

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Thomas Hobbes, potere e teologia

Thomas Hobbes, Power and Theology

Agostino Lupoli

agostino.lupoli@unimi.it

Università di Milano

A B S T R A C T

Data la natura eversiva ma ineliminabile della religione, è compito dello scienziato politico suggerire al sovrano come intervenire sulle sue due componenti (l'«error of reasoning» concernente gli spiriti invisibili e la fiducia in uomini particolari) per dare a esse una forma inoffensiva per lo Stato. Hobbes propone, pertanto, una radicale riforma del culto che lo contenga nei limiti di quello che «la ragione naturale prescrive sia tributato dai deboli nei confronti dei potenti» e, conseguentemente, depurato di tutti i presunti aspetti soprannaturali, metafisici e misteriosi a esso sovrapposti dai teologi.

PAROLE CHIAVE: Religione; Dio; *First Mover*; Culto; Profeta.

Given the seditious and, at the same time, ineradicable nature of religion, it is up to the political scientist to suggest to the sovereign how to action its two components (the «error of reasoning» concerning invisible spirits and «trusting to other men») in order to give them a form that is harmless to the state. For this purpose, Hobbes proposes a radical reform of worship capable of restraining it within the limits of that «Reason dictated to be done by the weak to the more potent men» and, therefore, cleaned of all alleged supernatural, metaphysical and mysterious aspects superimposed on it by theologians.

KEYWORDS: Religion; God; First Mover; Worship; Prophet.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 117-131

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9616>

ISSN: 1825-9618



Da più di mezzo secolo un filone originale della critica hobbesiana (a partire dal fondamentale saggio di Leo Strauss sulla *Religionskritik des Hobbes*¹) rivolge una specifica attenzione alla filosofia della religione di questo pensatore e dibatte in vario modo la questione se quell'insieme di sue dottrine che concernono Dio, il suo rapporto con gli uomini, il peccato, il mondo a venire, l'esegetica biblica e l'escatologia cristiana siano una mera appendice (per quanto estesa) della filosofia civile, strumentalmente volta a nascondere la totale desacralizzazione della politica e l'ateismo che la ispirerebbe, o vadano interpretate in una maniera diversa.

Questo scritto argomenta molto brevemente a favore della seconda ipotesi e cerca di mostrare come queste dottrine rappresentino una conseguenza e un completamento necessario della filosofia politica e come siano organicamente radicate nella teoria della scienza e nella fisica (oltre che ovviamente nella filosofia politica).

I binari su cui far scorrere il discorso sulla religione sono predisposti chiaramente già negli *Elements* (con buona pace di quegli interpreti che vedono radicali *volte face* nel pensiero di Hobbes²) dove viene fornita una esaustiva classificazione degli atti della mente («the acts of our *power cognitive*»³): «conoscenza», «supposizione» e «opinione». Nella «conoscenza» vera e propria (ovvero nella scienza) l'assenso deriva dalla dimostrazione e fa tutt'uno con la comprensione del significato delle parole, nella «supposizione» l'assenso è dato con riserva (fino a prova contraria) ed è accompagnato dalla consapevolezza della possibilità che la proposizione ammessa come vera possa non esserlo, infine, nell'«opinione» l'assenso deriva o da un «errore di ragionamento» o da «fiducia in altri uomini» («by error of reasoning, or from trusting to other men»)⁴. Alla prima fonte dell'opinione («error of reasoning») appartengono

¹ L. STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung (1933-1934)*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politischen Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, a cura di H. Meier – W. Meier, pp. 263-369, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verl. und C.E. Poeschel Verl., 2001. Ce n'è una trad. francese: *La critique de la religion chez Hobbes: une contribution à la compréhension des Lumières (1933 - 1934)*, traduit de l'allemand et présenté par Corinne Pelluchon, Paris, PUF, 2005.

² L'espressione «*volte face*» è usata, a proposito del presunto cambiamento di posizione hobbesiana sui rapporti fra ragione e retorica nel *Leviathan*, da Q. SKINNER (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 346) che è il principale rappresentante (nonché probabilmente ispiratore) di una cospicua letteratura volta a dimostrare l'esistenza di tensioni e contraddizioni nel pensiero di Hobbes (per una discussione critica delle interpretazioni skinneriane, A. LUPOLI, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle, materialismo epistemologico, filosofia corpuscolare e 'dio corporeo'*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006, pp. 29-52 e A. LUPOLI, *Skinner, Hobbes e il governo misto*, in D. FELICE (ed), *Studi di Storia della Filosofia*, Bologna, Clueb, 2013, pp. 175-216).

³ T. HOBBS, *Human Nature: Or, The Fundamental Elements of Policie. Being a Discoverie of the Faculties, Acts, and Passions, of the Soul of Man, From their Original Causes, According to Such Philosophical Principles as Are not Commonly Known or Asserted*, Oxford, 1649 [1650], 6.9, p. 68). Cfr. anche T. HOBBS, *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society [De cive]*, London, 1651, 18.4, pp. 345-348.

⁴ T. HOBBS, *Human Nature*, 6.6, pp. 65-66.



sia gli errori di menti non avvezze al ragionamento e alla dimostrazione che concludono sulla base di induzioni basate su mere concomitanze ingannevoli⁵, sia le fallacie in cui possono incorrere nelle loro inferenze anche coloro che sanno dimostrare per professione⁶; e ciò dovrebbe indurre i filosofi alla tolleranza reciproca perché non è in nostro potere dubitare di ciò che ammettiamo per «opinion of evidence»⁷ o «opinion of truth». Quello che, infatti, caratterizza l'opinione e accomuna le sue due fonti è la falsa coscienza del possesso della verità: nel primo caso l'impossibilità di non dare il proprio assenso a una proposizione falsa deriva dalla inconsapevolezza della fallacia commessa nel ragionare, nel secondo caso (quello del *belief* o *faith*) l'esclusione della falsità ha un'origine meramente emotiva, nella soggezione psicologica a particolari personaggi che uno «considera suoi amici e più saggi di se stesso»⁸.

Lungi dal sostenere una intellettualistica netta dicotomia fra conoscenza («scienza») e opinione, Hobbes dà grande risalto al connotato soggettivo della «coscienza» (*conscience*) che accompagna sia la conoscenza sia l'opinione, per cui l'assenso o lo stato mentale della certezza non è mai un atto emotivamente neutro e meramente valutativo, giacché, anche nel caso della scienza, include non solo la componente puramente cognitiva o dimostrativa ma anche l'*opinion* del possesso della conoscenza.

Non è questa la sede per collocare questa dottrina nello sviluppo del grande tema scettico che attraversa il pensiero moderno dal dio ingannatore di Descartes alla critica della conoscenza razionale di Hume⁹. Basti osservare che Hobbes non intende certamente dare partita vinta agli scettici: se scienza e opinione condividono lo stesso *status* psicologico di certezza soggettiva, sono tuttavia oggettivamente distinte per il fatto che la scienza – per quanto non possa escludere una componente di opinione – è obbligata dalle sue motivazioni intrinseche, che sono la curiosità¹⁰ e l'interesse alla pace¹¹, a rispettare rigorosamente i

⁵ «And when he cannot assure himselfe of the true causes of things [...] he supposes causes of them, either such as his own fancy suggesteth him, or trusteth to the Authority of other men, such as he thinks to be his friends and wiser than himself» (T. HOBBS, *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 12, p. 76).

⁶ «Nam verborum consequentiae difficillimae iudicatu sunt». T. HOBBS, *Appendix ad Leviathan*, in T. HOBBS, *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cura di W. Molesworth, vol. III, London, 1841, p. 554.

⁷ T. HOBBS, *Human Nature*, 6.8, p. 67.

⁸ T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, 12, p. 86.

⁹ In particolare per HUME cfr. *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1968, bk. 1, pt. 4, sect. 1 (*Of scepticism with regard to reason*), pp. 180-187.

¹⁰ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, III, p. 21 e VI, p. 42. Cfr. anche *De corpore* VI.4: «Quoniam autem qui Scientiam simpliciter quaerunt, quae consistit in cognitionem causarum, quantum fieri potest, omnium rerum ...» (*De corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, a cura di K. Schuhmann – M. Pécharman, Paris, Vrin, 1999, p. 59.)

¹¹ Cfr. T. HOBBS, *De Corpore*, I.7, p. 15.

propri protocolli dimostrativi e a dar conto a chiunque e in qualunque circostanza delle proprie dimostrazioni, mentre l'opinione è strutturalmente dogmatica. A parte ciò, quello che è rilevante dal nostro punto di vista è che la dottrina hobbesiana degli atti cognitivi è formulata in modo tale che la religione rientra integralmente nell'ambito dell'opinione, costituendone un caso particolare. Infatti, l'«*error of reasoning*» consiste nell'«*erroneous collection*»¹² concernente gli «*spiriti invisibili*»¹³, e «*the report of others*»¹⁴ prende la forma di rivelazioni di persone che si sono accreditate come capaci di riferire la volontà degli «*spiriti*» o «*poteri invisibili*».

Ora, come è ben noto, la religione come fatto storico-antropologico ha per Hobbes due caratteristiche: in primo luogo, è un prodotto prettamente umano, naturale e ineliminabile¹⁵ perché ineliminabile è l'ansia e sollecitudine di ogni essere umano per il proprio destino¹⁶; in secondo luogo, benché connessa intrinsecamente alla nascita del potere politico¹⁷, ha una strutturale disfunzionalità rispetto allo Stato a causa del potenziale eversivo che deriva dalla credenza nell'esistenza di «*poteri invisibili*» (credenza che conferisce a coloro che riescono ad accreditarsi come intermediari con questi ultimi una capacità di deterrenza superiore a quello del sovrano). Pertanto, data la natura eversiva ma ineliminabile della religione, lo scienziato politico può solo intervenire sulle sue due componenti (l'errore di ragionamento e la fiducia in uomini particolari) per suggerire al sovrano come dare a esse una forma inoffensiva per lo Stato (il che vuol dire compatibile con le esigenze della ragione).

Quanto alla prima, la «*erroneous collection*» concernente gli spiriti invisibili, Hobbes mette in evidenza l'origine di questa inferenza e le cause della sua fallacia facendo appello a un processo di oggettivazione della paura¹⁸, e ne propone la sostituzione con la corretta inferenza relativa all'esistenza di una Causa Prima o *First Mover*. Quanto alla seconda, sostituisce alla fede basata sulla mera soggezione psicologica a sedicenti portavoce di Dio, la «*fiducia*» nella persona a cui la ragione stessa impone di manifestarla esteriormente

¹² T. HOBBS, *Human Nature*, 11.6, p. 139.

¹³ T. HOBBS, *Leviathan*, 12, pp. 76 ss.

¹⁴ T. HOBBS, *Human Nature*, 6.9, p. 67.

¹⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, 12, pp. 75-6 («*Seeing there are no signes, nor fruit of Religion, but in Man onely ...*»).

¹⁶ *Ivi*, pp. 75-77.

¹⁷ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, 12, p. 78.

¹⁸ «*This perpetuall feare, alwayes accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the Dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse, either of their good, or evil fortune, but some Power, or Agent Invisible: In which sense perhaps it was, that some of the old Poets said, that the Gods were at first created by humane Feare: which spoken of the Gods, (that is to say, of the many Gods of the Gentiles) is very true*» (T. HOBBS, *Leviathan*, 12, pp. 76-77, corsivo mio).



(indipendentemente da ogni coinvolgimento del «foro interno») e di praticarla semplicemente con l'obbedienza¹⁹.

In altri termini, da un lato, sostituisce al Dio (immaginario «potere invisibile») della religione storica il *First Mover* (dimostrabile come necessariamente esistente, ma inconoscibile principio della fisica) e, dall'altro, a clero e «profeti», il sovrano²⁰. Tuttavia Hobbes non è un positivista ingenuo del XIX secolo e sa bene che non alla «conoscenza» (nel senso proprio) spetta l'ultima parola nelle azioni e scelte umane ma all'«opinione», e che proporre una sostituzione del Dio della religione, oggetto del culto (cioè di «fede» e di passioni), con l'emotivamente asettico *First Mover* della fisica sulla base della semplice dimostrazione razionale è un'impresa senza senso perché gli uomini continuerebbero ad avere l'esigenza psicologico-passionale di un Dio da pregare. Proprio l'eterogeneità delle inferenze di cui sono il risultato colloca il «potere invisibile» della religione e *First Mover* della fisica in due dimensioni del tutto incommensurabili. Hobbes lo mette in luce molto chiaramente nel capitolo dodicesimo del *Leviatano*: mentre il dio della religione deriva dal timore e dall'ansia «che accompagna incessantemente l'umanità» e che «deve necessariamente avere qualcosa per oggetto»²¹, il dio *First Mover* della fisica è frutto di un'inferenza logicamente necessaria²² che è motivata anch'essa (e non potrebbe essere diversamente) da una passione, ma una passione che è «il desiderio degli uomini di conoscere le cause dei corpi naturali piuttosto che il timore di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire»²³ e, aggiunge per esplicitare meglio la differenza, «senza preoccuparsi per la propria fortuna, l'ansia della quale induce alla paura e impedisce la ricerca delle cause». Insomma, il dio della religione e quello della fisica differiscono irriducibilmente poiché sono oggetto di due atti della mente affatto diversi: il primo è oggetto di *opinione* (in quanto frutto di un'inferenza erronea e di rivelazione), l'altro (o, meglio, la mera esistenza dell'altro²⁴) è oggetto di *conoscenza*, frutto di una inferenza basata sul corretto concetto di causa.

¹⁹ T. HOBBS, *Leviathan*, 32, p. 256.

²⁰ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, 32.

²¹ T. HOBBS, *Leviatano*, 12, p. 87.

²² «But the acknowledging of one God Eternall, Infinite, and Omnipotent, may more easily be derived, from the desire men have to know the causes of naturall bodies, and their severall vertues, and operations; than from the fear of what was to befall them in time to come. For he that from any effect he seeth come to passe, should reason to the next and immediate cause thereof, and from thence to the cause of that cause, and plunge himselfe profoundly into the pursuit of causes; shall at last come to this, that there must be (as even the Heathen Philosophers confessed) one First Mover; that is, a First, and an Eternall cause of all things; which is that which men mean by the name of God» (T. HOBBS, *Leviathan*, 12, p. 77).

²³ T. HOBBS, *Leviatano*, 12, p. 87.

²⁴ Se mi si passa una approssimativa similitudine kantiana, come le «idee della ragione» (totalmente evanescenti per l'intelletto) sono ottenute per inferenza, così anche l'inesistente fantasma

In altri termini il dio *First Mover*, o Causa Prima, è una entità fisica emotivamente inerte, come oggi per noi potrebbe essere il bosone di Higgs (con cui singolarmente condivide la funzione di collante della materia²⁵), mentre il dio della religione è tutto intrinsecamente strutturato da passioni umane che si esprimono nel culto; proporre, quindi, una semplice sostituzione dell'uno con l'altro sarebbe puramente velleitario, e fonderli in un unico Dio ne provocherebbe, per così dire, semplicemente l'annichilamento reciproco.

A questo problema che sembra insolubile, Hobbes riesce tuttavia a offrire una soluzione facendo leva su due fulcri teorici: il primo è quello della valenza *politica* che può assumere la nozione fisica di «causa prima» non appena la si faccia slittare in quella di «potere irresistibile»; il secondo è rappresentato, per così dire, dalle «potenzialità» teologiche che ha la nozione di *First Mover* proprio in forza della peculiare versione di meccanicismo, radicalmente *adinamicistico* o *fluidistico*, adottata da Hobbes.

Questo modello di meccanicismo richiede necessariamente la postulazione dell'esistenza di qualcosa (cioè, di un «corpo», dato che «Idem est ens & corpus»²⁶) *qualitativamente* diverso dalla corporeità mondana, che non solo metta in moto quest'ultima, ma che le consenta di ricevere e trasmettere il movimento (cosa che la materia nel suo primordiale stato di *primum fluidum* non sarebbe in grado di fare). Pertanto è molto difficile, se non impossibile, interpretare il ricorso alla nozione di *First Mover* come strumentalmente funzionale all'occultamento dell'ateismo, poiché, nella versione estremistica di meccanicismo adinamicistico (o fluidistico) che Hobbes propone (diverso sia dal modello cartesiano sia da quello gassendiano), l'alternativa alla postulazione di un «corpo divino» eterogeneo rispetto ai corpi mondani potrebbe essere soltanto l'ammissione della autocinesi della materia; una soluzione, per così dire, tolandiana *ante litteram* che Hobbes rifiuta radicalmente perché per lui nasconde, in ultima analisi, la disastrosa dottrina aristotelica della *potentia materiae* incompatibile con la fisica galileiana. E questo è un'ulteriore conferma di quanto sia fuorviante ogni tentativo di avvicinare la posizione hobbesiana a modelli naturalistici rinascimentali.

Quello che è, tuttavia, pienamente legittimo sul piano della conoscenza (o della scienza) è solo l'affermazione della *esistenza* del *First Mover*, in quanto necessaria a garantire la struttura causale e meccanicistica con cui ci si presenta la natura, mentre di questo peculiare corpo non abbiamo alcuna idea né

del *First Mover* è denominabile grazie a un'inferenza poiché il giudizio che ne afferma l'esistenza deve essere preso come vero dato che quello in opposizione contraddittoria (l'autocinesi della materia) è, per Hobbes, interprete e seguace di Galilei, certamente falso.

²⁵ Cfr. A. LUPOLI, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle*, pp. 537-554.

²⁶ T. HOBBS, *Critique du "De mundo" de Thomas White*, a cura di J. Jacquot - H.W. Jones, Paris, Vrin-CNRS, 1973, XVII.1, p. 312.



possiamo averne propriamente altra conoscenza poiché si colloca fuori dell'ambito degli oggetti di cui è possibile concepire una generazione²⁷. È ovvio – e Hobbes ne è ben consapevole – che, come gli obietta Robert Boyle, il *First Mover* contraddice la fondamentale legge hobbesiana secondo cui non si danno corpi «semoventi»²⁸, ma Hobbes relega questo paradosso in una dimensione soprarazionale e già nel *De corpore* affida significativamente questo principio della fisica alla giurisdizione del sovrano (includendolo chiaramente fra le questioni di pertinenza dello Stato, ovvero politico-religiose)²⁹. È da sottolineare anche che la definizione di un «corpo» che è interamente «causa», insuscettibile di subire effetti e i cui attributi e «poteri» non possono essere intesi sotto nessun punto di vista come passivi (non è un caso che Hobbes rifiuti anche la connotazione di *causa sui*) non è necessariamente contraddittoria ed è, per così dire, densa di potenzialità teologiche. Potenzialità che Hobbes sfrutta abilmente nel cercare una soluzione al problema di conciliare la neutralizzazione della natura eversiva della fede nei «poteri invisibili» con la permanenza di un culto capace di soddisfare una insopprimibile esigenza umana.

La trasformazione del principio fisico del *First Mover* in un dio oggetto di culto è realizzata soprattutto nel trentunesimo capitolo del *Leviathan*, che chiude la seconda parte sullo Stato e apre la serie di capitoli destinati a dimostrare «che non vi può dunque esserci contraddizione alcuna tra le leggi di Dio e le leggi di uno Stato cristiano»³⁰ (e non cristiano). A realizzare l'«impossibile» impresa di riunire in sé il dio della fisica e quello della religione è, infatti, Dio nella veste di sovrano «per natura» dell'universo, ovvero di detentore di un potere causale originario, permanente e onnipervasivo «che si estende non solo sull'uomo ma anche su bestie, piante e corpi inanimati»³¹.

Anche se naturalmente soggette a questo potere sono tutte le cose esistenti, sudditi in senso proprio sono solo le creature che lo riconoscono; dunque, sono esclusi da questa relazione di vera e propria sudditanza – oltre, ovviamente, i bruti e le cose naturali – anche gli atei e coloro che non attribuiscono a Dio alcuna provvidenza o sollecitudine per gli uomini. E l'alternativa allo status di suddito è, secondo il ben noto schema politico hobbesiano, quello di «nemico».

²⁷ «Subjectum Philosophiae sive materia, circa quam versatur, est corpus omne, cujus generatio aliqua concipi et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest» (T. HOBBS, *De corpore*, 1.8, p. 16).

²⁸ Cfr. R. BOYLE, *Some Considerations about The Reconcilableness of Reason and Religion* [1675], in R. BOYLE, *The Works of the Hon. Robert Boyle*, a cura di T. Birch, vol. IV, London, J. and R. Rivington, 1772, pp. 166-169.

²⁹ «Quaestiones ergo de magnitudine et origine mundi non a philosophis, sed ab iis qui ordinando Dei cultu legitime praesunt, determinandae sunt» (T. HOBBS, *De Corpore*, 26.1, p. 282).

³⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, 43, p. 486.

³¹ *Ivi*, 31, p. 289.

Orbene – sostiene Hobbes – è sufficiente questo senso di soggezione derivante dal riconoscimento di un «potere irresistibile»³² per assorbire le spinte emotive da cui ha origine la religione, perché l'idea di un essere dotato di tale potere suscita di per sé «l'onore interiore che consiste nell'opinione del potere e della bontà»³³, da cui «sorgono tre passioni: l'*amore*, che ha riferimento alla bontà, la *speranza*, e il *timore*, che si riferiscono al potere: nonché le tre parti del culto esteriore; la *lode*, la *magnificazione*, e la *benedizione*»³⁴.

Viene così delineata una fenomenologia del culto «naturale» e «razionale»³⁵: naturale in quanto sempre suscitato dal potere a prescindere da ogni «sovrastuttura» («superstruction»³⁶) teologica o confessionale; razionale in quanto dettato soltanto dalla ragione naturale:

«Il fine del culto fra gli uomini è il potere. Infatti, quando un uomo vede un altro fatto oggetto di culto, suppone che sia potente ed è più pronto ad obbedirgli; il che rende maggiore il potere di quest'ultimo. *Ma Dio non ha fini*: il culto che gli tributiamo deriva dal nostro dovere, ed è governato, secondo la nostra capacità, dalle regole dell'onore che la ragione prescrive siano applicate dai deboli nei confronti dei più potenti nella speranza di un beneficio, per timore di un danno, o in segno di gratitudine per un bene già ricevuto»³⁷.

Hobbes non fa alcuna concessione né alla religione storica né alla teologia, riduce il culto nei limiti dell'onore che la ragione naturale prescrive sia tributato «dai deboli nei confronti dei potenti» e questo basta a depurarlo di tutti i presunti aspetti soprannaturali, metafisici e misteriosi a esso sovrapposti dal clero e dai teologi. Da un lato, egli presenta il culto come per sua natura connesso a una antropomorfizzazione di Dio – giacché si basa sul tacito presupposto che da Dio ci si debbano attendere le stesse reazioni di un uomo potente – dall'altro ne nega ogni fondamento conoscitivo riconducendolo integralmente nell'ambito dell'opinione (*fede*), ovvero mettendo in chiaro come esso risponda esclusivamente a inestirpabili esigenze emotive dell'uomo. La ragione e la filosofia non possono sradicarle ma possono, tuttavia, farle coesistere con la «conoscenza» della impossibilità di influenzare un essere che è solo causa, che *non ha fini* e che non può subire effetti o condizionamenti di alcun genere. Insomma, Hobbes può confermare le proprietà che la dogmatica religiosa attribuisce alla divinità, ovvero la bontà, la provvidenza e la sollecitudine per gli uomini, e al tempo stesso ridurle integralmente a proiezioni delle passioni che

³² *Ivi*, p. 291.

³³ «Internal honour, consisting in the opinion of Power and Goodness» (T. HOBBS, *Leviathan*, 31, p. 248).

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, pp. 293 e 296.

³⁶ T. HOBBS, *De Corpore politico. Or The Elements of Law, Moral & Politick*, London, 1650, 6.9, p. 120.

³⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, 31, p. 294.



un potere irresistibile *naturalmente* suscita nell'animo umano: non di Dio esse, quindi, rivelano qualcosa, ma solo della dinamica emotiva dell'uomo.

Oltre gli attributi divini di derivazione passionale (come la bontà), tutti gli altri trovano giustificazione e significato solo in quanto riferibili al *First Mover* (o *First Cause*). Innanzitutto, Dio va assolutamente distinto da qualunque cosa si possa concepire come causato, finito e immaginabile. Con una netta presa di distanze dal panteismo rinascimentale Hobbes afferma che ancor meno può essere identificato col mondo o con l'anima del mondo poiché ciò «equivale a dire che non c'è alcuna causa del mondo stesso, ossia nessun Dio»³⁸. E, poiché la stessa conseguenza è implicita nell'affermazione della eternità del mondo, Hobbes può dare un'ulteriore prova dell'ortodossia della propria dottrina e della sua efficacia contro un caposaldo dell'ateismo.

Egli insiste su questa caratterizzazione affermando che nulla può essere attribuito a Dio che possa predicarsi delle cose finite; come l'averne una figura, averne un'idea, avere parti, essere una totalità, essere in questo o quel luogo, essere qualcosa che è mosso o resiste, o avere facoltà passive. Si tratta di attributi che anticipano quelli che Hobbes attribuirà al Dio esplicitamente corporeo dell'*Answer to Dr. Bramhall* (1682):

«un corpo puro e semplice [...] un corpo di un unico e identico genere completamente in ogni sua parte; e, se mescolato con un corpo di altro genere, ancorché il totale sia composto o misto, nondimeno le parti mantengono la loro semplicità»³⁹.

Inoltre, attento a non contraddire almeno la lettera del Simbolo niceno⁴⁰, Hobbes afferma che non si può attribuire a Dio la volontà (affermazione d'altra parte scontata, dato che egli la considera una passione⁴¹) se non identificandola col *potere*. Il potere originario e assoluto, che si manifesta esclusivamente come causalità necessaria nella produzione di ogni essere ed evento materiale e mentale⁴²; cosa che implicitamente fa cadere la tradizionale distinzione teologica fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ T. HOBBS, *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato 'La cattura del Leviatano'*, in T. HOBBS, *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 123.

⁴⁰ Cfr. T. HOBBS, *Appendix ad Leviathan*, in T. HOBBS, *Thomae Hobbes*, pp. 511-569.

⁴¹ «In Deliberation, the last Appetite, or Aversion, immediately adhaering to the action, or to the omission thereof, is that wee call the WILL ... The Definition of the Will, given commonly by the Schooles, that it is a Rationall Appetite, is not good. For if it were, then could there be no Voluntary Act against Reason» (T. HOBBS, *Leviathan*, 6, p. 44). Nel cap. 31, tuttavia, adotta la definizione scolastica di *Rationall Appetite*, probabilmente in funzione *ad hominem*, ma con il rischio di intorbidare le acque.

⁴² «Because every act of mans will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continuall chaine, (whose first link is in the hand of God the first of all causes), they proceed from necessity. So that to him that could see the connexion of those causes, the necessity of all mens voluntary actions, would appeare manifest. And therefore God, that seeth, and disposeth all things, seeth also that the *liberty* of man in doing what he will, is accompanied with the *necessity* of doing that which God will, & no more, nor lesse». Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, 21, pp. 146-147. Cfr. ad esempio, anche *ivi*, 44, p. 431-32: «God ... that doth in

Facendo leva sulla esclusiva essenza di principio causale del Dio sovrano «per natura», Hobbes cerca certamente una sponda teologica nella concezione calvinistica di Dio come libertà assoluta, ma le proprietà e gli attributi del suo Dio derivano sostanzialmente da quelle del *First Mover* della fisica, le quali sono sufficienti a offrire il decisivo vantaggio di togliere ogni appiglio a pretese teologiche di intermediazione con la divinità. Sull'azione di quest'ultima nessun uomo può, infatti, incidere in alcun modo e rispetto a essa, come attentamente Hobbes illustra nel delineare le relazioni dell'uomo con Dio, tutti (credenti e atei, virtuosi e peccatori) sono sullo stesso piano, come i sudditi dinanzi al sovrano civile.

In quanto re «per natura», Dio «governa per mezzo dei dettami della retta ragione quanti dell'umana stirpe riconoscono la sua provvidenza»⁴³; ma il fatto che propriamente *governi* solo costoro non vuol dire ovviamente che non siano «soggetti al potere divino» anche coloro che negano «l'esistenza o la provvidenza di Dio»⁴⁴. Infatti, da un lato, «vogliono o no», tutti, «sudditi» e «nemici» di Dio, sottostanno «al giogo divino»⁴⁵, e, dall'altro, ai «dettami della retta ragione», ossia alle leggi di natura, *tutti* debbono obbedienza in quanto esseri razionali, indipendentemente dal fatto che si riconoscano o meno sudditi del regno di Dio.

Sulla base della pura ragione naturale, dunque, i credenti non possono rivendicare alcun privilegio dinanzi a Dio rispetto ai negatori della provvidenza, né l'obbedienza e la gratitudine che essi gli tributano è all'origine del suo «diritto alla sovranità», poiché, afferma Hobbes (evocando strumentalmente una posizione teologica di stampo calvinista, ma sostanzialmente rifacendosi alla sua dottrina politica)

«a quelli il cui potere è irresistibile il dominio di tutti gli uomini appartiene naturalmente per l'eccellenza stessa del loro potere, di conseguenza è in forza di questo potere che a Dio Onnipotente naturalmente appartiene – non in quanto Creatore e Misericordioso, ma in quanto, appunto, Onnipotente – il regno sugli uomini e il diritto di affliggerli a proprio piacere. E benché la punizione sia dovuta soltanto al peccato – poiché con questa si intende afflizione per il peccato – tuttavia il diritto di affliggere deriva sempre non già dal peccato degli uomini, bensì dal potere di Dio»⁴⁶.

In conclusione, poiché il fondamento del diritto divino di afflizione risiede esclusivamente nella «eccellenza del potere», la sola ragione naturale non trova alcun elemento oggettivo di svantaggio nella condizione di coloro che rifiutano ogni culto – cioè degli atei e di coloro che non credono nella provvidenza –

Heaven and in Earth all that hee will; that worketh in men both to doe, and to will; and without whose free gift a man hath neither inclination to good, nor repentance of evill...».

⁴³ T. HOBBS, *Leviatano*, 31, p. 290.

⁴⁴ *Ivi*, p. 289.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 291.



rispetto ai credenti, anche se i primi si espongono alle affezioni di Dio come suoi «nemici»⁴⁷.

Che cosa allora differenzia realmente per Hobbes – sulla base della sola ragione – i credenti dagli atei e dai negatori della provvidenza? Solo questo: la capacità di stabilire una corretta relazione fra causa ed effetto; talché i primi *conoscono* e i secondi *ignorano* (e infatti l'ateismo è un «peccato di ignoranza»⁴⁸) il fatto che il mondo naturale, e il mondo umano che ne è una parte, manca per essenza di autosufficienza causale e che pertanto va distinto dalla sua causa.

Sempre per la irriducibilità dell'azione di Dio a effetto o, per così dire per la sua «non-causabilità» (che in termini teologici equivale alla affermazione della sua assoluta libertà), da un punto di vista puramente razionale il peccato non ha nessuna relazione necessaria con la «fortuna» e il destino del peccatore né in questo, né nel mondo a venire, poiché non è il peccato la causa delle affezioni divine che, invece, sono da attribuire solo al «Gods Power». E allo stesso principio – confortato dalle risposte che Dio dà a Giobbe – Hobbes si rifà per spiegare il paradosso dell'afflizione di creature innocenti, ovvero della presenza del male, di cui, osservando che ha fatto vacillare la fede anche dei santi, si limita significativamente a constatare l'inesplicabile incompatibilità con la Provvidenza. Viene così confermata l'origine puramente emotiva di questo attributo, che agli occhi della ragione naturale perde ogni significato quando viene riferito a un infinito potere causale e denota solo un'aspettativa emotiva e il desiderio di onorare. Agli occhi della pura ragione naturale, che si attiene alla sola inesorabile successione causale, non è definibile alcuna distinzione fra un Dio Provvido che si prende cura degli uomini e uno che non lo è.

Quanto più Hobbes rende visibile la implicazione antropomorfica connaturata alla natura emotiva del culto e della religione, tanto più chiaramente lascia trasparire (compatibilmente con un'ovvia cautela) l'opposta esigenza della ragione di un Dio il cui tratto essenziale, proprio in quanto concepibile solo come principio puramente *causante*, è l'assenza di ogni tratto antropomorfico. L'affermazione più significativa al riguardo è quella sopra menzionata secondo cui «Dio non ha fini», che Hobbes lascia cadere, non a caso senza alcuna particolare sottolineatura, nella delineazione della relazione fra culto e potere. La

⁴⁷ Tutto questo ovviamente in sede di indagine puramente razionale. Il suddito del sovrano cristiano accetta anche quanto la Scrittura insegna relativamente al premio per gli eletti e al castigo dei reprobri. Come è noto, l'inferno è per Hobbes del tutto identico al mondo attuale: i reprobri vi vivranno e vi si riprodurranno indefinitamente dotati di un corpo imperfetto e soggetto a malattie e alla morte che per loro sarà, però, eterna nel senso di priva di resurrezione (cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, 38).

⁴⁸ Cfr. T. HOBBS, *Philosophicall Rudiments* [*De cive*], 14.19, pp. 226 e T. HOBBS, *Appendix ad Leviathan*, pp. 548-549.

questione richiede una breve contestualizzazione. Hobbes ha appena messo in evidenza che (come dice nel *De cive*) «poiché gli uomini credono che sia potente chi vedono onorato, cioè stimato potente, dagli altri, accade che l'onore venga accresciuto dal culto; e che grazie alla stima della potenza, si acquisti una potenza vera»⁴⁹. Pertanto, egli significativamente conclude: «il fine del culto è il potere»⁵⁰.

Ma Dio non acquisisce né accresce il proprio potere grazie a manifestazioni umane di riconoscimento della sua potenza, e pertanto non ha bisogno del culto come strumento per realizzare un fine che, in quanto egli è origine di ogni potere e *indipendente* da qualunque strumento, non ha. D'altra parte, se Dio non ha questo fine non ne ha nessuno, poiché (e Hobbes non ha neppure bisogno di ricordarlo) il potere è il parametro ultimo di qualunque fine, ovvero ogni fine si definisce, in ultima analisi, in termini di potere. Se, per un verso, possiamo intendere in che modo anche quest'ultima caratterizzazione (il non aver fini) possa essere giustificabile come un'attribuzione che «nega» qualcosa che altrimenti racchiuderebbe Dio «all'interno dei limiti della nostra fantasia»⁵¹ (conformemente al principio secondo cui «chi voglia attribuire a Dio soltanto ciò che è garantito dalla ragione naturale deve ricorrere ad attributi negativi» o tali da significare solo «umiltà e volontà di onorarlo»⁵²), per un altro, tuttavia, non si può trascurare che si tratta di una caratterizzazione teologicamente molto impegnativa (ancorché sul piano della sola ragione naturale) che Hobbes non rinuncia a rendere esplicita pur potendo tranquillamente sorvolare su di essa.

Si deve concludere che in quell'abbozzo di deismo materialistico e dualistico (per la distinzione di una corporeità divina da una «mondana») che Hobbes tratteggia in modo del tutto ellittico (e probabilmente anche reticente) due cose almeno è chiaro che egli voglia asserire come certe: la prima è l'impossibilità di rappresentare come «causata» sotto qualunque aspetto l'attività del *First Mover* – s'intendesse anche causata da un fine che la precede; la seconda, necessariamente connessa alla precedente, è la assoluta distinzione del *First Mover* come esclusivo e permanente corpo divino causante dai suoi effetti (ossia dalla natura, uomo incluso).

Il nesso di queste assunzioni con la dottrina politica è evidente, e consiste nella esclusione del fatto che Dio possa essere concepito come un sovrano regnante per mezzo di una diretta «sensible word». Tutti gli atti e le parole sensibili (ossia le leggi positive) con cui regna un sovrano «per patto»⁵³ si iscrivono

⁴⁹ T. HOBBS, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1981, 11.13, p. 226.

⁵⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, 31, p. 294.

⁵¹ *Ivi*, p. 296.

⁵² *Ivi*, p. 295.

⁵³ «King by pact» (T. HOBBS, *Leviathan*, 30, p. 235).



ovviamente e necessariamente in concatenazioni di *effetti*, mentre tutte le azioni di Dio sono incausate; cosicché l'unico «discorso» che gli si può attribuire consiste nella innumerevole serie degli eventi (materiali e mentali) che costituiscono l'intera storia dell'universo come cause seconde e che derivano necessariamente dal suo potere infinito. Intransigente su questo punto, Hobbes nega che nel suo regno profetico (ossia quello ebraico dove era il sovrano civile) Dio si sia rivolto per mezzo della parola sensibile ai suoi «viceregenti», cioè ai «santi profeti» dell'antico Testamento e a Mosé (nonostante la Bibbia usi un'espressione che sembra dire il contrario⁵⁴). Egli intende salvaguardare evidentemente il principio politico secondo cui l'unica parola sensibile attribuibila a Dio è quella che si manifesta per la mediazione dei suoi rappresentanti e cioè la parola sensibile dei sovrani civili legittimi. E questo vale sia nel mondo che precede il Giudizio, sia nel mondo che lo segue, nel quale Dio eserciterà la sovranità civile sugli eletti attraverso Cristo, in un regno che sarà, infatti, «a Kingdome of God by Christ»⁵⁵.

La natura di irriducibile spontaneità causale di Dio si connette alla questione del modo in cui Dio parla agli uomini ovvero alla seconda componente della religione: la «fede» in quegli uomini particolari che nel passato hanno preteso, o che ora pretendono, di essere i tramiti della parola di Dio. La posizione di Hobbes è ben nota: anche se egli non nega l'esistenza di profeti, constata che nessuno può fornire una conoscenza (nel senso proprio) della credibilità di coloro che hanno preteso o pretendono che Dio abbia loro parlato «supernaturally and immediately»⁵⁶ e da ciò procede a concludere che, sebbene Dio «possa parlare a un uomo per mezzo di segni, visioni, voce e ispirazione, nondimeno *non obbliga nessuno a credere che egli lo abbia fatto con ognuno che lo pretenda* e che (essendo un uomo) può errare e (quel che è più grave) può mentire»⁵⁷.

La fiducia nei profeti (veri o falsi che siano) non ha alcun fondamento propriamente conoscitivo e deriva esclusivamente dalla suggestione che essi esercitano in quanto la loro predicazione e le loro rivelazioni rispondono all'esigenza ineliminabile sopra ricordata. Essendo il profeta inscindibilmente legato alla religione, la neutralizzazione del potenziale eversivo di quest'ultima non sarebbe completa senza un intervento sulla sua seconda componente: i «reports of others», ovvero profezia e rivelazione. Come è ben noto, la soluzione

⁵⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, 36, p. 293. Hobbes, tuttavia, prudentemente commenta: «in what manner God spake unto them, is not manifest» (*ivi*, p. 295; cfr. anche *ivi*, «Review and Conclusion», pp. 488-9).

⁵⁵ *Ivi*, 35, p. 283.

⁵⁶ *Ivi*, 32, p. 256.

⁵⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, 32, p. 305, corsivo mio.

hobbesiana consiste in uno schema che capovolge il rapporto di legittimazione fra profeta e detentore del potere politico: non è il primo che, in quanto sedicente portavoce di Dio, può riscuotere l'obbedienza e legittimare il secondo, ma è il secondo che può *fungere* da profeta in quanto è l'unica persona «autorizzata» a obbligare i sudditi a non manifestare né con parole né con atti di non credergli⁵⁸. In altri termini, l'obbligo di accettare una rivelazione divina può provenire solo da colui al quale la ragione impone l'obbedienza e, conformandosi «negli atti e nelle parole» alla Scrittura nella forma in cui lo Stato la impone, i sudditi agiscono non già sulla base della conoscenza, né di un *diretto* comando divino, ma per obbedienza all'ordine del sovrano civile che in tal modo accettano come un uomo che a tutti gli effetti esercita la *funzione* di profeta.

La riappropriazione e la difesa dell'esercizio esclusivo di questa funzione da parte del sovrano civile consistono soprattutto nell'adozione di una «Policy Ecclesiasticall»⁵⁹ volta al controllo della sempre possibile deriva eversiva della religione e, pertanto, al contrasto di quelle «theological superstructures»⁶⁰ con cui le chiese e i cleri, in concorrenza spesso sanguinosamente conflittuale, «legano»⁶¹ le coscienze dei cittadini frapponendosi come intermediari indispensabili rispetto ai poteri invisibili. Lo smantellamento di queste dottrine oscure, arbitrariamente e interessatamente «sovrapposte» fin dall'inizio del Cristianesimo⁶² all'insegnamento della Scrittura, comporta, secondo la approfondita esegesi hobbesiana, il pieno ritorno all'*Unum Necessarium*, «The Onely Article of Faith, which the Scripture maketh simply Necessary to Salvation»⁶³, cioè che «Gesù è il Cristo».

Già nel *De Cive* Hobbes prefigura o vagheggia una società tollerante, liberata dai conflitti religiosi e caratterizzata da un unico culto pubblico in cui però (data la situazione politica) si riconosce ancora la funzione del clero; nel *Leviathan*, nel mutato contesto politico, la proposta hobbesiana assume apertamente un tono latitudinario⁶⁴ e si appoggia su una più ampia esegesi biblica che tende ancora più esplicitamente a dimostrare l'insostenibilità scritturale di

⁵⁸ «He may oblige me to obedience, so, as not by act or word to declare I beleve him not; but not to think any otherwise then my reason perswades me» (T. HOBBS, *Leviathan*, 32, p. 196).

⁵⁹ *Ivi*, 43, p. 414.

⁶⁰ Hobbes usa sia «superstructure» sia «superstruction»; cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, 42, p. 351; *ivi*, 43, p. 413 («superstructions of Hay, or Stubble»); *ivi*, 43, p. 414 («did not one of the two, St. Peter, or St. Paul erre in a superstructure, when St. Paul withstood St. Peter to his face?»).

⁶¹ Cfr. *ivi*, 47, pp. 478-9.

⁶² Cfr. T. HOBBS, *Historia Ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* [1688], in T. HOBBS, *Opera philosophica*, vol. V.

⁶³ T. HOBBS, *Leviathan*, 43, p. 407.

⁶⁴ «And so 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, (the fault which the Apostle reprehended in the Corinthians) is perhaps the best» (*Ivi*, 47, pp. 479-80).



ogni pretesa di autonomia teologica, magistrale o liturgica da parte del clero, nonché a cancellare i presupposti di ogni suo potere deterrente derivante da un preteso controllo del destino del fedele nell'aldilà (fino all'adozione del mortalismo e all'adesione a una posizione origenista di negazione delle pene eterne).

In conclusione, anche per quanto riguarda la concezione della pratica e dell'esperienza religiosa, Hobbes inaugura uno dei paradigmi più tipici della modernità, teorizzando una separazione fra la dimensione pubblica e quella privata che non potrebbe essere più netta. E il carattere filosoficamente più interessante di questa separazione non è l'aspetto politico della piena legittimazione dell'ateismo privato (ove lo Stato condanni come reato le manifestazioni pubbliche di incredulità), ma la sdrammatizzazione o il ridimensionamento del problema della fede che invece in quegli anni ritrovava una lancinante centralità in certo protestantesimo britannico di ispirazione calvinistica.

Una sdrammatizzazione che deriva dalla riduzione della fede alla dimensione psicologica dell'opinione, ossia della passione. Come tale, la fede (al pari di tutte le passioni) non è in nostro potere e in questo senso Hobbes fa proprio il principio secondo cui «la fede è un dono»⁶⁵, ancorché svuotato di tutta la sua pregnanza teologica di segno di grazia divina e di predestinazione alla salvezza. In altri termini, un uomo può solo *constatare* di trovarsi nello stato emotivo di credente o di non credente, ovvero nella condizione psicologica di chi ha o non ha (volente o nolente) una passione. Ma la ragione gli detta di non fidarsi delle proprie passioni come fonti di conoscenza; ad esempio, gli detta di non fidarsi della propria paura per affermare l'esistenza di mostri immaginari nascosti nel buio, ancorché non possa fare a meno di avere paura del buio. Che questa sdrammatizzazione o ridimensionamento del problema della fede possa essere più fastidioso ed esasperante per un teologo di quanto lo sia un'aperta professione di ateismo può essere vero, ma, in ogni caso, Hobbes non può *tecnicamente* essere definito ateo perché, come abbiamo visto, distingue il mondo (come mondo degli effetti) da un principio che è solo Causa.

⁶⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, 43, p. 477.