosophy*, 34/2, pp. 285- 287.
- ID. (1998), “Religion and Morality in Hobbes”, in *Rational Commitment and Social Justice. Essays for Gregory Kavka*, edited by J.L. Coleman and C.W. Morris, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-121.
- CURRY, P. (1989), *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*, Cambridge: Polity Press.
- D’ANDREA, D. (2009), “Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes”, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Milano: Franco Angeli.
- DAVIS, P.B. (2018), “Devil in the Details, Hobbes’s Use and Abuse of Scripture”, in *Hobbes on Politics and Religion*, edited by L. Apeldoorn and R. Douglass, Oxford: Oxford University Press, pp. 134- 49.
- EVOLA, G. (1939), “Modernità di Hobbes”, *Lo Stato*, 1, pp.24-33.
- FABBRI, E. (2006), “Immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes”, *Isonomia*, Istituto di Filosofia Arturo Massolo Università di Urbino.
[\[https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2006fabbri.pdf\]](https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2006fabbri.pdf) ultima consultazione 31.1.2022
- EAD. (2009), *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma: Aracne.
- FARNESI CAMMELLONE, M. (2013), *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata: Quodlibet.
- ID. (2018), “Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano sulla duplice funzione della sovranità”, *Etica & Politica*, 20/2, pp.254-264.
- FARR, J. (1990), “Atomes of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation”, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by M.J. Dietz, Lawrence, Kansas: University of Kansas Press, pp.172-96.
- FOISNEAU, L. (2000), *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris: PUF.

- ID. (2007), "Onnipotence, Necessity and Sovereignty. Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King", in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. Springborg, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 271-290.
- FUKUOKA, A. (2018), *The Sovereign and the Prophets. Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Leiden-Boston: Brill.
- GALIMBERTI, U. (2017), *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano: Feltrinelli Editore.
- GINZBURG, C. (2015), "Rileggere Hobbes oggi", in Id. *Paura, reverenza, terrore: cinque saggi di iconografia politica*, Milano: Adelphi, pp.51-80.
- GIANCOTTI, E. (1995), "La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Hobbes", *Scritti su Hobbes e Spinoza* a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli: Bibliopolis, pp. 239-258.
- GLOVER, W. B. (1960), "God and Thomas Hobbes", *Church History*, 29/3, pp. 275-297.
- GOOCH, G.P. (1940), *Hobbes*, London: H. Milford.
- HATCH, E. (1889), *Essays in Biblical Greek*, Oxford: Clarendon Press.
- HEYD, M. (1995), *"Be Sober and Reasonable". The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden: Brill.
- HILL, C. (1971), *Anticrist in Seventeenth-Century England*, Oxford: Oxford University Press; traduzione italiana (1990), *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Milano: il Saggiatore.
- ID. (1991), *The World Turned Upside Down. Radical ideas during the English Revolution*, London: Penguin Books (trad. italiana: 1981, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, a cura di E. Basaglia, Torino: Giulio Einaudi Editore).
- HIRSHMANN, N. (2012), *Feminist Interpretation of Thomas Hobbes*, Pennsylvania: The Pennsylvania State of University Press.
- HOEKSTRA, K. (2004), "Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power", *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, pp. 97-153.
- HOLMES, S. (1990), "Political Psychology in Hobbes's Behemoth", in *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by M. Dietz, Lawrence, KS: University Press of Kansas, pp. 120-152.
- HOOD, F.C. (1964), *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press.
- IZZO, F. (2005), *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari: Laterza.

- JAMES, S. (1997), *Passion and Actions. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon press.
- JENDRYSIK, M. (2002), *Explaining the English Revolution. Hobbes and His Contemporaries*, Lanham: Lexington Books.
- JOHNSTON, D. (1986), *The Rhetoric of Leviathan, Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton: Princeton University Press.
- KAREN, S.F. (2006), *Binding Words Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evanston Illinois: Northwestern University Press.
- KING, P. (1993), *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, vol. IV: *Religion*, London-New York: Routledge.
- KLEIN, A. (1983), *Teologia e filosofia nella Riforma protestante*, Torino: Loescher Editore.
- LAIRD, J. (1964), *Hobbes*, New York: Russel&Russel.
- LEIJENHORS, C. (2004), "Hobbes's Corporeal Deity", *Rivista di storia della filosofia*, 58/1, pp. 73-95.
- LESSAY, F. (2000), "Hobbes and Sacred History", in *Hobbes and History*, edited by G.A.J. Rogers and T. Sorell, London-New York: Routledge, pp. 147-159.
- ID. (2004a), "Hobbes: Une Christologie Politique?", *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, pp. 51-73.
- ID. (2004b), "Hobbes's Protestantism", in *Leviathan After 350 Years*, edited by T. Sorell and L. Foisneau, Oxford: Clarendon Press Oxford, pp. 265-295.
- ID. (2007), "Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications", in P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-268.
- LIU, T. (1973), *The Puritan Divines and the Puritan Revolution 1640-1660*, Hague: Martinus Njhoff.
- LUPOLI, A. (2006), *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e «dio corporeo»*, Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- ID. (2008), "La nozione di «popolo corrotto» in Machiavelli e Hobbes", *Dopo Machiavelli: Apres Machiavelli, Atti del Convegno (Napoli 30 novembre-2 dicembre 2006)*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli: Liguori, pp.153-185.
- ID. (2016), "Hobbes and Religion Without Theology", in *The Oxford Handook of Hobbes*, edited by A.P. Martinich and K. Hoekstra, Oxford: Oxford University Press, pp.453-480.

- MACH, P. (2012), *Visionary Women, Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley: University of California Press.
- MALCOLM, N. (2002), *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.
- ID. (2004), “Leviathan, the Pentateuch and the Origin of Modern Biblical Criticism” in *Leviathan After 350 Years*, edited by T. Sorell and L. Foisneau, Oxford: Oxford University Press, pp. 241- 264.
- ID. (2012), *General Introduction*, in *Leviathan: The English and Latin Texts*, op. cit., vol I (in CE, vol. III).
- MALHERBE, M. (1990), “Hobbes et la Bible”, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.R. Armogathe, Paris: Beauchesne, pp. 691-699.
- MARTINICH, A.P. (1992), *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ID. (1996), “On the Proper Interpretation of Hobbes’s Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 34/2, pp 273-283.
- ID. (1998), *A Hobbes dictionary*, Oxford: Blackwell.
- ID. (2004), “The interpretation of Covenants in Leviathan”, in *Leviathan After 350 Years*, edited by T. Sorell and L.Foisneau, Oxford: Clarendon Press.
- ID. (2005), *Hobbes*, cap. VI: *Religion*, New York: Routledge.
- ID. (2007) “The Bible and Protestantism in Leviathan”, in *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, edited by P. Springborg, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 375-391.
- MCQUEEN, A. (2018), “Hobbes at the Edge of Promises and Profecies”, in Id. *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.121-159.
- MINTZ, S. (1962), *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOREAU, P.F. (1989), *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris: Presses universitaires de France [versione di riferimento: ed. Kindle].
- MORI, G. (2016), *L’ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d’Holbach*, Roma: Carocci.
- OAKESHOTT, M. (1975), *Hobbes on Civil Association*, Berkley: University of California Press.
- OVERHOFF, J. (1997), “The Lutheranism of Thomas Hobbes”, *History of Political Thought*, 18/4, pp. 604-623.

- ID. (2000), "The Theology of Thomas Hobbes's Leviathan", *The Journal of Ecclesiastical History*, 51/3, pp. 527-555.
- PACCHI, A. (1962), "Bibliografia Hobbesiana dal 1840 ad oggi", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 17/4, pp. 528-547.
- ID. (1965), *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze: La Nuova Italia.
- ID. (1972), *Introduzione a Hobbes*, Bari: Laterza.
- ID. (1983), "Hobbes e la Bibbia", in *Coscienza Civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna. Atti del convegno internazionale di studi*, a cura di C. Crippa, Brescia: Morcelliana, pp.327-331.
- ID. (1985), *Filosofia e teologia in Hobbes*, Milano: Unicopli.
- ID. (1987), "Hobbes and the Passions", *Topoi*, 6/2, pp.111-119.
- ID. (1988a), "Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State", *Topoi*, 7/3, pp. 231-239.
- ID. (1988b), "Some Guidelines into Hobbes's Theology", *Hobbes Studies*, 2, pp. 87-103.
- ID. (1990), "Hobbes e la teologia", in A. Napoli, G. Canziani (a cura di), *Hobbes Oggi, Atti del Convegno internazionale di studi (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988)*, Milano: Franco Angeli, pp.101-122.
- ID. (1998), *Scritti hobbesiani. 1978-1990*, Milano: Franco Angeli.
- PAGANINI, G. (2003), "Hobbes, Valla and The Trinity", *British Journal for the History of Philosophy*, 11/2, pp.183-218.
- ID. (2019), *Thomas Hobbes dall'ammirazione alla curiosità, in Scetticismi, cartesianismi, filosofia moderna*, a cura di L. Bianchi, A. Del Prete e G. Paganini, Firenze: Le Lettere, pp. 73-93.
- ID. (2012), "«Passionate Thought». Ragione e passioni in Thomas Hobbes", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 91, pp. 248-265.
- PARKIN, J. (2007), *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, New York: Cambridge University Press.
- PETERS, R.S. (1956), *Hobbes*, Harmondsworth: Penguin Books.
- PIROLA, F. (2017), *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*, Pisa: Edizioni.
- PLAMENATZ, J. (1957) "Mr. Warrender's Hobbes", *Political Studies*, 5, pp. 295-308.

- POCOCK, J.C.A. (1971), "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", in Id. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Athenaem.
- POLIN, R. (1981), *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris: PUF.
- PULCINI, E. (1995), "La passione del Moderno: l'amore di sé", in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Bari: Laterza, pp.133-180.
- ROBERTSON, G.C. (1886), *Hobbes*, Edinburgh-London: W. Blackwood.
- ROGERS, G.A.J. (1997), *La religion et la loi naturelle selon Hobbes*, in *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris: Éditions Kimé.
- ROSENWEIN, B.H. (2016), *Generazione di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, Roma: Viella.
- ROSHWALD, M. (1994), "The Judeo-Christian Elements in Hobbes's Leviathan", *Hobbes Studies*, 7, pp. 95-124.
- SANTI, R. (2016) "Thomas Hobbes. Diritto, Secolarizzazione, Ri-sacralizzazione", in *L'alba del Dio mortale. Il problema della secolarizzazione nel pensiero politico del sec. XVII*, a cura di R. Santi, C. Ciscato e A. Affinito, Roma-Ancona: Wolters Kluwer-Cedam, pp. 23-127.
- EAD. (2011), "Metus Revealed. Hobbes on Fear", *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 2/2, pp. 67-80.
[\[http://www.agathos-international-review.com/issue2_2/07.%20Articol%204%20-%20RAFFAELLA%20SANTI.pdf\]](http://www.agathos-international-review.com/issue2_2/07.%20Articol%204%20-%20RAFFAELLA%20SANTI.pdf) ultima consultazione 31.1.2022
- EAD. (2013), *Etica della letteratura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, Roma: Cedam.
- SCHIAVONE, G. (1991), *Winstanley il profeta della rivoluzione inglese*, Bari: Edizioni Dedalo.
- SCHINO, A.L. (1987), "Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 17/1, pp. 159-198.
- EAD. (2015) "La fine del mito del «legislator»: la trasformazione delle figure di Mosè e di Cristo a metà del XVII secolo", *Annali di storia dell'esegesi*, 2, pp. 509-524.
- EAD. (2016), "Le teoria hobbesiana delle passioni: psicologia materialistica e ricerca della felicità", in *L'uomo, il filosofo, le passioni*, a cura di C. Borghero e A. Del Prete, Firenze: Le Lettere, pp.75-90.
- EAD. (2017), "Hobbes and Sacred History: Two Political Covenants and a Covenant for Salvation", *Cultural and Religious Studies*, 5/7, pp. 452-464.

- EAD. (2019), “Desacralizzazione della Storia Sacra: l'impossibilità di riconoscere il carattere rivelato della Scrittura secondo Hobbes”, in *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, a cura di L. Bianchi *et al.*, Firenze: Le Lettere, pp. 95-111.
- SCHMITT, C. (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Dünker&Hum (trad. italiana: 1972, “Teologia politica”, in *Le categorie del «Politico»: saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna: Il Mulino, pp. 27-86).
- ID. (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt (trad. italiana: 2011, *Carl Schmitt. Sul Leviatano*, a cura di G. Galli, Milano: Il Mulino).
- SCHUHMANN, K. (2000), “Hobbes’s Concept of History”, in *Hobbes and History*, edited by G.A.J. Rogers and T. Sorell, London-New York: Routledge, pp. 160-188.
- ID. (2004), “Phantasm and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, pp. 15-30.
- ID. (2005), “La question de Dieu chez Hobbes”, in *Hobbes, Descartes et la Métaphisique*, sur la direction de D. Weber, Paris: Vrin, pp. 121-154.
- SIENA, R. (2005), “Hobbes e il cristianesimo dal *De Cive* al *Leviatano*”, *Sapienza. Rivista di filosofia e teologia*, 49/3, pp. 253-269.
- SKINNER, Q. (1972), “The Context of Hobbes’s Theory of Political Obligation”, in *Hobbes and Rousseau*, edited by M. Cranston and R.S. Peters, Garden City New York: Anchor Books, pp. 109-142.
- ID. (2004), *Vision of Politics, Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 3.
- ID. (1996), *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press (trad. italiana: 2012, *Ragione e Retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. Ceretta, Milano: Raffaello Cortina Editore).
- ID. (2018), *From Humanism to Hobbes Studies in Rhetoric and Politics*, London: Queen Mary University.
- SLOMP, G. (1994), “Hobbes and the Equality of Women”, *Political Studies*, 40/1, pp.441-452.
- EAD. (2000), *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York: St. Martin’s Press.
- EAD. (2009), “On Ambition, Greed and Fear”, in *Hobbes’s Behemoth. Religion and Democracy*, edited by T. Mastnak, Exeter: Imprint Academy, pp. 189-214.

- SOMMERVILLE, J.P. (2000), "Hobbes, Selden, Erastianism, and the History of the Jews", in *Hobbes and history*, edited by G.A.J. Rogers and T. Sorell, London-New York: Routledge, pp. 160-188.
- SORGI, G. (2014), *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- SPRINGBORG, P. (1996), "Hobbes on Religion", in *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by T. Sorell, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 346-380.
- EAD. (2012), "Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God", *British Journal for the History of Philosophy*, 20/5, pp. 903-934.
- STEPHEN, L. (1961), *Hobbes*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- STRAUSS, L. (1936), *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Oxford: Clarendon Press (trad. Italiana: 1977, *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, Urbino: Argalia, pp. 117- 350).
- ID. (2000), *On Tyranny*, Chicago: University of Chicago Press.
- ID. (2005), *La critique de la religion chez Hobbes*, Paris: PUF.
- ID. (2017), *Scritti su Filosofia e Religione*, a cura di R. Cubeddu e M. Menon, Pisa: ETS.
- TAYLOR, A.E. (1908), *Thomas Hobbes*, London: Archibal Constable & Co.
- ID. (1938), "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, 13, pp. 406-24.
- TAYLOR, R. (1911), *The Political Prophecy in England*, New York: The Columbian University Press.
- [<https://archive.org/details/politicalprophe00taylgoog/page/n26/mode/2up>] ultima consultazione 31.1.2022
- TILMOUTH, CH. (2007), *Passion's Triumph Over Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- TÖNNIES, F. (1971), *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, herausgegeben von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann.
- THOMAS, K., (1968), "Le donne e le sette durante la guerra civile", in *Crisi in Europa, 1560-1660: saggi da Past and Present*, edizione italiana a cura di G. Incarnato, Napoli: Giannini.
- ID. (1991), *Religion and the Decline of Magic, Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London: Penguin Books.
- TOTO, F. (2018a), "Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes", *Historia Philosophica*, 16, pp. 59-85.

- ID. (2018b), “Fazioni e sedizioni, Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi”, *Studi filosofici: annali dell’Istituto universitario orientale*, 41, pp. 49-69.
- ID. (2019), “Gesù e gli Apostoli nel *Leviatano*. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica”, in *Teoria politica. Nuova serie Annali*, 9, pp. 429-454.
- TRONTI, M. (1977), *Stato e rivoluzione in Inghilterra: teoria e pratica della prima rivoluzione inglese*, Milano: il Saggiatore.
- TUCK, R. (2003), “The ‘Christian Atheism’ of Thomas Hobbes”, in *Atheism From the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton, Oxford: Oxford University Press.
- VALENTINI, F. (1975), “Carl Schmitt o dell’iperpoliticismo”, in C. Schmitt, *La dittatura*, Bari: Laterza.
- VIALATOUX, J. (1935), *La Cité de Hobbes: théorie naturaliste de la civilisation: essai sur la signification de l’existence historique du totalitarisme*, Paris: J. Gabalda & Co., Librairie Lecoffre.
- VIANO, C.A. (1962), “Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes”, *Rivista critica di Storia della filosofia*, 17, pp. 355-392.
- VIOLA, F. (1977), “Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44, pp. 76-132.
- WALZER, M. (2018), *Esodo e Rivoluzione*, Milano: Universale Economica Feltrinelli.
- ID. (1998), *Politica e Profezia*, Roma: Edizioni Lavoro
- WARRENDER, H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press (trad. italiana: 1995, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell’obbligazione*, a cura di A. Minerbi Belgrado, Roma-Bari: Laterza).
- WEBER, D. (2004), “Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance”, in P.-F. Moreau, A. Thomson (éds.), *Matérialisme et passions*, Lyon: ENS Éditions.
- ID. (2007), *Hobbes et le désir des fous. Rationalité. Prévission et Politique*, Paris: PUPS.
- ID. (2008a), *Hobbes et l’histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris: PUPS.
- ID. (2008b), “Hobbes, l’inspiration enthousiaste et la vocation prophétique”, *Revue de métaphysique et de morale*, 59/3, pp.295- 308.
- WEBSTER, C. (1975), *The great instauration. Science, medicine and reform*, London: Duckworth (trad. Italiana: 1980, *La grande instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, Milano: Feltrinelli, pp. 21-45).

WRIGHT, G. (2007) *The 1668 Appendix and Hobbes's theological project*, in *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 392-409.

ZAGORIN, P. (1982), *Rebels and Rules 1500-1660, Society, States and Early Modern Revolution Agrarian and Urban Rebellions*, vol. I: Agrarian and Urban Rebellions, Cambridge: Cambridge University Press.

ID. (2009), *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton-Oxford: Princeton university Press.

ZARKA, Y.C. (1995), *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

ALTRI SITI CONSULTATI:

<https://www.originalbibles.com/the-original-king-james-bible-1611-pdf/> ultima consultazione 31.1.2022

<https://studybible.info/search/KJV/> ultima consultazione 31.1.2022

<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5731> ultima consultazione 31.1..2022