



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Dipartimento di SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE, STUDI UMANISTICI E
INTERNAZIONALI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: STUDI UMANISTICI

CURRICULUM: SCIENZE UMANE

CICLO XXXVI

TITOLO TESI

Narrazioni teologico-politiche e fratture del moderno tra Hobbes e Spinoza

SSD: M-Fil/06

SPS/01

SPS/02

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Liana Lomiento

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Raffaella Santi

Co-Supervisore: Ch.mo Prof. Stefano Visentin

Dottorando: Alessio Lembo

ANNO ACCADEMICO
2022/2023

A Fiorenza, alle mie compagne e ai miei compagni di studio

Indice

Introduzione. Il teologico-politico tra nesso e narrazione	7
Capitolo I. La narrazione teologico-politica	14
1. Narrazioni dal <i>Leviatano</i> al <i>Trattato teologico-politico</i>	17
2. La “forma trattato teologico-politico”. Il <i>Trattato teologico-politico</i> di fronte al <i>Leviatano</i> ..30	30
Capitolo II. Chi narra la politica? Il problema dell’insegnamento	40
1. Michea, Savonarola, Sabbatay Zevi. La necessità teorica del problema	42
2. L’approdo al problema in Spinoza e Hobbes	51
3. Maestri e ministri, profeti e dottori.....	57
4. La logica dell’“oggi”	66
Capitolo III. La legge di natura e le ragioni del suo depotenziamento	70
1. La legge naturale come problema politico	73
2. La legge naturale in Spinoza e Hobbes, tra evanescenza e necessità.....	87
3. Le ragioni del “discrimen”	104
Capitolo IV. La figura della rappresentanza e il compimento della frattura	111
1. Una protostoria del concetto di rappresentanza. Dal <i>corpus mysticum</i> al primo contrattualismo.....	115
2. Significato e uso del patto in Spinoza dentro e fuori la narrazione	123
3. La moltitudine hobbesiana e la sua maschera artificiale.....	131
4. L’alternativa spinoziana alla rappresentanza e l’abbandono del teologico-politico	141
Conclusioni. L’“anti-Hobbes”. Uno Spinoza rivoluzionario?	150
Appendice. Le concordanze dei passi biblici tra <i>Leviatano</i> e <i>Trattato teologico- politico</i>	154
Bibliografia.....	170

Tavola delle abbreviazioni*

- CM** = *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II, More geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica*, in B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. I, pp. 123-281 [tr. it. di F. Mignini, *Riflessioni metafisiche*, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 341-399].
- DC** = *Elementorum philosophiae sectio tertia, De Cive*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guglielmi Molesworth*, 5 voll., John Bone, Londini 1839-1845, vol. II, pp. 133-432 [tr. it. di T. Magri, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2014²].
- Elements** = *Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical note by F. Tönnies, London 1889 [tr. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968].
- Ep.** = *Epistolae Doctorum quorundam virorum ad B.d.S et Auctoris Responsiones*, in B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. IV [tr. it. di F. Mignini, O. Proietti, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 1233-1522].
- Et.** = *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. II, pp. 41-308 [tr. it. di E. Giancotti, *Etica*, Editori Riuniti, Roma 2000³].
- Lev.** = *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil in The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now fearst collected and edited by sir William Molesworth*, 11 voll., John Bone, London 1839-1845, vol. III [tr. it. di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2012²].
- TP** = *Tractatus politicus/Traité politique*, texte établi par O. Proietti, éd. par C. Ramond, PUF, Paris 2005 [tr. it. di O. Proietti, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 1103-1217].
- TTP** = *Tractatus theologico-politicus/Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, éd. par J. Lagrée, P.-F. Moreau, PUF, Paris 1999 [tr. it. di P. Totaro, *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*, Bibliopolis, Napoli 2007].

* Di tali opere in nota si indicherà esclusivamente l'abbreviazione e il numero di pagina della traduzione italiana di riferimento.

Introduzione

Il teologico-politico tra nesso e narrazione

Nel tentativo di comprendere cosa si possa intendere per “teologia politica”, si rischia spesso di incappare in una specifica problematica, ossia nell’analizzare il rapporto tra teologico e politico attraverso il filtro di una specifica disciplina, sistemata (se non “inventata”) nel Novecento, avente una storia ricostruita a posteriori. Si tende, cioè, a trasformare un problema strutturale della storia della filosofia politica in qualcosa di ancor più difficile comprensione¹. A tale possibile pietra di inciampo vanno aggiunte le considerazioni, ad esempio, di Mario Tronti, che “complicano” ulteriormente la discussione dal punto di vista storico: «la teologia politica è uno strumento ermeneutico indispensabile per la comprensione del Novecento. Il secolo non l’ha generata, ma l’ha fatta vivere, ha fatto sì che divenisse pensiero vissuto, pensiero incarnato nella Storia»². Secondo un altro punto di vista, sostenuto ad esempio da Roberto Esposito, il linguaggio della politica è sempre stato teologico, o almeno lo è dall’avvento del cristianesimo³. «Il senso della perduranza del termine ossimorico ‘teologia politica’ sta prevalentemente nel fatto che ‘religione politica’, ‘religione civile’, ‘patriottismo costituzionale’ in più di due secoli, dall’Illuminismo a oggi, non sono riusciti a sostituire una legittimazione di tipo religioso»⁴. La tragicità sottesa alla nascita del concetto schmittiano si attesterebbe proprio nel fallimento del progetto moderno. Che questo presunto fallimento debba condurre necessariamente dal problema teologico-politico del cristianesimo delle origini, e poi di Hobbes e Spinoza, alla teologia politica negativa di Schmitt

¹ Cfr. *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, ed. by W.T. Cavanaugh, P.M. Scott, Wiley-Blackwell, Hoboken 2019. Molti sono gli studi in cui il punto di partenza resta il paradigma novecentesco, per poi indagare a ritroso, in una sorta di genealogia. Tra i più recenti, cfr. S. NEWMAN, *Political Theology. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2019.

² M. TRONTI, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelvecchi, Roma 2015, p. 7. Per una ricognizione sintetica, ma puntuale, del “problema teologia politica” nel Novecento e negli ultimi decenni, cfr. V. KAHN, *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, University of Chicago Press, Chicago-London 2014, pp. 1-20.

³ Cfr. R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 3. In Tronti ed Esposito possiamo notare una differenziazione particolarmente importante nell’assunzione del teologico-politico come paradigma interpretativo della storia della filosofia politica invece che come disciplina sviluppata nel Novecento di cui indagare la genealogia. Se Tronti parte dalla dimensione tragica del Novecento e dal tentativo della politica di «uscire da se stessa e inoltrarsi in terreni, e in linguaggi, affini ed estranei» (M. TRONTI, *Il nano e il manichino*, cit., p. 5), Esposito, come detto, nega questa estraneità. Sul rapporto tra filosofia politica e scrittura si veda almeno L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952 [tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990]; C. LEFORT, *Écrire. À l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris 1992.

⁴ F.S. FESTA, *Un’altra “teologia politica”?*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 118. Sulla differenza tra religione politica e teologia politica e in quale modo abbiano determinato maggiormente i paradigmi moderni, cfr. J. MOLTSMANN, *European Political Theology*, in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, ed. by C. Hovey, E. Phillips, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 3-22. Scrive Moltmann: «the modern concept of ‘political theology’ was introduced into a now worldwide debate by the German professor of constitutional law, Carl Schmitt» (p. 7). Moltmann sembra assumere che prima di Schmitt ci siano solo varie forme di “religione politica”, la cui struttura era visibile, ad esempio, ancora nella Russia zarista, in continuità con la svolta di Costantino. Ciò che è qui in gioco non è l’uso politico di ciò che attiene all’ambito religioso, ma la differenza stessa tra teologia e religione.

e della *Konservative Revolution*, è quello che si cercherà di negare in queste pagine. E si cercherà di negarlo proprio partendo dal rifiuto di una “storia della teologia politica” letta a ritroso, fino ad arrivare alla negazione della locuzione applicata alla problematica moderna⁵. Del resto, pur non volendo abbandonare l’uso del concetto, nel momento in cui si tenta di definire e concettualizzare cosa sia “teologia politica” sotto un’unica determinazione, ci si trova nella difficoltà in cui incorre chi tenta di determinare un oggetto dal proprio interno, essendone una parte costitutiva. «Per cogliere il significato d’insieme della teologia politica dovremmo attivare su di essa uno sguardo esterno, esprimendoci in un linguaggio diverso dal suo»⁶. Una soluzione è proposta, sempre all’interno del cosiddetto *Italian Thought*, da Toni Negri: «il potere che si organizzava nel capitale, e che ne permetteva e sollecitava lo sviluppo, doveva essere impiantato nell’assoluto della trascendenza. La necessità teologica investì allora, completamente, lo sviluppo del capitale e le filosofie del presente: qui si istituì la metafisica onto-teologica del moderno. [...] E quando si dice metafisica si dice sempre in qualche modo teologia»⁷.

Fino ad ora, il discorso si è basato sulla problematicità della presenza della teologia politica all’interno di un’ideale storia della filosofia politica. Ovviamente va stabilita una precisa differenza tra ciò che è la riflessione filosofica sul politico e l’inclusione in questa del dato teologico, specialmente se si parla di un’epoca, la prima modernità, che ha fatto della separazione di filosofia e teologia uno dei suoi percorsi caratteristici. In Spinoza, ad esempio, ciò diviene l’intento più apertamente dichiarato del *Trattato teologico-politico*. Un estremo critico della modernità come fu Leo Strauss semplifica al massimo la situazione: «per teologia politica intendiamo le dottrine politiche che si basano sulla rivelazione divina»⁸. Questa (che per l’ebreo Strauss non è altro che la creazione schmittiana) non possiede nessuna valenza veritativa e, quindi, non appartiene al campo della filosofia; ha un carattere particolare, mai universalizzabile. È esemplificativo che nella sua autobiografia intellettuale, la prefazione all’edizione americana della *Religionskritik Spinozas*, Strauss definisca il sé degli anni Venti come «un giovane ebreo nato e cresciuto in Germania e che si trovava anche lui alle prese con il problema teologico-politico»⁹. C’è una dimensione storica del problema, quindi, prima della definizione teorica del concetto nel saggio schmittiano del 1922. E questa dimensione storica è evidentemente manifesta per gli autori politici del XVII secolo, come si può desumere dalla nascita della “forma trattato teologico-politico”, di cui si parlerà in seguito.

⁵ Questo non significa svalutare le operazioni fatte da coloro che hanno cercato di “storicizzare” il problema, ma soltanto negare una presunta continuità che comprenda anche il contesto moderno. Nonostante il suo uso di Hobbes, del resto, lo stesso Schmitt vede in De Maistre e Donoso Cortés i “padri” della sua teologia politica. Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1922 [tr. it. di P. Schiera, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013³, pp. 72-86].

⁶ R. ESPOSITO, *Due*, cit., p. 3.

⁷ A. NEGRI, *Politiche dell’immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare*, in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009, pp. 86-87. L’idea di Negri è, ovviamente, che ci sia una modernità non organizzata secondo le strutture dialettiche e “trascendenti” del potere capitalistico: la linea che corre da Spinoza a Marx. Cfr. anche il dialogo tra Esposito e Negri in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017.

⁸ L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, in ID., *What is Political Philosophy? And Other Writings*, University of Chicago Press, Chicago-London 1959 [tr. it. di P.F. Taboni, *Che cos’è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Urgalia, Urbino 1977, p. 37].

⁹ ID., *Spinoza’s Critique of Religion*, trans. by E.M. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago 1965 [tr. it. di S. Antonelli, C. Geraci, *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in ID., *Liberalismo antico e moderno*, a cura di S. Antonelli, C. Geraci, Giuffrè, Milano 1973, p. 277].

Per questo motivo, si è scelto di utilizzare la forma aggettivale per declinare le varie sfaccettature del problema, sia esso inteso come “nesso” (lato teorico) teologico-politico, come “dato” (lato storico) o, come si proporrà in seguito, come semplice “narrazione”.

Ciò che appare evidente, se non scontato, è che la teologia politica novecentesca sia qualcosa di radicalmente altro rispetto al discorso sviluppatosi nella prima modernità. In quest’ottica, quella di una riflessione sul teologico-politico in età moderna, il tema consiste non tanto nel considerare che storicamente le strutture religiose hanno tentato di sovrapporre un ordinamento giustificato teologicamente a quello politico vigente, quanto sul rovesciamento di tale dato, seguendo la linea di uno dei più feroci critici di Carl Schmitt, Jan Assmann. «Quel che nell’età moderna è stato tirato giù dal cielo in terra, era stato trasferito in epoche precedenti dalla terra al cielo»¹⁰. Senza voler scomodare un troppo astratto concetto di “unità del mondo”, di cui parla Thomas Mann in *Giuseppe e i suoi fratelli*, Assmann considera una verità storica manifesta il fatto che «più si risale nel tempo, più risulta difficile distinguere fra istituzioni religiose e politiche»¹¹. Partendo da questa prospettiva, “teologia politica” non diviene altro che la riflessione sui rapporti tra potere politico e salvezza, più esattamente su come l’uno influisca sull’altra e viceversa, e sulle forme attraverso cui questo rapporto è stato istituzionalizzato. «Il tema o problema “teologico-politico” consiste non solo e non tanto nel fatto che, secondo tale modello [Ndr. di Assmann], una religione si pone quale ordinamento che si va a giustapporre all’ordinamento politico, perché possa, in ultima analisi, guidarlo e “redimerlo”, bensì sul rovesciamento di tale asserto»¹². Lo schema affonda le sue radici in quello che fu uno dei grandi problemi del pensiero politico moderno: se l’azione politica si muove soltanto all’interno di una dimensione pubblica, ossia in una dimensione di tutela di un complesso di interessi sovra-individuali, qual è il modo più efficace di garantire che tutti aderiscano a tale piano? La modernità descritta da Max Weber lo ritrova nella ricerca della salvezza individuale. All’uomo riformato del XVI e XVII secolo, più calvinista che luterano, non basta più il riferimento cattolico alla buona azione individuale, all’impegno nell’esercizio della carità e della pietà, serve invece trovare una via per influire il più possibile sulla propria realtà di appartenenza. Ma, ed ecco riproporsi la vexata quaestio, il cristiano non appartiene a un’unica comunità e nell’Europa di Hobbes e Spinoza esistono solo Stati differentemente cristiani. La risposta di Assmann, in aperta critica a Schmitt, è tanto semplice quanto nota: «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati»¹³. La religione altro non è che uno strumento nelle mani della politica, laddove per “religione” va qui inteso il complesso positivo del culto. «Diviene meglio comprensibile il titolo del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza: si occupa dell’interpretazione della legge mosaica come di una realizzazione politica, e quindi storica, del sacro, legata allo Stato di Israele e a una fase della sua esistenza storica»¹⁴. Va da sé che il discorso spinoziano celi un

¹⁰ J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München 2000 [tr. it. di U. Gandini, *Potere e salvezza. Teologia politica nell’antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002, p. X]. Per un simile quadro sulle “alternative politiche alla teologia”, ossia i tentativi di ribaltamento di Schmitt, cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 188-200.

¹¹ Ivi, p. 5. *Herrschaft und Heil* si apre infatti con la citazione del testo di Thomas Mann: «significherebbe disconoscere l’unità del mondo ritenere religione e politica due cose fondamentalmente diverse» ed è «il mondo nella sua totalità che parla quando l’una parla la lingua dell’altra» (*ibid.*).

¹² F.S. FESTA, *Un’altra “teologia politica”?*, cit., p. 57.

¹³ J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., p. 20.

¹⁴ Ivi, p. 10.

attacco implicito a quella unità del mondo che il secolo dell'“ateismo virtuoso” seppe mettere in discussione: «la teologia politica è un compromesso cui la verità si è piegata con i detentori del potere nell'interesse dell'ordine politico, oppure, per dirla in modo anche più radicale, è una deformazione che la verità ha subito nell'interesse dei governanti»¹⁵. Dunque, verrebbe spontaneo chiedersi, perché parlare ancora di “teologia politica”? Appare evidente che, per Spinoza come per l'illuminismo più radicale, «definire ‘politica’ la teologia significa smascherarla nel suo uso politicamente funzionale di strumento di oppressione»¹⁶. Carl Schmitt era perfettamente consapevole di ciò (non a caso riprende ironicamente la dicitura “teologia politica” da Bakunin), cosa che rende il suo esercizio teorico ancora più degno di nota, pur restando “inaccettabile”, tanto per il teologo quanto per il filosofo materialista. Del resto, una delle più immediate e significative reazioni alla definizione schmittiana, *Der Monotheismus als politisches Problem* di Erik Peterson, si basa proprio sulla dimostrazione che la sistemazione del dogma cristiano abbia messo fine a «quella ‘teologia politica’ che abusa del messaggio cristiano per la giustificazione di situazioni politiche»¹⁷. Come sostiene strenuamente Spinoza, tale concezione unitaria termina idealmente con la fine dello Stato ebraico (qualsiasi cosa potesse intendere con questo). Assmann individua immediatamente come principale concetto politico teologizzato, esemplificativo di questo “transfer concettuale”, quello di “patto”, come conseguenza del fatto che «il discorso su Dio – *theologia* – ha un lungo antecedente storico nel discorso sul re»¹⁸. Al netto di qualsiasi oscillazione teorica e semantica tra teologia politica e teologico-politico, il significato più forte di questo discorso è da ricercare nella dialettica hobbesiana tra *auctoritas* e *veritas*, i due cardini della filosofia politica: l'elemento mobile, in divenire, dell'accrescimento del consenso storico nei confronti del potere, da una parte; dall'altra la ricerca di un qualcosa di fisso, di eterno, di immutabile, che regoli i rapporti tra gli uomini. Non c'è una necessità politica di interpretare il dogma religioso, ma soltanto la pragmatica prudenza di accettarlo pubblicamente, qualora istituito dallo Stato in modo legittimo.

Pur non volendosi addentrare e utilizzare la “dinamica hobbesiana” descritta da Carl Schmitt¹⁹, non si può tuttavia ricadere nel concepire la “teologia politica” come la storia degli “appelli al cielo”. Se la sovranità, ossia l'esercizio del potere, è associata alla capacità di creare un ordine muovendo dall'interpretazione della verità religiosa, «l'autorità creatrice di legge ha bisogno della legittimazione religiosa dell'“appello al cielo”»²⁰, ma non si riduce in toto a questo. Così come «si farebbe un torto a Schmitt se ci si limitasse a dir questo», dato che «in realtà la sua teoria mira alle trasformazioni storiche dei concetti teologici in quelli giuridici secolarizzati di una dottrina della sovranità e dello Stato»²¹, allo stesso modo si deve

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935 [tr. it. di H. Ulianich, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, p. 72].

¹⁸ J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., p. 44.

¹⁹ Cfr. il celebre “cristallo di Hobbes” in *Der Begriff des Politischen* (Duncker & Humboldt, München 1932 [tr. it. di P. Schiera, *Il concetto di ‘politico’: testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in ID., *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 150-151]).

²⁰ F.S. FESTA, *Un'altra “teologia politica”?*, cit., p. 113. Cfr. J. LOCKE, *Two Treatise on Government* [tr. it. di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, UTEI, Torino 2014, p. 243].

²¹ G. ZARONE, *Redenzione ed eticità. Per la critica del concetto di teologia politica*, in «Filosofia e Teologia», 3/1988, p. 4. Non va affatto dimenticato quanto la definizione schmittiana comprendesse una polemica interna alla stessa *Konservative Revolution*, tesa a «smascherare l'illusorietà di una dottrina dello Stato che, ‘impaludata’ negli

presumere che il problema teologico-politico della modernità sottenda qualcosa di altro rispetto alla mera giustificazione del potere agli occhi del “volgo”. Ciò che è sotteso è, come si vedrà in seguito, la trasformazione del discorso filosofico in virtù della sua massima pubblicità possibile.

La storia della filosofia politica, quindi, vive di un pregiudizio inestricabile, che la caratterizza a vari e profondi livelli: nonostante i numerosi tentativi di disfarsi dell’opprimente concetto fisso di “natura umana”, «si è continuato a pensare che gli uomini non riusciranno a essere altro da quel che sono sempre stati»²². Nel momento in cui si riesce ad assumere ciò come dato di partenza della discussione, il sapere che “teologia politica” è un sintagma che si trova per la prima volta nel *De Civitate Dei* di Agostino, dimenticato nel Medioevo e poi riemerso sotto forma di aggettivo nei trattati politici di area protestante nella prima metà del XVII secolo, può essere qui messo in secondo piano²³. Allo stesso modo, si possono accantonare le riflessioni su ciò che la discussione del secolo scorso ci ha lasciato in eredità, pur all’interno del variegato e cangiante scenario del concetto²⁴.

«Political theology reflects and feeds on a crisis in religion, whether that crisis is understood historically (as Reformation) or existentially (as doubt, skepticism, or boredom)»²⁵. Secondo questa impostazione, teologia politica e religione possono essere considerate maggiormente in contrasto piuttosto che in continuità, o meglio, la teologia politica emergerebbe nei momenti di crisi dell’“applicazione sociale e politica” di una determinata religione, esattamente «where religion is no longer working»²⁶. Cosa significa che la religione “non funziona più”? Come esempio si potrebbe utilizzare uno dei passaggi più significativi del *Trattato teologico-politico*, in cui Spinoza riflette sulle cause della crisi e della dissoluzione dello Stato ebraico. Il popolo ebraico cominciò ad avere in odio i Leviti, scelti da Dio come unici amministratori della legge, in quanto Dio si preoccupò principalmente di castigare gli idolatri piuttosto che badare alla sicurezza dello Stato²⁷. Se nessuno accetta di essere comandato da un proprio pari, «quid igitur mirum, si in otio, quando manifesta miracula cessabant nec homines exquisitissimae autoritatis dabantur, populi animus irritatus et avarus languescere inciperet, et tandem a cultu, quamvis divino, sibi tamen ignominioso et etiam suspecto deficeret et novum cuperet;»²⁸ Che Spinoza non stesse parlando esattamente

ermellini del diritto, non riesce più a pensare alle sorprese della politica e delle vicende storiche» (F.S. FESTA, *Un'altra “teologia politica”?*, cit., p. 54).

²² F.S. FESTA, *Un'altra “teologia politica”?*, cit., p. 115.

²³ Per una precisa ricostruzione storica del concetto, cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, cit., pp. 13-33.

²⁴ Possono esistere due macro-connotazioni di “teologia politica”, una negativa e una positiva. La prima, rivolta al passato e che indaga la politica a partire dalla sua origine, vede nella trascendenza l’unica legittimazione possibile, o perlomeno la più forte, del potere civile, in un indissolubile nesso di politica e morale (Schmitt e *Konservative Revolution*). La seconda, rivolta al futuro, abbraccia una teologia politica messianico-escatologica, una “teologia politica della speranza”, finanche della rivoluzione. Cfr. F.S. FESTA, *Un'altra “teologia politica”?*, cit., pp. 119-130.

²⁵ G. HAMMILL, J. REINHARDT LUPION, *Introduction in Political Theology and Early Modernity*, University of Chicago Press, Chicago-London 2012, p. 1.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Si usa qui, e in tutto il resto del testo, la parola “Stato” in senso lato, secondo una tradizione che traduce non del tutto correttamente il latino “Respublica”. Cfr. A. PONS, v. *Stato*, in *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, ed. by B. Cassin, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004, pp. 1054-1056. Va comunque notato che Hobbes utilizza il termine nell’*Introduzione al Leviatano*: «by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State (in Latin Civitas)» (Lev. Intr., 1).

²⁸ TIP XVII, 26: «non fa dunque meraviglia che nei periodi di stasi, quando i miracoli palesi venivano a cessare e non esistevano uomini di altissima autorità, l’animo avaro e irascibile del popolo incominciava a

della storia del popolo ebraico è qui intuibile. Tuttavia, per quanto questa interpretazione abbia senza dubbio delle forti ragioni a suo favore, una caratterizzazione così stringente rischia di escludere il riferimento teologico dal linguaggio proprio della politica e di ridurlo a necessità storica. Del resto, non mancherebbero argomentazioni a favore del fatto che grandi impianti teologico-politici siano sorti in epoche di fioritura di particolari movimenti religiosi. Ma se fosse esattamente il contrario? Se la teologia politica si nutrisse delle crisi della politica? Se fosse la politica a non funzionare più²⁹? Ciò che è evidente e storicamente riscontrabile, per usare un efficace passaggio di Harold Laski, è che «the massacre of Saint Bartholomew produces Whiggism in the author of the *Vindiciae*; the Puritan Rebellion sets Hobbes searching for the formula of social peace; the “Glorious Revolution” of 1688 enables Locke to affirm that the power of the Crown is built upon the consent of its subjects. Rousseau, Hegel, T.H. Green, all sought to give the mental climate of their time in the rank of universal validity»³⁰. Come detto, il teologico-politico non si riduce semplicemente alla storia degli “appelli al cielo”, ma potrebbe essere utile ripartire da una considerazione sulle forme e sugli esiti di tali appelli e, soprattutto, sulle contromosse attuate da coloro che ne compresero la pericolosità. Tra questi, Hobbes e Spinoza occupano senz’altro una posizione di rilievo, che va tuttavia compresa a partire dall’analisi dei contesti di riferimento nel complesso quadro degli anni centrali del XVII secolo.

languire e finisse per allontanarsi da un culto che, sebbene divino, diventava per esso ignominioso e perfino sospetto, e ne desiderasse uno nuovo» (p. 434).

²⁹ Cfr. H. SCHAEFFER, “Teologia politica” in un periodo di “rinascita religiosa”, in *Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 147-172.

³⁰ H.J. LASKI, *A Grammar of Politics*, George Allen & Unwin, London-Boston-Sydney 1982⁷, p. I.

Capitolo I

La narrazione teologico-politica

Cosa si può intendere per “narrazione teologico-politica”? Un tentativo di conciliare gli intenti e le forme di una teologia narrativa col campo politico (declinato sotto la voce di una “teologia pubblica”) è stato fatto negli ultimi anni all’interno degli studi teologici statunitensi¹. Tuttavia, qui non si intende seguire tale impostazione (o almeno riprodurre tale contesto), quanto partire proprio dal ruolo della narrazione, in un intreccio che abbraccia ermeneutica, retorica e politica nel loro rapporto con la storia, sia essa “sacra” o no. Può essere utile, a riguardo, un breve accenno alla con-fusione degli orizzonti del testo e di quelli del lettore, così come descritta dal monumentale lavoro di Paul Ricœur, *Temps et récit*, in particolare nelle parti dedicate all’uso della storia. «Il racconto non è forse raccontato come se avesse avuto luogo, come è attestato dall’uso dei tempi verbali passati per raccontare l’irreale? In tal caso, la finzione dipenderebbe tanto dalla storia quanto la storia dalla finzione»². Il punto di partenza resta sempre l’ineliminabile temporalità dell’azione umana (la “intenzionalità del pensiero storico”). Volendo tralasciare il complesso discorso riguardante la “fenomenologia del tempo”, da Agostino a Husserl e Heidegger, e l’intenzionalità, basterà considerare che «senza lettore che lo accompagna, non c’è affatto atto configurante operante nel testo; e senza lettore che se l’appropri, non c’è affatto mondo dispiegato dinanzi al testo. Eppure continuamente rinasce l’illusione secondo la quale il testo sarebbe strutturato in sé e per sé e che la lettura sopraggiunge al testo come un avvenimento estrinseco e contingente»³. Non si può certo dire che in Ricœur abbondino i riferimenti al testo biblico inteso come narrazione storica, eppure, si possono trovare alcuni passaggi significativi: la Bibbia rappresenta il limite esterno del racconto, «ciò che del tempo è più ribelle alla rappresentazione»⁴. Limite in quanto i testi sacri, così come le grandi mitologie, si costruiscono per il tramite di punti di rottura. Nella fattispecie, «l’interpretazione storica della Bibbia si concepisce come una storia della salvezza», ossia è un «principio teologico» che «determina lo schema del processo storico»⁵. Ma, ancora, queste prospettive, pur affascinanti, non riescono a rendere appieno le problematiche della scrittura in un trattato teologico-politico del XVII secolo. Sarà bene, quindi, iniziare a considerare i testi in oggetto: il *Trattato teologico-politico* e il *Leviatano*.

¹ Cfr. B.R. REICHENBACH, *Genesis 1 as a Theological-Political Narrative of Kingdom Establishment*, in «Bulletin for Biblical Research», 13, I/2003, pp. 47-69; M. DOAK, *Reclaiming Narrative for Public Theology*, SUNY Press, Albany 2004. Dal lato opposto della barricata, recentemente André Tsel ha parlato di un “complesso teologico-politico-economico” per negare che ogni forma di ritorno pubblico della religione debba forzatamente condurre a una teologia politica. Cfr. A. TOSEL, *Nous citoyens, laïques et fraternels?*, Kimé, Paris 2015. A riguardo, cfr. S. VISENTIN, *La laicità oltre lo Stato. La critica spinoziana di André Tsel al teologico-politico contemporaneo*, in «Esercizi Filosofici», XII, 2017, pp. 127-132.

² P. RICŒUR, *Temps et récit. Tome I*, Editions du Seuil, Paris 1983 [tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 1994², p. 132].

³ ID., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985 [tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. III: *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999², p. 252].

⁴ Ivi, p. 411.

⁵ K. LÖWTH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 [tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 210].

Relativamente agli studi spinoziani, Carl Gebhardt parla di “Erzählung” (“narrazione, racconto”) già nella prefazione alla sua traduzione del *Tractatus* del 1908. Egli sottolinea come, «für die Holländer des 17. Jahrhunderts waren die biblischen Erzählungen nicht Gegenstand eines antiquarischen Interesses, sondern lebendige Geschichte, die ähnlich wie bei den englischen Puritanern als ein Vorbild der eigenen Geschichte aufgefaßt wurde»⁶. Premesso ciò, nelle pagine seguenti si cercherà di seguire un’idea autonoma di “narrazione teologico-politica”. Quello che generalmente viene definito “storia”, volendo restare su un piano di percezione generale, altro non è che una «narrazione classica, con un inizio, un centro e una conclusione: problema, lotta, soluzione – Egitto, deserto e terra promessa»⁷. Essendo prodotta alla fine di un processo storico, contiene in sé stessa già la sua fine (o il fine, volendo giocare sull’ambivalenza del termine⁸). La narrazione della mitologia ebraica si distingue nettamente dalle cosmologie di origine orientale proprio in quanto nega una ciclicità del tempo che non ammette rotture, ossia fine/fini della narrazione stessa. A tale concetto di “storia”, profondamente legato alla *Weltanschauung* delle società occidentali moderne, corrisponde precisamente l’idea di “rivoluzione”, sia che la si voglia intendere come rottura che come ritorno a uno stato iniziale. «La storia ha approssimativamente questa forma: oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica, nuova società (pericolo di restaurazione). Chiamiamo questo processo rivoluzionario, anche se il cerchio non si chiude»⁹. Gli eventi di *Esodo*, “primo” esempio di tale processo, trasformano la narrazione teologica in narrazione teologico-politica proprio in quanto si presentano come un unicum definito nel tempo. Del resto, fu estremamente facile per i movimenti rivoluzionari della prima modernità, ad esempio, trovare nell’Antico Testamento il proprio modello storico di riferimento. *L’Esodo*, proprio in quanto testo profondamente umano e politico, può essere utilizzato come forma di narrazione contro qualsiasi tipo di oppressione. Come Mosè nel deserto, ciò che serve è semplicemente una forma di catalizzazione del consenso in una persona. La legittimazione teologica, il patto o l’alleanza con Dio, per usare le parole di Walzer, «è l’invenzione politica del libro dell’Esodo»¹⁰. Un’invenzione che viene descritta, narrata, con una sorprendente capacità di analisi delle dinamiche del consenso, di realismo politico: le mormorazioni del popolo ebraico non cessano con la stipula del patto, ossia con l’applicazione della volontà popolare con il plus della legittimazione teologica.

Con “narrazione teologico-politica” ci si può quindi riferire alla ricerca di un piano storico comune, che possa portare con sé un indubitabile principio veritativo derivante dalla legittimazione divina. Se non tutta l’Europa della prima modernità poteva riconoscere nella storia dell’Impero Romano le proprie radici, tutti potevano senz’altro riconoscersi nella narrazione storica dell’Antico Testamento. O almeno, cosa fondamentale nello sviluppo del

⁶ C. GEBHARDT, *Einleitung*, in B. DE SPINOZA, *Theologisch-politischer Traktat*, hrsg. von C. Gebhardt, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1922⁴, S. XVI. Su Spinoza “narratore”, cfr. M.L. DE BASTIANI, *Ex auditu, ex signis. Citazioni, riferimenti e storie antiche nella filosofia politica di Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 39-57.

⁷ M. WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985 [tr. it. di M. D’Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 16]. Tesi centrale di Walzer è che l’*Esodo*, essendo un «movimento nel senso letterale, un avanzamento nello spazio e nel tempo» sia «la forma originaria (o la formula) della storia progressiva» (p. 19). Per un commento coevo di Walzer, cfr. A. RIZZI, *Sull’esodo come paradigma teologico-politico*, in «Filosofia e Teologia», 3/1988, pp. 33-44.

⁸ Cfr., a riguardo, il recente lavoro di Salvatore NATOLI, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

⁹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 89.

¹⁰ Ivi, p. 53.

presente discorso, comprenderne perfettamente i riferimenti. Come si vedrà, l'esempio più evidente di questa sorta di dissimulazione e distorsione dell'uso umanistico della storia è rappresentata, appunto, dal *Leviatano* di Hobbes e dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza.

Una discussione sulle implicazioni della narrazione teologico-politica richiede, ovviamente, un'ulteriore specificazione terminologica. Stabilito cosa si intenda per un uso aggettivale del teologico-politico in sostituzione della disciplina "teologia politica", stabilito quale sia il senso del concetto di "narrazione", resta da indagarne il significato. Nel terzo libro della *Repubblica*, Platone dedica alcuni passaggi all'analisi del fine e del contenuto del λόγος, all'interno della logica del depotenziamento della forma poetica. Nel chiarire tale logica ad Adimanto, Socrate introduce il concetto di διήγησις, neologismo platonico traducibile come "narrazione, racconto, esposizione"¹¹, ossia qualcosa di sostanzialmente diverso rispetto all'atto mimetico che il poeta mette in scena nel raccontare un evento passato. L'espressione compare in un passaggio molto significativo, per il discorso che si intende portare avanti in queste pagine, del *Fedro*:

Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον.
οἷον μὲν ἔστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακροῦς διηγήσεως, ὃ δὲ ἔοικεν,
ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· αὐτῆ οὖν λέγωμεν. εἰοικέτω δὴ συμφύτῳ
δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου¹².

Platone distingue apertamente tra un non meglio precisato tipo di narrazione "divina" e una umana. Tuttavia, la forma dialogica resta un limite e si dovrà aspettare Aristotele per una definizione più precisa, pur rimanendo all'interno dell'ambito agonico-processuale. Nel terzo libro della *Rhetorica*, la διήγησις compare come elemento del discorso deliberativo ed epidittico, con una netta preferenza nei confronti del secondo¹³. Emerge dalle pagine aristoteliche il valore "pratico" della narrazione, elemento imprescindibile in quei discorsi rivolti al presente e al futuro. Senza voler entrare nello specifico del concetto all'interno dei discorsi epidittici, ci si può concentrare (facendo senz'altro un torto ad Aristotele) sulla forma deliberativa:

ἐν δὲ δημηγορίᾳ ἥμισυ διήγησις ἔστιν, ὅτι περὶ τῶν μελλόντων οὐθεὶς
διηγεῖται· ἀλλ' ἐὰν περ διήγησις ἦ, τῶν γενομένων ἔστω, ἵνα ἀναμνησθέντες
ἐκείνων βέλπιον βουλευσῶνται περὶ τῶν ὕστερον, ἢ διαβάλλοντος ἢ
ἐπαινοῦντος· ἀλλὰ τότε οὐτὸ τοῦ συμβούλου ποιεῖ ἔργον. ἀν δ' ἦ ἄπιστον,
ὑπισχνεῖσθαι δεῖ καὶ αἰτίαν λέγειν εὐθὺς καὶ διατάττειν ὡς βούλονται, οἷον ἢ
Ἰοιάστη ἢ Καρχίνου ἐν τῷ Οἰδίποδι ἀεὶ ὑπισχνεῖται πυνθανομένου τοῦ
ζητοῦντος τὸν υἱόν, καὶ ὁ Αἴμων ὁ Σοφοκλέους¹⁴.

¹¹ Cfr. PLATO, *Resp.* 392d-393b. Il verbo διηγέομαι compare, con lo stesso significato, in Tucidide (*La guerra del Peloponneso* VI, 54).

¹² PLATO, *Phaedr.* 246a: «sull'immortalità dell'anima si è detto a sufficienza: del suo aspetto ecco come si deve parlare: dire quale è necessita di una esposizione in tutto e per tutto divina, e lunga; ma dire a che cosa assomiglia ne basta una umana e più breve. Parliamone dunque così. Si assomigli l'anima alla potenza connaturata di una pariglia alata e di un auriga» (tr. it. di M. Bonazzi, Utet, Torino 2011, p. 93).

¹³ Per "genere epidittico" si intende il discorso in lode o in biasimo dell'oggetto della discussione; per "genere deliberativo", quello generalmente attinente a questioni morali e/o politiche.

¹⁴ ARISTOTELE, *Rhetorica* III, 1417b, 12-20: «nel discorso deliberativo vi è meno narrazione possibile, in quanto nessuno può raccontare intorno ad eventi futuri; ma se narrazione deve esserci, che almeno sia di eventi passati, perché, ricordandosene, si deliberi meglio su avvenimenti successivi o col porre delle insinuazioni o

La narrazione è il veicolo del ricordo degli eventi passati, esclusivamente finalizzata al comportamento futuro. Ma ciò che risulta decisivo è l'imprescindibilità dell'accordo oratore-uditore. Va da sé che tale discorso aristotelico, applicato alla logica moderna del consenso, diventa maggiormente ammissibile una volta venuto meno qualsiasi riferimento alla centralità morale della giustizia e della virtù. Ciò che resta intatto e giustifica la derivazione aristotelica del concetto è la dimensione della massima pubblicità possibile garantita sia dalla dimensione agonica del discorso sulla retorica, proprio della cultura greca, sia dall'accordo autore-fruitoro. Il risvolto politico di tale approccio è rappresentato dall'uso dell'ironia e della dissimulazione, come ampiamente descritto da Leo Strauss nei suoi scritti degli anni Cinquanta e Sessanta¹⁵. Come sottolinea accuratamente Merio Scattola, va notato che, in linea generale, «il rapporto politico moderno si basa su un tipo molto particolare di comunicazione, che in effetti non avviene nello spazio della città o della corte, ma si svolge completamente nella sfera interiore e intellettuale dell'individuo»¹⁶. In aggiunta, altro elemento decisivo in questo discorso, è una pessima abitudine ermeneutica quella di interpretare i testi filosofico-politici come l'espressione esclusiva delle convinzioni personali dell'autore.

1. Narrazioni dal *Leviatano* al *Trattato teologico-politico*

Come mai, ci si potrebbe chiedere, dall'uscita dal "Medioevo politico", ossia dalla pretesa di investitura diretta della Chiesa sul regno o sull'Impero, e dall'attraversamento dell'età umanistica scaturisce una recrudescenza del problema teologico-politico e della presenza della religione nella vita pubblica? Se è vero che «il mito incontra nella fede un punto di depotenziamento», è altrettanto vero che «mitico è comunque l'atteggiamento, il comportamento, l'opera dell'uomo in quanto costitutivamente incapace di sopportare la verità». Ne deriva che «la fede non vuol dire altro che inoperabilità soggettiva della salvezza, sottrazione di ciò che salva alla soggettività dell'opera»¹⁷. Se le crisi politiche, le guerre intestine e la generale instabilità degli Stati europei nella prima metà del XVII secolo sono il risultato (almeno di facciata) di un incontrollato ricorso a una legittimazione teorica dei processi rivoluzionari, dell'uso politico della religione da parte dei settarismi estremi, non sorprende che in Spinoza emerga una decisa diffidenza nei confronti della ricerca di un *novum*¹⁸. Scrive nel *Trattato teologico-politico*: «nec opus est omnia recensere, norunt quippe

lodandoli; in tal caso però l'oratore non realizza bene il ruolo del consigliere. E se ciò che si dice non è credibile, si deve promettere sia di rivelare subito la causa sia di mettere ordine al discorso come desiderano gli uditori, ad esempio la Giocasta di Carino nell'*Edipo* promette sempre, quando l'uomo che la interroga cerca il figlio, e così fa l'Emone di Sofocle» (tr. it. di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014, p. 397).

¹⁵ Cfr. in particolare L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, cit.; ID., *The City and the Man*, University of Chicago Press, Chicago 1964 [tr. it. di I. La Scala, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, a cura di C. Altini, Marietti, Genova 2010].

¹⁶ M. SCATTOLA, *Evento e storia. Introduzione*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola, P. Scotton, Cleup, Padova 2020², p. 10.

¹⁷ R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 142-143.

¹⁸ Come detto sopra, le accelerazioni del problema teologico-politico sembrano legate più a momenti di crisi della politica che a un allontanamento dai culti positivi. Sul Seicento come periodo di crisi, cfr. *The General Crisis of the Seventeenth Century*, ed. by G. Parker, L.M. Smith, Routledge, London-Boston 1985.

omnes, quid sceleris fastidium praesentium & rerum novandarum cupiditas, quid praecipua ira, quid contempta paupertas frequenter suadeant hominibus, quantunque eorum animos occupent agitentque»¹⁹. La fede, come dichiarazione pubblica di obbedienza, è appunto argine delle nuove forme di mitologia create ad hoc per legittimare la rivolta contro il potere politico.

Il concetto di “narrazione teologico-politica” va dunque inteso nel preciso e complesso quadro del pluralismo religioso dell’Europa del XVII secolo. La breve parentesi dell’umanesimo viene in un certo senso messa da parte e si ripropongono quelle questioni relative al “*nexus théologico-politique*”, per usare una felice espressione di Stanislas Breton²⁰, come emerse nel corso del Medioevo. Tramontata quasi del tutto l’idea di un impero cristiano sovranazionale²¹, il problema fondamentale si sposta sull’origine del potere politico (e quindi sulle teorie del contratto), la cui centralità va a sostituire il dilemma medievale sul rapporto tra i due poteri, che pure in alcuni casi resta sullo sfondo (per esempio nel mondo cattolico). È questa la tensione che viene riprodotta da autori come Hobbes e Spinoza, e da tutti coloro che attuarono quei passaggi decisivi per estromettere il potere spirituale dalla gestione dello Stato. «Il temporale, avvalendosi della sua origine spirituale e delle sue funzioni ‘soprannaturali’, non si distingueva più dal suo giudice e rivale. In fondo, sotto due modi apparentemente differenti, era proprio, da una parte e dall’altra, la stessa sostanza. Il sovrano, in un’appercezione oscura che ricapitolava l’antico ‘*imperator et sacerdos*’, univa ciò che una contingenza storica aveva largamente contribuito a dividere. Il re Davide era più di un antenato: un modello, e in terra di cristianità»²². Ecco la necessità di una narrazione teologico-politica all’interno di una nuova contingenza storica, la quale offre l’opportunità di unire i poteri. Il teologico può quindi essere limitato al massimo come forma potenziata di racconto storico, da una parte, e come *minimum* morale, dall’altra. Si apre quindi lo spazio per l’autonomia del politico. Se, per un autore come Spinoza, «l’espressione ‘regno di Dio’ non aggiunge niente all’espressione ‘regno di giustizia e carità’», allora «il regno di Dio non è autenticamente regno di Dio che per la mediazione del politico»²³. Date tali premesse, è giunto il momento di affrontare l’argomento relativo alla narrazione nelle pagine hobbesiane e spinoziane, pur attuando un’inversione temporale tra i due autori di cui in seguito si spiegherà il senso.

¹⁹ TIP XVII, 4: «non è necessario passare al vaglio ogni cosa, poiché tutti sanno a quali crimini persuadono gli uomini il disgusto del presente e il desiderio di novità, l’ira irrefrenabile, la disprezzata povertà, e quanto tutto ciò occupi e turbi il loro animo» (p. 403). Possibile che qui Spinoza stia rifacendosi a un passo delle *Historiae* di Tacito, poi citate direttamente poche righe più sotto. Scrive lo storico romano (II, 8): «inde late terror: multi ad celebritatem nominis erecti rerum nouarum cupidine et odio praesentium» («per la celebrità di quel nome, molti si erano ridestati, spinti dal desiderio di rivolgimenti e dall’odio per il presente e quindi, per un vasto raggio, si era sparso il terrore», tr. it. di F. Dessì, *Storie*, a cura di L. Lenaz, vol. I, BUR, Milano 2007, p. 279). Su Spinoza lettore di Tacito, cfr. G. LUCCHESINI, *Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 51-83; O. PROIETTI, *Philodenus 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata 2010; M.L. DE BASTIANI, *Spinoza Against Political Tacitism: Reversing the Meaning of Tacitus’ Quotes*, in «History of European Ideas», XLVII, 7/2021, pp. 1-18.

²⁰ Cfr. S. BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, Desclée, Paris 1977, p. 143 [tr. it. di E. De Dominicis, *Spinoza. Teologia e politica*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, p. 219].

²¹ Un ultimo tentativo di salvaguardia del progetto lo si trova, ad esempio, in Leibniz. Cfr. A. ROBINET, G. W. Leibniz, *Le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*, PUF, Paris 1994.

²² S. BRETON, *Spinoza*, cit., p. 223.

²³ Ivi, p. 225.

Nel *Trattato teologico-politico* si può ritrovare un ampio spettro di espressioni riferite al concetto di narrazione storica. Nel capitolo IV, dedicato alla legge divina, si trova uno di quei passaggi in cui Spinoza rompe, per così dire, la barriera della *factio* letteraria (nella fattispecie dell'analisi dell'origine divina della legge), introducendo la differenza tra *parabola* e *narratio*:

atque adeo hoc unicum, quod Deus Adamo praecipit, totam legem divinam naturalem comprehendit et cum dictamine luminis naturalis absolute convenit, nec difficile esset totam istam primi hominis historiam sive parabolam ex hoc fundamento explicare; sed malo id missum facere, cum quia non possum absolute esse certus, num mea explicatio cum scriptoris mente conveniat, tum quia plerique non concedunt hanc historiam esse parabolam, sed plane statuunt eam simple narrationem esse²⁴.

Il termine “narratio” viene qui usato proprio nel senso di “cronaca storica”, laddove ciò che prima si è definito “narrazione teologico-politica” si può avvicinare alla “historiam sive parabolam”²⁵. Ma ciò che interessa di questo passo è l'ammissione spinoziana dell'esistenza di diverse forme di narrazione, finanche arrivando ad ammettere l'allegoricità degli eventi di *Genesis*. Questo velo, come si vedrà, non cade così facilmente e la ragione è fornita da Spinoza nel capitolo successivo. Può essere utile soffermarsi sui paragrafi 16-19 del capitolo V, che tratta delle cerimonie e, appunto, della fede nelle narrazioni storiche:

Atque haec Scriptura sola experientia comprobatur, nempe iis, quas narrat, historiis, nec ullas harum rerum definitiones tradit, sed omnia verba et rationes captui plebes accomodat. Et quamvis experientiam nullam harum rerum claram cognitionem dare possit nec docere, quid Deus sit et qua ratione res omnes sustentet et dirigat hominumque curam habeat, potest tamen homines tantum docere et illuminare, quantum ad oboedientiam et devotionem eorum animis imprimendum sufficit²⁶.

In altre parole, la fede non è veicolata dall'esistenza di Dio, dalla sua perfezione, somma bontà e potenza, ma dal credere nelle storie narrate dalla Bibbia. È già insito qui il problema ermeneutico di una narrazione che non è espressione di un fatto in sé, quanto della sua

²⁴ TTP IV, 11: «quest'unico comandamento che Dio diede ad Adamo riassume in sé tutta la legge divina naturale e s'accorda del tutto con il dettato del lume naturale né sarebbe difficile spiegare su questo fondamento tutta la storia, o parabola del primo uomo. Ma preferisco abbandonare l'argomento, sia perché non posso essere assolutamente certo che la mia spiegazione corrisponda al pensiero dell'autore, sia perché più non ammettono che questa storia sia una parabola, sostenendo invece precisamente che si tratti di una semplice narrazione storica» (p. 121). Già nel 1985, del resto, Étienne Balibar parlava di una «évidente historicité intrinsèque de la philosophie spinoziste» (É. BALIBAR, Jus-Pactum-Lex. *Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-politique*, in «Studia Spinozana», I, 1985, p. 105).

²⁵ L'uso del termine applicato al peccato originale, e quindi all'interpretazione allegorica del paradiso terrestre, risale a Maimonide. Cfr. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, II, 30 [tr. it. a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2013, pp. 431-443]. Anche FILONE, *De opificio mundi*, §165.

²⁶ TTP V, 16: «queste cose la Scrittura le prova sulla base della sola esperienza – cioè con le storie che narra –, senza offrirne alcuna definizione, ma adeguando ogni parabola e ogni argomento alla capacità di comprensione della plebe. E sebbene l'esperienza non possa in questa materia offrire una conoscenza chiara, cioè insegnare cosa sia Dio e in che modo egli sostenga e diriga ogni cosa, e come si prenda cura degli uomini, può tuttavia, perlomeno, istruire e illuminare gli uomini quanto basta a imprimere nel loro animo l'obbedienza e la devozione» (p. 145).

finalità, ossia dei suoi fruitori e delle loro capacità di apprendimento. Che in queste pagine Spinoza stia adottando un atteggiamento vagamente dissimulante è deducibile dal fatto che arrivi a considerare “inumano” chiunque non creda nelle narrazioni storiche delle Scritture²⁷:

narrationes igitur in Vetere et Novo Testamento contentae reliquis profanis, et ipsae etiam inter se, unae aliis praestantiores sunt pro ratione salutarium opinium, quae iis sequuntur. Quare si quis historias S. Scripturae legerit eique in omnibus fidem habuerit, nec tamen ad doctrinam, quam ipsa iisdem docere intendit, attenderit nec vitam emendaverit, perinde ipsi est, ac si Alcoranum aut poetarum fabulas scenicas aut saltem communia chronica²⁸.

Questo tipo di narrazione è quindi qualcosa di più di una semplice cronaca (“communia chronica”). La comparsa dell’ermeneutica biblica nel capitolo VII introduce il concetto di “historia S. Scripturae” applicato alla redazione del testo, non per questo mettendo in secondo piano il riferimento alle storie narrate. Un primo esempio di narrazione teologico-politica lo si può trovare nel momento in cui Spinoza inizia a trattare specificamente la storia ebraica nel corso del capitolo V²⁹. A dispetto di quanto detto, queste pagine ricalcano una vera e propria cronaca storica. L’esodo dall’Egitto lasciò il popolo ebraico in una condizione di assenza di leggi; l’assenza di uno Stato fece sì che si rendesse necessario che il consenso venisse catalizzato da un’unica persona, Mosè, «quia divina virtute supra caeteros excelebat»³⁰. Risulta chiaro in queste pagine che tale racconto va inteso sotto forma di un modello ideale, allegorico, riflettente la stessa teoria spinoziana, a cui l’autore applicò il “surplus autoritativo” delle storie sacre:

hoc autem imperium Moses facile retinere potuit et se eam habere populo persuasit multisque testimoniis ostendit; is itaque virtute, qua pollebat, divina jura constituit et populo praescripsit; at in iis summam curam gessit, ut populus non tam metu, quam sponte suum officium faceret³¹.

Poche righe sopra, Spinoza aveva fornito la spiegazione teorica sottesa alla narrazione:

²⁷ Cfr. *ibid.*

²⁸ TTP V, 19: «quindi, i racconti contenuti nell’Antico e nel Nuovo Testamento sono più importanti di altri – tanto rispetto a quelli profani quanto rispetto ad altre storie bibliche –, in ragione delle salutari credenze che ne derivano. Per cui, se qualcuno legge le storie della Sacra Scrittura prestandole fede in ogni dettaglio, ma senza badare all’insegnamento che essa con tali storie vuole trasmettere, e senza emendare la propria vita, è come se avesse letto il Corano o qualche dramma dei poeti, o – tutt’al più – delle semplici cronache» (p. 147).

²⁹ L’uso “politico” della storia ebraica, soprattutto come esempio virtuoso da seguire per l’esperienza repubblicana, era già ampiamente presente nel *De Republica Hebraeorum* di Peter van der Cun (Petrus Cunaeus). Cfr. Petri CUNAEI *De Republica Hebraeorum Libri III*, Ludovicum Elzevirium, Lugduni Batavorum 1617. A riguardo, cfr. S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001, pp. 105-125.

³⁰ TTP V, 10: «in quanto eccelleva sugli altri per virtù divina» (p. 139).

³¹ *Ibid.*: «Mosè poté facilmente conservare il potere, e riuscì a convincere il popolo di esserne dotato, dandone prova in molti modi. Così, grazie alla virtù divina, nella quale eccelleva, poté stabilire delle leggi e prescriverle al popolo, ponendo in esse la massima cura, affinché il popolo adempisse il proprio dovere non per paura, ma spontaneamente». Sulla figura di Mosè, cfr. F. TOTO, *Il Mosè di Spinoza: liberatore o tiranno?*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», CXIV, 3/2022, pp. 659-680.

homines deinde nihil minus pati possunt quam suis aequalibus servire et ab iis regi. [...] Tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi et nemo suo aequali servire teneatur, vel, si pauci aut unus solus imperium teneat, is aliquid supra communem humanam naturam habere vel saltem summis viribus conari debet vulgo id persuadere³².

Qui in gioco c'è il tema della persuasione del volgo e, quindi, chiudendo il cerchio con quanto detto prima, il richiamo a “fatti” e all’“esperienza”, ossia a una storia condivisa da tutti e non revocabile in questione³³. Nel passaggio che si andrà ora a considerare compare inoltre un curioso “dialogo” tra lo Spinoza di queste pagine e lo Spinoza dell’*Etica*, giustificando appieno le differenze stilistiche e, soprattutto, contenutistiche tra le due opere:

homines ab experientia doceri malunt quam omnes suas perceptions ex paucis axiomatibus deducere et invicem concatenare; unde sequitur, quod si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam universum humanum genus docere et ad omnibus in omnibus intelligi vult, is rem suam sola experiential confirmare tenetur, rationesque suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit, maxime accommodare, non autem eas concatenare, neque definitiones, prout ad rationes melius concatenandum inserviunt, tradere; alias doctis tantum scribet, hoc est, a paucissimis tantum hominibus, si cum reliquis comparentur, poterit intelligi³⁴.

Nel capitolo VI sui miracoli, conclusione naturale di questo discorso prima della parentesi ermeneutica, Spinoza arriva al punto massimo di chiarezza sull’argomento:

quare non dubium est, quin omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contingerint, et tamen ad Deum referuntur, quia Scripturae, ut jam ostendimus, non est res per causas naturales docere, sed tantum eas res narrare, quae imaginationem late occupant, idque ea methodo et stylo, qui

³² TTP V, 8-9: «non c'è nulla che gli uomini tollerino meno che di essere asserviti ai loro eguali e da essi comandati. [...] Da quanto detto consegue in primo luogo che la società tutta, se è possibile, deve detenere il potere in forma collegiale, cosicché ognuno sia tenuto a obbedire a se stesso e non a un suo eguale; oppure, nel caso in cui pochi uomini o uno soltanto detenga il potere, costui deve possedere qualcosa di superiore alla comune natura umana, o deve almeno sforzarsi con tutte le proprie forze di persuadere di ciò il volgo» (pp. 137-139).

³³ Sull’uso spinoziano della storia sacra come storia massimamente condivisibile (e i relativi problemi), cfr. almeno A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris 1971, pp. 7-148.

³⁴ TTP V, 14: «gli uomini preferiscono apprendere dall’esperienza piuttosto che dedurre ogni loro acquisizione da pochissimi assiomi e concatenarli tra loro. Ne consegue che, ove qualcuno voglia insegnare una qualche dottrina a un’intera nazione – per non dire all’intero genere umano –, e intenda esser compreso da tutti e in tutto, si vedrà obbligato a confermarla con la sola esperienza, e ad adeguare per quanto possibile le sue argomentazioni e le definizioni della sua dottrina alle capacità di comprensione della plebe (che costituisce la parte più cospicua di tutto il genere umano), e certo non procederà concatenando argomentazioni o impostando definizioni che siano idonee a meglio concatenare quelle argomentazioni. Diversamente, costui scriverà solo per i dotti, cioè potrà essere compreso soltanto da un numero di uomini comparativamente molto ristretto» (p. 143).

melius inservit ad res magis admirandum, et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum³⁵.

Nel paragrafo successivo, Spinoza si spinge tanto più in là nella considerazione “letteraria” del testo biblico da utilizzare l’aggettivo “poeticamente”, diversamente da quanto fatto dagli “storici politici”. Sembra quasi che, per il filosofo politico immerso nelle dispute religiose del XVII secolo, l’importanza della storia dell’età umanistica non possa più essere sufficiente:

at forsan instabit aliquis nos perplura in Scripturis reperire, quae nullo modo per causas naturales videntur posse explicari. [...] Sed ad haec me jam respondisse puto; ostendi enim, Sripturam res non docere per proximas suas causas, sed tantum res eo ordine iisque phrasibus narrare, quibus maxime homines et praecipue plebem ad devotionem movere potest, et hac de causa de Deo et de rebus admodum improprie loquitur, quia nimirum non rationem convincere, sed hominum phantasiam et imaginationem afficere et occupare studet. Si enim Scriptura vastationem alicujus imperii, ut historici politici solent, narraret, id plebem nihil commoveret, at contra maxime, si omnia poetice depingat er ad Deum referat, quod facere solet³⁶.

L’obiettivo di Spinoza, del resto, è quello di dimostrare come i miracoli siano spiegabili da un punto di vista naturale. Tutto ciò che non si presenta come naturale, come la discesa di Dio dal cielo di *Esodo* o l’ascensione di Elia su un carro di fuoco, è frutto dell’adattamento del testo all’immaginazione del lettore. Nel suo trattato teologico-politico, però, Spinoza non porta questo discorso fino alle più logiche conseguenze, ossia al rigetto esplicito di qualsiasi forma di evento sopra-naturale, affidando alla narrazione teologico-politica la salvaguardia di quel *minimum* teologico funzionale al suo discorso. Non bisogna perciò pensare che il ricorso a un tale tipo di narrazione sia limitato alle cosiddette “parti teologiche” del *Tractatus*. Il capitolo XVII, infatti, vede la compresenza dei riferimenti storici (Tacito e Curzio Rufo) e di quelli scritturali, ritornando lungamente sulla storia di Mosè. Non si può comprendere il rapporto di Spinoza con la storia, da sempre messo in discussione dai lettori meno attenti (o condizionati da altri punti di vista)³⁷, senza partire dal nodo centrale della funzione politica

³⁵ TTP VI, 13: «non vi è dubbio, perciò, che tutti gli avvenimenti narrati nella Scrittura siano avvenuti naturalmente; eppure sono ricondotti a Dio, poiché – come abbiamo già mostrato – non è compito della Scrittura spiegare le cose attraverso le loro cause naturali, ma soltanto raccontare quelle che occupano maggiormente l’immaginazione, e raccontarle con il metodo e con lo stile più adatto a suscitare una maggiore ammirazione e, per conseguenza, a imprimere la devozione nell’animo del volgo» (p. 169).

³⁶ TTP VI, 15: «ma forse qualcuno potrà eccepire che nelle Scritture sono riportati molti fatti che non posso essere affatto spiegati con cause naturali. [...] Ma a questo ritengo di avere già risposto: ho dimostrato, infatti, che la Scrittura non spiega gli eventi con le loro cause prossime, ma si limita a narrarli con l’ordine e con le espressioni più adatte a suscitare negli uomini – e particolarmente nel volgo – la devozione; e proprio per questo essa tratta di Dio e delle cose in modo assai improprio, ovvero perché non si sforza di persuadere la ragione, ma solo di influenzare e di occupare la fantasia e l’immaginazione degli uomini. Se infatti la Scrittura narrasse la rovina di uno Stato al modo degli storici politici, non commuoverebbe affatto il volgo, mentre, al contrario, essa ci riesce benissimo, descrivendo ogni cosa poeticamente e tutto riconducendo a Dio, come suole fare» (pp. 171-173).

³⁷ È il caso del noto passaggio su Spinoza, di eco decisamente hegeliana, de *Il principio speranza* di Bloch: «il mondo si presenta qui come cristallo, come il sole allo zenit, così che nulla proietti la sua ombra. [...] Nell’oceano unico della sostanza manca il tempo, manca la storia, manca lo sviluppo e ogni molteplicità concreta» (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1959 [tr. it. di T. Cavallo, *Il principio*

dell'immaginazione. Né va sottovalutata la differenza tra il concetto classico, greco-romano, di *historia* e quello ebraico di *toledot* (letteralmente “generazioni”)³⁸. Recentemente la letteratura spinoziana è tornata a occuparsi di questioni inerenti al tema dell'uso retorico del linguaggio e delle forme narrative. Susan James, ad esempio, nel trattare il ruolo dell'immaginazione nel pensiero politico spinoziano, sottolinea come «our capacity to live cooperatively grows out of a situationist capacity for constructing narratives»³⁹. Il chiaro riferimento è al ruolo di Mosè nella creazione di una coesa comunità politica. Anche Michael Rosenthal nota, in termini generali, come «his use of historical narratives in the TTP is part of a larger pattern of the use of narrative»⁴⁰, che rimanda proprio al centrale ruolo dell'immaginazione, non solo in politica, ma, come sostiene Rosenthal, anche nella stessa costruzione dell'uomo nell'*Etica*. Se nell'analisi dell'uso dei testi scritturali di Spinoza è importante porre una differenza tra il diretto rimando alla rivelazione (profezia) e una storia usata come modello⁴¹, risulta evidente che «his didactic history is not meant to document the past, but rather to support his political argument in favor of Erastianism and the freedom to philosophize»⁴². Accanto al tema dell'immaginazione, quindi, si presenta il decisivo proposito in favore della *libertas philosophandi*, che non va tuttavia intesa come il mero appello a un diritto, quanto in relazione a uno scopo decisamente più “militante”: «l'analisi delle vicende storiche che hanno condotto gli Ebrei, una volta liberatisi dalla schiavitù egizia, a istituire un regime politico del tutto originale, costituisce dunque per Spinoza un utilissimo materiale storiografico, da cui trarre “quaedam dogmata Politica” (come afferma il titolo del capitolo XVIII del TTP) con i quali rispondere colpo su colpo all'uso distorto della storia biblica operato dai teologi calvinisti»⁴³. Ma, probabilmente, il riferimento più significativo resta il lavoro di Yirmiyahu Yovel sul “linguaggio duale” in Spinoza. Secondo Yovel, il primo dei caratteristici elementi “marrani” rintracciabili in Spinoza è lo scetticismo nei confronti della religione storica. La sua posizione tende ad accentuare incredibilmente il ruolo storico-contestuale della retorica nella scrittura di Spinoza nel doppio problematico binario del

speranza, a cura di R. Bodei, vol. II, Garzanti, Milano 1994, p. 986]. Va da sé che questo filone di negazione della storicità in Spinoza è ascrivibile a tutt'altro discorso rispetto a quello qui affrontato: non si intende qui infatti riflettere sul valore “ontologico” della storia in Spinoza (qualcuno potrebbe dire “della storia con la s maiuscola”), ma dell'uso della narrazione storica. Sul primo tema, cfr., a mo' di sintesi, il denso saggio di Vittorio MORFINO, *Spinoza e la storia*, in *Spinoza e la storia*, a cura di N. Marcucci, C. Zaltieri, Negretto, Mantova 2019, pp. 203-212.

³⁸ *Toledot* vuol dire letteralmente “generazioni, discendenza”. Cfr., a riguardo, P. POZZI, *Storia nella Scrittura e storia della Scrittura. Historia e toledot nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in *Spinoza e la storia*, cit., pp. 51-73.

³⁹ S. JAMES, *Narrative as the Means to Freedom: Spinoza on the Uses of Imagination*, in *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, M. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 251.

⁴⁰ M.A. ROSENTHAL, *Spinoza and the Philosophy of History*, in *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, ed. by C. Huenemann, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 111.

⁴¹ Cfr. ID., *Why Spinoza Chose the Hebrews: the Exemplary Function of Prophecy in the Theological-Political Treatise*, in «History of Political Thought», XVIII, 2/1997, pp. 207-241; D. BRANTL, *Prophetie und Propheten im Theologisch-politischen Traktat (Kapitel 1–3)*, in *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, München 2014, p. 51-70.

⁴² Y.Y. MELAMED, *Spinoza's Respublica Divina. The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic*, in *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*, cit., p. 209.

⁴³ S. VISENTIN, *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 3/2020, p. 487.

parlare *della* moltitudine e parlare *a* una moltitudine (non intesa certo in termini spinoziani, quanto piuttosto come una più larga platea di lettori)⁴⁴.

Questa narrazione teologico-politica, dunque, si può facilmente definire, per utilizzare una ricorrente espressione spinoziana, come un *argumentum ad hominem*, seguendo la logica dell'*ad captum*: un testo filosofico viene scritto conformemente alla capacità di comprensione del pubblico di riferimento⁴⁵. La questione viene così riassunta da Laurent Bove: «pensare all'interno della congiuntura (quella del XVII secolo cristiano e dei suoi conflitti teologico-politici) significa così, per Spinoza, pensare che la Scrittura, bene interpretata, possa attualizzare al meglio, contro il potere del dominio teologico-politico, la potenza immanente di quella vita, di quella resistenza, di quell'affermazione che sono già espresse, nel processo della perseveranza, dal linguaggio ordinario. La lotta politica dell'interpretazione della Santa Scrittura è pertanto condotta dalla ragione nel campo dell'immaginario costituente degli uomini: in quello del linguaggio come in quello della credenza. Linguaggio e credenza inseparabili da un interprete. Un interprete che occorre strappare all'impresa del teologo»⁴⁶.

In Hobbes, invece, la cui mole ed eterogeneità di scritti rende il discorso senz'altro più complesso, la questione va affrontata a partire dalla critica strutturale alla teologia e alla retorica come prodotti di un pensiero classico di marcata derivazione aristotelica⁴⁷. Una critica strutturale che non sfocia, però, nel rifiuto a confrontarsi su tali campi. Del resto, il filosofo materialista Hobbes, tra i pochi di formazione squisitamente greco-classica, si trova immerso nell'ambiente tardo-umanistico inglese, da una parte, e nel barocco continentale, dall'altra. Se a ciò si aggiunge il suo giovanile interesse nei confronti della *Retorica* di Aristotele, di cui curò una traduzione parziale⁴⁸, si può comprendere la centralità di un uso critico di un gran numero di artifici letterari. La cattiva retorica, la *eloquentia* che in un famoso passaggio del *De cive* viene opposta alla *sapientia*, è l'arma che la reciproca influenza tra filosofia e teologia ha lasciato in eredità al mondo moderno, divenendo la prima causa di instabilità dello Stato. Non è un caso che, nel *De cive*, il passaggio sulla retorica si trovi nel capitolo, il dodicesimo, dedicato alle cause interne della dissoluzione dello Stato. Scrive Hobbes:

eloquentia autem duplex est, [...] est affectuum animi (quales sunt spes, metus, ira, misericordia) commotrix, oriturque ex vsu verborum metaphoricis, & ad affectus accommodato. Illa ex veris principiis, haec ex iam receptis opinionibus, qualescunque eae sint, orationem texit. Illius ars Logica; huius Rhetorica est. Illius finis veritas est; huius victoria⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics*, vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1989, pp. 128ss. Tuttavia, «dual language was used beyond its social function of prudence and dissimulation; it became an ingredient of a broader cultural enterprise» (ivi, p. 128).

⁴⁵ Cfr. TIP II, 19. Mi permetto di rimandare a A. LEMBO, *Pseudo-filosofia e scrittura reticente in Spinoza. A partire da un saggio straussiano*, in «Discipline Filosofiche», XXXII, 2/2022, pp. 87-105.

⁴⁶ L. BOVE, *Linguaggio-potere: il nodo dell'interpretazione*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVI, 1/2014, pp. 65-66.

⁴⁷ Per una lettura generale, cfr. Q. SKINNER, *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, in «The Historical Journal», IX, 3/1966, pp. 286-317.

⁴⁸ Cfr. *A Briefe of the Art of Rhetorique Containing in Substance All that Aristotle hath written in His Three Bookes of that Subject, Except Onely What is not Applicable to the English Tongue*, Thomas Cotes, London 1637 [ora in *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, ed. by J.T. Harwood, Southern Illinois University Press, Carbondale 2009²]. A riguardo, cfr. R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, CEDAM, Milano 2012, pp. 15-44.

⁴⁹ DC XII, 12: «ma l'eloquenza è duplice, [...] sommuove le passioni dell'animo (come la speranza, il timore, l'ira, la misericordia), e nasce da un uso metaforico, e adattato alle passioni delle parole. La prima [Ndr. la

Le parole vengono adattate alle passioni e trasformate in metafore da chi, quasi sempre in maniera poco saggia, ricerca come fine primo la vittoria sul proprio interlocutore e, di conseguenza, provoca una fatale divisione in *factiones*. È un tema squisitamente classico, quello della dimensione agonica e pubblica del discorso, che si riallaccia perfettamente sia con il concetto platonico e aristotelico di narrazione sopra citato che con la logica dell'*ad captum* ripetutamente sottolineata da Spinoza. Continua Hobbes, in uno dei passaggi polemici che rimanda a un'eco quasi tacitiana, ma anche baconiana (cosa che lo accomuna a Spinoza):

quid pacem inter homines conciliet & conservet, quid destruat; quid sit suum, quid alienum; quid denique sibi fieri velit (vt idem alteri faciat) vel mediocriter sapiens existimandus est? Quod autem auditores suos, ex stultis insanos reddere possunt; quod facere possunt, vt quibus male est, Peius, quibus recte, male esse videatur; quod spem amplificare, pericula extenuare, praeter rationem iidem possunt, id ab eloquentia habent, non ab ea, quae res sicut sunt, ita explicat, sed ab altera illa quae commouendo animos, facit apparere omnia, qualia ipsi animis prius commotis ea conceperant⁵⁰.

Va notato che Hobbes sottolinea come tale ricorso all'eloquenza è “quasi sempre” slegato dalla saggezza, aprendo uno spiraglio per ciò che lui stesso farà nel *Leviatano*: l'uso di una narrazione teologico-politica al dichiarato fine di vincere un avversario (basti pensare alla lunga confutazione di Bellarmino). Se il fine degli *Elements* e del *De cive* era quello di costruire una scienza della politica scevra da qualsiasi riferimento alle arti retoriche, «se passiamo a esaminare il *Leviatano*, incontriamo un notevole spostamento di enfasi. Perché la ragione sia efficace, le scoperte della scienza dovranno essere sostenute dalla forza trascinante dell'eloquenza»⁵¹. Come sintetizzato efficacemente da Walzer, «despite the pretension of the opening chapters of *Leviathan*, the new science, like the old cosmology, did not provide a set of propositions, but a series of striking and suggestive images. So, the body-politic was replaced by the body-in-motion, authority by power. [...] After all, what is Leviathan but a new idol?»⁵² La riflessione umanistica sull'eloquenza, che prende spunto dalle pagine

sapienza] intesse il discorso a partire da principi veri; la seconda, da opinioni già accolte, quali che siano. L'arte della prima è la logica; l'arte della seconda è la retorica. Il fine della prima è la verità, il fine della seconda è la vittoria» (pp. 190-191). Sul rapporto tra Hobbes e la cultura umanistica, e la relativa funzione della retorica, cfr. il dettagliato e preciso lavoro di Guido FRILLI, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

⁵⁰ *Ibid.*: «cosa concilia e conserva la pace fra gli uomini, e cosa la distrugge; cosa è proprio, e cosa altrui; cosa infine vuole che gli sia fatto (per fare lo stesso agli altri)? Ma il fatto di poter rendere i propri ascoltatori, da stolti, folli; di fare sì che quelli che si trovano male, credano di stare peggio, e che quelli che stanno bene, credono di stare male; di ingrandire le speranze, e sfumare i pericoli, oltre quanto è ragionevole, lo derivano dall'eloquenza; non da quella che espone le cose così come stanno, ma da quella che, turbando le menti, fa apparire tutte le cose quali essi stessi le hanno concepite nei loro animi già turbati». Sulla ricezione di Tacito in Hobbes e Spinoza, cfr. M.L. DE BASTIANI, *Hobbes et Spinoza lecteurs de Tacite: histoire et politique*, in «Asterion», 2020, <https://journals.openedition.org/asterion/5267#text> (URL consultato il 23.01.2024).

⁵¹ Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 [tr. it. di M. Ceretta, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. XIII].

⁵² M. WALZER, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, in «Political Science Quarterly», 2/1967, p. 199. Sulla stessa scia si pone, ad esempio, Merio Scattola, che riconosce come prima “cesura” storica l'uso di «un nuovo paradigma argomentativo, sia esso immaginato come una serie di ideologhemi, sia esso identificato con alcune specifiche forme argomentative» (M. SCATTOLA, *Evento e storia*, cit., p. 3). Cfr. anche S.H. MINTZ,

sallustiane su Catilina, fa spazio, sin dalle prima battute sull'immaginazione, alla forma teologico-politica⁵³ come narrazione pseudo-storica. A ben guardare, i discorsi sono molto simili per intenti ed esiti:

but evil men under pretext that God can do any thing, are so bold as to say any thing when it serves their turn, though they think is untrue; it is the part of a wise man, to believe them no further, than right reason makes that which they say, appear credible. If this superstitious fear of spirits were taken away, and with it, prognostics from dreams, false prophecies, and many other things depending thereon, by which, crafty ambitious persons abuse the simple people, men would be much more fitted than they are for civil obedience⁵⁴.

Il valore centrale del discorso retorico è confermato nelle pagine che Hobbes dedica all'origine e all'uso del linguaggio, nel capitolo IV⁵⁵, dove ne elenca quattro "usi particolari", a cui fanno seguito i relativi "abusi". Se il primo ha un valore meramente gnoseologico (la "registrazione" dei dati trasmessi dai sensi) e attiene alla sfera privata, gli altri tre sono le forme del discorso pubblico. Se l'abuso del primo conduce unicamente all'errore, gli altri hanno un valore prettamente politico:

secondly, to show to the others that knowledge which we have attained; which is, to counsel, and teach one another. Thirdly, to make known to others our wills, and purposes, that we may have the mutual help of one another. Fourthly, to please and delight ourselves, and others, by playing with our words, for pleasure or ornament, innocently. [...] Secondly, when they use words metaphorically; that is, in other sense than that they are ordained for; and thereby deceive others. Thirdly, when by words they declare that to be their will, which is not. Fourthly, when they use them to grieve one another: for seeing nature hath armed living creatures, some with teeth, some with horns, and some with hands, to grieve an enemy, it is but an abuse of speech, to grieve him with the tongue, unless it be one whom we are obliged to govern; and then is not to grieve, but to correct and amend⁵⁶.

Leviathan as Metaphor, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990, pp. 353-361.

⁵³ Per completezza, va notato che Hobbes, come Spinoza nel *Tractatus* del resto, non abbandona del tutto il riferimento a una storia civile diversa dalla narrazione biblica. Per fare alcuni esempi, tra i più famosi, il caso dei "selvaggi d'America" del capitolo XIII o la lunga considerazione su Atene e Roma nel decisivo capitolo XXIX sulle cause della dissoluzione dello Stato.

⁵⁴ Lev. II, 8: «ma degli uomini malvagi, con il pretesto che Dio può fare ogni cosa, quando fa al caso loro sono così sfrontati da affermare ogni cosa, anche se pensano che non sia vera. È compito dell'uomo saggio prestar loro fede non più di quanto la giusta ragione lasci apparire credibile di quello che dicono. Se venisse eliminato questo timore superstizioso degli spiriti e con esso le previsioni tratte dai sogni, le false profezie e le molte altre cose che ne dipendono, cose attraverso le quali le persone ambiziose e mestieranti abusano della gente semplice, gli uomini sarebbero molto più predisposti di quanto sono per l'obbedienza civile» (p. 35).

⁵⁵ I primi paragrafi di questo capitolo possono essere esemplificativi del metodo di esposizione "quasi-storico" che Hobbes adotta fin da subito nel *Leviathan* (non certo unicamente nelle parti III e IV), solo in maniera non continuativa. Come le lettere furono introdotte in Grecia da Cadmo, così il linguaggio fu "inventato" da Dio e trasmesso ad Adamo, per poi essere perduto nella torre di Babele.

⁵⁶ Lev. IV, 3-4: «secondo, il mostrare ad altri la conoscenza che abbiamo ottenuto e cioè il reciproco consigliare e insegnare; terzo, il fa conoscere ad altri le nostre volontà e i nostri propositi, in modo che possiamo

«Nel *Leviathan*, l'esposizione degli errori assume un ruolo non solo di carattere epistemico, ma anche (e forse soprattutto) teologico-politico»⁵⁷. Il discorso pubblico, quindi, come l'arma naturale in possesso degli uomini; e il *Leviatano* è, per così dire, un “discorso molto più pubblico” di quanto lo fossero il *De cive* e gli *Elements*⁵⁸. Non è un caso che Quentin Skinner sia arrivato a definire il *Leviatano* «as a speech in Parliament»⁵⁹. L'eloquenza coincide qui con il potere in quanto espressione pubblica della prudenza: «eloquence is power; because it is seeming prudence»⁶⁰. Le scienze, al contrario, la vera filosofia, non sono comprensibili da parte di “ogni uomo”. Nel capitolo X, si trova l'efficace esempio dell'ostetrica: sono le scienze che permettono la costruzione degli strumenti tramite cui ottenere una vittoria militare, ma il loro carattere non eminente fa sì che esse non vengano percepite come causa, limitata solo al rapporto di produzione, nello stesso modo in cui «the midwife passing with the vulgar for the mother»⁶¹. Dunque, «l'approccio teologico ai problemi posti dalla politica appare in Hobbes storicamente giustificato, ma non teoreticamente necessario»⁶².

L'ultimo elemento da analizzare resta la concezione hobbesiana della storia, o meglio, del suo uso retorico e strumentale. Anche qui, alcuni spunti si possono facilmente ritrovare nella gnoseologia hobbesiana esposta nella parte I del *Leviatano*. La storia è conoscenza fattuale, ossia senso (registrazione di un evento) e memoria (testimonianza), e rappresenta il primo genere di conoscenza (laddove il secondo è la scienza filosofica, che segue la ragione geometrica)⁶³. Il discorso diviene problematico nel momento dell'analisi “genealogica” della religione. Una narrazione storica, come forma di conoscenza, di eventi miracolosi non può darsi: dove non si compie il miracolo, la credenza è derivante soltanto dall'educazione (cosa che Hobbes dimostra facendo ricorso all'esempio del vitello d'oro):

godere del mutuo aiuto reciproco; quarto, l'accontentare e il dilettere noi stessi e gli altri giocando innocentemente con le nostre parole, per piacere o per ornamento. [...] secondo, quando usano le parole in senso metaforico, cioè in un senso diverso da quello per cui sono predisposte e così ingannano gli altri; terzo, quando con le parole dichiarano che è loro volere ciò che non lo è; quarto, quando le usano per colpirci l'un l'altro, perché, come si vede, la natura ha armato alcune creature viventi di denti, altre di corna ed altre ancora di mani per colpire il nemico, per cui ferirlo con la lingua non è altro che un abuso del linguaggio, a meno che non si tratti di qualcuno su cui abbiamo l'obbligo di governare e allora con questo non intendiamo colpirlo, ma correggerlo ed emendarlo» (pp. 51-53).

⁵⁷ R. SANTI, *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, CEDAM, Padova 2013, p. 72. Noel Malcolm parla di «a sinister kind of strategic alliance between the philosophical errors of the scholarly world and certain simple and deep-rooted errors of ordinary human experience» e addirittura del fatto che «this obsession with error, illusion, and false doctrine, and with their damaging effects, runs all through the text of *Leviathan*» (N. MALCOLM, *General Introduction to T. HOBBS, Leviathan*, ed. by N. Malcolm, vol. I, Clarendon Press, Oxford 2012, pp. 48, 50).

⁵⁸ Hobbes stesso si augura che il *Leviatano* possa diventare materia di insegnamento nelle università. Cfr. *Lev. A Review, and Conclusion*, 16.

⁵⁹ <https://cluelesspoliticalscientist.wordpress.com/2019/03/08/quentin-skinner-truth-belief-interpretation-lecture-transcript/> (URL consultato il 24.01.2024).

⁶⁰ *Lev. X*, 12: «l'eloquenza è potere perché è prudenza apparente» (p. 143).

⁶¹ *Lev. X*, 15: «per il volgo l'ostetrica passa per madre» (p. 145).

⁶² A. PACCHI, *Hobbes e la teologia*, in ID., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998, p. 169.

⁶³ Cfr. *Lev. IX*, 1-2. A riguardo, cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 [tr. it. di C. Altini, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, ETS, Pisa 2022, in part. pp. 155-157]; G. BOSS, *L'histoire de Hobbes à Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 455-495; N. DUBOS, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014.

the testimony that men can render of divine calling, can be no other, than the operation of miracles; or true prophecy (which also is a miracle); or extraordinary felicity. And therefore, to those points of religion, which have been received from them that did such miracles; those that are added by such, as approve not their calling by some miracle, obtain no greater belief, than what the custom, and laws of the places, in which they be educated, have wrought into them⁶⁴.

È ancora corretto definire “a-storico” il cuore del pensiero politico di Hobbes? Certamente, l’immagine del contratto, il *covenant*, sembrerebbe portare in quella direzione. Decisivi a riguardo, ad esempio, gli studi di Pocock, il quale sottolinea come il problema vada affrontato a partire dall’uso hobbesiano del linguaggio in relazione al tempo, «to conceptualize society’s existence in time and time itself as the dimension of social existence»⁶⁵. Se è vero che questa necessità porta Hobbes ad abbandonare un tipo di pensiero diacronico in favore della ricerca della scientificità del discorso politico, l’uso della retorica nel *Leviatano* fa rientrare dalla finestra ciò che era stato fatto uscire dalla porta: il campo del “quasi-storico”. Può giovare a riguardo l’esempio del duplice regno di Dio del capitolo XXXI del *Leviatano*: “filosoficamente” Dio governa (“governeth”) naturalmente il mondo; “quasi-storicamente” Dio ha governato (“governed”) sugli Ebrei⁶⁶. Pocock nota acutamente come questo cambio di tempo verbale prepari il cambio di campo della parte III e il ritorno della necessità di un modello storico: «there exist then in *Leviathan* two structures of authority, one is a-historical as the other is historical. [...] The inhabitants of the a-historical world of reason must enter the historical world of faith»⁶⁷. Tale storicità, dipendendo direttamente da una rivelazione, rende la narrazione il quasi-storico del teologico-politico. Per lo Hobbes del *Leviatano*, «political authority has a history because the prophetic word has a past, present and future

⁶⁴ Lev. XII, 28: «la testimonianza che gli uomini possono rendere della chiamata divina non può essere altro che l’operare dei miracoli o la vera profezia (che è anch’essa un miracolo) o la felicità straordinaria. Quindi, se agli aspetti della religione, ricevuti da coloro che hanno fatto questi miracoli, ne vengono aggiunti al tri da chi non dimostra la propria chiamata con dei miracoli, questi non ottengono fra gli uomini una credenza maggiore di quella che hanno inculcato in loro il costume e le leggi dei luoghi in cui sono stati educati» (p. 197).

⁶⁵ J.G.A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in ID., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Methuen, London 1972, p. 152. Continua Pocock: «society builds up traditions and customs, but the process is a quantitative and actuarial one. [...] Certainty of prediction, or prophecy, or providence, belongs only to God. [...] But we can escape from the flux, and enter a world of scientific certainties, if we abandon our insistence on thinking diachronically and, instead of seeking to argue from moment to moment, occurrence to recurrence. This will liberate us from Plato’s cave, from the world of phenomenal time» (ivi, pp. 8-9). A riguardo, cfr. anche F. IZZO, *Storia e teologia politica*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, cit., pp. 383-407 e il recente A.J. MARTIN, *The Covenant with Moses and the Kingdom of God. Thomas Hobbes and the Theology of the Old Covenant in Early Modern England*, Brill, Boston-Leiden 2023. Nelle sue pagine hobbesiane, ormai diventate un classico, Norberto Bobbio ricorda semplicemente che «l’immagine di uno stato che nasce per il reciproco consenso di individui singoli, originariamente liberi ed eguali, è una pura idea dell’intelletto» (N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004², p. 4).

⁶⁶ Cfr. Lev. XXXI, 4. Sul significato del “quasi-storico”, ci si può ancora rifare a Ricœur: «il racconto di finzione è quasi storico nella misura in cui gli avvenimenti irreali che riferisce sono dei fatti passati per la voce narrativa che si rivolge al lettore; ecco perché assomigliano a degli avvenimenti passati ed ecco perché la finzione assomiglia alla storia. Il rapporto, del resto, è circolare: si potrebbe dire che è proprio in quanto quasi-storica che la finzione conferisce al passato questa vivacità di evocazione che fa di un grande libro di storia un capolavoro letterario» (P. RICŒUR, *Tempo e racconto*, vol. 3: *Il tempo raccontato*, cit., pp. 292-293).

⁶⁷ J.G.A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, cit., p. 166.

and entails different modes of authority at different times»⁶⁸. La vicinanza di Hobbes alle argomentazioni preadamitiche di La Peyrère, come spesso sottolineato da Richard Popkin, mette ancor di più in seria discussione il fatto che gli eventi biblici potessero avere un pieno valore storico⁶⁹. Hobbes è perfettamente consapevole di questo problema, quando, nel capitolo VII del *Leviatano*, presenta la Bibbia come un qualsiasi testo storico, aggiungendo:

if Livy say the Gods made once a cow speak, and we believe it not; we distrust not God therein, but Livy. So that it is evident, that whatsoever we believe, upon no other reason, than what is drawn from authority of men only, and their writings; whether they be sent from God or not, is faith in men only⁷⁰.

Non va affatto dimenticato, però, che Hobbes scrisse anche opere di specifico contenuto storico: l'*Historia ecclesiastica* e il *Behemoth*, ma anche una *Historical Narration concerning Heresie, and the Punishment thereof*. Come nota Arrigo Pacchi, «ambedue le opere possono essere considerate una sorta di verifica storica delle teorie politiche espresse nel *Leviatano*»⁷¹. Ma quindi, alla luce di ciò, che ne è delle parti quasi-storiche tratte dalle Scritture che Hobbes stesso presenta come verifica storica nel *Leviatano*? La risposta la fornisce lo stesso Hobbes in *A Review, and Conclusion*, le pagine finali del libro, partendo dalla consueta critica dell'uso dell'autorità dei filosofi antichi: «for first, all truth of doctrine dependeth either upon reason, or upon Scripture, both which give credit to many, but never receive it from any writer. Secondly, the matters in question are not of fact, but of right»⁷². Il riferimento è, quindi, a una dottrina che possa essere considerata “vera”, pur non avvalendosi esclusivamente del metodo scientifico, seguendo il recupero del valore della retorica sopra delineato.

But in this time, that men call not only for peace, but also for truth, to offer such doctrines as I think true, and that manifestly tend to peace and loyalty, to the consideration of those that are yet in deliberation, is no more, but offer new wine to be put into new casks, that bot may be preserved together. And I suppose, that then, when novelty can breed no trouble, nor disorder in a state, men are not generally so much inclined to the reverence of antiquity, as to prefer ancient errors, before new and well-proved truth⁷³.

⁶⁸ Ivi, p. 169.

⁶⁹ Cfr. riferimenti vari in R.H. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden 1987, in part. pp. 45-46. Va detto che Hobbes, anche nelle celebri pagine iniziali del *De homine* sull'“origine del genere umano”, in cui vengono presentate le teorie tramandate da Diodoro Siculo, non nega mai la validità della “legge sacra tramandata da Mosè”. Cfr. *De homine* I, 1.

⁷⁰ Lev. VII, 7: «se Livio afferma che Dio una volta fece parlare una mucca e noi non ci crediamo, non disconosciamo Dio, ma Livio. Così, è evidente che qualsiasi cosa noi crediamo, non lo facciamo per nessuna altra ragione oltre a ciò che viene tratto dalla sola autorità degli uomini e dei loro scritti; se questi siano inviati da Dio oppure no, è solo una questione di fede negli uomini» (p. 113).

⁷¹ A. PACCHI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988, p. 18.

⁷² Lev. *A Review, and Conclusion*, 15: «infatti, in primo luogo, tutta la verità della mia dottrina dipende dalla ragione o dalla Scrittura, cose che danno credito a molti scrittori, ma non ne ricevono mai da essi. Secondo, le materie in questione non sono di fatto, ma di diritto» (p. 1145).

⁷³ Lev. *A Review, and Conclusion*, 14: «ma in questo tempo, in cui gli uomini richiedono non solo la pace, ma anche la verità, offrire una dottrina, che ritengo vera e che tende chiaramente alla pace e alla lealtà, alla considerazione di coloro che sono ancora in fase di deliberazione, non è più che offrire vino nuovo perché sia versato dentro a una botte nuova, affinché entrambi si possano conservare insieme. E suppongo che, quando

In conclusione, sia in Hobbes che in Spinoza ci si trova davanti a una forma di narrazione quasi-storica (per non dire “pseudo-storica”): se nel primo ciò avviene tramite la riproposizione del ruolo della retorica nella costruzione della scienza politica, per il secondo «è dalla “tradizione” che si è costituita per motivi teologico-politici che derivano quelle narrazioni – che perciò non assurgono al rango di *storia* (come ricerca documentale) e neppure, ovviamente, al rango di *storia divina* (che per Spinoza non ha alcun senso), ma rimangono sul piano delle *storie-narrazioni* che caratterizzano le civiltà e che permettono di ricostruirne lo sfondo culturale»⁷⁴. Resterebbe insoluto un unico problema (certamente valido più per Spinoza che per Hobbes, il quale, come detto, non costruisce una vera e propria ermeneutica del testo biblico). Se le Scritture non furono scritte “digo Dei”, ma furono il risultato di un processo di elaborazione puramente umano, è pur vero che non vi è, né in Spinoza né tantomeno in Hobbes, un aperto e chiaro diniego della rivelazione che crea le storie da loro utilizzate. Non si può, quindi, affermare che abbiano inteso escludere del tutto l’elemento veritativo dalla loro narrazione, rendendo la storia sacra una semplice metafora. Del resto, una delle principali fonti comuni, Grozio, nei *Prolegomeni*, era stato estremamente chiaro a proposito dell’utilizzo della storia sacra: «sed & historia sacra, praeter id quod in praeceptis consistit, affectum illum sociale non parum etiam eo excitat quod nos docet ab iisdem primis parentibus ortos homines omnes»⁷⁵. Da qui deriva l’impianto quasi-storico del teologico-politico come «opera di decostruzione della nascente concettualità politica moderna attraverso l’applicazione di un criterio di storicità che ne dinamizza la staticità intemporale e ne contamina la purezza teorica»⁷⁶.

2. La “forma trattato teologico-politico”. Il *Trattato teologico-politico* di fronte al *Leviatano*

Che la politica possa essere definita come un’attività comunicativa relativa alla creazione di elementi funzionali alla produzione di una catena di obbedienze (il più possibile senza l’uso legittimo della violenza, e quindi tramite il consenso) era cosa già chiara a Platone⁷⁷. Si è scelto qui di concentrarsi prevalentemente sul rapporto *Trattato teologico-politico-Leviatano* proprio in quanto fortemente condizionati dalla loro collocazione pubblica: la forma, cioè, condizionante il contenuto. «Perciò la storia del rapporto politico è in gran parte una storia

una novità non può provocare nessun turbamento e disordine in uno stato, gli uomini non sono generalmente così inclini a riverire l’antico da preferire antichi errori ad una verità nuova e ben fondata» (*ibid.*).

⁷⁴ P. POZZI, *Storia nella Scrittura e storia della Scrittura*, cit., p. 57. A riguardo, cfr. anche G. LICATA, *Racconti storici o favole? Sul valore dell’historia sacra nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in «Archivio di Filosofia», XCI, 2023, pp. 233-243.

⁷⁵ U. GROZIO, *De jure belli ac pacis, Prolegomena*, §14: «anche la storia sacra, oltre ai veri e propri precetti che contiene, sollecita molto quel desiderio di società, poiché ci insegna che tutti gli uomini hanno origine dagli stessi progenitori» (tr. it. di G.M. Labriola in U. GROZIO, *Il diritto di guerra e di pace*, a cura di C. Galli, A. Del Vecchio, vol. I, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023, p. 15). Cfr. anche *ivi*, §§ 46-48.

⁷⁶ S. VISENTIN, *La libertà del popolo ebraico*, cit., p. 501.

⁷⁷ È uno dei temi centrali, per esempio, del *Critone*, utilizzato da Socrate per rifiutare l’ipotesi della fuga da Atene.

delle “comunità di discorso politico”, delle cerchie nelle quali sono stati elaborati, trasmessi e scambiati i codici politici»⁷⁸.

In seguito alla pubblicazione del *De cive*, il principale progetto a cui Hobbes lavorò durante l'esilio degli anni Quaranta fu la pubblicazione della seconda parte (in realtà prima logicamente) del suo trittico di elementi filosofici, quello che sarebbe poi diventato il *De corpore*. Inoltre, dal 1646 al 1648, tenne lezioni private di “matematica” al principe Carlo in esilio a Parigi. Ancora alla fine del 1649, rassicurava Samuel Sorbière e gli altri membri della sua cerchia parigina sull'imminente pubblicazione del testo⁷⁹. In realtà, in una lettera del maggio 1650, Robert Payne, matematico e filosofo naturalista di Oxford, molto vicino a Hobbes, annuncia che «M^r Hobbes sends me word he hat an other taske in hand, w^{ch} is Politiques in English, of w^{ch} he hat finishd 37 chapters»⁸⁰. Il *Leviatano* verrà pubblicato a Londra nell'aprile del 1651, a meno di un anno dal ritorno di Hobbes in Inghilterra. Ciò che caratterizza il più celebre e consistente lavoro di Thomas Hobbes è senz'altro la inusuale fretta con cui l'autore appronta il testo. Noel Malcolm arriva a sostenere che fosse stato preda di un “potente impulso” di scrittura, forse proprio perché desideroso di stringere i rapporti con il futuro Carlo II⁸¹, pur non rinunciando a un'ambiguità che potesse favorire un suo rientro nell'Inghilterra repubblicana⁸². La relativa velocità di composizione fa intendere, cosa ben rintracciabile nel testo stesso, che Hobbes non partì da un contenuto significativamente differente dal *De cive*. Per certi versi, i due testi sono molto vicini. Ad esempio, togliendo soltanto gli ultimi due paragrafi, il capitolo XXXI del *Leviathan* altro non è che la traduzione del capitolo XV del *De cive*. Se si esclude una prima grande differenza strutturale tra i due testi, dovuta al semplice fatto che il *De cive* sia stato pensato come parte di una trilogia (e che quindi Hobbes non ripete gli argomenti che verranno trattati nel *De corpore* e nel *De homine*), è proprio l'uso della forma teologico-politica a differenziarli. L'intera seconda parte del *Leviatano* è un lavoro sostanzialmente nuovo. L'uso del testo biblico come una «quasi historical story»⁸³ non rappresenta soltanto una nuova forma di narrazione, adattata a un pubblico certamente diverso da quello del *De cive*, ma uno strumento che possa meglio rendere ragione di due delle principali novità qui introdotte da Hobbes: la centralità dei temi

⁷⁸ M. SCATTOLA, *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in *Prima e dopo il Leviatano*, cit., p. 106. Scattola utilizza un efficace schema per rappresentare la narrazione politica moderna e la sua analisi (ivi, p. 107):

<i>Tempo/ Spazio</i>	<i>Interno</i>	<i>Esterno</i>
<i>Sincronia</i>	“Chi?”, “Dove?”, “Per chi?” Codici, attori, contesti, testi	Confini e confronti Geografia del linguaggio politico
<i>Diacronia</i>	Evoluzione dei linguaggi e dei codici	Ricezione e transfert

⁷⁹ Cfr. N. MALCOLM, *General Introduction*, cit., pp. 5-6

⁸⁰ Cit. in ivi, p. 2.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 9, 31. Scrive Malcolm: «the whole treatment of the theme of conquest is a major feature of *Leviathan*, and one that differentiates it significantly from *The Elements of Law* and *De cive*. It is a remarkable fact that only in *Leviathan* does Hobbes speak of sovereignty being directly acquired as a result of the military conquest of the entire populations» (ivi, p. 33).

⁸² Come nota Deborah Baumgold, tra gli altri, il drastico cambiamento della situazione politica inglese influisce direttamente sulla concezione hobbesiana della storia, almeno su quella professata pubblicamente: «to the extent the theory came to require this historical dimension, it became less an explanation of the structure of sovereignty everywhere and always, and more a contingent account of the constitution of a particular nation-state» (D. BAUMGOLD, *When Hobbes needed History*, in *Hobbes and History*, ed. by G.A.J. Rogers, T. Sorell, Routledge, London-New York 2000, p. 26).

⁸³ N. MALCOLM, *General Introduction*, cit., p. 17.

dell'autorizzazione e della rappresentanza e la negazione di una priorità, logica e semi-storica, della democrazia sulla monarchia. Come nota Carlo Galli, «nessuna delle tesi fisiche, gnoseologiche e teologiche del *Leviatano* è in sé completamente nuova: nuovo è il loro assemblaggio e l'intento con cui questo viene effettuato»⁸⁴.

Molte meno informazioni si hanno in generale sul *Trattato teologico-politico*, la cui composizione, nella seconda metà degli anni Sessanta, rientra in un periodo alquanto oscuro della biografia spinoziana. Ciò che viene generalmente accettato, è che Spinoza abbia inteso mettere da parte la stesura dell'*Etica* per dedicarsi a un'esigenza impellente (a differenza di Hobbes, non legata a obiettivi personali), quella di prendere posizione contro le sempre più pressanti interferenze del clero riformato nella vita pubblica, principalmente come strumento delle forze conservatrici filo-orangiste. Al di là della spiegazione che lo stesso autore fornisce nella prefazione e nella nota *Lettera XXX* a Henry Oldenburg⁸⁵, nel testo stesso si trovano emblematici riferimenti in sostegno del governo repubblicano, quasi a prevederne l'imminente caduta. A differenza di Hobbes, che costruisce un artificio barocco, Spinoza parla della sua "florentissima repubblica". Scrive nelle pagine finali del *Tractatus*: «nec opus mihi est ea longe petere: urbs Amstelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur»⁸⁶. Di questo Stato, esistente ma fragile, costantemente minacciato dalle ondivaghe passioni che animano il volgo e dai venti della superstizione agitati dalle forze reazionarie degli orangisti e dei calvinisti ortodossi, Spinoza crea un modello storico, appunto il modello massimamente "comune" della storia del popolo ebraico. È possibile leggere la critica biblica spinoziana come una diretta derivazione di questa "necessità retorica"?

La "forma trattato teologico-politico" ebbe uno sviluppo notevolissimo intorno alla metà del XVII secolo, prevalentemente in ambito protestante. Si tratta di una serie di trattati alquanto eterogenei, accomunati dall'uso dell'espressione aggettivale negli studi sulle tematiche in comune tra l'amministrazione religiosa e quella politica. Molto raramente, però, l'espressione si riferì a qualcosa di più lato e di largo respiro, che travalicasse la semplice materia giuridica. Si possono citare il *De regimine sacro et civili disputatio theologico-politica* del giurista tedesco Gerhard Titius (1653), una *Theologico-Politica Dissertatio* del ministro riformato olandese Simon Oomius (1662) e una *Dissertatio theologico-politica ex I Samuelis VIII de iure regio* del teologo luterano Johann Adam Osiander (1667), discendente del più celebre Andreas⁸⁷. Sulla scia di Spinoza, negli stessi anni comparve un altro *Tractatus theologico-politicus*, scritto da Herbert Thorndike, canonico filomonarchico di Westminster, ma pubblicato in forma anonima e postumo (1676), che ebbe invero scarso impatto nell'Inghilterra di Hobbes⁸⁸. Sarebbe eccessivo, però, inserire il testo spinoziano nello stesso gruppo di questi scritti. Infatti, per "forma" teologico-politica si può intendere non tanto la sola riflessione giuridica

⁸⁴ C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, BUR, Milano 2021, p. VI.

⁸⁵ Cfr. Ep. XXX.

⁸⁶ TTP XX, 15: «e non devo cercare troppo lontano per provarlo: sia d'esempio la città di Amsterdam, la quale sperimenta, con suo grande vantaggio e fra l'ammirazione di tutte le nazioni, i frutti di tale libertà» (p. 491).

⁸⁷ Cfr. G. TITIUS, *De regimine sacro et civili disputatio theologico-politica*, Mullerus, Helvestadii 1653; S. VAN HEENVLIJEDT [S. OOMIUS], *Theologico-Politica Dissertatio, ofte Discours over dese Vrage: Of den Pausgesinden in dese vereenighde Nederlanden, niet en behoorde toe-gestaen te worden, d'openbare exercitiën van hare Religie*, Jacob Waterman, Utrecht 1662; J.A. OSIANDER, *Dissertatio theologico-politica ex I Samuelis VIII de iure regio*, Reisius, Tubingae 1667.

⁸⁸ H. THORNDIKE, *Tractatus theologico-politicus*, [s.e.], Irenopoli 1676.

sullo *jus circa sacra*, quanto un vero e proprio cambio di paradigma rispetto ai trattati politici umanistici: a fungere da punto di partenza non è più un uomo indagato come centro di un dato sistema, quanto piuttosto un contesto storico dominato dall'incertezza, dai pregiudizi e dall'ignoranza di masse sempre più manipolate dai particolarismi religiosi⁸⁹. Certo è che gli anni di guida politica di De Witt furono anche caratterizzati da una significativa e ingombrante pubblicistica pro-governativa, sia essa direttamente vicina alle posizioni del gran pensionario (De La Court) sia essa più direttamente polemica nei confronti delle autorità ecclesiastiche (Koerbagh)⁹⁰. In questo clima si inserisce anche il lavoro dell'enigmatico luterano Lodewijk Meyer, com'è noto molto vicino a Spinoza, di cui curò gli *Opera posthuma*. Le affinità filosofiche, più che l'atteggiamento nei confronti della religione, fecero sì che la sua opera principale, la *Philosophia S. Scripturae interpres*, fosse spesso accostata al *Tractatus*⁹¹. Ma probabilmente il riferimento più importante resta Franciscus Van den Enden, ciò che maggiormente si avvicina a un "maestro" per Spinoza⁹². In questi autori, tuttavia, l'intento polemico prevale su un uso più "cauto" del testo biblico. L'anticlericalismo di Van den Enden e di Koerbagh (il primo più maturo del secondo) non andò molto lontano da una pubblica ammissione di ateismo. «Non vi è dubbio che anche Spinoza rifletta sulle vicende storiche del popolo ebraico collocandosi consapevolmente all'interno di questo dibattito [Ndr. tra repubblicani e orangisti], e quindi con uno sguardo per così dire "sdoppiato" tra il desiderio di confrontarsi criticamente con la sua storia personale e la volontà di intervenire pubblicamente nello scontro politico in atto nel suo paese»⁹³. La questione, dunque, resta

⁸⁹ Per un primo generale quadro dei trattati teologico-politici più vicini all'impostazione spinoziana, cfr. S. NADLER, *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton 2011 [tr. it. di L. Giaccone, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi, Torino 2013, pp. 28-34]. Cfr. anche L. STRAUSS, *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, a cura di A. Lembo, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 69-70.

⁹⁰ Com'è noto, la morte in prigione di Koerbagh rappresentò un momento importante nella biografia di Spinoza, tragedia seconda soltanto alla barbara uccisione pubblica dei fratelli De Witt. Cfr. S. NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 [tr. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002, pp. 335-341]. Sui fratelli Koerbagh, cfr. J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 185-196.

⁹¹ Su Meyer e Spinoza, cfr. almeno R. BORDOLI, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua ricezione*, Franco Angeli, Milano 1997; ID., *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil volentibus arduum*, Franco Angeli, Milano 2001. Va inoltre riportato che, nella stessa Amsterdam di Spinoza, esattamente dieci anni prima della pubblicazione del *Tractatus*, Adriaen Paets, allora reggente di Rotterdam, segnala ad Arnold Poelenberg, arminiano e professore al seminario rimostrante di Amsterdam, la circolazione di un trattato "teologico-politico", da alcuni ritenuto come una prima bozza del testo spinoziano. Cfr. H.W. BLOM, J.M. KERKHOVEN, *A Letter Concerning an Early Draft of Spinoza's Treatise on Religion and Politics?*, in «Studia Spinoziana», I, 1985, p. 373. L'attribuzione di questo testo a Spinoza si ricollegherebbe all'apologia che lo stesso avrebbe scritto nel 1656, in seguito al *cherem*. La principale testimonianza sull'esistenza di versioni primitive del *Tractatus* è quella di Salomon Van Til, teologo professore di teologia a Utrecht ai tempi di Spinoza. Tuttavia, oggi tale ipotesi viene per lo più rigettata. Sull'argomento, S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 147-148. Per una accurata ricostruzione dell'intero contesto, cfr. J. ISRAEL, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall (1477-1806)*, Clarendon Press, Oxford 1998³, pp. 700-794.

⁹² Spinoza studiò con Van den Enden, e forse visse addirittura a casa sua dopo il *cherem*, ad Amsterdam nella seconda metà degli anni Cinquanta. Presumibilmente, Van den Enden chiuse la scuola all'incirca nello stesso periodo in cui Spinoza lasciò la città per trasferirsi a Rijnsburg. Sul rapporto tra i due, cfr. W. KLEVER, *Proto-Spinoza. Franciscus van den Enden*, in «Studia Spinoziana», VI, 1990, pp. 281-289; S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., *passim*; J. ISRAEL, *The Radical Enlightenment*, cit., pp. 175-184; O. PROIETTI, *Philodenisus 1657*, cit., *passim*. Wim Klever arriva perfino a sostenere che Van den Enden fu per Spinoza ciò che Socrate fu per Platone (cit. in S. NADLER, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p. 119).

⁹³ S. VISENTIN, *La libertà del popolo ebraico*, cit., p. 486.

quanto il *Trattato teologico-politico* e la relativa forma siano legate esclusivamente al contesto olandese. Allargando lo sguardo, bisogna notare che, se Machiavelli aveva affrontato il “fenomeno Savonarola” con la freddezza e l'imparzialità dello scrittore classico, sia Hobbes che Spinoza, come detto, imbracciano le armi dei loro avversari, adattando anche la forma al loro contesto, non soltanto il contenuto⁹⁴. Nelle parole di Hobbes,

that wich perhaps may most offend, are certain texts of Holy Scripture, alleged by me to other purpose than ordinarily they use to be by others. But I have done it with due submission, and also (in order to my subject) necessarily; for they are the outworks of the enemy from whence they impugn the civil power⁹⁵.

La tragicità degli eventi del secolo li porta ad adottare una forma di narrazione teologico-politica che gli potesse garantire la massima pubblicità possibile, tramite l'utilizzo del comune milieu religioso. L'esempio dell'uso della storia sacra veterotestamentaria nel *Leviatano* è davvero esemplificativo. Nonostante l'ebraismo fosse ancora ufficialmente bandito nell'Inghilterra degli Stuart, nei testi pubblicati sull'isola tra il 1650 e il 1660 la parola “Israel” compare più della parola “Parliament”⁹⁶. In aggiunta, secondo quanto esposto sopra, appare logico che «in *Leviathan* the need to teach true doctrine is shown to be fundamental, thanks to Hobbes's new insistence on the role of people's beliefs as the foundation of rule»⁹⁷.

Al di là del differente contesto di riferimento e dei differenti bersagli polemici, la principale preoccupazione, l'urgenza che mosse entrambi gli autori, fu quella di dimostrare che l'epoca dei profeti era da tempo giunta al termine e che la libertà di interpretazione dei testi sacri doveva essere sottoposta al vincolo dell'obbedienza al potere civile. Tuttavia, se in Spinoza questa forma è facilmente rintracciabile nell'utilizzo della storia sacra ebraica, oltre che nel titolo del testo, il discorso si fa più complesso quando si considera il *Leviatano*. Com'è noto, infatti, solo la terza e la quarta parte del testo si presentano come un continuo confronto con le Scritture. Dunque, il *Leviatano* è un trattato teologico-politico? Se può essere considerato tale in toto, allora vale lo stesso per il *De cive*? E che ne è delle opere di esclusivo argomento teologico?

⁹⁴ Non si può sottovalutare l'impatto che ebbero negli anni Quaranta gli “appelli al cielo” del New Model Army. A riguardo, cfr. M. WALZER, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965 [tr. it. di M. Sbaiffi Girardet, *La rivoluzione dei santi. Il Puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, a cura di M. Miegge, Claudiana, Brescia 2000]; C. HILL, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Maurice Temple Smith, London 1972 [tr. it. di E. Basaglia, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino 1981]; T. LIU, *Discors in Zion: the Putitan Divines and the Puritan Revolution (1640-1660)*, Nijhoff, The Hague 1973. Non tanto lontano dal puritanesimo inglese fu, del resto, il calvinismo intransigente di Gisbertus Voetius, feroce critico di Hobbes e Spinoza.

⁹⁵ Lev. *Epistola dedicatoria*: «quello che forse potrebbe offendere i più sono certi testi della Sacra Scrittura, che ho citato con un intento diverso da quello che si riscontra di solito. Ma io l'ho fatto con il dovuto rispetto e, anche, per necessità (dato il mio soggetto); infatti, questi testi sono il baluardo del nemico, dal quale egli contrasta il potere civile» (pp. 5-7). Cfr. anche Lev. XLIII, 24.

⁹⁶ Cfr. A. MCQUEEN, *Mosaic Leviathan: Religion and Rhetoric in Hobbes's Political Thought*, in *Hobbes on Politics and Religion*, ed. by L. van Apeldoorn, R. Douglass, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 117.

⁹⁷ N. MALCOLM, *General Introduction*, cit., p. 51.

La suggestione che si intende qui sostenere è che Spinoza sia stato direttamente influenzato dalla forma di scrittura del *Leviatano* (e dai relativi motivi di scelta di tale forma) per la composizione del *Tractatus*, un percorso “a ritroso” che giustifica l’inversione a cui si accennava sopra. Sono stati prodotti fiumi di inchiostro sul rapporto tra Hobbes e Spinoza e, contestualmente, su cosa quest’ultimo possa aver letto del primo prima del 1670 (la traduzione latina, pubblicata peraltro ad Amsterdam del testo hobbesiano, rese certamente semplice a Spinoza la lettura del *Leviatano*⁹⁸). Quindi, nel suggerire che Spinoza potesse aver letto, direttamente o indirettamente, il *Leviatano* durante la composizione del *Trattato teologico-politico*, si deve analizzare la prima ricezione di Hobbes in Olanda. È impossibile non notare il ruolo che ebbe l’Olanda nella promulgazione della cultura filosofica, scientifica e politica inglese alla metà del XVII secolo, anche dopo lo scoppio della guerra. Dalla vicina Francia, figure come Samuel Sorbière sfruttarono la relativa libertà di azione di editori come Elzevier e Blaeu. «Outside England, the Dutch republic was the country where Hobbes’s writings exerted their greatest influence»⁹⁹. Prima infatti che Amsterdam diventasse il luogo di edizione degli *Opera Philosophica*, contenente la versione latina del *Leviatano*, aveva visto l’uscita di una seconda edizione del *De cive* (1647) e di una traduzione olandese dello stesso *Leviatano*, ad opera di Abraham van Berkel (1667)¹⁰⁰. Il nome di Hobbes circolava anche negli ambienti cartesiani, grazie alle celebri obiezioni alle *Meditazioni metafisiche*, tradotte in olandese negli anni Cinquanta. Inoltre, sono noti gli intensi rapporti con Elzevier, tramite Sorbière, per la pubblicazione dei due volumi della trilogia successivi al *De cive*. Già nel 1651, l’allora giovane Lambert Van Velthuysen scriveva un saggio apologetico del pensiero hobbesiano¹⁰¹. Tanto

⁹⁸ Thomae HOBBS *Opera Philosophica, quae Latine Scripsit, Omnia*, Ioannem Blau, Amstelodami 1668. Vero è che, al momento della morte, Spinoza non possedeva nessuna versione del *Leviathan* nella sua biblioteca privata. Cfr

https://www.iliesi.cnr.it/spinoza/pagina_xhtml.php?scelta=21&par1=biblioteca_spinoza&operatore=uguale&par2=si&inventario=no (URL consultato il 23.01.2024). Di Hobbes Spinoza possedeva una versione del *De cive*, per l’esattezza la seconda, pubblicata ad Amsterdam nel 1647. Sulle letture hobbesiane di Spinoza, cfr. W. SACKSTEDER, *How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?*, in «The Southwestern Journal of Philosophy», XI, 1980, pp. 25-39; C. GALLICET CALVETTI, *In margine a Spinoza lettore del De Cive di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXII, 2/1981, pp. 235-263; P. DI VONA, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli 1992; N. MALCOLM, *Hobbes and Spinoza*, in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2002; D. VARDOLAKIS, *Hobbes or Spinoza? Two Epicurean Versions of Social Contract*, in «InCircolo», 1/2020, pp. 195-222. Una possibile suggestione potrebbe essere rappresentata dalla possibilità che Spinoza abbia letto Hobbes nella biblioteca della casa di compagna della famiglia Huygens, dato che, dall’Ep. XXVI a Oldenburg, emerge chiaramente che egli avesse rapporti frequenti con loro. «Dopo aver fatto amicizia con Christiaan, presumibilmente verso il 1665, è probabile che Spinoza si sia recato più di una volta nella proprietà Hofwijk, che distava cinque minuti a piedi da casa sua. [...] Sembra che Spinoza e Huygens abbiano passato parecchio tempo insieme tra il 1663 e il 1666, parlando di astronomia e di molti altri problemi di fisica, come ad esempio degli errori commessi da Cartesio nel calcolo delle leggi del moto» (S. NADLER, *Spinoza e l’Olanda del Seicento*, cit., pp. 227, 245). Non pare però che Huygens avesse una buona opinione di Spinoza, oltre che come fornitore di lenti. Rapporti più amichevoli Spinoza li aveva certamente con il fratello Constantijn, anche dopo il 1666, anche se non è dato sapere se continuasse a frequentare la casa e la relativa biblioteca. A riguardo, cfr. E. KEESING, *Les frères Huygens et Spinoza*, in «Cahiers Spinoza», V, 1985, pp. 109-128.

⁹⁹ N. MALCOLM, *Hobbes and Spinoza*, cit., p. 40.

¹⁰⁰ *Leviathan, of van der Stoffe, Gedaente, ende Magt van de Kerckelycke ende Werelthycke Regeeringe, beschreven door Thomas Hobbes van Malmesbury*, Jacobus Wagenaar, Amsterdam 1667. Sulla figura di Van Berkel, cfr. M. WIELEMA, *Abraham Van Berkel’s Translations as Contributions to the Dutch Radical Enlightenment*, in *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. by S. Lavaert, W. Schröder, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 204-226.

¹⁰¹ L. VAN VELTHUYSEN, *Epistolica Dissertatio de Principiis Justi et Decori, Continens Apologiam pro Tractatu Hobbaei, De Cive*, apud Danielem Elzevirium et Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1651 [trans. by M. de Mowbray, *A Letter on the Principles of Justness and Decency, Containing a Defence of the Treatise De Cive of the Learned*

basta a Noel Malcolm per parlare di una «Dutch-Hobbesian republican tradition» come principale contesto di riferimento per la scrittura del *Tractatus*: «although Spinoza did not read English, he was a friend of the man who was translating *Leviathan* into Dutch in the period 1665-7, and he may also have had time to benefit from the Latin translation of *Leviathan* (1668) before finishing the *Tractatus theologico-politicus* in 1670»¹⁰². Del resto, nelle *Consideratien en Exempelen van Staet* di Johan De La Court, ampliate e pubblicate dal fratello Pieter e possedute da Spinoza, sono presenti notevoli elementi di derivazione hobbesiana¹⁰³. Ma qualche parola in più, perlomeno per la vicinanza di ambiente con Spinoza, va spesa sulla traduzione olandese del *Leviatano*, anche se non commissionata dall'autore. Abraham Van Berkel era un medico e studioso di teologia, che si era formato nell'ambiente cartesiano dell'università di Leida, dove divenne intimo amico di Adriaan Koerbagh e, presumibilmente, conobbe anche Lodewijk Meyer. Alla metà degli anni Sessanta, poco più che ventenne, aveva già tradotto, non senza problemi, la *Religio Medici* di Thomas Browne. La sua traduzione del *Leviatano* è pubblicata ad Amsterdam e riproduce l'ambiente di generale sostegno nei confronti del governo repubblicano. «Indeed, the translation should be seen as another contribution to the States Party literature itself»¹⁰⁴. In pratica, Van Berkel, ma non fu il solo, «turned Hobbes into a Dutch anti-Orangist republican»¹⁰⁵. Ma al di là di questo dichiarato intento, che finì chiaramente per distorcere il testo hobbesiano, la traduzione manca del tutto della finezza argomentativa e stilistica dell'originale¹⁰⁶. Si può comunque presupporre che Spinoza, che al momento dell'inizio della redazione del *Tractatus* aveva sicuramente letto il *De cive*¹⁰⁷, potesse essere venuto a conoscenza del lavoro di Van Berkel già prima della sua

Mr Hobbes, Brill, Leiden-Boston 2013]. Per tale contesto, cfr. C.W. SCHONEVELD, *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation with a Checklist of Books Translated from English into Dutch, 1600–1700*, Brill, Leiden 1983, pp. 29-62; C. SECRETAN, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle*, in «Studia Spinozana», III, 1987, pp. 27-45. Per una ricognizione ampia sul testo e sul pensiero di Van Velthuysen, cfr. EAD., *Introduction to L. VAN VELTHUYSEN, A Letter*, cit., pp. 1-53. È conservata un'unica lettera di Spinoza a Van Velthuysen, dalla quale traspare non soltanto una conoscenza tra i due, ma anche una certa stima del primo nei confronti di uno dei suoi principali critici. Cfr. Ep. LXIX.

¹⁰² N. MALCOLM, *Hobbes and Spinoza*, cit., p. 47. Che Spinoza e Van Berkel possano essersi conosciuti è ritenuto molto probabile da Meinsma. Cfr. K.O. MEINSMa, *Spinoza en zijn Kring: historisch-kritische Studien over Hollandsche vrijgeesten*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1896, p. 184 [éd. fr. par H. Gouhier, Vrin, Paris 1984].

¹⁰³ V.H.J. DE LA COURT, P. DE LA COURT], *Consideratien en exempelen van staet, omtrent de fundamenten van allerley regeringe*, Ian Jacobsz Dommekracht, Amsterdam 1660. Il testo ebbe certamente una larga diffusione, dato che fu ristampato quattro volte tra il 1660 e il 1662, a cui vanno aggiunte altre due edizioni “pirata”, ossia non riviste da Pieter. Il testo fu tradotto in tedesco nel 1669, ma poi perse decisamente visibilità in favore del più noto *Interest van Holland* di Pieter de la Court. Alla sua morte, Spinoza ne possedeva una copia. A riguardo, cfr. W. RÖD, *Van den Hoves “Politische Waage” und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza*, in «Journal of the History of Philosophy», VIII, 1970, pp. 29-49; R. PROKHOVNIK, *Spinoza and Republicanism*, Palgrave Macmillan, New York 2004; A. WESTESTEIJN, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter De La Court*, Brill, Boston-Leiden 2012; S. VISENTIN, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, in *The Dutch Legacy*, cit., pp. 227-248; A. FUKUOKA, *The Sovereign and the Prophets. Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Brill, Boston-Leiden 2018, pp. 118-130.

¹⁰⁴ C.W. SCHONEVELD, *Intertraffic of the Mind*, cit., p. 47.

¹⁰⁵ A. WESTESTEIJN, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age*, cit., p. 155.

¹⁰⁶ Cfr. N. MALCOLM, *General Introduction*, cit., pp. 163-165.

¹⁰⁷ Theo Verbeek non ha dubbi sul fatto che Spinoza avesse avuto accesso al *Leviathan* durante la stesura del *Tractatus* tramite Van Berkel, arrivando perfino a parlare della possibilità che «the second half of which [NdR. il *Leviatano*] looks like a prototype of Spinoza's ‘theologico-political treatise’» (T. VERBEEK, *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring ‘the Will of God’*, Routledge, London-New York 2003, p. 8). Sulla stessa scia si pone Atsuko Fukuoka, che però pone l'enfasi su una somiglianza di contenuti, piuttosto che su una comune impostazione formale. Cfr. A. FUKUOKA, *The Sovereign and the Prophets*, cit., pp. 145-151, 237-245. Preferisco seguire l'impostazione di Verbeek, il quale, domandandosi se sia corretto considerare il *Leviatano*

pubblicazione, data la vicinanza di contesti e le conoscenze in comune. Al netto di tutte queste considerazioni, quando Spinoza cominciò a scrivere il *Tractatus* non poteva aver ragionevolmente letto direttamente il *Leviatano* in inglese.

Resta, in aggiunta, un problema storico-ermeneutico non indifferente: Hobbes non viene mai citato esplicitamente da Spinoza nelle sue opere, tanto meno nel *Tractatus*. Nel corpus spinoziano il nome del filosofo inglese compare solamente in una lettera a Jarig Jelles e nella *Adnotatio XXXIII* al capitolo XVI del *Tractatus*, ossia in due luoghi non pensati per avere un risalto pubblico e risalenti alla metà degli anni Settanta¹⁰⁸. Tuttavia, ciò che queste due testimonianze ci dimostrano è che, questo senza alcuna ombra di dubbio, negli ambienti spinoziani il confronto tra gli argomenti del filosofo inglese e le tesi esposte nel *Tractatus* era una tematica talmente all'ordine del giorno da non dover richiedere specifiche premesse per i lettori delle due note. Sono stati fatti alcuni tentativi di trovare concordanze tra i due testi, che provassero la presenza di cripto-citazioni del *Leviatano* all'interno del *Tractatus*, ma senza che si potesse arrivare a nulla di definitivo. Tuttavia, anche chi si avvicini alla lettura del testo spinoziano per la prima volta non può non notare come il capitolo XVI sembri essere un lungo commento a Hobbes, nello specifico ai capitoli XIII-XIV del *Leviatano*. L'idea è suffragata dallo stesso Spinoza, che appone la sua nota su Hobbes proprio in queste pagine. Troppi sono i riferimenti impliciti, le ricalcature¹⁰⁹ e, soprattutto, i ribaltamenti teorici per non presupporre ragionevolmente che il capitolo XVI sia stato redatto dopo una lettura del *Leviatano*, sia nella versione olandese (la cui interpretazione di Hobbes è certamente più vicina a Spinoza che all'originale) che in quella latina¹¹⁰. Va però senz'altro ricordato, come ulteriore elemento di complicazione, che le teorie esposte nel *Leviatano* furono spesso tratte dal *De cive* e poi riproposte anche nel *De corpore* e nel *De homine*.

Del tutto deludente è invece la ricerca di concordanze nella scelta dei passi biblici principali. Infatti, non si ravvisano particolari corrispondenze nella scelta dei passi scritturali. Tuttavia, partendo dal considerare l'uso dei testi sacri come una particolare forma di narrazione politica, tale punto necessita di un minimo approfondimento. Il confronto scritturale tra le due opere va fondato su una precisa differenziazione. Se per l'Antico Testamento è lecito parlare di una narrazione, ossia dell'uso delle Scritture come storia

come un "prototipo" del *Tractatus*, nota come sia molto più probabile che Spinoza avesse reagito all'impatto che il testo hobbesiano ebbe nella sua cerchia di conoscenze. Cfr. T. VERBEEK, *Spinoza's Theologico-political Treatise*, cit., pp. 10-11.

¹⁰⁸ Cfr. Ep. L; TTP Adn. XXXIII. Per una lettura dettagliata di questi due passi, cfr. P. MACHEREY, *A propos de la différence entre Hobbes et Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 689-698; D. GARRETT, "Promising" Ideas: Hobbes and Contract in Spinoza's Political Philosophy, in *Spinoza's Theological-Political Treatise*, cit., pp. 192-209.

¹⁰⁹ Una su tutte il celebre esempio del *latronem* sui patti estorti, che ricalca l'immagine del *thief* del *Leviatano*. Tuttavia, un passo quasi simile si trova anche nel *De cive*. Cfr. TTP XVI, 6; Lev. XIV, 27; DC, II, 16. A riguardo, cfr. M. ROSENTHAL, *Miracles, Wonder, and the State in Spinoza's Theological-Political Treatise*, in *Spinoza's Theological-Political Treatise*, cit., p. 234.

¹¹⁰ In questa direzione vanno lette, mi sembra, le note di Antonio Droetto, ampiamente riviste da Emilia Giacotti, all'edizione Einaudi del *Tractatus*. Scrivono infatti i due curatori: «la necessità di sapere quali fossero le leggi di Dio, la ripugnanza alle quali segnava il limite del vigore delle leggi dello Stato, era stato il motivo per cui Hobbes aveva aggiunto alla prima parte politica del *Leviatano* la seconda parte teologica. L'inversione di questo ordine da parte di Spinoza corrisponde all'ordine inverso dell'interesse che questi provava per i due argomenti» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giacotti, Einaudi, Torino 2007³, p. 410). Anche Thomasius e Leibniz, appena letto il *Tractatus*, non ebbero dubbi a vedere nel testo un confronto diretto con il *Leviatano*. Cfr. *Leibniz an Jacob Thomasius*, in G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, R. II, Bd. 1, Akademie Verlag, Berlin 2006, p. 106.

universale, il Nuovo Testamento rappresenta il pieno passaggio a una dimensione più consapevolmente teorica, articolata in due dimensioni: la prima è quella della morale, il semplice messaggio di Gesù; la seconda è quella della teologia, punto di partenza dell'interpretazione filosofica delle Scritture (lo "scisma" descritto Spinoza). Si tratta esattamente del passaggio dall'uso dell'immaginazione da parte dei profeti a quello della ragione da parte degli apostoli, il decisivo tema della comunicazione politica e dell'educazione delle "masse". Sul Nuovo Testamento praticamente non c'è confronto tra i due. Se Spinoza intese porlo, lo applicò solo alla narrazione teologico-politica dell'Antico Testamento. Comunque, in buona sostanza, per quanto si segnalino numerosi passi scritturali citati da entrambi, non si ravvisano decisive somiglianze nel commento dei testi. Troppo differenti, infatti, furono i contesti di formazione, i testi e le lingue utilizzate e, cosa non secondaria, alcuni elementi strutturali: in Hobbes il problema ermeneutico non rappresenta un punto così decisivo; Spinoza non aveva alcun legame o interesse nei confronti della teologia, di cui si disfa ben volentieri dopo la prima parte del *Tractatus*.

In conclusione, la tesi qui sostenuta è che attraverso l'analisi delle modalità della narrazione teologico-politica e delle sue "figure" si possa non solo rendere ragione dell'atteggiamento che Hobbes e Spinoza ebbero nei confronti delle "rivoluzioni", ma anche dello stesso rapporto tra i due autori, una delle, se non la principale frattura che corre all'interno del pensiero politico moderno¹¹¹.

Il rapporto tra i due verrà trattato partendo dal problema dell'insegnamento, che ne rappresenta l'aspetto formale, per poi passare alle figure della legge e della rappresentanza, ossia i due temi su cui lo stesso Spinoza intende fissare il suo "discrimen" nei confronti di Hobbes.

¹¹¹ Per l'idea di "frattura del moderno", cfr. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985 [tr. it. di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, p. 231].

Capitolo II

Chi narra la politica? Il problema dell'insegnamento

Il tema dell'insegnamento, ossia della trasmissione di elementi di una determinata narrazione massimamente funzionali alla salute pubblica, e quindi allo Stato, diventa centrale, non soltanto nel complesso del pensiero politico hobbesiano e spinoziano, ma in tutta la prima modernità, per almeno due fattori. Il primo è senz'altro derivante dalla maggiore partecipazione delle nuove parti produttive alla vita politica dello Stato (che va tuttavia inteso prima di tutto come piccola comunità indipendente e non ancora come grande Stato-nazione, le cui logiche restano ancorate a un forte accentramento monarchico). La domanda che emerge qui è: *come* si educano le masse? Come, cioè, si controllano? Tale problema è strettamente connesso alla genesi e allo sviluppo dell'assolutismo, sia nella sua forma monarchica tradizionale che nel particolare esperimento di "assolutismo repubblicano" delle Province Unite.

Il secondo fattore è strettamente legato allo stravolgimento culturale provocato dalla Riforma protestante. In un'Europa del tutto cristianizzata, recentemente liberatasi dal pericolo turco e dal paganesimo baltico, il forte appello alla lettura diretta dei testi sacri, all'eliminazione di quasi tutte le forme di mediazione, provoca una fortissima recrudescenza dell'uso politico delle Scritture, in cui trovano sfogo secoli di sviluppo di processi eretici ed eterodossi¹. La domanda da porsi, e che si porranno Hobbes e Spinoza, è: *chi* ha il diritto di insegnare? O meglio, chi è autorizzato a farlo? Quando il messaggio riguarda "minimi" contenuti morali è necessario un forte controllo? Se sì, come può questo controllo evitare di corrompere una morale universale come sarebbe dovuta essere quella cristiana? Va da sé che il contenuto di tale insegnamento è relativo al messaggio morale delle Scritture, che varia a seconda dell'interpretazione. Nessuno meglio dell'uomo del XVII secolo può vedere concretamente quanto possa essere pericoloso il risvolto politico di tale insegnamento morale. Dal "fenomeno Savonarola" agli "appelli al cielo" si palesa la vera cifra del problema, il timore che possa in qualche modo standardizzarsi un nuovo "fenomeno Cromwell", forse meno profeta del fiorentino, ma senz'altro più armato.

La questione politica relativa all'insegnamento, però, va anche oltre i pericoli "universali" del "populismo profetico" e affonda le sue radici in uno dei passaggi cruciali della Riforma protestante: la Bibbia diviene, in riformatori come Zwingli, la principale fonte del diritto. Il modello teocratico dell'Antico Testamento, oggetto delle narrazioni teologico-politiche, è un'incredibile attrazione per il riformatore del XVI e XVII secolo. «La Chiesa aveva

¹ L'espressione "Europa cristianizzata" merita senz'altro un minimo approfondimento, in quanto è un indubbio errore storico e teorico quello di considerare tutti i grandi processi politici dell'Europa della prima modernità come conseguenza diretta dei cambiamenti interni alle chiese cristiane. Non basta il rimando a qualsiasi forma di "secolarizzazione" per sostenere una tale banalizzazione, che, oltre a ridurre di molto la complessità dei fenomeni storico-sociali dell'epoca, non coglie neppure il senso di buona parte delle teologie riformate. «Nel Cinquecento, l'identificazione tra Europa e cristianità era un errore, diciamo così veniale. Era ancora in larga misura operante quella compenetrazione tra Chiesa e società europea, che era iniziata per legge dello Stato nel IV secolo con Teodosio. [...] Furono gli anabattisti i primi, nel Cinquecento, a non identificare la Chiesa con la cristianità e la cristianità con l'Europa» (P. RICCA, *Giovanni Calvino. L'altra Riforma*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2009, p. 137). Per una problematizzazione di questi temi, cfr. B. DE GIOVANNI, *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2004, *passim*.

tacitamente acconsentito che lo Stato esercitasse in sua vece anche funzioni che le erano proprie. Ma in fondo, chi teneva le redini era sempre il profeta, cioè Zwingli, che agiva come statista, ma anche in primo luogo come predicatore ed esercitava l'una e l'altra funzione insieme. Egli teneva in mano la Bibbia e la spada, per cui si è visto in lui l'iniziatore di una serie di riformatori consapevolmente politici, quali Giovanni Calvino, John Knox, Oliver Cromwell e Guglielmo d'Orange². Su questa dinamica, interverrà direttamente Thomas Hobbes con la sua necessità di "cacciare" i profeti dalla storia. Quest'ultimo punto, poi affrontato specificamente nel *Leviatano* e nel *Trattato teologico-politico*, necessita di un breve approfondimento. Se il profeta è il «detentore di un carisma puramente personale», che «esige autorità in virtù di una rivelazione personale o della legge», egli è opposto alla figura del sacerdote, il quale «elargisce i beni di salvezza in forza del suo ufficio»³. Questa distinzione centrale è ben presente in Hobbes: Mosè non è Aronne ed «è un dato specifico dei profeti che essi non intraprendano la loro missione su incarico umano, ma la usurpino»⁴, in una maniera non troppo diversa da quella dei tiranni antichi. Quindi, l'uscita dei profeti (e del surplus autoritativo che la loro predicazione comporta) dalla storia implica che la legittimità di un insegnamento sia legata all'ufficio dell'insegnante, ricostruito, in Hobbes, attraverso il ricorso a una genesi pseudo-storica della trasmissione di un potere dotato della massima autorità fondativa (legata al riconoscimento di uno status straordinario alla figura di Gesù, "il Cristo"). Ciò che è evidente è che l'insegnamento non possa mai essere del tutto libero, cosa pacifica in Hobbes, ma alquanto problematica in Spinoza, in quanto limitazione della libertà di parola. La ricostruzione sociologica del problema della profezia che Weber riporta in *Economia e società* può tranquillamente confluire nelle pagine hobbesiane e spinoziane. Il problema storico, oltre che sociologico, è determinato dalla "fluidità" del passaggio dalla figura del profeta a quella del legislatore e, altrettanto fluidamente, a quella del «maestro etico-sociale»⁵. Scrive Weber: «ovunque alcuni elementi del sapere dello stregone diventano oggetto di una educazione sistematica anche degli altri membri del popolo. [...] Quando da stregoni corporativi, attraverso una graduale transizione, si diventa sacerdoti, questa funzione sommamente importante dell'educazione dei laici non cessa di esistere, e il clero si premura ovunque di conservarne il controllo. [...] Dalla dottrina sacerdotale emerge una tradizione fissata per iscritto che l'ordine sacerdotale interpreta attraverso i dogmi»⁶. Questo movimento "dal carisma al libro", all'amministrazione burocratica di una religione che non è più "religiosità", fa sì che coloro che la amministrano diventino parte di un disincantato strumento di dominio (attraverso la "cura delle anime") concorrente al potere politico. «Quanto più completa è stata l'eliminazione degli elementi magico-sacramentali», tanto più «il concetto di sacerdote viene integralmente rimpiazzato dal concetto di predicatore»⁷. Questo è il caso delle forme più militanti di calvinismo del XVII secolo.

² V. VINAY, *La Riforma. Chiese e sette protestanti*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III: *Umanesimo e Rinascimento*, UTET, Torino 1987, p. 350).

³ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, T. II: *Religiöse Gemeinschaften*, J.C.B. Mohr, Tübingen 2001 [tr. it. di M. Palma, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di H.G. Kippenberg, Donzelli, Roma 2006, pp. 65-66].

⁴ Ivi, p. 72. Cfr. Lev. XL, 7.

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ Ivi, pp. 96-97.

⁷ Ivi, p. 105. Per "predicazione", Weber intende quell'«ammaestramento collettivo su temi religiosi ed etici», che «dispiega al massimo la sua potenza in epoche di eccitazione profetica» (*ibid.*).

1. Michea, Savonarola, Sabbatay Zevi. La necessità teorica del problema

Il contesto socio-politico del XVI e XVII secolo vede nella figura del predicatore pubblico una delle caratterizzazioni specifiche. Se il tema centrale di ogni pensiero politico è la riflessione su come garantire la stabilità e l'ordine come bene pubblico, nel XVII secolo, volendo inevitabilmente generalizzare, due fattori contribuiscono a uno spostamento di accento: la fondazione del potere dal basso e da zero, alla maniera in cui verrà descritta da Hobbes, e il rinnovato interesse verso la ricerca di una conoscenza vera vanno a incidere sulla lettura di quello che si potrebbe definire il “fenomeno Savonarola”. Machiavelli nota come esista una struttura di continuità tra profezia e capacità di governo, unica dinamica che possa sostituire una trasmissione del potere di élite educate a governare tramite prudenza. Il linguaggio religioso non ha bisogno di educazione, in quanto comprensibile da tutti, e il grande obiettivo dello scrittore fiorentino è proprio quello di ribaltare l'esperienza politica di Savonarola “cambiandola di segno”, ossia passando da una teocrazia a un uso politico della retorica religiosa⁸.

Se Machiavelli utilizza l'esempio storico del frate domenicano per concentrarsi sul problema della debolezza e dell'instabilità del suo potere, dovuta al suo non essere “armato”, in Hobbes e Spinoza il problema viene riportato all'origine di tale potere⁹. In altre parole, se Machiavelli si concentra su un dato storico, la presa di potere da parte di una figura che agisce da profeta, i suoi due grandi lettori partono dal dato pseudo-storico dell'origine dell'autorità profetica del predicatore. «L'idea che gruppi di uomini appositamente formati e organizzati potessero svolgere un ruolo creativo nel mondo politico, sovvertendo l'ordine costituito e ricostruendo la società secondo la Parola di Dio o i disegni dei loro compagni, non rientrava affatto nel pensiero di Machiavelli, di Lutero o di Bodin. [...] Furono i calvinisti a spostare per primi l'accento del pensiero politico dal principe al santo»¹⁰. In Hobbes e in Spinoza, si può scorgere una sorta di “movimento di ritorno”. Se la fine dell'epoca delle grandi riforme si caratterizza per questo passaggio dal principe al santo (o meglio, ai santi), ossia dal riconoscimento che il soggetto politico non può più essere quello di Machiavelli e di Bodin, ma deve essere quello dei contrattualisti, dei monarcomachi e dei rivoluzionari puritani, Hobbes e Spinoza rappresentano la riflessione sulla pericolosità e sul carattere effimero di tale dinamica, sulla “paura delle masse”¹¹. Alla fine della stagione del pensiero utopistico, un

⁸ Cfr. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, XII, a cura di G. Inglese, G. Sasso, BUR, Milano 2013⁹, pp. 94-97.

⁹ Come sostiene Donald Weinstein, «Savonarola cadde, non come pensava Machiavelli, perché i profeti disarmati sono destinati a fallire, ma perché, come tutti i profeti, armati o no, aveva scambiato la propria visione per il compimento della storia» (D. WEINSTEIN, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, New Haven 2011 [tr. it. di G. Arganese, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 2013, p. 9]). Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, VI, §§ 20-25, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2014, pp. 38-39; ID., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, XI, 22-26, cit., p. 94.

¹⁰ M. WALZER, *La rivoluzione dei Santi*, cit., pp. 37-38.

¹¹ Si tratta della nota espressione di Balibar. Cfr. É. BALIBAR, *Spinoza: la crainte des masses*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 293-320.

autore come Francis Bacon (che ebbe un'influenza decisiva sia su Hobbes, che ne fu segretario, che su Spinoza), pur ancora legato a un'idea di soggetto politico "classico-rinascimentale", nota con preoccupazione lo svilupparsi di una nuova classe intellettuale che non aveva posto nella società coeva¹². «A Ginevra Calvino perseguì il potere con tutta l'abilità artistica di un avventuriero machiavellico; lo stesso può dirsi dei suoi seguaci inglesi»¹³. Ma se Hobbes resterà sempre preoccupato dalla forma rivoluzionaria di questo nuovo vigore religioso, Spinoza noterà ancor più realisticamente come tale fenomeno sia in realtà facilmente inquadrabile in dinamiche di conservazione di un potere teso a sottomettere le masse tramite superstizione e paura.

Volendo ritornare, però, al cambio di accento riscontrabile nel pensiero politico hobbesiano e spinoziano, si potrebbe partire da quello che scrive Hobbes nelle prime battute della terza parte del *Leviatano*, in un perfetto esempio di narrazione teologico-politica:

how then can he, to whom God hath never revealed his will immediately (saving by the way of natural reason) know when he is to obey, or not to obey his word, delivered by him, that says he is a prophet? Of four hundred prophets, of whom the king of Israel asked counsel, concerning the war he made against Ramoth Gilead (I *Kings* 22) only Micaiah was a true one¹⁴.

Ecco emergere il problema della verità, che si installa su quella che potrebbe essere definita una "necessità storica". Hobbes e Spinoza vivono nell'epoca della reduplicazione delle figure dei predicatori religiosi, siano essi rivoluzionari, come nel caso dei puritani inglesi, o conservatori, come i calvinisti olandesi. Non è un caso, per usare un eufemismo, che entrambi condividano una sottile e particolare logica. Entrambi, infatti, ammettono che qualcosa che è "esistita" in passato "oggi" non c'è più: in Hobbes, questo discorso è applicato ai miracoli (e, in minor misura, al martirio); in Spinoza, direttamente alla profezia. La centralità di questo argomento verrà analizzata in seguito.

La grande operazione hobbesiana, nel cercare di negare le posizioni di coloro che predicavano un nuovo patto di Dio con "Londra", è quella di spostare l'attenzione sul problema ermeneutico, alla cui base vi è l'altrettanto problematico concetto di *inspiration*. Come si riconosce l'ispirazione divina in un *actor*? O meglio, è possibile farlo? Eccezion fatta per un unico esempio, Dio parla tramite mediazioni. Il problema è che in questo modo si rischia di credere all'agito più che all'agente, a Mosè più che a Dio. Proprio in risposta al radicalismo puritano e per trattare il tema del falso profeta, Hobbes reinterpreta il concetto di *inspiration*, utilizzando il già citato esempio di Michea nel primo *Libro dei Re*. Il problema si presenta quando, con la venuta di Gesù, cessano i miracoli e la sola interpretazione della Scrittura sostituisce l'entusiasmo e l'ispirazione sovranaturale. Comincia così l'ecclesiologia hobbesiana vera e propria, introdotta proprio dal tema della falsa profezia.

¹² Cfr. F. BACON, *Of Sedition and Troubles* [tr. it. *Delle sedizioni e dei torbidi*, in ID., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, vol. I, UTET, Torino 1971, pp. 346-354]. Per un quadro complessivo su Bacon pensatore politico, cfr. P. ZAGORIN, *Francis Bacon*, Princeton University Press, Princeton 1998; H.B. WHITE, *Peace among the Willows. The Political Philosophy of Francis Bacon*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968.

¹³ M. WALZER, *La rivoluzione dei Santi*, cit., p. 46.

¹⁴ Lev. XXXII, 7: «ma allora colui al quale Dio non ha mai rivelato la sua volontà immediatamente (se non nei modi della religione naturale), come può sapere quando deve o non deve obbedire alla sua parola, trasmessa da chi dice di essere un profeta? Dei quattrocento profeti a cui il re d'Israele chiese consiglio sulla guerra che fece contro Ramot Galaad (1 Re 22), solo Michea era veramente tale» (p. 605).

Seeing therefore miracles now cease, we have no sign left, whereby to acknowledge the pretended revelations or inspirations of any private man; nor obligation to give ear to any doctrine, farther than it is conformable to the Holy Scriptures, which since the time of our Saviour, supply the place, and sufficiently recompense the want of all other prophecy; and from which, by wise and learned interpretation, and careful ratiocination, all rules and precepts necessary to the knowledge of our duty both to God and man, without enthusiasm, or supernatural inspiration, may be easily deduced¹⁵.

Se “la legge è bruciata”, non esistono più testimonianze del contenuto dell’Arca. Per questo ci sarebbe bisogno dell’ispirazione. Ma Hobbes, materialista, interpreta tutto ciò che nelle Scritture non si riferisce a qualcosa di materiale come una metafora, come avviene nel capitolo XXXIV. La sua ecclesiologia va letta, dunque, in base a un legame fondamentale che unisce le parti del *Leviatano*: naturale e divino si fondono nel potere civile. Chi ha, infatti, in mano lo *jus interpretandi*, ha in mano le chiavi dell’obbedienza. E questo qualcuno è lo Stato, ossia il sovrano. Hobbes intende eliminare il compito di interpretazione della Chiesa che può sfociare in una strumentalizzazione politica del tema dell’obbedienza.

A quest’altezza, si rende necessaria una breve digressione sulle forme storiche che le profezie assunsero alla metà del XVII secolo. Non c’è alcun dubbio, infatti, sul fatto che le vite dei due filosofi siano state costantemente minacciate dall’“innalzamento della temperatura religiosa”. Il dato storico è sempre caratterizzato dall’incredibile allargamento dei soggetti partecipanti alla vita politica, visibile facilmente negli eventi che portarono alla rivoluzione puritana in Inghilterra, alla «comparsa di un ben disciplinato esercito di cittadini, in cui emersero dei consigli rappresentativi e gli “agitatori” tenevano discorsi o predicavano alle truppe, insegnando anche ai singoli individui a riflettere sui problemi politici»¹⁶. Riflettere, ovviamente, in una situazione di “alta temperatura religiosa”, a partire da una pretesa fondata direttamente su una lettura delle Sacre Scritture; una lettura sbagliata, come dimostreranno per esteso Hobbes e Spinoza. Si potrebbe affermare senza troppa audacia che la narrazione teologico-politica era ben visibile nelle strade inglesi, e non solo; che il tempio si era trasferito in piazza e, contestualmente, si era trasformato in un teatro, per usare l’efficace immagine spinoziana, ma anche in un tribunale e in una scuola¹⁷. Come si può notare, vi sono tutti gli elementi del contesto rivoluzionario, che, come apprenderanno i repubblicani inglesi o i liberi pensatori del continente, può in brevissimo tempo trasformarsi nel suo contrario: la conservazione.

Ma ciò che qui conta è proprio l’allargamento del discorso politico, il formarsi di nuovi soggetti e, di conseguenza, di mezzi di controllo delle masse. «Il progresso fu dapprima

¹⁵ Lev. XXXII, 9: «dunque, visto che i miracoli sono cessati, non ci rimane alcun segno per riconoscere le pretese rivelazioni o ispirazioni di un privato né l’obbligazione di dare ascolto a dottrine diverse da ciò che è conforme alle Sacre Scritture, che dal tempo del nostro Salvatore prendono il posto e colmano a sufficienza la mancanza di ogni altra profezia. Da esse si possono facilmente dedurre, con un’interpretazione saggia e dotta e con un ragionamento attento, tutte le regole e i precetti necessari per la conoscenza del nostro dovere nei confronti di Dio e nei confronti degli uomini, senza bisogno dell’entusiasmo o della ispirazione sovranaturale» (p. 611).

¹⁶ M. WALZER, *La rivoluzione dei Santi*, cit., p. 46.

¹⁷ Annota laconicamente Michael Walzer: «come accade spesso ai profeti, le loro lingue e le loro penne polemiche erano più audaci e più creative del loro pensiero teologico» (ivi, p. 139).

immaginato nei termini di una storia cristiana e di un imminente millennio, o, ancora, dal fatto che era un “ministro” a predicare in modo così energico. [...] L’ardore puritano non era però una passione privata; era invece un’emozione altamente collettiva e imponeva ai santi una disciplina nuova e impersonale»¹⁸. Nel suo classico *The Revolution of the Saints*, Michael Walzer nota come questa logica fosse radicata nel pensiero religioso del calvinismo radicale di matrice inglese, derivante dalla peculiare forma che John Knox diede alla predicazione di Calvino. «I am man sent of God to call them, this people, and you [NdR. si sta rivolgendo ai nobili scozzesi] againe to the true service of God»¹⁹, scrive Knox a Ginevra nel 1558, poco prima del suo ritorno in Scozia. Un secolo più tardi, Thomas Hobbes si renderà conto della pericolosità del profeta non solo in quanto tale, ma in quanto “esule”, non riformatore ma rivoluzionario, proprio in quanto riconoscentesi in dinamiche altre rispetto a quelle dello Stato. Scrive Walzer: «Il dovere iniziale del profeta non andava al di là del suo essere la tromba di Dio; la profezia non era ancora un incarico politico. Ma proprio nella sua libertà da ogni limite giuridico, aveva già conseguenze politiche. [...] Come l’esule, era al di fuori di qualsiasi concreta giurisdizione politica. Poteva estendersi liberamente, senza dover osservare norme giuridiche, o rispettare confini sociali. Calvino aveva già annunciato il diritto dei profeti di punire i re»²⁰. Chiaramente, si è di fronte a una mera presa di posizione morale, priva di qualsiasi contenuto politico e, proprio per questo motivo, facilmente trasformabile in strumento di conservazione di poteri preesistenti. Se nel *Leviatano* Hobbes si trova costretto a nascondere l’oggetto più prossimo del proprio attacco (si confronterà con Bellarmino, non con Knox)²¹, nel *Behemoth* si esprime molto più chiaramente:

Our late King, the best King perhaps that ever was, you know, was murdered, having been first persecuted by war, at the incitement of Presbyterian ministers; who are therefore guilty of the death of all that fell in that war; which were, I believe, in England, Scotland, and Ireland, near 100,000 persons. Had it not been much better that those seditious ministers, which

¹⁸ Ivi, p. 48. Va ovviamente specificato che non può essere questo il luogo per approfondire il complesso e intricato quadro delle forze politiche e ideologiche che si espressero nell’esperienza rivoluzionaria inglese. Questa ha anche prodotto posizioni minoritarie e “perdenti”, quali quelle dei *Levellers* o dei *Diggers*, che non ebbero immediate persecuzioni nell’Europa moderna. Ciò che resta importante da sottolineare è che «si è indotti spesso a circoscrivere la sua azione [NdR. di un puritanesimo come insieme di movimenti non unitari] alla sfera religiosa, trascurando quel che ben intesero i contemporanei, che, cioè, i puritani aggredirono la chiesa per avere libero accesso allo stato» (V. GABRIELI, *Introduzione a Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1956, pp. XI-XII). Come detto, questo Hobbes lo intese bene. A riguardo, oltre ai *Dibattiti di Putney*, al *Patto del popolo* e ai libelli di Walwyn, Lilburne e Winstanley tradotti da Vittorio Gabrieli nel volume *Puritanesimo e libertà* sopra citato, si veda anche *Putney. Alle radici della democrazia moderna*, a cura di M. Revelli, Baldini & Castoldi, Firenze 1997; H.N. BRAILSFORD, *The Levellers and the English Revolution*, 2 voll., ed. by C. Hill, Cresset Books, London 1961 [tr. it. a cura di B. Maffei, Il Saggiatore, Milano 1961].

¹⁹ J. KNOX, *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishop and Clergy*, in *The Works of John Knox*, vol. IV, ed. by D. Laing, Bannatyne Club, Edinburgh 1855, p. 474.

²⁰ M. WALZER, *La rivoluzione dei Santi*, cit., p. 135. In realtà, la posizione di Calvino, almeno quella che emerge nel noto capitolo conclusivo delle *Institutiones*, quello sul governo civile, è più moderata di quanto riportato da Walzer. Cfr. *Institutio christianae religionis* IV, 20 [tr. it. di G. Tourn, *Istituzioni della religione cristiana*, vol. II, UTET, Torino 2009², pp. 1711-1749]. Cfr. E. BUSCH, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Theologischer Verlag, Zürich 2005 [tr. it. di V. Corsani, *La teologia di Giovanni Calvino*, Claudiana, Torino 2008, pp. 186-199]. Per un quadro generale, cfr. Q. SKINNER, *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. II: *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 [tr. it. a cura di M. Viroli, il Mulino, Bologna 1989].

²¹ Vale la pena di ricordare che Hobbes rientra in Inghilterra solo nel dicembre del 1651.

were not perhaps 1000, had been all killed before they had preached? It had been, I confess, a great massacre; but the killing of 100,000 is a greater²².

A guidare l'operato di questi "ministri sediziosi" è quella stessa indignazione contro cui scriverà Spinoza. Tuttavia, questa predicazione riesce a cogliere uno dei principali elementi di novità nella vita politica del XVII secolo, ossia l'aggregazione su base volontaria e la creazione artificiale di soggetti politici non esistenti né nella pratica né, cosa ancora più importante, nella teoria. Non un popolo, ma un'aggregazione spontanea di individui guidati soltanto dalla propria coscienza e da una ferrea disciplina: la setta. Quando Hobbes redigerà le *Appendici* all'edizione latina del *Leviatano*, ne fornirà una ben precisa definizione: «secta est numerus hominum sequentium unum eundemque in scientiis magistrum, quem pro suo arbitrio sibi eligerunt»²³. Questi nuovi individui, plasmati da predicatori radicali, divennero i perfetti "soldati" di un uomo come Oliver Cromwell. «I predicatori prerivoluzionari che esortavano i soldati dilettanti della piazza d'armi di Londra a combattere contro Satana per la gloria di Cristo non potevano prevedere l'esercito di Cromwell. Nondimeno, l'Inghilterra non era impreparata per il New Model Army; in qualche modo oscuro, gli uomini l'avevano forse atteso: per tanti anni i "ministri" li avevano chiamati alle loro tende, come il popolo d'Israele»²⁴. Quando dalla forma-setta, antecedente al periodo rivoluzionario, si passerà alla formazione di veri e propri «partiti politico-sociali»²⁵ derivanti da essa, e quando si svilupperà quella particolare forma di predicazione laica da parte di ex membri dell'esercito che diede vita a movimenti come i *Levellers* e i *Diggers*, lo stesso Cromwell non esiterà a limitare la libertà di predicazione²⁶.

Paradossalmente, il contesto religioso olandese in cui crebbe Spinoza, pur non caratterizzato da un approdo rivoluzionario, presenta ancora maggiori complessità, forse proprio a causa della maggiore libertà di predicazione presente nella Repubblica delle Province Unite nella prima metà del XVII secolo. Infatti, nonostante la condanna di Oldenbarnevelt e dei suoi sostenitori arminiani, «non si può dire che Dordrecht abbia

²² T. HOBBS, *Behemoth*, in *The English Works of Thomas Hobbes from Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, vol. VI, John Bone, London 1840, p. 282: «sapete che il nostro defunto re, il migliore forse che mai sia esistito, fu prima perseguitato con la guerra, e poi assassinato, per incitamento dei ministri presbiteriani, che, di conseguenza, sono responsabili della morte di tutti coloro che caddero in quella guerra, circa 100.000 persone – credo – tra Inghilterra, Scozia e Irlanda. Non sarebbe stato meglio se quei ministri sediziosi, che non arrivano forse al numero di mille, fossero stati tutti uccisi prima di aver predicato? Sarebbe stata, lo confesso, una grande strage, ma l'uccisione di centomila persone è stata una strage ancora maggiore» (tr. it. di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979, pp. 109-110). Cfr. anche F. TOTO, *Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes*, in «Historia Philosophica», XVI, 2018, pp. 59-86.

²³ Lev. App. II: «una setta è un insieme di uomini che seguono uno ed un solo maestro nelle scienze, che si sono scelti a propria discrezione» (p. 1183).

²⁴ M. WALZER, *La rivoluzione dei Santi*, cit., p. 328.

²⁵ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1923 [tr. it. di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi protestanti*, vol. II: *Il Protestantismo*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 494].

²⁶ Fin dal 1646, il *Long Parliament*, nella sua seconda versione, ossia quella già epurata dalla maggior parte delle forze realiste, selezionava i cosiddetti "Tryers", ovvero dei veri e propri esaminatori di coloro che intendevano candidarsi all'ufficio di predicatore, in base a una sorta di valutazione "attitudinale". Cfr. *September 1646: A List of the names of such persons as shall be, and are hereby Ordained to be Tryers and Judges of the integrity and a bility of such as are to be chosen Elders*, in *Act and Ordinances of the Interregnum. 1642-1660*, <https://www.british-history.ac.uk/no-series/acts-ordinances-interregnum/pp870-874> (URL consultato il 05.05.2023). La prassi sarà poi conservata e utilizzata anche da Cromwell.

conferito alla vita e alla civiltà olandese del Seicento un'impronta definitiva»²⁷, a maggior ragione che la predicazione arminiana fu riammessa già nel 1625. Questa decisa posizione sostenuta da Huizinga (pur nel peculiare contesto di una relazione pubblica nella Germania del 1933) segue la distinzione che lo storico olandese fa tra una chiesa “nello” Stato (il calvinismo controriformista) e una chiesa “dello” Stato. Quest'ultima altro non era che l'insieme di sette quanto più prossime alla loro forma “pura”²⁸, coesistenti in quel clima di generale tolleranza che fu di grande ispirazione per Locke e Bayle. Il calvinismo conservatore olandese, del resto, trovava nel suo essere “al potere” la sua posizione più congeniale, in rappresentanza della nuova razionalità commerciale, non di istanze rivoluzionarie. Se «la natura delle chiesa di Calvino comportava che i servi del Verbo fossero più predicatori che pastori di anime» e «il loro compito era in primo luogo quello di parlare, esortare e convincere, e pertanto si risolveva in una attività intellettuale», «dalla chiesa penetrava in continuazione nei palazzi comunali il brontolio di una coscienza popolare non aristocratica»²⁹.

Questa ricostruzione di Huizinga sembra stridere leggermente con quanto affermato da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*. Anche dopo il 1619, lo Stato d'Olanda vede periodiche recrudescenze di intolleranza religiosa associata a tentativi di restaurazione di un potere pseudo-monarchico, come ad esempio nel biennio 1649-1650 e alla fine degli anni Sessanta, in quel clima che portò all'incarcerazione di Adriaan Koerbagh. È possibile che Spinoza, nella sua descrizione dettagliata delle dinamiche di relazione tra chiesa e potere politico e tra superstizione e controllo delle “masse” sia stato influenzato anche dall'altra esperienza di ispirazione calvinista, quella inglese? È possibile che oltre al controriformista conservatore egli scorgesse l'ideal-tipo di radicale puritano che tanto timore ispirò in Hobbes? Non va certo dimenticato che Spinoza, pur immerso nell'ambiente delle sette eterodosse olandesi, non fu certo un entusiasta seguace di tutte le loro istanze. Egli condanna gli esiti negativi dell'intervento dello Stato in questioni religiose, prima di concentrarsi ben più diffusamente sulla dinamica opposta. Va infatti notato che furono per primi i riformatori ad appoggiarsi al potere politico del gran pensionario d'Olanda Johan Oldenbarneveldt, suscitando perfino qualche simpatia in Maurizio di Nassau³⁰. Non passò molto tempo prima che i due principali partiti politici, il “partito degli Stati” e gli orangisti, giungessero a rappresentare più o meno omogeneamente rispettivamente arminiani e calvinisti ortodossi. Come anticipato, già prima dell'inasprimento della censura pubblica negli ultimi tragici anni del pensionato di De Witt, il culmine si toccò con il tentativo di Guglielmo II d'Orange di rimpiazzare i predicatori arminiani con quelli ortodossi nel 1650, preludio di un colpo di Stato che non ebbe luogo soltanto per la morte improvvisa dello *Stadbouder*. Questo il conteso in cui Spinoza cominciò a frequentare gli ambienti dei collegianti, forse già prima del *cherem*, tramite i suoi amici alla Borsa di Amsterdam Jarig Jelles e Pieter Balling. I “collegianti” erano membri di varie sette

²⁷ J. HUIZINGA, *Nederland's Beschaving in de Zeventiende Eeuw*, in *Holländische Kultur des Siebzehnten Jahrhunderts und nationale Eigenart ihre sozialen Grundlagen*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1933 [tr. it. di P. Bernardini Marzolla, *La civiltà olandese del Seicento*, Einaudi 2008², p. 52]. Sostiene ancora Huizinga: «il pensiero di Ugo Grozio, per non parlare di quello di Spinoza, non ha rapporti di sorta con la dottrina di Calvino» e «tra i grandi che crearono forme o pensieri non v'è un solo nome di calvinista fervente: non Grozio, non Vondel, non Rembrandt» (ivi, pp. 59, 61). Nella terra di Erasmo, il suo messaggio era ancora troppo forte per consentire una piena diffusione del calvinismo più radicale.

²⁸ Ossia non avente una pretesa universalistica (a differenza delle chiese), secondo la definizione di Weber.

²⁹ J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., p. 46.

³⁰ Cfr. P. GEYL, *The Netherlands in the Seventeenth Century*, vol. I, Barnes & Noble, New York 1966.

protestanti, riunitisi a partire dai primi anni Venti, che si incontravano due domeniche al mese per leggere e interpretare le Scritture, «una singolare via di mezzo tra la Chiesa libera o la setta e la comunione mistica fondata su semplici legami personali»³¹. Il “collegio” di Amsterdam fu fondato nel 1646 e gli incontri avvenivano nella libreria di Jan Rieuwertsz, futuro editore di Spinoza e, tra le altre cose, dei *19 articoli* di Galenus Abrahams e David Spruyt, testo capitale del gruppo di Amsterdam³². Dal 1653, gli incontri divennero semi-clandestini, dopo la proibizione della Chiesa ufficiale delle riunioni di “anti-trinitari”³³. Il rapporto di stretta frequentazione che Spinoza ebbe con gli ambienti dei collegianti è testimoniato dal fatto che nel 1661 si trasferirà in quello che era il loro centro principale, il borgo di Rijnsburg alle porte di Leida³⁴. È innegabile che l’esperienza di frequentazione di queste forme di cristianesimo a-confessionale, senza pastori né liturgie, abbiano influito grandemente su Spinoza, in particolar modo sulla necessità di un’ermeneutica biblica e sulla complessa figura del pastore-insegnante. Non è improbabile che, tuttavia, Spinoza veda in questa esperienza di una “chiesa senza profeti” o, se si preferisce usare la felice categoria di Leszek Kołakowski, di “cristiani senza chiesa”³⁵, la stessa possibile degenerazione degli spiritualismi e misticismi coevi. Del resto, «la seconda metà del XVII secolo vide in Olanda il misticismo assurgere a un vasto moto abbracciante grandi masse di popolo [...] Per quanto questi animi fossero di specie diversa, tuttavia erano d’accordo nel respingere sia la Chiesa sacramentale sia la setta letterale, il cristianesimo di massa e l’autorità esteriore, la storia della Chiesa da Costantino a Lutero e a Calvino. Si tratta sempre del più genuino spiritualismo col suo individualismo radicale, [...] la sua brama di immediatezza e di sentimento, con la sua indipendenza del Cristo interiore»³⁶. Il *Trattato teologico-politico* è anche questo, un’affascinante

³¹ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, cit. p. 587. Sui collegianti, cfr. A.C. FIX, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1990.

³² *Bedenkingen over den toestant der sichtbare Kercke Christi op aerden, koterlijck in XIX artikelen voor-ghestelt*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam 1659. Sul rapporto generale tra Spinoza e i collegianti, cfr. K.O. MEINSMAN, *Spinoza en zijn kring*, cit., pp. 95-124; S. VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., pp. 76-79.

³³ Per “anti-trinitarismo” va ovviamente intesa un’idea allargata di socinanesimo, l’eresia per eccellenza nel XVI secolo. Per il ruolo del socinanesimo in Olanda e in Inghilterra, cfr. S. MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. Muslow, J. Rohls, Brill, Leiden-Boston 2005; E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano 1988, in part. pp. 151-190; Z. OGONOWSKI, *Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jahrhunderts*, in *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Century*, ed. by L. Szczucki, Polish Scientific Publisher, Warsaw -Lodz 1983, pp. 115-124.

³⁴ Per quanto, quando vi si trasferirà, il centro non era già più così attivo e, con molta probabilità, Spinoza vi andò a risiedere per poter frequentare l’Università di Leida, dove studiavano Jan Koerbagh e Abraham Van Berckel. Probabilmente, Spinoza seguì le lezioni cartesiane di De Raey e Geulincx. Cfr. S. NADLER, *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, cit., pp. 215-216.

³⁵ Non è un caso che nel monumentale lavoro di Kołakowski Spinoza sia, tra i filosofi, il nome più citato. Cfr. L. KOŁAKOWSKI, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyżnianym siedemnastego wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965 [tr. fr. par A. Posner, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1969, *passim*]. Cfr. anche A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, cit., in part. pp. 59-84; S. BRETON, *Spinoza*, cit., in part. pp. 224-239]. Stefano Visentin chiarisce ulteriormente questa connessione, sostenendo che «Spinoza avesse avuto una precisa esperienza di questo nuovo modo di profetizzare – di una profezia senza profeti, per così dire – nell’esperienza religiosa della setta collegiante» (S. VISENTIN, “*Hodie nullos habemus prophetas*”: Spinoza, i Collegianti e la repubblica, in «Etica & Politica / Ethics and Politics», 1/2014, p. 203). Cfr. anche S. ZAC, *Allégorie et prophétie*, in ID., *Philosophie, théologie, politique dans l’œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979, pp. 85-96 e S. VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., pp. 53-61.

³⁶ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, cit. pp. 601-602.

ricostruzione dei possibili esiti di questa forma di religiosità eterodossa. Da una parte, la consapevolezza che, «come ogni idealismo acuito fuor di misura, anche questo poco a poco si afflosciò su se medesimo, [...] e trapassò nella razionalità e nella filosofia»³⁷; dall'altra, il pericolo della degenerazione inglese. «I *predikanten* avrebbero dovuto essere particolarmente ottusi per non afferrare che Spinoza parlava di loro quando descriveva i grandi sacerdoti ebrei che “avevano usurpato il potere dei legittimi governanti”. [...] Anche per Spinoza devono essere fissati *alcuni* limiti alla libertà di parola e di insegnamento»³⁸.

Come anticipato, quindi, non va affatto sottovalutata la conoscenza di Spinoza del contesto inglese, derivantegli non soltanto dalla lettura di Hobbes. Prima, dopo e durante lo scoppio dei conflitti tra l'Inghilterra e le Province Unite, gli scambi culturali (e commerciali) furono notevoli. Relativamente all'argomento qui trattato, gli ambienti puritani furono estremamente affascinati dall'ebraismo e dalla continuità tra una vecchia e una nuova Gerusalemme. Fu proprio sotto Cromwell, nel 1657, che l'editto di espulsione del 1290 fu revocato e che alcune comunità ebraiche tornarono a formarsi in Inghilterra³⁹. La figura decisiva a riguardo fu Menasseh ben Israel, intellettuale di spicco, pur non troppo ortodosso, della congregazione di Talmud Torah, la cui scuola Spinoza frequentò fino al 1646⁴⁰. Inoltre, è possibile che Spinoza sia venuto in contatto con alcuni esponenti della missione quacchera ad Amsterdam. William Ames, predicatore quacchero che aveva fatto parte dell'esercito parlamentare, poi trasferitosi ad Amsterdam in seguito alle epurazioni cromwelliane, nell'aprile del 1657 scrive a Margaret Fell, la “madre dei quaccheri”: «c'è un ebreo ad Amsterdam che è stato espulso dagli altri ebrei. [...] Sembra essere dalla parte del Cristo: ho dato ordine che gli fosse data una copia in olandese del tuo libro e lui mi ha promesso di venire ad uno dei nostri incontri»⁴¹. Un'ulteriore prova di questa fascinazione e del ruolo che svolse nel contesto di ideazione del *Tractatus* è presente in una lettera, datata 8 dicembre 1665, che Henry Oldeburg scrisse a Spinoza:

Sed transeo ad Politica. In omnium ore hic est rumor de Israelitarum, per plusquam bis mille annos dispersorum, reditu in Patriam. Pauci id hoc loco credunt; at multi optant. Tu, quid hac de re audias, statuasque, amico tuo

³⁷ Ivi, p. 603.

³⁸ S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 313-314.

³⁹ A riguardo, C. ROTH, *A History of the Marranos*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1932 [tr. it. di A.M. Tedeschi Falco, *Storia dei Marrani. L'odissea degli “ebrei invisibili” dall'Inquisizione ai nostri giorni*, Serra e Riva Editori, Milano 1991, pp. 202-216. Sulla missione di Menasseh ben Israel presso Cromwell, cfr. S. NADLER, *Menasseh ben Israel. Rabbi of Amsterdam*, Yale University Press, New Haven-London 2018, pp. 159-217; I. SCHORSCH, *From Messianism to Realpolitik: Menasseh ben Israel and the Readmission of the Jews to England*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 45, 1978, p. 187-208.

⁴⁰ Pare improbabile che Spinoza abbia frequentato direttamente le lezioni di Menasseh ben Israel e di Saul Mortera, i due più importanti rabbini della comunità, dato che si fermò al quarto grado di istruzione (su sei). Cfr. S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., in part. pp. 87, 110-111. Cfr. anche A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, Ghibli, Milano 2008, pp. 36-38.

⁴¹ Cit. in ivi, p. 176. A riguardo, R.H. POPKIN, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Brill, Leiden 1992, pp. 120-135. Wim Klever, tuttavia, dubita che si possa trattare di Spinoza. Cfr. W. KLEVER, *Spinoza and Van Den Enden in Borb's Diary in 1661 and 1662*, in «Studia Spinozana», V, 1989, pp. 322-324. Sul rapporto tra Spinoza e i quaccheri e sulla possibile mediazione del collegante millenarista Peter Serrarius, cfr. S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 176-178. Una accentuazione dell'importanza del quaccherismo e delle altre teorie rivoluzionarie del protestantesimo inglese è stata espressa a più riprese da Augusto Illuminati. Si veda almeno A. ILLUMINATI, *Lezioni di Putney. Spinoza e la rivoluzione inglese*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., pp. 42-50; ID., *Spinoza atlantico*, cit.

significabis. Me quod attinet, quamdiu Nova hæc a Viris fide dignis non perscribuntur ex Urbe Constantinopolitana, cui hujus rei maxime omnium interest, fidem iis adhibere non possum. Scire aveo, quid Judæi Amstelædamenses ea de re inaudiverint, & quomodo tanto nuncio afficiantur, qui, versus si fuerit, rerum omnium in Mundo Catastrophen induturus sane videtur⁴².

La “smania messianica” che si sviluppò a macchia d’olio in Europa tra il 1665 e il 1666 ha dell’incredibile, arrivando a coinvolgere anche uomini di scienze come Oldenburg, ma lasciando del tutto indifferente Spinoza. Nel 1665 a Gerusalemme, il predicatore turco Sabbatay Zevi, «un uomo malato»⁴³, come lo ebbe a definire Gershom Scholem, fu proclamato “Messia” dal suo “profeta”, Nathan di Gaza. Lo stesso Zevi si autoproclamò tale poco tempo dopo, venendo, comprensibilmente, scomunicato dalla comunità ebraica. La sua parabola messianica durò poco, dato che lo stesso, rifugiatosi a Costantinopoli, si convertì all’islamismo l’anno successivo, per evitare di incorrere nella stessa fine del “Messia cristiano”. Tuttavia, il “sabbatismo” ebbe molta presa nella comunità ebraica di Amsterdam, per il tramite del suo capo Isaac Aboab, succeduto a Saul Mortera nel 1660. In molti partirono per Gerusalemme⁴⁴. Sfortunatamente, si è persa traccia della risposta di Spinoza a Oldenburg, ma quel che è certo è che questa esperienza messianica non trova alcun spazio negli scritti di Spinoza.

Partendo dalla lettura del contesto storico sopra descritto, appare logico che, nella riflessione politica di Hobbes e Spinoza, l’accento potesse infine spostarsi dall’osservazione del ruolo del predicatore (presunto erede del profeta) e del suo insegnamento a una riflessione sullo *jus docendi*. Ancora una volta, la forma ideale è quella di una narrazione pseudo-storica, che parta dalla netta separazione tra gli “uffici pastorali” dell’Antico e del Nuovo Testamento.

⁴² Ep. XXXIII: «ma passo alla politica. È qui sulla bocca di tutti la voce che gli Israeliti, dopo più di duemila anni di diaspora, torneranno in patria. Pochi qui lo credono, ma molti lo desiderano. Comunica al tuo amico cosa hai sentito dire e cosa pensi al riguardo. Quanto a me, non posso ancora dar credito alla notizia, almeno fino a quando alcuni uomini degni di fede, a cui la cosa sta a cuore più di tutti, non mi scriveranno dalla città di Costantinopoli, raccontandomi esattamente i nuovi eventi. Desidero ardentemente sapere che cosa i Giudei di Amsterdam abbiano udito di questa vicenda, e con che spirito prendano un simile annuncio, il quale, se fosse vero, sembra indurre nel mondo la catastrofe universale» (p. 1297). Oldenburg era particolarmente interessato all’aspetto politico del “falso profeta” del mondo ebraico, tant’è che ne scrisse anche a Robert Boyle. Cfr. *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. VI, London 1722, p. 219.

⁴³ G. SCHOLEM, *היינו בימי השבתאית התנועה צבי שבתי* [tr. it. di C. Ranchetti, *Sabbatay Zevi. Il Messia mistico. 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001, p. 125].

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 504-531. Sulla vicenda di “quell’impostore” e sulla diffusione del suo culto ad Amsterdam, scrive Cecil Roth: «è straordinario notare la grande influenza esercitata sulle comunità di Amsterdam e sugli altri centri marrani dello pseudo-messianismo che alla metà del diciassettesimo secolo era legato al nome di Shabbetai Zevi. Si sarebbe potuto credere che, da uomini di mondo ricchi di cultura, i marrani si sarebbero resi conto fin dall’inizio dell’assurdità di quel fenomeno; invece, questo gruppo fu pervaso da un forte fremito di misticismo, suscitato probabilmente dalle recenti sofferenze, che faceva immaginare loro l’imminenza della liberazione finale» (C. ROTH, *Storia dei Marrani*, cit., p. 200). Va comunque notato che, già prima della notizia dell’apostasia di Zevi, circolava ad Amsterdam un pamphlet anonimo, datato aprile 1666, che raccoglieva le opinioni degli ebrei locali, dall’eloquente titolo *Den genaanden joodsche Messias Sabatha Sebi ontdeckt* (“Il presunto Messia ebreo Sabbatay Zevi smascherato”). Cfr. anche G. GUERRA, *L’eresia mistica. Il messianismo di Sabbatay Zevi*, in *Il messianismo ebraico*, a cura di I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo, Giuntina, Firenze 2009, pp. 59-70.

2. L'approdo al problema in Spinoza e Hobbes

Sia Hobbes che Spinoza si trovarono nella loro vita a ricoprire in qualche modo il ruolo di insegnante, in un duplice senso. Ovviamente, Hobbes lavorò come precettore dei Cavendish e finanche del futuro Carlo II tra il 1647 e il 1648 a Parigi. Anche Spinoza insegnò per qualche mese le teorie cartesiane al giovane Casarius, esperienza da cui trasse la sua prima opera pubblicata, i *Principi della filosofia di Cartesio*⁴⁵; inoltre, il suo epistolario può fornire testimonianza di come negli anni egli fosse diventato una vera figura di riferimento nell'ambiente dei "freethinkers" olandesi e non solo⁴⁶. In senso più lato, inoltre, entrambi tentarono attraverso le loro opere di avere un impatto diretto sul loro pubblico di riferimento (cosa ovvia, ma non troppo scontata all'epoca), ossia ampliarono i destinatari dei loro testi, modificandone di conseguenza forma e, a volte, contenuto. Come anticipato, *Leviatano* e *Trattato teologico-politico* hanno un pubblico di riferimento decisamente diverso rispetto a *De cive* e all'*Etica*. Per quanto riguarda Hobbes, va del tutto accantonata una lettura del *Leviatano* come una sorta di *speculum principum*, derivante da una sopravvalutazione del frontespizio della copia data in omaggio a Carlo II⁴⁷. Il capovolgimento dei volti del secondo frontespizio da solo non può far passare in secondo piano che l'intento dell'autore, come ricordato sopra, fosse principalmente quello di essere letto da un pubblico più ampio possibile, finanche nelle università. Anche il *Trattato teologico-politico*, del resto, contiene una dedica, al "philosophe lector", sia egli l'intellettuale appartenente ai circoli eterodossi della coeva Olanda o, come sostiene Strauss, un appello alle generazioni future⁴⁸. Fatte queste doverose premesse, si può ora passare a esaminare la genesi teorica del problema nelle pagine spinoziane e hobbesiane.

In Spinoza, il problema dell'insegnamento è indissolubilmente legato a quello ermeneutico, di cui rappresenta il risvolto politico. Tuttavia, la sua necessità si palesa già prima dell'avvio del discorso ermeneutico sul testo sacro e si lega, da una parte, alla natura stessa della pseudo-storicità della narrazione teologico-politica, dall'altra alla sfiducia nei confronti delle capacità del volgo, che percorre l'intero *Tractatus*. Scrive alla fine del capitolo V, dedicato all'istituzione delle cerimonie e alla fede nelle narrazioni bibliche:

Vulgus itaque eas tantum historias, quae maxime eorum animos ad obedientiam et devotionem movere possunt, scire tenetur. At ipsum vulgus non satis aptum est ad faciendum de iis iudicium, utpote quod magis narrationibus et rerum singulari et inexpectato eventu quam ipsa historiarum doctrina delectatur; atque hac de causa praeter lectionem historiarum

⁴⁵ Cfr. S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 218ss.

⁴⁶ Per un quadro sul valore storico dell'epistolario spinoziano, cfr. il recente Amice colende. *Temi, storia e linguaggio nell'epistolario spinoziano*, a cura di M.L. De Bastiani, S. Manzi-Manzi, Mimesis, Milano-Udine 2020.

⁴⁷ Nella copia donata da Hobbes al sovrano, i volti delle figure rappresentate all'interno del corpo del Leviatano non guardano al volto, come nella versione originale, ma verso il lettore, ossia il re. Non va sopravvalutata questa immagine soprattutto perché il "non avere un volto" è un elemento visuale alquanto significativo nella concezione hobbesiana della *dissoluta multitudo*.

⁴⁸ Cfr. TIP, *Praef.* §15. La dedica viene ripresa anche da Jelles nella prefazione latina agli *Opera Posthuma* (in B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2009, p. 2538).

pastoribus sive ecclesiae ministris insuper indiget, qui ipsum pro imbecillitate ejus ingenii doceant⁴⁹.

Potrebbe giovare alla discussione una rapida analisi del contenuto del capitolo. I riti, così come descritti nell'Antico Testamento, furono funzionali alla "felicità temporanea" dello Stato ebraico. Mosè, utilizzando non la ragione, ma il timore della pena, «non tanquam doctor aut propheta Judaeos docet, ne occidant neque furentur, sed haec tanquam legislator et princeps jubet»⁵⁰. Egli non agisce come un "comune" profeta, né tantomeno come farà Gesù (che nella narrazione di Spinoza è sempre appellato tramite il plus autoritativo di "Cristo"). Se lo si paragona, ad esempio, alla figura di Isaia, si comprende come il suo compito fosse primariamente politico. E gli insegnamenti morali sono qualcosa di altro rispetto alle leggi dello Stato. Qui Spinoza comincia la sua narrazione vera e propria, parlando delle consuetudini rituali riguardanti il sacrificio al tempo dei patriarchi, della cattività babilonese descritta da Esdra e Neemia, condizione degli ebrei dopo la distruzione dello Stato, come descritta da Geremia⁵¹. Il Nuovo Testamento confermerà tale separazione: il diritto naturale è diverso dal diritto pubblico. In tale contesto è proprio la predicazione del Vangelo ad altri popoli, ossia a popoli che non si riconoscevano nello stesso sistema di leggi, ad aprire il problema dell'insegnamento. In queste pagine, la narrazione teologico-politica subisce un'evidente interruzione, secondo lo schema tesi-dimostrazione tramite autorità scritturale. La nuova tesi riguarda la necessità dell'istituzione della società come "unione di molteplici attività" di mutuo soccorso e cooperazione, finalizzate alla "propria conservazione". Spinoza, che qui sta utilizzando le note posizioni giusnaturalistiche sul patto di unione, apre addirittura a una storicizzazione di questo movimento fondativo. Tuttavia, proprio in queste righe si trova uno dei passi più celebri dell'intero *Tractatus*:

jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est; omnes quidem suum utile quaerunt, at minime ex sanae rationis dictamine, sed per plurimum ex sola libidine et animi affectibus abrepti (qui nullam temporis futuri aliarumque rerum rationem habent) res

⁴⁹ TTP V, 18: «il volgo, dunque, deve conoscere soltanto quelle narrazioni storiche che possano muovere maggiormente il suo animo all'obbedienza e alla devozione. Ma poiché questo stesso volgo non è in grado di esprimere un giudizio su di esse – essendo attratto dallo svolgersi dei racconti e dagli eventi insoliti e inaspettati, più che dall'insegnamento offerto dalle storie –, oltre che della lettura delle narrazioni storiche, ha anche bisogno di pastori, ossia di ministri della Chiesa che lo istruiscano tenendo conto della debolezza del suo ingegno» (p. 147). Sulla concezione spinoziana dell'educazione, cfr. J. DAHLBECK, *Spinoza and Education: Freedom, Understanding and Empowerment*, Routledge, London 2016; P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY, *La bonne et la mauvaise education dans le Traité théologico-politique*, in *Philosophie, religion, pouvoir. Lectures du Traité Théologico-politique*, éd. par D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois, F. Toto, L'Harmattan, Paris 2021, pp. 391-406. Cfr., inoltre, F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance e royauté*, PUF, Paris 2002 [tr. it. di C. Zaltieri, *L'infanzia e il regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Negretto, Mantova 2016, in part. pp. 43-45, 184-190].

⁵⁰ TTP V, 3: «non è in qualità di maestro o di profeta che insegna ai Giudei a non uccidere e a non rubare, ma è piuttosto come legislatore e principe ch'egli impartisce tali comandi» (p. 131). Come si può notare in questo passaggio, qui Spinoza sostiene ancora che si possa insegnare in qualità di dottori o di profeti, tematica su cui tornerà nel cap. XI.

⁵¹ Spinoza trae da queste storie ("non vi è dubbio") la certezza che i riti dei Farisei non hanno alcun valore al di fuori del loro Stato. Cfr. TTP V, 1.

appetunt utilesque judicant. Hinc fit, ut nulla societas possit subsistere absque imperio et vi, et consequenter legibus, quae hominum libidinem atque effraenatum impetum moderentur et cohibeant⁵².

L'osservazione empirica di una natura umana, qui da intendere come natura della mente umana, ossia come funzionamento pratico delle passioni, “diversamente conformata” porta alla formulazione di proposizioni fondamentali: vi è una necessità della legge e tale necessità viene presentata da un punto di vista storico; la natura umana non tollera di essere vincolata (“se cogi”) in maniera assoluta; gli uomini non tollerano di sottostare ai propri eguali. Queste sono le tre proposizioni in virtù delle quali Spinoza afferma la preferibilità di un potere moderato a una politica basata unicamente sulla paura, come aveva già detto nel capitolo IV⁵³. Già qui viene quindi fondata la discussione che verrà poi ripresa nel capitolo XI, specificamente dedicato all’insegnamento. Secondo lo schema a cui si è accennato sopra, Spinoza torna alla sua narrazione, stavolta partendo dalla condizione dell’“ingegno” del popolo ebraico, oramai abituato alla schiavitù, durante l’esodo. È proprio il duplice ricorso alla tematica del consenso e all’immaginazione del volgo a far sì che Mosè possa far credere di essere superiore; solo in virtù di tale superiorità poté, infatti, introdurre la religione di Stato, basata sul timore della punizione corporea, piuttosto che sulla beatitudine. Al fine della tematica qui trattata, risulta decisivo il riferimento spinoziano al tema della persuasione:

ideo homines ab experientia doceri malunt quam omnes suas perceptions ex paucis axiomatibus deducere et invicem concatenare; unde sequitur, quod si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam universum humanum genus docere et ab omnibus in omnibus intelligi vult, is rem suam sola experiential confirmare tenetur, rationesque suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit⁵⁴.

Sono le storie, non il metodo scientifico a fare presa sul flebile ingegno del volgo, che in queste pagine sostituisce più pragmaticamente la “natura umana” come oggetto della riflessione. Qui Spinoza presenta una doppia via di devozione in Dio: si può semplicemente credere, avere fede, nelle storie raccontate dalle Scritture (via “collettiva”) oppure si può seguire il metodo deduttivo della vera conoscenza, il solo a portare alla beatitudine e non alla

⁵² TTP V, 8: «e se gli uomini fossero stati plasmati dalla natura in modo da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione, allora la società umana non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma sarebbe del tutto sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali per indurli, spontaneamente e con animo onesto e disinteressato, a fare ciò che è veramente utile. Ma ben diversamente si decretò per la natura umana: tutti ricercano il proprio utile, senza conformarsi affatto, però, a un principio di retta ragione, e desiderano e giudicano utili le cose, nella maggior parte dei casi, perché guidati dalla brama e dalle passioni dell’animo, le quali non tengono in conto né il futuro né altro. Perciò, nessuna società potrebbe sopravvivere senza l’esercizio del potere e della forza e, per conseguenza, senza leggi che regolino e reprimano la brama e l’impulso sfrenato degli uomini» (p. 137).

⁵³ Cfr. TTP IV, 2.

⁵⁴ TTP V, 14: «gli uomini preferiscono apprendere dall’esperienza piuttosto che dedurre ogni loro ogni loro acquisizione da pochi assiomi e concatenarli tra loro. Ne consegue che, ove qualcuno voglia insegnare una qualche dottrina a un’intera nazione – per non dire all’intero genere umano –, e intenda esser compreso da tutti e in tutto, si vedrà obbligato a confermarla con la sola esperienza, e ad adeguare per quanto possibile le sue argomentazioni e le definizioni della sua dottrina alle capacità di comprensione della plebe» (p. 143).

“felicità temporanea”. Ovviamente, però, il ricorso all’uso delle storie rende necessaria la figura dell’insegnante, ossia colui che decide quali siano le storie principali, le più adatte alla “commozione dell’animo del volgo”. Si arriva, dunque, al primo passo analizzato, ossia alla necessaria istituzione della figura del “pastore”, che apparirà nello specifico nel capitolo XI.

Nel *De cive*, il problema dell’insegnamento (se di “problema” si può parlare) era riscontrabile nella discussione sulle cause interne di dissoluzione dello Stato, ossia nella descrizione dei fattori di instabilità politica. Data la natura stessa dell’animo umano, associata alla pratica del cattivo uso dell’eloquenza, «ad seditionem praeterea nihil deest praeter aliquem, qui ipsos acuat & concitet»⁵⁵. In altre parole, il pericolo risiede nella combinazione di ignoranza del volgo e di faziosità degli insegnanti, molti dei quali sarebbero in effetti ben disposti nei confronti dello Stato. Al di là di questo celebre passaggio, e nonostante nelle pagine successive Hobbes faccia alcuni riferimenti alle università, cosa che farà anche nel *Leviatano*⁵⁶, non si può dire che il tema dell’insegnamento occupi uno spazio significativo nel *De cive*. La legge, infatti, va promulgata e resa pubblica in massimo grado, non spiegata, e l’unico mezzo per sconfiggere l’idolatria è quel «celeberrimum pactum»⁵⁷, la cui “storia” è narrata negli ultimi capitoli del testo. Del resto, l’ufficio sacerdotale, da Mosè alla cattività babilonese, fu un ministero, non un magistero, e l’interpretazione delle Scritture dipende esclusivamente dallo Stato⁵⁸. Al suddito/fedele basterà la sola fede nell’unico articolo (“che Gesù è il Cristo”). È tuttavia interessante notare come l’epistola dedicatoria del testo facesse intravedere una centralità del tema dell’educazione, che poi non trova un effettivo riscontro⁵⁹. In effetti, i riferimenti della dedica vano letti più come una boutade polemica nei confronti dei “filosofi morali”, a cui Hobbes contrappone una politica fondata scientificamente, che non un approfondimento del tema dell’insegnamento. Due anni prima, però, negli *Elements*, Hobbes aveva dedicato ampio spazio alle figure del consenso, all’interno della discussione sul linguaggio: l’insegnamento è «the first use of language, the expression of our conceptions, that is, the begetting in another the same conceptions that we have in ourselves»⁶⁰ e si

⁵⁵ DC XII, 11: «non manca nulla alla sedizione, se non qualcuno che li infiammi e li inciti» (p. 190). Cfr. anche Lev. XII, 32.

⁵⁶ Cfr. DC XIII, 9; Lev. XXX, 16; Lev. *A Review, and a Conclusion*.

⁵⁷ DC XVI, 1: «quel famosissimo patto» (p. 236).

⁵⁸ Cfr. DC XVI, 16; XVII, 27-28; XVIII, 14.

⁵⁹ Scrive Hobbes nell’epistola dedicatoria al conte di Devonshire, rivista per la seconda edizione del *De cive* nel 1646: «nihil profuisse ad scientiam veritatis quae hactenus scripta sunt a Philosophis moralibus; placuisse vero non illuminando animum, sed venusta & secunda affectibus oratione, opiniones temere receptas confirmando. Huic ergo Philosophice parti idem contigit quod viis publicis, quibus omnes ingrediuntur, euntque prorsum & retrorsum, alij animi causa inambulant, alij rixantur, sed nihil seritur. Cuius rei vnica haec videtur esse ratio, quod nemo eorum qui materiam hanc tractarunt, commodo vsus sit docendi principio. Non enim, vt in circulo, initium scientiae arbitrio nostro sumi potest. Incipit in ipsis dubitandi tenebris filum quoddam rationis, cuius ductu euaditur in lucem clarissimam; ibi principium docendi est; inde ad soluenda dubia conuerso itinere lux referenda est». («Quello che è stato scritto finora dai filosofi morali non ha giovato in nulla alla scienza della verità; è piaciuto non perché illuminasse l’animo, ma perché rafforzava, con discorso ornato e favorevole alle passioni, le opinioni già accolte senza riflessione. Perciò a questa parte della filosofia accade lo stesso che alle strade pubbliche, che tutti percorrono in un senso o nell’altro; alcuni vi passeggiano per distrarsi; altri vi attaccano lite; ma nessuno vi semina. L’unica ragione di questo fatto sembra essere che nessuno di coloro che hanno affrontato tale materia è ricorso ad un adeguato principio di insegnamento. L’inizio della scienza non può infatti essere scelto a nostro arbitrio, come su una conferenza. Nelle stesse tenebre del dubbio ha inizio una specie di filo della ragione, con la cui guida si approda alla luce più chiara; qui è il principio dell’insegnamento; di qui, percorrendo il cammino opposto, si deve portare luce sui dubbi per risolverli», p. 66).

⁶⁰ *Elements* I, XIII, 2: «il primo uso del linguaggio, l’espressione dei nostri concetti, cioè il far nascere in un altro i medesimi concetti che abbiamo in noi stessi» (p. 102).

differenza dalla persuasione solo se è accompagnato dalle prove dell'esperienza. Va però detto che la dinamica con cui Hobbes tratta qui la questione è ancora più simile alla polemica nei confronti della retorica e dell'eloquenza del *De cive* rispetto al problema presentato da Spinoza. Inoltre, il controllo dell'insegnamento è espressamente citato come una delle principali caratteristiche della sovranità: «it is annexed to the sovereignty, to be judge of what opinions and doctrines are averse, and what conducing to peace; and consequently, on what occasions, how far, and what, men are to be trusted withal, in speaking to multitudes of people»⁶¹. In maniera un po' ambigua, qui Hobbes arriva a parlare di “controllo delle opinioni”.

Nel *Leviatano*, invece, il massiccio ricorso alla narrazione teologico-politica, e quindi la riabilitazione della retorica, cambiano decisamente la prospettiva. Lungo tutta la terza parte, infatti, Hobbes farà continui riferimenti alla differenza tra potere magisteriale e ministeriale, in relazione all'ufficio del sacerdozio. Tuttavia, il problema dell'insegnamento non nasce, come in Spinoza, da uno specifico interesse “strutturale”, ma compare soltanto in una logica di narrazione “quasi-storica” della profezia, del sacerdozio e dello *jus circa sacra*. Si può notare come la questione compaia anche al di fuori della narrazione teologico-politica della terza parte, ad esempio nel capitolo XXX, dedicato ai “compiti del rappresentante sovrano”, ossia la conservazione della vita e «also all other contentments of life»⁶². Questi vengono espletati per il mezzo dell'istruzione e delle leggi. Scrive Hobbes:

and this is intended should be done, not by care applied to individuals, further than their protection from injuries, when they shall complain; but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine, and example; and in the making and executing of good laws, to which individual persons may apply their own cases⁶³.

Nella pratica, uno dei principali compiti del sovrano è quello di «appointing teachers, and examining what doctrines are conformable, or contrary to the defence, peace, and good of the people»⁶⁴. Inoltre:

it is against his duty, to let the people be ignorant, or misinformed of the ground, and reasons of those his essential rights; because thereby men are easy to be seduced, and drawn to resist him, when the commonwealth shall require their use and exercise.

⁶¹ Lev. XVIII, 9: «alla sovranità è connesso il giudizio su quali opinioni e quali dottrine siano contrarie alla pace e quali vi conducono e, di conseguenza, in quali occasioni, in che misura e riguardo a che cosa bisogna fidarsi degli uomini quando parlano alla moltitudine del popolo» (p. 293).

⁶² Lev. XXX, 1: «anche tutte le altre soddisfazioni» (p. 543).

⁶³ Lev. XXX, 2: «si intende che questo dovrebbe essere fatto non attraverso un'attenzione nei confronti degli individui che vada oltre il proteggerli dai torti che lamenteranno, bensì attraverso provvedimenti generali a livello della pubblica istruzione, sia dottrinale che esemplare, nonché facendo e rendendo esecutive delle buone leggi a cui gli individui possano fare riferimento nei loro casi particolari» (p. 545).

⁶⁴ Lev. XXX, 3: «incaricare degli insegnanti di esaminare quali dottrine siano conformi o contrarie alle difese, alla pace e al bene del popolo» (*ibid.*).

4. And the grounds of these rights, have the rather need drafter need to be diligently, and truly taught; because they cannot be maintained by any civil law, or terror of legal punishment⁶⁵.

Ritorna, poche pagine più avanti, il tema dell'incapacità del volgo nella comprensione della legge, o meglio, la negazione hobbesiana di tale principio: le menti delle "persone comuni" «are like clean paper»⁶⁶, pronte a ricevere, se non altrimenti corrotte e deviate, ciò che gli verrà insegnato dalla "autorità pubblica". Il passaggio hobbesiano è molto efficace:

shall whole nations be brought to acquiesce in the great mysteries of Christian religion, which are above reason, and millions of men be made believe, that the same body may be in innumerable places, at one and the same time, which is against reason; and shall not men be able, by their teaching, and preaching, protected by the law, to make that received, which is so consonant to reason, that any unprejudicated man, needs no more to learn it, than to hear it? I conclude therefore, that in the instruction of the people in the essential rights (which are natural, and fundamental laws) of sovereignty, there is no difficulty, (whilst a sovereign has his power entire), but what proceeds from his own fault⁶⁷.

I paragrafi successivi sono dedicati con incredibile minuzia a elencare tutto ciò che l'autorità pubblica dovrà insegnare ai sudditi: a non desiderare di cambiare la forma di governo del proprio Stato, ossia di riformare lo Stato, dato che ciò che lo rende davvero solido non è il suo ordinamento, ma la sola obbedienza; a non seguire l'autorità di un popolare "consuddito", scambiando la sua autorità con quella del sovrano, e quindi a non contestare il potere sovrano; a impegnarsi nello studio e a rendersi disponibili all'ascolto del proprio dovere (come gli ebrei, che durante lo *shabbat* si riunivano per la lettura della legge); a onorare i genitori; a rispettare la giustizia civile, ossia a evitare di danneggiare il prossimo; infine, a credere sinceramente nel rispetto di tali precetti⁶⁸. In queste pagine, Hobbes non sta facendo altro che interpretare, per sua stessa ammissione, i comandamenti di *Esodo*, ossia ciò che di lì a poco, nella narrazione teologico-politica, diventerà la fondazione pseudo-storica dello Stato, di cui il patto diviene modello. Si può però notare come, in queste pagine, Hobbes si

⁶⁵ *Ibid.*: «è contro il suo dovere lasciare che il popolo resti ignorante o disinformato sui fondamenti e sulle ragioni di quei diritti essenziali, perché in questo modo è facile che venga sedotto e portato a resistergli quando lo stato ne richiederà i servizi.

4. Inoltre, è necessario che i fondamenti di quei diritti vengano insegnati con diligenza e verità, perché non si possono mantenere con qualche legge civile o suscitando il terrore di una punizione legale» (*ibid.*).

⁶⁶ Lev. XXX, 6: «sono come un foglio bianco» (p. 549).

⁶⁷ Lev. XXX, 6: «saranno intere nazioni portate all'acquiescenza nei confronti dei grandi misteri della religione cristiana, e saranno milioni di uomini portati a credere che uno stesso corpo può essere innumerevoli in uno e uno stesso momento, cosa che è contro ragione? E non saranno gli uomini in grado, con i loro insegnanti e il loro predicare protetti dalla legge, di far sì che venga recepito ciò che è consono a ragione e di far sì che qualunque uomo privo di pregiudizi non abbia bisogno che di udirlo per impararlo? Dunque, concludo che per istruire il popolo sui diritti essenziali della sovranità (che sono le leggi naturali e fondamentali) non esiste difficoltà finché un sovrano ha il suo potere per intero, se non quella che deriva dalla sua colpa» (p. 549). Interessante notare come qui Hobbes usi il concetto di *acquiescentia*, lemma che sarà poi fondamentale in Spinoza.

⁶⁸ Cfr. Lev. XXX, 7-12.

concentri sulla descrizione del contenuto dell'insegnamento in relazione al suo fine, più che sulla figura dell'insegnante. Così facendo, il tema è primariamente ricondotto alle modalità attraverso cui l'autorità conserva il proprio potere. Non a caso, alla fine del capitolo, la figura centrale, accanto a quella dei comandanti militari, non sarà tanto quella dell'insegnante, ma quella del consigliere.

Tuttavia, anche se si riscontra nel *Leviatano* una presenza più marginale del problema dell'insegnamento, si può individuare un'eccezione, che acquisisce un certo valore dato che si riferisce a uno dei temi portanti della politica hobbesiana: la paura della morte violenta come catalizzatrice del passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Per Hobbes, tale passione è sì la più potente, ma lo è solo dal punto di vista di una razionalità perfettamente funzionante, ossia in accordo con la sua natura di passione considerata in sé. Laddove operino sistematicamente tutti i perversamenti teologici dell'ordine materiale delle cose, entra in gioco la "paura delle cose invisibili", ossia delle punizioni dopo la morte, che i suoi avversari mettono alla base della pretesa di controllo teologico della politica; questo altro non è che l'argomento sotteso al fondamentale capitolo XXXVIII del *Leviatano*, ma già preparato con l'introduzione della religione nel capitolo XII:

that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his heart all the day long, gnawed on by fear of death, poverty, and other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep.

This perpetual fear, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must needs have for object something. And therefore where 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 human fear⁶⁹.

Sembra, quindi, tutt'altro che irrilevante il fatto che «tutto lo schema proposto da Hobbes esige per funzionare l'indebolimento o, piuttosto, l'eliminazione della paura delle potenze arcane»⁷⁰.

3. Maestri e ministri, profeti e dottori

⁶⁹ Lev. XII, 5-6: «così, chi guarda davanti a sé troppo lontano preoccupandosi per il futuro, ha per tutto il giorno il cuore roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e trova riposo e tregua per la sua ansia soltanto nel sonno. Questa paura perenne, che accompagna sempre il genere umano quando ignora le cause, come se fosse nel buio, deve avere necessariamente per oggetto qualcosa. Quindi, quando non si può vedere nulla, per la nostra buona o cattiva sorte non rimane da accusare altro che qualche potere o agente invisibile. Forse era in questo senso che alcuni dei poeti antichi affermavano che gli dei erano stati creati in primo luogo dalla paura umana» (p. 179). Cfr. anche Lev. XIV, 31.

⁷⁰ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953 [tr. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova 2009, p. 198].

Il problema dell'insegnamento non presenta in Hobbes tutte le sfaccettature e i cambi di prospettiva che si possono riscontrare nel *Tractatus*, limitando fortemente la discussione all'interno della logica del controllo statale. Uno dei concetti fondamentali alla base dell'ermeneutica biblica spinoziana si basa sul fatto che, qualora si possano individuare più interpretazioni autoritative all'interno delle Scritture, allora queste non possono essere la diretta espressione della volontà di Dio. Che la tesi di Spinoza consista nel considerare la Bibbia un libro puramente umano è fatto che si può dare per assunto. Riallacciandosi al tema dei miracoli, esposto nel capitolo VI⁷¹, nei capitoli successivi egli introduce un'ulteriore difficoltà riguardante la trasmissione dei fatti che determinano la fede: non essendoci pervenute testimonianze coeve degli eventi narrati, non ci possono essere evidenze dirette che questi siano avvenuti. A ciò va aggiunta l'impossibilità umana di parlare di "parola di Dio". Si pone, cioè, in discussione l'intera "affidabilità storica" della Bibbia. Il discorso si complica quando Spinoza passa dalla trattazione dell'Antico a quella del Nuovo Testamento alla fine del capitolo X: l'autorità dei testi sacri dipenderebbe dal fatto di riuscire a conservarli in maniera inalterata. Già dal titolo del capitolo XI si comprende il generico "vantaggio" che Spinoza individua nel Nuovo Testamento, dove fa la sua comparsa l'uso della ragione nella predicazione degli apostoli (e di Paolo, in particolare), mentre il profeta veterotestamentario faceva esclusivamente ricorso all'immaginazione.

Particolarmente rilevanti sono i §§2-4, in cui emerge l'accentuazione della figura dell'apostolo come insegnante e non (solo) come profeta. Nei paragrafi in oggetto, Spinoza, che aveva già differenziato le due figure per quanto riguarda lo stile di scrittura, comincia l'analisi delle epistole paoline, concentrandosi in particolare su *1 Corinzi* e su *Romani*: Paolo si presenta come fedele, come un uomo, non come il possessore di un "mandato" divino, ma soltanto come "testimone" degli insegnamenti minimi che Gesù fornisce nel *Discorso della montagna*. Agli apostoli, infatti, non fu ordinato di scrivere, «sed tantum praedicare, quocunque irent, et dicta signis confirmare»⁷²; al contrario, il "sommo profeta" Mosè «nullum legitimum argumentum fecisse»⁷³, ossia fondata razionalmente. Come nota Leo Strauss in un seminario sul pensiero politico di Spinoza, si può riscontrare una certa malizia nel suo ragionamento: «più autorevole è il profeta, meno è legittimo. Non nega che Mosè usi argomentazioni, ma [queste] non [sono] legittime»⁷⁴. Per il filosofo tedesco questo è un vero e proprio "appello" (*plea*) alla superiorità del Nuovo sull'Antico Testamento e, cosa che Strauss non arriva a notare in virtù della sua tendenza (forse oggi troppo sopravvalutata) a schiacciare Spinoza su Hobbes, al valore centrale dell'insegnamento come forma di ragionamento e non soltanto di mera persuasione. Sta tutta qui, infatti, la grande differenza tra Hobbes e Spinoza su questo argomento: nel capitolo XI, la logica del controllo da parte dell'autorità statale non compare ancora e si dovrà attendere il cambio di impostazione degli ultimi capitoli del *Tractatus*, il diciannovesimo in particolare, per scorgere un riavvicinamento alla logica hobbesiana. Qui tiene unicamente banco la differenza tra profeti e apostoli, nonché il ruolo preminente affidato a questi ultimi in qualità di dottori.

⁷¹ Non possono esistere eventi che non rientrino nell'ordine naturale, il che vuol dire che il discorso sui miracoli viene ridotto a quello su come questi eventi siano narrati come miracoli. Cfr. TIP VI, 5.

⁷² TIP XI, 4: «ma soltanto di predicare ovunque andassero, e di confermare con segni le loro parole» (p. 301).

⁷³ TIP XI, 4: «non elaborò alcuna argomentazione legittima» (*ibid.*).

⁷⁴ L. STRAUSS, *La filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 185.

Per Hobbes, invece, «the priest's office after the election of Saul, was not magisterial, but ministerial»⁷⁵, ossia è sempre dipendente, in quanto “ufficio”, dal potere sovrano. Il suo principale intento nella terza parte del *Leviatano* è quello di mostrare come il potere politico e quello religioso fossero sostanzialmente e “storicamente” uniti, anche se il popolo non lo comprendeva. Negli ultimi paragrafi del capitolo XL, infatti, Hobbes “narra” questa dinamica e le sue difficoltà al “tempo” del Regno degli ebrei. Il punto di partenza resta sempre il surplus autoritativo derivante dal doppio canale della massima credibilità di Mosè e della necessità dei miracoli: la coscienza del popolo, sempre incline alle “mormorazioni”, non può essere lasciata indisturbata, libera di agire, ossia di giudicare le imprese dei governanti. Forse è in questi passaggi che la commistione tra teoria (osservazione quanto più possibile scientifica della natura umana) e narrazione (uso della pseudo-storia sacra) trova il suo apice. La “debole ragione” che Hobbes attribuisce all'uomo si palesa nel momento in cui, dopo la morte di Giosuè, cessano momentaneamente i miracoli e il popolo comincia a confondere qualsiasi “cappellano levita” con il Dio di Israele. Uscendo dal racconto, è individuabile facilmente il grande assioma della politica hobbesiana, ossia il fatto che il potere politico debba sempre essere manifesto. Questa mancata visibilità immediata del Dio-sovrano condusse la debole ragione del popolo a chiedere un re, e quindi a compiere il peggiore dei peccati politici, rompere l'accordo con Dio e creare una monarchia “alla maniera delle nazioni” (ma più debole, perché comunque limitata dall'autorità dei profeti). Qui si apre anche in Hobbes il problema dell'insegnamento, lo spazio della sua determinata differenziazione dal potere politico, ovvero le due funzioni del sacerdozio. Non è un caso che il capitolo successivo sia dedicato a una sorta di “digressione teologica”, al “compito del nostro santissimo Salvatore”. Il problema, ora fondato “storicamente”, riaffiora prepotentemente all'inizio del confronto con Bellarmino nel decisivo capitolo XLII⁷⁶. Infatti, la definizione di “potere ecclesiastico” rimanda immediatamente al potere di insegnare e al permesso statale nell'ammettere tale insegnamento:

For the understanding of power ecclesiastical, what, and in whom it is, we are to distinguish the time from the ascension of our Saviour, into two parts: one before the conversion of kings, and men endued with sovereign civil power; the other after their conversion. For it was long after the ascension, before any king, or civil sovereign embraced, and publicly allowed the teaching of Christian religion.

And for the time between, it is manifest, that the power ecclesiastical, was in the apostles; and after them in such as were by them ordained to preach the gospel. [...] So that imposition of hands was nothing else but the seal of their commission to preach Christ, and teach his doctrine⁷⁷.

⁷⁵ Lev. XL, 12: «la funzione del sacerdote, dopo l'elezione di Saul, non è stata magisteriale, ma ministeriale» (p. 775). Per una lettura complessiva delle tematiche teologico-politiche del *Leviatano*, cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁷⁶ Qui Hobbes incastona all'interno del *Leviatano* i temi già trattati, in maniera ridotta, nel capitolo VII della parte II degli *Elements*.

⁷⁷ Lev. XLII, 1-2: «per capire che cosa e in chi sia il potere ecclesiastico, dobbiamo distinguere due parti nel periodo successivo all'ascensione del nostro Salvatore: l'una precedente alla conversione dei re e degli uomini dotati di potere civile sovrano, l'altra successiva alla loro conversione. Infatti, ci volle molto tempo dopo l'ascensione prima che un re o un sovrano civile abbracciasse e permettesse pubblicamente l'insegnamento della religione cristiana.

Innanzitutto, bisogna considerare la coincidenza di *jus predicandi* e *jus docendi* nell'ambito di un potere ministeriale e di come questo potere sia l'unico preso e lasciato da Gesù ai propri "ministri". Prima ancora che questo argomento sia utilizzato come strumento per l'inizio della polemica con Bellarmino (già nel §5), che caratterizzerà il capitolo più lungo dell'opera, va notata un'operazione ancor più sottile messa in campo da Hobbes: a ogni effettiva rivendicazione di un potere politico deve coincidere, per così dire, una ricerca del consenso pubblico. In altre parole, una predicazione massimamente convincente. «For they that proclaim the coming of a king, must withal make know by what right he cometh, if they mean men shall submit themselves unto him»⁷⁸. Il modello di questo fondamentale cambio di paradigma tra l'Antico e il Nuovo Testamento, come sarà per Spinoza, è Paolo, ossia colui che, legittimamente, utilizza il ragionamento e non le Scritture per adempiere al proprio ministero, che consiste innanzitutto nel predicare, in maniera non coercitiva, che "Gesù è il Cristo". Predicazione e insegnamento vengono distinti soltanto in virtù della diversa forma della trasmissione dell'unico articolo di fede: come risulta dalla citazione precedente, *to proclaim* e *to make know* sono esattamente la stessa cosa. Soltanto in seguito all'adempimento di questo primo compito del loro mandato, gli apostoli e i loro successori potranno passare agli altri compiti, quelli di battezzare, di perdonare e di ritenere i peccati e, infine, di scomunicare. A ben vedere, queste pagine rappresentano la più importante fondazione pseudo-storica di un concetto politico: il carattere non coercitivo dell'insegnamento religioso. Può, inoltre, risultare evidente che il bersaglio polemico non fosse soltanto il cardinale Bellarmino.

Dopo i fondamentali temi dell'entrata e della permanenza nella comunità dei fedeli (battesimo e scomunica) e della legge, Hobbes torna a più riprese sul tema dell'insegnamento nei §§32-35, §§42-49 e poi, in maniera esplicita, nel §56 e nei §§67-73. Dopo aver dimostrato che la scomunica non è applicabile in assenza di potere civile, della sua "assistenza", Hobbes passa alla trattazione del problema dell'interpretazione delle Scritture. Questo, infatti, è tema preliminare e imprescindibile per la questione dell'insegnamento, cosa che emergerà anche dalla naturalezza con cui Spinoza trarrà le sue conclusioni nel *Tractatus*. Dalle lettere paoline e dagli *Atti degli apostoli* si desume chiaramente che molti non credettero alla verità predicata dagli apostoli. Il tema immediatamente successivo è quello di come rendere legge il contenuto delle Scritture. Proprio a quest'altezza la narrazione pseudo-storica sfocia in quella storica vera e propria: Costantino. La formula fissa utilizzata da Hobbes in questo decisivo capitolo è proprio "it is manifest", ossia il riferimento a qualcosa di più tangibile rispetto al semplice utilizzo del testo sacro.

When a difficulty arose, the Apostles and elders of the Church assembled themselves together, and determined what should be preached and taught, and how they should interpret the Scripture to the people, but took not from the people the liberty to read and interpret them to themselves. The Apostles sent diverse letters to the Churches, and other writings for their instruction;

Per quanto riguarda il tempo intercorso, è chiaro che il potere ecclesiastico era degli apostoli e, dopo di loro, di quelli che essi avevano ordinato per predicare il vangelo. [...] Così, quella imposizione di mani non era altro che il sigillo del loro mandato per predicare Cristo ed insegnare la sua dottrina» (pp. 795-797).

⁷⁸ Lev. XLII, 16-17: «infatti, quelli che proclamano la venuta del re devono anche far sapere in base a quale diritto viene, se vogliono che gli uomini gli si sottomettano» (pp. 813-815).

which had been in vain if they had not allowed them to interpret, that is, to consider the meaning of them. And as it was in the Apostles' time, it must be till such time as there should be pastors that could authorize an interpret, whose interpretation should generally be stood to: but could not be till kings were pastors, or pastors kings⁷⁹.

Infatti, uno scritto per diventare canone, o la parola di un insegnante per diventare legge, necessita del vincolo all'obbedienza, che Hobbes introduce nel §37 (*I dieci comandamenti*). L'Antico Testamento divenne canonico soltanto con il rinnovo del patto con Dio alla fine della cattività babilonese sotto Esdra, che, in quanto sommo sacerdote, era anche sovrano civile. Per Hobbes è semplicemente evidente che «the Scriptures were never made laws, but by the sovereign civil power»⁸⁰. Parimenti, il Nuovo Testamento non poté essere reso legge dagli apostoli, ma era solo un «insieme di buoni consigli»⁸¹, dato che Gesù non ebbe, e quindi non lasciò, alcun mandato di intervento sulle leggi civili. A conferma di ciò, Hobbes cita il Concilio di Laodicea, che fu vincolante, secondo la sua lettura, soltanto per i ministri, e non per tutti i fedeli (§48). Torna, quindi, la differenza tra ministero e magistero. Διάκονος, la parola greca per «ministro», era letteralmente il «servo»; ma, in ambito religioso, era il messaggero della divinità, quindi il servitore del tempio, colui che lo amministrava (§§58-59). Questi erano eletti dalle congregazioni e tra loro vi erano anche i pastori, ossia coloro che erano incaricati di leggere in pubblico. In quanto «ministri della parola», tuttavia, avevano anche il potere magisteriale, come esposto nel §54. Gli apostoli furono i primi vescovi, ossia i pastori del gregge cristiano, gli anziani (*doctores*) a capo delle assemblee. Inoltre, profeti ed evangelisti avevano ricevuto direttamente da Dio il «dono» di interpretare le Scritture. I dottori successivi, ossia i «non martiri», come Paolo e Barnaba, furono nominati presbiteri dall'assemblea, così come lo saranno e lo sono i vescovi. In questo caso, è evidente che Hobbes stia cercando di rafforzare il potere delle assemblee ai danni di una presunta continuità e contiguità con la predicazione diretta di Gesù: «it is manifest that though they were called by the Holy Ghost, their calling was declared unto them, and their mission authorized by the particular church of Antioch»⁸². Ecco il tema dell'autorizzazione dell'insegnamento che, come si vedrà, non compare in prima battuta nel *Trattato teologico-politico*.

Dal §67 comincia la seconda parte del capitolo, coincidente con l'entrata in scena del potere civile cristiano. Nulla cambia con l'avvento dello Stato cristiano, che, anzi, include in se stesso le varie chiese, autorizzandone le decisioni «in the same manner, as when as town choose their mayor, it is the act of him that hath the sovereign power: for every act done, is

⁷⁹ Lev. XLII, 35: «quando sorgeva una difficoltà, gli apostoli e gli anziani della Chiesa si riunivano in assemblea e stabilivano che cosa dovesse essere predicato ed insegnato e come avrebbero dovuto interpretare le Scritture per il popolo, ma non toglievano al popolo la libertà di leggerle ed interpretarle da solo. Gli apostoli inviarono alle Chiese diverse lettere ed altri scritti per istruirle e questo sarebbe stato vano se non avessero concesso loro di interpretarli, cioè di considerarne il significato. E come era al tempo degli apostoli, così doveva essere fino al tempo in cui ci fossero stati dei pastori che potessero autorizzare un interprete alla cui interpretazione ci si dovesse generalmente attenere; ma questo non poteva accadere finché i re non fossero stati pastori o i pastori re» (pp. 835-837).

⁸⁰ Lev. XLII, 41: «le Scritture furono rese leggi esclusivamente dal potere civile sovrano» p. 843.

⁸¹ Cfr. Lev. XLII, 43, p. 845.

⁸² Lev. XLII, 53: «anche se erano stati chiamati dallo Spirito Santo, fu la particolare Chiesa di Antiochia a far riconoscere loro questa chiamata e ad autorizzare la loro missione» (p. 855).

the act of him, without whose consent it is invalid»⁸³. Il sovrano come “pastore supremo” (espressione di ascendenza omerica, che Hobbes frequenta assiduamente) definisce l’essenza dei pastori, determinandone lo *jus predicandi*, «and the reason hereof, is not because they that teach, but because they that are to learn, are these subjects»⁸⁴. In pratica, lo *jus predicandi* è un diritto civile.

Dal punto di vista hobbesiano, dunque, l’insegnamento non risulta minimamente problematico in rapporto alla sua pretesa di libertà. Tuttavia, Spinoza, come detto, va in una direzione decisamente divergente. La libertà dell’insegnamento degli apostoli, in quanto attinente all’ambito morale, è fondativa della libertà di pensiero ed espressione con cui si conclude il *Tractatus*⁸⁵. Certamente i testi sacri divennero canonici in virtù di un’approvazione conciliare, come Spinoza sottolinea nel capitolo XII, ma un’ulteriore riprova della libertà di predicazione, che si applica anche alla libertà di forma di predicazione, è data dall’analisi dei Vangeli: questi, infatti, non contengono soltanto elementi fondamentali in ottica di trasmissione del messaggio di Gesù, ma devono la loro canonicità all’aver dimostrato di «avere notizia della parola di Dio».

Quia Apostoli non tanquam Prophetæ, sed (ut in præcedente Capite diximus) tanquam Doctores scripserunt, & viam ad docendum elegerunt, quam faciliorem judicaverunt fore discipulis, quos tum docere volebant: ex quo sequitur in iis (ut etiam in fine prædicti Capituli conclusimus) multa contineri, quibus jam ratione religionis carere possumus. [...] Quis credet, quod Deus quater Historiam Christi narrare voluerit, & scripto hominibus communicare? [...] Unusquisque suum Euangelium diverso loco prædicavit, & unusquisque id, quod prædicaverat, scripsit, idque simpliciter, ut Historiam Christi dilucide narraret⁸⁶.

Nei restanti capitoli dedicati al tema teologico, Spinoza si concentra unicamente sul contenuto dell’insegnamento cristiano, non sul suo rapporto diretto con il potere politico. Del resto, il passaggio dal teologico-politico al politico, avvenuto all’altezza del capitolo XVI del *Tractatus*, impedisce che Spinoza, a differenza di Hobbes, si concentri troppo sul rapporto tra messaggio cristiano e Stato cristiano⁸⁷. Ciò andava decisamente oltre il suo intento di separare filosofia e teologia, conoscenza intellettuale di Dio e obbedienza. In altre parole,

⁸³ Lev. XLII, 69: «nello stesso modo in cui, quando una città sceglie il suo sindaco, questo è l’atto di colui che ha il potere sovrano, perché ogni atto che si compie è l’atto di colui senza il consenso del quale l’atto non è valido» (p. 875).

⁸⁴ Lev. XLII, 70: «e la ragione di questo non è perché sono suoi sudditi coloro che insegnano, ma perché sono suoi sudditi coloro che devono imparare» (p. 877).

⁸⁵ A riguardo, cfr. il fondamentale A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essais sur le Traité Theologico-Politique*, Aubier, Paris 1984, pp. 198-202.

⁸⁶ TTP XII, 9: «come abbiamo detto nel precedente capitolo, gli apostoli non scrissero in qualità di profeti, ma in qualità di dottori, e scelsero il metodo di insegnamento che giudicarono sarebbe stato il più facile per i discepoli che allora volevano istruire. Ne consegue che nei loro scritti sono contenute molte cose di cui possiamo ormai fare a meno, in materia di religione. [...] Chi crederà che Dio abbia voluto raccontare per quattro volte la storia di Cristo, e per quattro volte comunicarla per iscritto agli uomini? [...] Ognuno di loro predicò in una diversa località il proprio Vangelo, e ognuno scrisse quello che aveva predicato, e ciò semplicemente nell’intento di narrare con chiarezza la storia di Cristo» (p. 323).

⁸⁷ Si assuma sommariamente questa divisione, oramai diventata quasi usuale, interna al testo spinoziano, che ovviamente risulta una semplificazione.

volendo concludere la digressione, se l'ammissione di una qual certa continuità tra Hobbes e Spinoza è tesi senz'altro sostenibile e dibattuta, non può esserlo all'altezza del tema in oggetto, in quanto minerebbe quel tratto distintivo che Spinoza stesso intese opporre apertamente al suo celebre interlocutore. Nel capitolo XIX, infatti, il livello di discussione muta quando Spinoza argomenta a proposito del fatto che lo *jus circa sacra* sia di esclusiva competenza delle somme potestà e che il culto debba essere compatibile con la stabilità dello Stato (pace)⁸⁸. È necessario, a tal proposito, intervenire contestualizzando le affermazioni del capitolo XI e quelle del capitolo XIX. Nel primo, Spinoza parla dello *jus predicandi* di coloro che avevano avuto mandato di diffondere il messaggio morale di Gesù, un messaggio ancora non corrotto dalla pretesa teologica dei secoli successivi di sostituirsi al potere politico e al suo vuoto. Da un punto di vista del diritto, assente nei capitoli centrali del *Tractatus*, «Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent»⁸⁹. È lo Stato a garantire che il culto possa avere forza di legge. Il rimando diretto è alla correlazione paolina tra legge e peccato. A quest'altezza, il discorso spinoziano si pone su un differente livello rispetto a quello del capitolo XI:

at, ut veræ rationis documenta, hoc est ipsa divina documenta vim juris absolute haberent, necesse fuisse, ut unusquisque jure suo naturali cederet. [...] Justitia igitur, & absolute omnia veræ rationis documenta, & consequenter erga proximum charitas, a solo imperii jure, hoc est (per ea quæ in eodem Cap. ostendimus), a solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, vim iuris, & mandati accipiunt⁹⁰.

Tralasciando la peculiarità “storica” di tale discorso nella tradizione ebraica, Spinoza passa a descrivere le dinamiche che rendono il culto funzionale alla stabilità dello Stato. Se vi è un recupero del tema ciceroniano (e hobbesiano) della *salus populi suprema lex*, ne segue che «nemo Deo recte obedire potest, si cultum pietatis, qua unusquisque tenetur, publicæ utilitati non accomodet, & consequenter, si omnibus summæ potestatis decretis non obediatur»⁹¹. Tuttavia, i continui rimandi alla pseudo-storia ebraica sono funzionali alla comprensione della differenza tra la nascita del culto e la conservazione della comunità da esso regolata. Con questo consolidato stratagemma retorico, Spinoza riesce a salvaguardare i presupposti morali che intendeva conservare della tradizione cristiana, negando allo stesso tempo qualsiasi pretesa di inferenza politica della Chiesa:

⁸⁸ Per una sintetica comparazione tra Hobbes e Spinoza sul tema specifico, cfr. M. LAERKE, *Jus Circa Sacra. Elements on Theological Politics in XVIIth Century Rationalism: From Hobbes and Spinoza to Leibniz*, in «Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory», VI, 1/2005, pp. 48-53; A. FUKUOKA, *The Sovereign and the Prophets*, cit., pp. 166-171.

⁸⁹ TIP XIX, 2: «Dio non ha alcun particolare regno fra gli uomini se non grazie a coloro che detengono il potere» (p. 457).

⁹⁰ TIP XIX, §§4-5: «affinché gli insegnamenti della vera ragione – cioè (come abbiamo dimostrato nel capitolo IV, sulla legge divina) gli stessi insegnamenti divini – acquisissero assolutamente forza di diritto, fu necessario che ciascuno rinunciassero al proprio diritto naturale. [...] Dunque, la giustizia e tutti gli insegnamenti della vera ragione – nonché, conseguentemente, l'amore verso il prossimo – acquisiscono forza di diritto e di mandato dal solo diritto dello Stato, cioè unicamente per decreto di coloro che detengono il diritto di esercitare il comando» (p. 459).

⁹¹ TIP XIX, 11: «nessuno possa obbedire rettamente a Dio se non conformando il culto della pietà – al quale ognuno è tenuto – alla pubblica utilità, e, per conseguenza, obbedendo a tutti i decreti della sovrana potestà» (p. 465).

si quis autem jam quærat, quo ergo iure Christi discipuli, qui viri scilicet privati, religionem prædicare poterant? eosdem id fecisse dico jure potestatis, quam a Christo acceperant, adversus Spiritus impuros (vide Matth. cap. 10. vers. 1.). Supra enim in fine Cap. XVI. expresse monui, omnes fidem Tyranno etiam servare teneri, excepto eo, cui Deus certa revelatione singolare contra Tyrannum auxilium promiserit; quare nemini inde exemplum sumere licet, nisi etiam potestatem habeat ad facienda miracula, quod hinc etiam conspicuum fit, quod Christus discipulis etiam dixerit, ne metuerent eos, | qui occidunt corpora (vide Matth. cap. 10. vers. 28.). Quod si hoc unicuique dictum fuisset, frustra imperium statueretur. [...] Atque adeo necessario fatendum auctoritatem illam, quam Christus discipulis dedit, iis tantum singulariter datam fuisse, nec inde exemplum aliis sumi posse⁹².

Proprio in questo passaggio Spinoza fa riferimento ai suoi “avversari”, «quibus jus sacrum a jure civili separare voluit»⁹³, principio che può valere tanto per i calvinisti olandesi quanto per i cattolici. La loro è la vera “opinione sediziosa”, che altro non è che la millenaria pretesa di separazione dei poteri⁹⁴. In queste pagine si può scorgere palesemente il culmine della strategia di narrazione teologico-politica. Infatti, non soltanto Spinoza dimostra la sua tesi che prevede che «sacra solius juris summarum potestatum sint»⁹⁵, ma aggiunge un “hodierna”, “oggi”, inserendo l’elemento genealogico e pseudo-storico che caratterizza l’espedito retorico hobbesiano. In questa logica, la chiave del discorso fu il modo in cui Mosè intese pensare il Regno degli ebrei:

Moses nullum imperii successorem elegit, sed ejus omnia official ita distribuit, ut posterius ejus vicarii visi fuerint, qui imperium, quasi rex absens esset, non mortuus, administrabant. [...] Quare jus pontificatus ex edicto summae potestatis semper dependit, nec pontifices id unquam nisi cum principatu tenuerunt. Imo jus circa sacra penes reges absolute fuit (ut ex mox dicendis in fine hujus capituli patebit) præter hoc unum, quod manus sacris in templo administrandis admovere non licebat⁹⁶.

⁹² TIP XIX, 13: «se qualcuno ora mi chiedesse in virtù di quale diritto i discepoli di Cristo, cioè dei privati cittadini, potessero predicare la religione, risponderei che essi poterono farlo col diritto del potere ricevuto da Cristo contro gli spiriti immondi (cfr. Mt 10, 1). Ho infatti già esplicitamente affermato, alla fine del capitolo XVI, che tutti sono tenuti a restare fedeli anche a un tiranno, fatta eccezione per colui cui Dio, con una rivelazione certa, abbia specificamente promesso un sostegno contro il tiranno: conseguentemente a nessuno è perciò consentito di richiamarsi a quest’esempio, a meno che non abbia anche il potere di compiere miracoli, cosa che diventa importante anche per il fatto che Cristo esorta i discepoli a non temere coloro che uccidono i corpi (cfr. Mt 10, 28). Infatti, se queste parole fossero state rivolte a tutti, invano si edificherebbe lo Stato. [...] Si deve perciò necessariamente ammettere che l’autorità conferita da Cristo ai discepoli fu offerta soltanto – ed eccezionalmente – a loro, e che da ciò non si può trarre un esempio per altri» (p. 467).

⁹³ TIP XIX, 14: «coloro che vogliono separare il diritto sacro dal diritto civile» (*ibid.*).

⁹⁴ Si badi che Spinoza non si spinge affatto fino al punto di negare l’esistenza di un diritto che non sia il diritto civile, dimostrazione in più del fatto che gli interessi muovono principalmente sul piano dell’immaginazione.

⁹⁵ TIP XIX, 15: «il culto sia esclusivamente di competenza delle somme potestà» (p. 469).

⁹⁶ TIP XIX, 14: «Mosè non designò alcun successore al supremo ufficio, ma distribuì tutte le competenze a esso inerenti, cosicché i suoi successori sembrassero vicari che amministravano lo Stato come se il re fosse assente, e non morto. [...] Il diritto al sommo sacerdozio dipese perciò sempre dall’editto della sovrana potestà,

Chiunque neghi questa impostazione non è altro che un sedizioso o, se si preferisce, un empio. Non che questo equilibrio, come dimostra ancora una volta la storia di Israele, non sia sempre stato estremamente fragile, come dimostra, “hodierna”, l’influenza politica del papato. A quest’altezza emerge la pericolosità e la potenza dell’insegnamento morale veicolato dalla religione, in un clima, come detto, decisamente mutato rispetto al capitolo XI, ed è innegabile che Spinoza si avvicini maggiormente alla posizione hobbesiana:

quod nullus monarcha nec ferro ne cigne, ecclesiastici solo tantum calamo facere potuerunt, ut vel hinc tantum ejusdem vis et potentia facile dignoscatur, et praeterea, quam necesse sit summis potestatibus hanc sibi auctoritatem reservare. [...] At hic forsam me aliquis rogabit, quisnam ergo, si ii, qui imperium tenent, impii esse velint, pietatem jure vindicabit? An tum etiam iidem ejus interpretes habendi sunt? Certum quidem est, quod si ii, qui imperium tenent, qua juvat, ire velint, sive jus circa sacra habeant sive minus, omnia tam sacra quam profana in deterius ruent; et longe citius, si qui viri privati seditiose jus divinum vindicare velint⁹⁷.

Nella parte finale del capitolo, Spinoza ritorna alla sua narrazione pseudo-storica, recuperando la riflessione sulla figura del profeta. Questi rappresenta la perfetta oscillazione tra carattere positivo e negativo dell’insegnamento, tra il pericolo di trasformare il tempio, il tribunale e la piazza in un palcoscenico e la funzione mosaica di controllo anti-tirannico⁹⁸. Il pericolo è che il teologo, che fa uso della retorica in quanto oratore, sia considerato un profeta, o meglio, un falso profeta, ossia colui che rivendica anche il potere politico (Savonarola e sette rivoluzionarie) o diventi volontariamente strumento di esso (teologi calvinisti olandesi). Da qui la necessità “collegiante” di maneggiare con cautela il testo sacro e, soprattutto, di maneggiarlo collettivamente, ovvero di ampliare il più possibile il numero di coloro che possono partecipare alla lettura e alla discussione del testo sacro. Si potrebbe sostenere che questa oscillazione tra carattere positivo e negativo dell’insegnamento sia insita alle stesse sette protestanti. Tuttavia, in questo discorso, il riferimento “positivo” alla profezia va accantonato. Gesù non era un profeta, lo erano i suoi apostoli, coloro a cui trasmise l’autorità di insegnare⁹⁹.

e i sommi sacerdoti non lo detengono mai, se non insieme al principato. Anzi, il diritto sacro fu di assoluta competenza dei re (come risulterà da quel che si dirà tra poco, alla fine del presente capitolo) con questa sola eccezione: che non era loro permesso di interferire nell’amministrazione del culto nel tempio» (*ibid.*).

⁹⁷ TIP XIX, 18-19: «ciò che nessun monarca riuscì a fare, né con il ferro né con il fuoco, poterono farlo gli ecclesiastici con la sola penna: persino da questo semplice fatto si può facilmente riconoscere la forza e la potenza di tale autorità, e anche quanto sia necessario riservarla alle somme potestà. [...] Ma a questo punto forse qualcuno potrebbe chiedermi: chi dunque difenderà con diritto la pietà, nel caso in cui coloro che detengono il potere scelgano di essere empi? O forse anche in tale eventualità devono essere considerati gli interpreti? È evidente che, se coloro che detengono il potere intendono fare semplicemente ciò che vogliono, tutte le cose, tanto le sacre, quanto le profane, andranno comunque in rovina (che essi detengano o meno il diritto sacro); e ciò accadrebbe ben più rapidamente se dei privati cittadini volessero sediziosamente appropriarsi del diritto divino» (p. 471). Cfr. TIP I, *Adn.* II.

⁹⁸ A riguardo, cfr. S. VISENTIN, *Hodie nullos habemus prophetas*, cit., in part. pp. 188, 212.

⁹⁹ Cfr. TIP XI, 6. Max Weber aggiungerebbe che anche loro dipendono in definitiva dalla profezia e dal carattere personale dell’autorità del profeta. Cfr. M. WEBER, *Economia e società. Comunità religiose*, cit., pp. 85ss.

4. La logica dell'“oggi”

Come detto, il tentativo hobbesiano e spinoziano di opporre all'innalzamento della temperatura religiosa un'emendazione dei testi sacri sotto forma di una vera e propria ermeneutica, è legato a una frattura, a un passaggio dallo pseudo-storico allo storico, a una sorta di demitizzazione, per usare un termine forse improprio. Il contenuto di questa frattura è legato a una forte differenziazione tra “ieri” e “oggi”, una logica ben presente sia nel *Leviatano* che nel *Trattato teologico-politico*. Come per lo stesso uso di una narrazione teologico-politica, questo dato potrebbe essere ricollegato sia al contesto culturale della scrittura delle due opere sia a un tentativo diretto di Spinoza di riprendere gli espedienti hobbesiani, a volte estremizzandoli a volte cambiandoli di segno. Questa “demitizzazione”, questa scomparsa del sovrannaturale dalla politica così presente sia in Hobbes che in Spinoza, soltanto nel secondo porta a un abbandono effettivo della storia sacra, visibile già nel *Trattato teologico-politico* e completato nel *Trattato politico*.

Per tornare a questo particolare espediente retorico relativo all'uso della storia, qualcosa che “oggi” non c'è più in quanto legato a un unicum irripetibile, si potrebbe considerare l'esempio dei miracoli e della profezia. La scomparsa, infatti, dei due elementi massimi del richiamo a una “trascendenza autoritativa” lascia forzatamente spazio al problema dell'insegnamento qui analizzato. La questione appare chiaramente nei paragrafi finali del capitolo XXXII del *Leviatano*, in continuità con il problema del riconoscimento del vero profeta analizzato sopra:

after our Saviour Christ had made his disciples aknowledge him for the Messiah, he omitted not to advertise them of the danger of miracles. [...] So that it is manifest, that the teaching of the religion which God hat established, and the showing of a present miracle, joined together, were the only marks whereby the Scripture would have a true prophet, that is to say, immediate revelation, to be acknowledged; of neither of them being singly sufficient to oblige any other man to regard what he saith¹⁰⁰.

L'enfasi va qui posta sia sull'inscindibilità dell'insegnamento della vera religione dalla sua capacità di essere confermata tramite miracoli sia, soprattutto, sul fatto che questi avvengano nel “presente”. Tuttavia, «miracles now cease»¹⁰¹ e, quindi, si ha l'apertura dello spazio all'interpretazione razionale, da una parte, e all'azione del potere sovrano dall'altra.

¹⁰⁰ Lev. XXXII, 7-8: «dopo che Cristo nostro Salvatore aveva fatto in modo che i suoi discepoli lo riconoscessero come il Messia, non tralasciò di metterli in guardia dal pericolo dei miracoli. [...] Cosicché è chiaro che quando queste due cose, l'insegnamento della religione stabilita da Dio e il manifestarsi di un miracolo al presente, si verificano insieme, costituiscono i soli contrassegni tramite cui la Scrittura avrebbe riconosciuto un vero profeta, cioè una rivelazione immediata. Nessuna di queste cose presa singolarmente è sufficiente per obbligare qualcun altro a credere a ciò che dice il profeta» (pp. 607-609).

¹⁰¹ Lev. XXXIII, 9: «i miracoli sono cessati» (p. 611).

Al “presente hobbesiano”, Spinoza fa eco all’inizio del *Trattato teologico-politico*, in un misto di prudenza e ironia, con il suo «*hodie nullos, quod sciam, habemus prophetas*»¹⁰². Leggendo tra le righe di questo celebre passaggio spinoziano, si può notare una profonda ripresa della logica hobbesiana: profeti non ce ne possono essere, ovvero, ci si deve sforzare nel non cadere nelle insidie di chi si presenta come tale. A ben vedere, la “cautio” spinoziana rappresenta la cifra più autentica dello scopo “militante” del testo: trasportare le teorie politiche e morali tratte dalle Scritture su un livello più autentico di realtà e recuperarne il senso al di là di ogni strumentalizzazione. Sottolineando l’unicum della storia ebraica, i due autori, data l’impossibilità di negazione in toto dell’elemento sovranaturale della profezia, ricorrono a un ulteriore stratagemma retorico, quello, molto in linea con le teologie ufficiali, della frattura nella storia, da intendere qui come un vero e proprio passaggio dalla pseudo-storia di “ieri” alla “verità” dell’“oggi”.

C’è, tuttavia, più di una differenza tra i due. Anche se Hobbes allenta decisamente la pretesa di un’impostazione totalmente scientifica della politica nel *Leviatano*, la sua fondazione della sovranità, e quindi il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, si basa sulla centralità dell’elemento razionale. Spinoza, al contrario, accetta pacificamente di muoversi su un piano meramente immaginativo. È sul campo dell’immaginazione, infatti, che si combatte la battaglia per il rifiuto della superstizione e del suo uso politico. Ma se Hobbes, volendo semplificare, si accontenta di prevedere un sistema che controlli autoritativamente le forze centrifughe, Spinoza tenta di educare l’immaginazione delle masse tramite l’accordo tra il riconoscimento del vero insegnamento religioso (capitolo XI) e il controllo statale (capitolo XIX). Se figure di falsi profeti, predicatori come oratori in teatro, si sprecano sia nell’Inghilterra repubblicana che nell’Olanda del fragile esperimento politico dewittiano, Hobbes e Spinoza sembrano giungere a due esiti differenti, anche se non per forza incompatibili. Alla “soluzione erastiana” professata da Hobbes, in linea con le politiche predominanti nell’Europa che va dalla Pace di Augusta a quella di Westfalia, Spinoza aggiunge un altro elemento di possibile distrazione: può l’utilizzo di questo piano pseudo-storico di “emendazione” dell’immagine dell’apostolo-dottore nascondere che, dietro di esso, si celi semplicemente il filosofo? La questione è complessa e non si dovrebbe mai ricadere, come detto, nella tentazione di leggere la politica spinoziana come il rimando a un paternalistico preminente ruolo del saggio. Del resto, l’indicazione del *Trattato politico* a riguardo è chiara: politici, non filosofi; essere, non dover essere¹⁰³. In conclusione, però, si può notare come proprio partendo dal tema dell’insegnamento emergano le difficoltà che, nel *Trattato teologico-politico* più che altrove, Spinoza ha nell’affrontare la narrazione teologica della politica, la forma hobbesiana che conduce a un esito profondamente anti-hobbesiano. È evidente che Spinoza non possa riuscire sempre nel suo intento, rischiando di produrre risultati diversi dalla logica sottesa alla sua riflessione politica, ma resta chiaro che anche qui è visibile «la differenza tra l’assolutismo teorizzato da Spinoza, che si fonda sulla ragione e a come sua struttura portante il rispetto delle libertà civili, e l’assolutismo che negli stessi anni

¹⁰² TTP I, 6: «oggi, per quanto ne sappia, non ci sono profeti» (p. 29). Si potrebbe tentare di scorgere in questo parallelismo tra le due opere un indizio di una lettura precoce del *Leviatano* da parte di Spinoza. Se, come specificato nell’Introduzione a questo lavoro, la cosa può essere più che una semplice suggestione, non va dimenticato come questi argomenti fossero molto presenti nella libellistica politica dell’Olanda coeva. Visentin ricorda come l’argomento si trovi nel *De jure ecclesiasticorum, liber singularis*, testo pubblicato anonimo ad Amsterdam nel 1665 e forse redatto da Pieter De La Court, di cui Spinoza possedeva una copia. Cfr. S. VISENTIN, *Hodie nullos habemus prophetas*, cit., p. 193.

¹⁰³ Cfr. TP I, 1-2.

andava teorizzando Hobbes, negando ogni margine all'esercizio della critica del potere, riducendo i diritti individuali alla difesa del proprio corpo, affermando il diritto alla censura da parte dell'autorità sovrana e il controllo dell'insegnamento»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ E. GIANCOTTI, *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3-4/1977, ora in EAD., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 93.

Capitolo III

La legge di natura e le ragioni del suo depotenziamento

Per poter meglio comprendere il significato del problema della legge naturale in Hobbes e in Spinoza, su cui, tra l'altro, avviene il dichiarato distacco del secondo dal primo, bisognerebbe forse partire da una contestualizzazione "più prossima possibile". L'ampiezza del tema e la sua centralità in tutta la storia del pensiero filosofico e politico rischiano di aprire troppe strade e, forse, di mancare il cuore del problema. Volendo partire da questo concetto di prossimità, bisogna quindi sottolineare come Hobbes, che scrive i suoi *Elements of Law, Natural, and Politic* (ossia un'opera interamente dedicata a questo tema) nel 1640, abbia individuato nel problema dell'origine della legge il nodo su cui si giocava il conflitto tra naturale e artificiale, tra una *suprema lex* intesa come mera volontà e dettato di un Dio "troppo plurale", imperscrutabile e iperinterpretabile per fungere da solida base politica oppure come ciceroniana salvaguardia della salute pubblica. Nei dieci anni che separano gli *Elements* dal *Leviatano*, inoltre, alla riflessione scientifica sulla legge si aggiunge il problema del suo "racconto", come diretta risposta all'uso che alcune frange del protestantesimo, soprattutto i puritani, fecero del tema. Il complesso concetto di "legge naturale" partorito da Hobbes è il riflesso di questo tentativo di riportare la discussione sull'origine della comunità politica all'interno dei porti sicuri di un approccio scientifico, senza rinunciare al surplus autoritativo ricercato nel *Leviatano*. Se Spinoza condivide le stesse inquietudini, pur preoccupato più dall'ortodossia che dall'eterodossia riformata, bisogna senz'altro aggiungere il contenuto ebraico del *Trattato teologico-politico*, senza dimenticare che «la strategia del TTP non mira a difendere la *libertas philosophandi* allo scopo esclusivo di salvaguardare i diritti degli individui, bensì intende, attraverso l'esercizio di questa libertà, combattere il rischio della nascita di un regime teologico-politico sul territorio olandese»¹. Il tentativo dei rivoluzionari riformati era infatti proprio quello di gettare un ponte tra Gerusalemme e l'Europa del XVII secolo, cosa che rende perfettamente conciliabili i contesti hobbesiani e spinoziani. Il tema di una *traslatio*, di un parallelismo storico (in questo caso pseudo-storico), centrale sia nella "rivoluzione dei santi" che nel rinvigorito messianismo ebraico, trova nella legge il suo contenuto ideale: la rivelazione è rivelazione di una legge e del passaggio dalla mera volontà di Dio (origine autoritativa) alla vera e propria organizzazione di una società. Si potrebbe dire che la legge è il contenuto per eccellenza della narrazione teologico-politica. Appare evidente che, partendo da questa logica, Paolo rappresenti il principale scoglio teorico, dato che la teologia cristiana propone il riferimento a un altro mondo e l'apparente ritiro dalla vita politica. Solo più tardi, infatti, e con un notevole sforzo, si giungerà al secondo contenuto di una narrazione teologico-politica, incentrato sulla figura della rappresentanza, di cui si parlerà nel capitolo successivo.

Una trattazione ordinata, "scientifica" e "metodica", delle leggi di natura è contenuta nei capitoli II-IV del *De cive*² e nei capitoli XIV-XV del *Leviatano*. E però nel *De cive*, per altro

¹ S. VISENTIN, *La libertà del popolo ebraico*, cit., p. 487.

² L'inizio del capitolo II del *De cive* è un calco di quello del capitolo XV della parte I degli *Elements*. Si è preferito rifarsi alla formulazione più "matura", ma non ancora a quella del *Leviatano*.

fonte certa di Spinoza, che Hobbes fornisce le definizioni fondative della sua politica scientifica, mettendo da parte qualsiasi riferimento al “consensus gentium” e al “consensus totius generis humanis”. Tale rifiuto di un fondamento consensuale spinge Hobbes a concentrarsi sul ruolo della “retta ragione”, non intesa come facoltà astratta, ma come atto, calcolo individuale «uniuscujusque propriam, & veram circa actiones suas, quae in utilitatem, vel damnum caeterorum hominum redundare possint»³. Questa ragione è ritenuta “retta” da ciascun individuo soltanto utilizzando il proprio raziocinio come metro di paragone, come “misura della ragione altrui”. Hobbes, infatti, si sta ancora muovendo al di fuori dello Stato, dove la retta ragione viene a coincidere con la legge civile. La razionalità individuale, ossia il calcolo sui mezzi più adatti all’autoconservazione, è dunque

lex quaedam, quae (cum non minus sit pars naturae humanae, quam quaelibet alia facultas vel affectus animi) naturalis quoque dicitur. Est igitur *lex naturalis*, ut eam definiam, Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conseruationem, quantum fieri potest, diuturnam⁴.

È interessante notare come le primissime battute della stesura di una scienza politica basata su un metodo siano caratterizzate dalla presenza di una definizione “in senso lato”, di una legge che è chiamata tale soltanto in quanto, in base a una generica esperienza, tale definizione è collegata ai concetti di “torto” e “ragione”. Le leggi di natura, qui come nel *Leviatano*, sono precisamente numerate (20 nel *De cive* e 19 nel *Leviatano*), con una leggera ma significativa differenza. Nel *De cive*, Hobbes dedica l’intero capitolo II all’analisi della prima legge fondamentale di natura: «quaerendam esse pacem ubi haberi potest; ubi non potest, quaerenda esse belli auxilia»⁵. Il mezzo principale per tale ricerca, ossia un precetto (e quindi una legge naturale) derivante da questa legge fondamentale, è la non conservazione, tramite semplice rinuncia o alienazione, del proprio *jus in omnia*. Ne segue, in entrambe le opere, la definizione di “contratto” e di “patto”. La differenza è che in *De cive* II la cessione del diritto è una sorta di corollario della legge fondamentale di natura, da cui, come per la categoria aristotelica di “sostanza”, derivano le altre leggi; in *Leviatano* XIV è la seconda legge di natura. La principale differenza tra le due opere sta nel fatto che nel *Leviatano* è sottolineata una forte separazione tra diritto naturale e legge naturale, che manca in forma esplicita nelle altre due opere:

for though they that speak of this subject, use to confound *jus* and *lex*, *right* and *law*; yet they ought to be distinguished; because right, consisteth in liberty to do,

³ DC II, 1: «proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini» (p. 90).

⁴ Ivi: «è come una legge, che (poiché fa parte della natura umana non meno di ogni altra facoltà o passione dell’animo) può anche essere detta naturale. Dunque la *legge naturale* è, per definirla, un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra» (p. 89). Per un quadro generale a riguardo, cfr. P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009.

⁵ DC II, 2: «si deve cercare la pace, quando la si può avere, e quando non si può, si devono cercare aiuti per la guerra» (p. 90). Nella formulazione del *Leviatano*: «that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war» («che ogni uomo dovrebbe sforzarsi di cercare la pace nella misura in cui ha speranza di ottenerla e quando non può ottenerla, che possa ricercare ed utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra») (Lev. XIV, 4, pp. 214-215).

or to forbear: whereas law, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much as obligation, and liberty; which in one and the same matter are inconsistent⁶.

Come detto, il *De cive* riprende interamente alcuni passaggi degli *Elements*, fornendogli, però, un piano di lettura più ampio. Il problema della legge è sempre legato al riconoscimento di un certo grado di razionalità presente nello stato di natura, un grado ineliminabile. È proprio questo elemento che trasforma il diritto-potenza in uno *jus in omnia*, in assenza di qualcosa che limiti la pretesa illimitatezza della potenza di giudizio dei singoli sui mezzi per la propria difesa, ossia sul proprio utile. Tra diritto e legge esiste, se così si può dire, una frattura originaria, che fa sì che Hobbes faccia appello a quel paradossale corpo di leggi naturali intese come consigli prudenziali della ragione, a loro volta non coincidenti con la legge stessa, ma con ciò che spinge a comprendere la necessità della rinuncia al diritto tramite patto. Acutamente Tito Magri parla di «imperativi ipotetici»⁷. La vera base del discorso politico hobbesiano, che non lo distanzia troppo da quello spinoziano, non risiede nella malvagità naturale degli uomini, quanto piuttosto nella loro *stultitia* “contro natura”. La ferinità, il lupesco è di gran lunga uno dei concetti più estremizzati (e quindi pervertiti) della politica hobbesiana. Il fatto che gli uomini non siano malvagi per natura, del resto, è affermato già nella *Prefazione ai lettori* della seconda versione del *De cive*:

ita in jure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana. [...] Videmus etiam in ipsis civitatibus, ubi leges sunt & poenae in malos constitutae, cives tamen singulares neque in itinere esse sine telo sui defendendi causa, neque dormitum ire nisi obseratis non modo foribus contra concives, sed etiam arcis capsulisque contra domesticos. Possuntne homines sibimet invicem omnesque omnibus diffidere sese apertius significare? Quoniam autem omnes sic faciunt, tam civitates quam homines metum suum & diffidentiam mutuam confitentur. Inter disputandum autem negant, hoc est, studio contradicendi aliis contradicunt sibimetipsis. Objectum porro a nonnullis est, quod admissio hoc principio, continuo sequatur Homines omnes non modo malos (quod forte etsi durum concedendum tamen est, cum id clare dictum videatur in Scripturis sacris) sed etiam (quod concedi sine impietate non potest) natura malos esse. Illud vero homines natura malos esse ex hoc Principio non sequitur. Nam etsi pauciores essent mali quam boni, quoniam tamen bonos a malis internoscere non possumus, necessitas diffidendi, cavendi, anticipandi, subjugandi, quoquo modo se defendendi, incumbit perpetuo etiam bonis & modestis, minus vero sequitur eos ipsos qui mali sunt, ita factos esse a natura. Quamquam enim a natura, hoc est, ab ipsa nativitate, ex eo quod nascantur

⁶ Lev. XIV, 3: «infatti, anche se quelli che parlano di questo soggetto sono soliti confondere *jus* e *lex*, diritto e legge, tuttavia questi andrebbero distinti, perché il diritto consiste nella libertà di fare o di non fare, mentre la legge determina e costringe a una delle due cose, cosicché la legge e il diritto differiscono tanto quanto l'obbligazione e la libertà, che sono incompatibili in una e una stessa materia» (p. 213). È proprio qui che scompare il riferimento alla “retta ragione”. A riguardo, cfr. R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, cit., pp. 150-162.

⁷ T. MAGRI, *Introduzione a DC*, p. 22.

animalia hoc habeant, ut statim omnia qua sibi placent, cupiant faciantque quantum possunt, ut quae impendent mala, aut metu fugiant, aut ira repellant, non tamen ob eam causam mali censerent solent: nam affectus animi qui a natura animali proficiscuntur mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes, malae aliquando sunt; nimirum quando & noxiae sunt, & contra officium⁸.

Il diritto di natura viene qui conservato nella sua logica essenziale, ossia nell'uso di tutti i mezzi possibili per la propria difesa, ma allo stesso tempo viene sottoposto all'atto razioinante della possibilità di rinunciare al carattere assoluto della propria libertà, "qualora vi rinuncino anche gli altri". In tal modo, Hobbes entra nella disputa giusnaturalistica del suo secolo, ma con un intento che non è affatto "accademico", così come non lo sarà quello di Spinoza. Proprio per questo, alla Seconda Scolastica, a Grozio, Pufendorf e Thomasius, si è scelto di contrapporre la riflessione sulla legge dei pensatori del periodo rivoluzionario inglese e, direttamente, di Paolo.

1. La legge naturale come problema politico

Volendo semplificare estremamente, la preoccupazione comune e ineliminabile di Hobbes e Spinoza è il depotenziamento della legge divina intesa nella sua forma positiva. La divisione hobbesiana tra diritto e legge, poi ripresa da Spinoza, devia decisamente dalla prima stagione del giusnaturalismo: la narrazione teologico-politica interviene nel momento in cui vi è una legge già data e, di conseguenza, tende ad annullarsi quando si deve riflettere sulle origini di tale legge (che dovrebbe essere il compito della filosofia politica), sull'esistenza di un diritto naturale e sulla sua continuità con una legge positiva derivata da esso e non più data. In queste pagine, come detto, si analizzerà dunque il "contesto di prossimità" hobbesiano e spinoziano.

Una discussione sulle modalità di racconto della politica moderna e del problema della legge non ha quindi interesse a inserirsi nel dibattito sulla portata e sul significato della

⁸ DC, *Praef.*: «così, nell'indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini si deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana. [...] Vediamo, inoltre, che negli stessi Stati, in cui sono istituite leggi e pene contro i malvagi, i singoli cittadini non si mettono in viaggio senza un'arma per difendersi, e non vanno a dormire senza aver serrato non solo gli usci contro i concittadini, ma gli armadi e i cassetti contro i domestici. Potrebbero gli uomini affermare più apertamente che diffidano tutti l'uno dell'altro? Poiché tutti fanno così, sia gli Stati che gli uomini, essi ammettono il timore e la diffidenza reciproca. Ma nelle discussioni lo negano; cioè, per contraddire gli altri, contraddicono se stessi. D'altra parte alcuni hanno obiettato che, ammesso questo principio, segue immediatamente non solo che tutti gli uomini sono cattivi (ciò che forse è spiacevole, ma deve essere concesso, poiché sembra affermato chiaramente nelle Sacre Scritture), ma anche che sono cattivi per natura (ciò che non si può concedere senza empietà). Ma in verità da questo principio non segue che gli uomini siano cattivi per natura. Infatti, anche se i cattivi fossero meno dei buoni, poiché non possiamo distinguere buoni e cattivi, anche i buoni e i modesti si troverebbero nella necessità di diffidare, stare in guardia, prevenire, sottomettere, difendersi in qualsiasi modo. E ancora meno segue che quelli che sono cattivi, siano stati fatti così dalla natura. Sebbene infatti gli animali siano tali per natura, cioè per nascita, per il fatto stesso che sono nati, da desiderare subito tutto quello che piace loro, e da fare quello che possono per fuggire timorosi, o respingere in preda all'ira i mali che li sovrastano, tuttavia non si suole considerarli per questo motivo cattivi. Le passioni dell'animo che derivano dalla natura animale non sono di per sé cattive, ma lo sono talvolta le azioni che provengono da esse: quando, cioè, sono nocive o contrarie al dovere» (pp. 71-72).

secolarizzazione, sia essa un processo interno alla cultura protestante sia essa una riappropriazione umanistica del mondo da parte della modernità ai danni del teocentrismo medievale. A ben vedere, né Hobbes né Spinoza intendono porsi questo problema. Che il processo di laicizzazione attuato dalla filosofia del diritto secentesca, espressa nella fondazione di una “scuola del diritto naturale” con Grozio e Pufendorf, rappresenti un radicale momento di rottura con il passato teocentrico è cosa alquanto dibattuta, se si considerano soltanto le profonde radici che il giusnaturalismo moderno ha nella Seconda Scolastica di Suárez e Molina⁹. Certo è soltanto che l’origine della legge, e non la sua applicazione, diventa qualcosa da indagare in sé e provoca una riflessione diretta su quale sia la “natura” in cui ricercare tale origine.

1.1 Il contesto inglese

La lunga fase di preparazione del periodo rivoluzionario inglese porta con sé notevoli sviluppi teorici. Si potrebbero definire i radicalismi rivoluzionari di quegli anni come movimenti eterogenei che cercarono di mettere in discussione le basi delle istituzioni del tempo, spesso cercando di ritornare a quelle che consideravano essere le vere radici storiche della società¹⁰. La natura “arbitraria” di tali considerazioni storiche va tenuta ferma, tenendo ben presente che, in alcuni, il riferimento principale restava comunque la Bibbia. Si potrebbe arrivare a dire, ma questa resta una considerazione laterale al discorso, che la logica del ritorno possa collocare molte frange di radicalismo religioso più vicine al “reazionario” che al “rivoluzionario”¹¹. È pur vero che questo discorso resta legato alla vulgata religiosa rivoluzionaria e i movimenti teorici più strutturati, come ad esempio i *levellers*, diffidavano ampiamente, al pari di Hobbes, del fatto che la storia, tanto più la storia sacra, potesse fornire un criterio di validità in campo giuridico e politico. Tale discorso va inserito nel tentativo di

⁹ Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, CEDAM, Padova 2014, pp. 10-19. Cfr. anche E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. VII: *The New Order and the Last Orientation*, ed. by J. Gebhardt, T.A. Hallweck, University of Missouri Press, Columbia-London 1999, pp. 48-52.

¹⁰ Cfr. *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, ed. by R.L. Graeves, R. Zaller, vol. I, Harvester Press, Brighton 1982, p. VIII. Per un ampio contesto, cfr. R. TUCK, *Philosophy and Government. 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 202-278

¹¹ Cfr. O. NICASTRO, *La grande ribellione e il grande codice: usi radicali della Bibbia nella rivoluzione inglese (1640-1660)*, in Id., *Politica e religione nel Seicento inglese*, ETS, Pisa 1996, p. 59. Di parere decisamente opposto è Augusto Illuminati: «il radicalismo inglese si scioglie dai motivi ricorrenti della religiosità popolare e prende colori laici. [...] Le citazioni bibliche hanno un tono allegorico quanto i rimbrotti alla conquista normanna. Essenziale è l’appello all’eguaglianza delle condizioni, redente dall’ordine gerarchico socio-razziale e dal radicamento nel peccato originario. [...] Non c’è un’aria di famiglia con l’Appendice a *Ethica* I? [...] La relativizzazione delle gerarchie e delle coppie opposizionali pseudo-finalizzate (bene-male, ordine-disordine) non è solo una fredda constatazione per la conoscenza di secondo genere, che scarta le ubbie teologiche e teleologiche, ma è un riflesso di pratiche egualitarie storicamente date e recenti, che proprio a tale titolo entrano nella conoscenza di terzo genere quale studio di un’essenza singolare» (A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, Ghibli, Milano 2008, pp. 33-35). Per un parere vicino a quello di Illuminati, ossia che ponga l’accento sulla possibilità di una “rivoluzione profetica”, cfr. M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer e Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995.

opporsi all'adozione di un modello giuridico basato sulla *Common Law*¹²: «il passato in quanto tale non può avere efficacia normativa, proprio perché la sua ricchezza sta nel contenere anche l'ingiustizia e l'errore, no l'atemporale immobilità di un modello»¹³. Per meglio analizzare il contesto inglese a cui Hobbes intende rivolgersi con la sua narrazione teologico-politica della legge, si farà dunque riferimento in particolare a tre tra i più influenti, quanto diversi tra loro, pensatori della rivoluzione a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta: John Lilburne e i *levellers*, Gerrard Winstanley e John Milton¹⁴.

Il primo decennio del “Long Parliament” visse della netta contrapposizione tra il tentativo di un controllo pervasivo del potere ecclesiastico su quello civile, proposto dai presbiteriani, e la nascita di un “libertarismo” che accolse un ventaglio tanto ampio quanto disordinato di personaggi e movimenti, accomunati da un'idea, pur vaga, di uguaglianza come diritto naturale. Il tentativo era quello di vincolare alla diretta volontà del popolo non soltanto il potere regale, secondo il ben noto schema della libellistica monarcomaca, ma anche quello di qualsiasi forma assembleare giudicata non in linea con un diritto naturale sciolto da qualsiasi compromesso. Il movimento “livellatore” nacque ufficialmente nel 1645 ad opera di già esperti pamphletisti quali John Lilburne, Richard Overton e William Walwyn e, a partire dal 1647, fuse da opposizione, all'interno dei gruppi rivoluzionari, alla maggioranza puritana degli “Indipendenti” di Cromwell e Ireton¹⁵. Il movimento livellatore entrò pienamente in scena nel dibattito politico soltanto quando trovò, nel 1647, un appoggio all'interno del New Model Army, quando questo cominciò a pensarsi non soltanto come una “mera armata di mercenari”, ma come vera e propria alternativa al Parlamento. Già da tempo alcune frange del pensiero politico inglese avevano individuato nella *common law* una sorta di “cospirazione dei ricchi” per soggiogare i poveri, idea che confluì totalmente nella

¹² Cfr. T. HOBBS, *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in ID., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, vol. I, UTET, Torino 1959, pp. 393-558. A riguardo, tra i testi più recenti, cfr. M. LOBBAN, *Thomas Hobbes and the Common Law*, in *Hobbes and the Law*, ed. by D. Dyzenhaue, T. Poole, CUP, Cambridge 2012, pp. 39-67; M. PICCININI, «I speak generally of Law». *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, in «Scienza & Politica», 51, 2014, pp. 119-163; C. BÉAL, *Hobbes, la coutume et la Common Law*, in «Noesis», XXXIV, 2020, pp. 29-42.

¹³ O. NICASTRO, *Politica, religione e propaganda nella rivoluzione inglese*, in *I linguaggi della propaganda. Studio di casi: medioevo, rivoluzione inglese, Italia liberale, fascismo, resistenza*, a cura dell'Istituto Storico della Resistenza di Torino, Mondadori, Milano 1991, p. 103.

¹⁴ Si è scientemente deciso di non trattare James Harrington. *The Commonwealth of Oceana*, infatti, fu pubblicato soltanto nel 1656. Delle affinità tra le tematiche hobbesiane e i contenuti della *Repubblica* di Harrington, cfr. J.C.A. POCOCK, *Historical Introduction*, in *The Political Works of James Harrington*, ed. by J.C.A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 68-99; Y.C. ZARKA, *La problématique politique de James Harrington*, in *James Harrington and the Notion of Commonwealth*, ed. by L. Borot, Publications de l'Université Paul Valéry, Montpellier 1998, pp. 175-188; M.-I. DUCROCQ, *Aux sources de la démocratie anglaise. De Thomas Hobbes à John Locke*, Septentrion, Lille 2012.

¹⁵ I tre principali leader del movimento livellatore erano alquanto diversi tra loro. John Lilburne, il più carismatico e prolifico dei tre, fu coinvolto fin da giovanissimo nella libellistica polemica puritana ed ebbe occasione di frequentare le eterodossie protestanti olandesi. A partire dalla fine degli anni Trenta fu periodicamente tradotto in carcere, cosa che non gli impedì di divenire uno dei personaggi più popolari degli anni della Rivoluzione. Fu definitivamente assolto da qualsiasi accusa di tradimento nel 1656 e morì l'anno successivo dopo essersi convertito al quaccherismo. Poco si sa della vita di Richard Overton prima e dopo la sua attività di libellista a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta, in cui si occupò anche di filosofia naturale. Il suo nome continuò a comparire in varie agitazioni e complotti politici anche dopo la Restaurazione. Dei tre, William Walwyn fu quello maggiormente spinto da motivazioni religiose, pur improntate a un latitudinarismo di stampo olandese. A lui fu affidato il compito di redigere i testi comuni in una forma più riflessiva e rigorosa. Cfr. M. GOLDSMITH, *Levelling by Sword, Spade and Word: Radical Egalitarianism in the English Revolution*, in *Politics and People in Revolutionary England*, ed. by C. Jones, M. Newitt, S. Roberts, Blackwell, Oxford 1986, pp. 65-80.

pamphlettistica livellatrice. Il Parlamento stesso era erede di quel sistema di privilegi originato dalla conquista “feudale” di Guglielmo il Conquistatore ed esercitava il suo potere “innaturale” tramite l’adozione di un complesso sistema di leggi.

La parabola intellettuale dei *levellers* fu caratterizzata da un forte anti-intellettualismo, dato che il movimento di “livellazione” è un movimento dal basso. Ciò comportò inevitabilmente l’uso del testo sacro per attrarre le masse. Ricorda Christopher Hill che «se la Rivoluzione inglese non ebbe il suo Rousseau, non ebbe forse i suoi Voltaire, i suoi Montesquieu, i suoi Diderot? Ebbene, li ebbe. La Bibbia, e in particolare la Bibbia di Ginevra con le sue postille di eminente portata politica, divenne una sorta di manuale rivoluzionario. [...] Quanto a John Lilburne, lo si potrebbe immaginare con la Bibbia in una mano e gli scritti di Sir Edward Coke nell’altra, e parimenti è noto che i *levellers* si nutrivano di scritti eretici anteriori, come quelli di ispirazione lollarda o come il martirologio di Foxe»¹⁶. Com’era prevedibile, la proposta di abolizione dei privilegi nobiliari ed ecclesiastici trovò scarso appeal presso la Camera dei Comuni e quello che restò fu soltanto l’appello diretto alla legge di natura, unica espressione possibile della giustizia. Quando nel maggio del 1647 i Comuni arrivarono a bruciare pubblicamente le proposte dei *levellers*, i due anni di incessanti appelli al popolo avevano già prodotto un larghissimo consenso. Fin dai primi pamphlet, a un timido tentativo di fare riferimento ai principi legali della Magna Carta, seguì immediatamente il rimando sia a una diretta volontà divina sia alla storia sacra. Se la *pars destruens* fu fin da subito individuata nella critica al fatto che il Parlamento non fosse sottoposto alla “legge”¹⁷, la proposta politica vera e propria restò vincolata al vago rimando alla “blessed rule” della massima cristiana: «doing unto others what they would have others do unto themselves»¹⁸. Il primo testo “programmatico” del movimento livellatore fu probabilmente *An arrow against all tyrants*, scritto nel 1646 da Overton dalla prigione di Newgate. Qui, per la prima volta, si possono apprezzare tutti gli elementi caratteristici del movimento: un tentativo iniziale di restare sul piano legale e costituzionale, intervallato da costanti riferimenti ai Vangeli, che sfocia in un appello al diritto naturale. Il primo diritto naturale è la proprietà individuale e il fatto che questa non possa essere in alcun modo “invasa o usurpata”. Questo diritto è l’“essenza” stessa degli individui ed è ciò che li rende uguali per diritto di nascita:

by natural birth all men are equally and alike born to like property, liberty and freedom; and as we are delivered of God by the hand of nature into this world, every one with a natural, innate freedom and property – as it were writ in the table of every men’s heart, never to be obliterated – even so are we to live, everyone equally and alike to enjoy his birthright and privilege¹⁹.

¹⁶ C. HILL, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1965 [tr. it. di A. Ca’ Rossa, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, il Mulino, Bologna 1976, p. 26].

¹⁷ «Whether the letter and equity of this law do not bind the very parliament themselves during the time of their sitting, in the like cases here expressed, to the same rules here laid down? [...] Whether ever God Made any man lawless?» (J. LILBURNE, ‘On the 150th Page’. *An Untitled Broadsheet of August 1645*, in *The English Levellers*, ed. by A. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 7).

¹⁸ [W. WALWYN], *Toleration Justified*, in *ivi*, p. 10. Gli fa eco Lilburne con la breve nota dal titolo *The freemen’s freedom vindicated*. Cfr. *ivi*, pp. 31-32.

¹⁹ R. OVERTON, *An arrow against all tyrants and tyranny, shot from the prison of Newgate into the prerogative bowels of the arbitrary House of Lords, and all other usurpers and tyrants whatsoever*, *ivi*, p. 55. «Per diritto di nascita, tutti gli uomini sono uguali e simili per proprietà, libertà e indipendenza; e poiché siamo portati da Dio per il tramite la natura in questo mondo con una naturale e innata libertà e proprietà – così com’è scritto nei cuori di ogni uomo e non può essere dimenticato – così dobbiamo vivere, ognuno uguale e simile all’altro nel godere del proprio

Con la violenta condanna da parte dei Comuni e la nuova incarcerazione di Lilburne, l'appello al popolo si trasformò in uno all'esercito per l'abolizione delle leggi correnti. I *levellers* si appellarono a un preteso diritto dell'esercito di interpretare le leggi quando fosse in gioco la "salvezza generale". I pamphlet del luglio 1646 arrivarono a chiedere lo scioglimento delle Camere e a proporre un programma di forte decentramento amministrativo che prevedesse che in ogni contea venisse eletto un commissario intitolato a valutare la giustizia della legge in relazione a ogni unità territoriale. Il 26 luglio Lilburne pubblicò *Jonahs Cry out of the Whales belly*, in cui dichiarava abolito il patto sociale in nome del ritorno a una "primitiva" legge di natura e faceva appello direttamente a Cromwell. Questi, infine, accettò di includere i *levellers* all'interno delle discussioni sull'assetto del nuovo Stato (*Heads of the Proposal*) e i leader del movimento produssero la loro proposta ufficiale, *An agreement of the people for a firm and present peace*, che verrà discussa nei celebri "Dibattiti di Putney". È proprio a Putney che gli "indipendenti", per bocca di Henry Ireton, misero in minoranza le pretese estremistiche dei *levellers* in nome di una tesi "costituzionalista" basata sull'impossibilità di includere il popolo nel processo legislativo²⁰.

Il dibattito tra le due parti riprenderà brevemente dopo la "Purga di Pride", dato che Cromwell, con la sua svolta moderata della primavera del 1649 isolò definitivamente i *levellers*, oramai quasi tutti imprigionati nella Torre di Londra. Questi, per scampare a una pesante condanna nel processo istituito con di loro, arrivarono a disconoscere le loro stesse pretese rivoluzionarie con un appello dal titolo esemplificativo *A manifestation from Lieutenant-Colonel John Lilburne, Mr. William Walwyn, Mr. Thomas Prince, and Mr. Richard Overton (now prisoners in the Tower of London), and other, commonly (though unjustly) styled Levellers*²¹. L'appellativo di "levellers", infatti, cominciava ad essere utilizzato da un altro gruppo rivoluzionario, ben più radicale, ossia quello dei *diggers* di Gerrard Winstanley, che avevano cominciato a farsi chiamare "true levellers".

Gerrard Winstanley, dopo una fallimentare carriera da commerciante a Londra, fu costretto a dedicarsi a diversi lavori manuali nelle campagne del Surrey. È qui che, nel 1648, si avvicinò a gruppi locali di *levellers* e cominciò a pubblicare alcuni "appelli" dallo spiccato contenuto biblico. Il pamphlet *The New Law of Righteousnes* dell'anno successivo diede vita a un vero e proprio esperimento sociale: a Cobham il gruppo di "diggers" guidati da Winstanley si appropriò di alcuni terreni incolti e cominciò a lavorarli in comune, provocando le reazioni violente dei contadini locali, dei proprietari e delle autorità. È in questo contesto che nacque, nel 1652, *The Law of Freedom in a Platform*, un vero e proprio piano di governo dedicato a Cromwell, a metà tra una proposta di riforma e un'appendice della feconda tradizione utopistica inglese. A differenza della libellistica di Lilburne, Overton e Walwyn, qui i riferimenti a un piano giurisprudenziale sono del tutto assenti, in favore di un massiccio utilizzo di immagini religiose e temi biblici, come si nota fin dalla dedica a Cromwell: «God

diritto di nascita e dei propri privilegi» (tr. mia). Sull'individualismo dei livellatori e i suoi limiti, cfr. C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962 [tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1973, pp. 167-190].

²⁰ Cfr. *The English Levellers*, cit., pp. 102ss [tr. it. a cura di V. Gabrieli, *I dibattiti di Putney. 29 ottobre 1647*, in *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino 1956, pp. 50-118]. Ricorda Gabrieli come, in effetti, «il trasferimento del metodo del libero esame dalla sfera religiosa a quella politica inaugura la tradizione moderna del pensiero democratico anglosassone» (V. GABRIELI, *Introduzione a Puritanesimo e libertà*, cit., p. XXXI).

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 158-167.

hat honoured with the highest honour of every man since Moses's time, to be the head of a people who have cast out an oppressive Pharaoh»²². Il tema centrale dell'opera è la differenza tra la "legge del bastone" dei signori, che hanno usurpato la terra dalle mani dei legittimi proprietari, e la giustizia, espressione del diritto naturale. Le argomentazioni di Winstanley prendono evidentemente spunto da quelle dei *levellers*, a cui viene aggiunto un carattere decisamente reazionario: il commercio e il lavoro salariato sono forme di "truffa" e di negazione della libertà naturale. La grande occasione storica di Mosè-Cromwell può creare le condizioni per restaurare «the righteous law of creation»²³. Qui vengono estremizzate le posizioni anti-intellettualiste dei *levellers*. Le leggi dei "conquistatori", ossia la legge civile, sono semplicemente la conseguenza dell'ignoranza e dell'irragionevolezza di un popolo che non si rende conto di poter tornare a una legge naturale. L'epistola al lettore è del tutto incentrata sul parallelismo pseudo-storico tra Israele e la nuova Inghilterra repubblicana. Va comunque notato che, a differenza di altri autori che utilizzarono in maniera più "saggia" una narrazione teologico-politica, i pochi mezzi culturali a disposizione di Winstanley non gli potevano permettere di andare oltre i riferimenti biblici.

This commonwealth's government unites all people in a land into one heart and mind. And it was this government that made Moses to call Abraham's seed one house of Israel, though they were many tribes and many families. And it may be said, 'Blessed is the people whose earthly government is the law of common righteousness'. While Israel was under this commonwealth's government, they were a terror to all oppressing kings in all nations of the world; and so will England be, if this righteous law become our governor. But when the officers of Israel began to be more covetous and proud, they made a breach, or, as Isaiah said, *The rulers of the people caused them to err*, and then the government was altered and fell into the hand of kings like other nations, and then they fled before their enemies and were scattered²⁴.

Il racconto che Winstanley fa dell'origine del governo è puramente di derivazione biblica e parte, come sarà per Filmer, dal potere pre-legale accordato da Dio alla famiglia di Adamo. Lo iato abissale che passa dal racconto biblico alla pretesa teorica di Winstanley doveva apparire tale anche ai suoi contemporanei. Adamo governò soltanto in base alla "legge della

²² G. WINSTANLEY, *The Law of Freedom in a Platform: or True Magistracy Restored*, in ID., *The Law of Freedom and Other Writings*, ed. by C. Hill, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 275. «Dio vi ha onorato del più alto onore mai concesso ad uomo alcuno fin dai tempi di Mosè, di essere cioè il capo di un popolo che ha scacciato un faraone oppressore» (tr. it. di D. Bianchi, *Il piano della legge della libertà. L'utopia sociale degli «zappatori» (1652)*, Claudiana, Torino 1992, p. 80). Per un quadro generale su Winstanley scrittore, cfr. T.W. HAYES, *Winstanley the Digger. A Literal Analysis of Radical Ideas in the English Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1979.

²³ Ivi, p. 286.

²⁴ Ivi, p. 292. «Questo governo repubblicano unisce tutto il popolo di un paese in un unico cuore e in un'unica mente. Ed è stato questo governo che portò Mosè a definire seme di Abramo l'unica casa di Israele, sebbene ci fossero molte tribù e molte famiglie. E si potrà dire: benedetto sia il popolo, il cui governo è la legge della comune giustizia. Finché Israele fu sotto questo governo repubblicano, fu il terrore di tutti i re oppressori in tutte le nazioni del mondo; e così sarà l'Inghilterra, se questa giusta legge ci governerà. Quando i capi di Israele cominciarono a diventare avidi ed orgogliosi, commisero degli abusi o, come disse Isaia, i capi del popolo indussero ad errare, allora il governo fu cambiato, cadde in mano ai re, come nelle altre nazioni, ed allora essi fuggirono davanti ai nemici, e furono dispersi» (tr. it. cit., pp. 114-115).

conservazione comune”, una legge non determinata dal conflitto per la sopravvivenza ma da un vago amore per il prossimo “inscritto nei cuori”.

But some may say here that Adam was under no law, but his will was a law to him and his household; therefore, from the root from whence magistracy first rose, it is clear that officers are to under no law but their own wills, and the people are to subject thereunto. I answer. The law of necessity, that the earth should be planted for the common preservation and peace of his household, was the righteous rule and law to Adam, and this law was so clearly written in the hearts of his people that they all consented quietly to any counsel he gave them for that end. Therefore not Adam’s will only, but the will of his people likewise, and the law of common preservation, peace and freedom, was the righteous law that governed both Adam and his household. [...] And therefore from Adam to this day, the law of common preservation is the rule and foundation of true magistracy²⁵.

Solo quando i singoli governanti abbandonarono questo piano comune per perseguire i propri interessi, ossia la loro singola autoconservazione, la legge divina divenne “legge di Satana”, la legge dei re. L’autoconservazione, declinata esclusivamente come ricerca individuale, è, quindi, la causa di tutte le guerre e il compito del “magistrato” è quello di evitare lo slittamento sul piano egoistico. Tuttavia, questo discorso non porta a un indistinto diritto del singolo ad interpretare la legge. Al contrario, essa «is left us in the letter»²⁶, seguendo l’indicazione data da Paolo in 1Cor. 4, 6²⁷. Il richiamo al rispetto letterale della legge, e della sua “bocca” (il giudice) è una chiara critica, condivisa tanto da buona parte dei *levellers* quanto da Hobbes, della *common law*. La legge di natura non è altro che «power of life», un impulso alla conservazione che può essere esercitato “razionalmente”, «the law of the mind», o irrazionalmente, come autoconservazione, «the law in the members»²⁸. Il discorso di Winstanley segue qui pedissequamente Paolo (Rm 7, 23). La presenza della vera legge, scritta nel cuore degli uomini, è data dalla capacità di limitare razionalmente i propri impulsi. Tuttavia, questa ripresa alquanto acritica e decontestualizzata del messaggio paolino porta

²⁵ G. WINSTANLEY, *The Law of Freedom*, cit., p. 315. «Alcuni potrebbero obiettare a questo punto che Adamo non era sottoposto ad alcuna legge, ma la sua volontà era legge per sé e per la sua famiglia. Dalle prime origini del governo risulterebbe chiaro allora che i capi non erano sottoposti ad altra legge che alla loro volontà e che il popolo doveva essere loro sottoposto. Rispondo: la legge della necessità, che voleva che la terra fosse coltivata per la conservazione comune e per la pace della famiglia, era la giusta regola e legge per Adamo, e questa legge era così chiaramente scritta nel cuore della sua gente che tutti acconsentivano tranquillamente ad ogni consiglio che egli dava a questo scopo. Pertanto, non solo il volere di Adamo, ma parimenti il volere della sua gente e la legge della comune conservazione, della pace e della libertà costituivano la giusta legge che governava sia Adamo che la sua famiglia. [...] Pertanto, da Adamo fino ad oggi, la legge della comune conservazione è la regola ed il fondamento del vero governo» (tr. it. cit., pp. 143-144). Diversamente, si potrebbe vedere in Winstanley «la secolarizzazione delle categorie e cifre teologiche avviene attraverso un’applicazione narrativa alle vicende politiche che trasmette il messaggio evacuandone l’origine divina e serbandone solo l’afflato biblico e l’antinomismo apocalittico, operativi performativamente nella mobilitazione delle masse» (A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, cit., pp. 42-43).

²⁶ Ivi, p. 335.

²⁷ «Queste cose, fratelli, le ho applicate a modo di esempio a me e ad Apollo per vostro profitto perché imparate nelle nostre persone a stare a ciò che è scritto e non vi gonfiate d’orgoglio a favore di uno contro un altro».

²⁸ G. WINSTANLEY, *The Law of Freedom*, cit., p. 215.

facilmente a quella dualizzazione delle nature, e quindi delle obbedienze, che Hobbes e Spinoza dovranno combattere. In conclusione, per Winstanley la legge divina non può mai diventare legge civile e le leggi scritte non sono altro che una punizione per l'irragionevolezza mostrata dagli uomini nella scelta di assoggettarsi a un re. La vera legge non è altro che l'esercizio puro della fratellanza. Il presupposto totalmente apologetico dell'opera, però, lo conduce a riproporre il parallelismo tra le leggi consegnate a Mosè per Israele e la possibilità di un "nuovo piano" per l'Inghilterra. Il testo si chiude con la proposta di un elenco di leggi, che sostanzialmente, al di là delle intenzioni dell'autore, lo inseriscono nel filone della letteratura utopistica, senza toccare le vette di originalità di More e Bacon²⁹.

Un discorso decisamente diverso va senz'altro fatto per John Milton, la cui attività politica e libellistica si svolse all'interno della maggioranza del partito cromwelliano. Se si escludono i pamphlet di argomento repubblicano della prima metà degli anni Quaranta (*Aeropagitica*, 1644), i testi scritti tra il 1649 e il 1651, anni in cui Milton ricopriva la carica ufficiale di Secretary for Foreign Tongues, sono veri e propri testi su commissione³⁰. Di questo gruppo di opere fanno parte *Observation upon the Articles of Peace*, *Eikonoklastes* e *Pro Populo Anglicano Defensio*, così come la risposta diretta a *England's New Chains Discovered* di John Lilburne. Ma forse il testo più significativo resta *The Tenure of Kings and Magistrates*, scritto pochi giorni dopo l'esecuzione di Carlo I e facilmente iscrivibile nella letteratura tardo-monarcomaca, oltre che nella polemica interna tra Indipendenti e presbiteriani, che avevano osteggiato l'esecuzione di Carlo. Tra i vari esempi storici, Milton utilizza una storia tratta da *Giudici* (3, 12-26), l'uccisione del re di Moab, Eglon, ad opera di Eud. Egli non nega la legittimità del potere regale a causa del suo esercizio tirannico, cioè non nega la legittimità del patto con gli Israeliti³¹. Il regicida non ha agito in virtù di un mandato divino legale, come il racconto biblico suggerirebbe, ma tramite «just principles, such as were then and ever held allowable, to deal so by a tyrant that could no otherwise be dealt with»³². Dio agisce attraverso un generale principio di giustizia, attraverso una ragione naturale instillata da Dio nei «men of cleare judgement»³³ e non direttamente tramite una "legge divina positiva", per usare un linguaggio hobbesiano. A ben vedere, si tratta della descrizione dell'interregno come "stato di natura", nel classico schema delle teorie della resistenza. Eppure, Milton non parla mai di "contratto", ma di "cov'nant", rendendo giuridicamente più arbitrario il diritto di giudicare l'operato del tiranno, e quindi di sostituirlo. Il discorso resta legato a una libertà intesa come privilegio di nascita e come giustificazione del diritto di resistenza: «all men naturally were borne free, being, the image and resemblance of God himselfe, and were by privilege above

²⁹ Cfr. H.N. BRAILSFORD, *I Livellatori e la Rivoluzione inglese*, cit., pp. 702-718.

³⁰ Nell'*Eikonoklastes*, Milton afferma apertamente di scrivere «in the behalf of Libertie, and the Commonwealth» (J. MILTON, *Eikonoklastes*, in *The Works of John Milton*, vol. V, Columbia University Press, New York 1932, p. 63). Cfr. J. TOLAND, *Life of John Milton* [tr. it. *La vita di Milton*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli 1988, p. 96].

³¹ Cfr. J. MILTON, *The Tenure of Kings and Magistrates*, in ID., *Political Writings*, ed. by M. Dzelzainis, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 18 [tr. it. di G. Rigamonti, *Uccidere il tiranno*, Raffaele Cortina, Milano 2011]. Sul parallelismo tra Eglon e Carlo, cfr. F. PIROLA, *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2019, p. 91.

³² «Secondo giusti principi – quelli che c'erano allora e che sono sempre stati considerati ammissibili – ad agire così contro un tiranno che non poteva essere trattato in altro modo» (tr. it. cit., pp. 35-36).

³³ «Uomini dal giudizio limpido» (tr. it. cit., p. 31).

all the creatures, borne to command and not to obey»³⁴. È soltanto la Caduta, intesa qui come rappresentazione della natura imperfetta degli uomini, a rendere necessaria un'«alleanza comune». È il popolo che decide di introdurre la legge e la relativa delega e cessione del diritto, sempre però vincolata alla logica del *trust* come limitazione e possibilità di revoca del mandato.

L'incarico successivo affidato a Milton fu la confutazione della *Defensio Regia* di Salmasius³⁵, che diventerà, nel febbraio del 1651, la *Pro Populo Anglicano Defensio*. Qui, la narrazione teologico-politica trova spazio anche in virtù dell'argomentazione primariamente biblica di Salmasius, che intendeva fondare «storicamente» l'assolutezza della sovranità. Milton sostiene che nel *Deuteronomio* (17, 14) Dio abbia chiaramente mostrato come il popolo fosse totalmente autorizzato a decidere in merito alla migliore istituzione politica e la scelta di un re, lungi dall'essere la più «naturale», venisse accordata a malincuore e con nefaste conseguenze³⁶. I re, infatti, sono divinamente ordinati soltanto nella misura in cui ogni cosa lo è³⁷. Milton ritorna sulla storia di Eglon ed Eud, con qualche leggera differenza: «killing a tyrant was not good and lawful because God ordered it, but God ordered it because it was good and lawful»³⁸. Nelle pagine del capitolo V della *Pro Populo* appare evidente come la legge naturale coincida con la legge di Dio. Dato che «the rights of the people is more ancient than that of kings»³⁹, al momento della cessione del potere, il diritto naturale si conserva all'interno della società civile. Non si deve tuttavia commettere l'errore di ricercare in Milton una teoria politica espressa in maniera chiara e sistematica. «Two questions remained unanswered in Milton's political system. The first is the exact nature of the citizen and the second is the precise position of the law in society»⁴⁰. Il paradosso creato dal fatto che «all men were by nature good but some (probably most) could not be trusted implicitly»⁴¹ mette al centro il ruolo dell'educazione, piuttosto che una maggiore chiarezza delle difficoltà della sua teoria politica. Bisogna sempre ricordare che, in Milton, la libertà naturale di ogni uomo per diritto di nascita è, a differenza che, ad esempio, per Lilburne, problematizzata dalla Caduta.

Questi esiti teorici del repubblicanesimo rivoluzionario degli anni Quaranta fungono, come detto, se non da fonte nella stesura del *Leviatano*, da fondamentale pietra di paragone per comprenderne la funzione storica. Riuscendo altresì a mantenersi al riparo da ripercussioni certe sulla propria persona da parte degli ambienti repubblicani, Hobbes scrive il *Leviatano* «as a royalist who was deeply hostile to the actions of the English and Scottish rebels, and wished to show that his own political theory was better equipped than any other

³⁴ «Tutti gli uomini sono per natura nati liberi, essendo immagine e somiglianza di Dio stesso; essi hanno per nascita un privilegio sopra tutte le creature, essendo destinati a comandarle e non a dar loro obbedienza» (tr. it. cit., p. 15).

³⁵ Claude Saumaise, filologo e professore di legge a Leida, viene incaricato dal futuro Carlo II, in esilio in Francia, di redigere un'apologia del padre, la *Defensio Regia pro Carolo I*, pubblicata nel novembre del 1649. Cfr. *Defensio Regia, pro Carolo I. ad serenissimum Magnae Britanniae Regem Carolum II. filium natu majorem, haeredem et successorem legitimum*, Elsevier, Leiden 1649.

³⁶ Cfr. J. MILTON, *A Defence of the People of England*, in Id., *Political Writings*, cit., p. 80.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 90.

³⁸ *Ivi*, p. 136.

³⁹ *Ivi*, p. 149.

⁴⁰ C.R. GEISST, *The Political Thought of John Milton*, Macmillan, London 1984, p. 83. Per un quadro generale, cfr. *Milton in Context*, ed. by S.B. Dobranski, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

⁴¹ *Ivi*, p. 84.

to explain exactly why it was that their actions, and the arguments they made in defence of them, were wrong»⁴².

1.2 Paolo fonte di Spinoza?

Volendo ragionare in base a un principio di “prossimità” diretta, pur non sottovalutando il fatto che Spinoza fosse profondamente influenzato dalla libellistica politica olandese del suo tempo, in particolare dai fratelli de La Court, non si può ignorare che l'autore più citato del *Trattato teologico-politico* sia Paolo. L'inserimento, quindi, di Paolo come fonte diretta sul tema della legge, e della legge naturale nello specifico, dipende da una diretta volontà di Spinoza. La cosa, ovviamente, risulta alquanto problematica, in quanto lo scopo della riflessione paolina sulla legge risiede nella specificazione dei mezzi per la salvezza, che è sempre “in Cristo” e non “attraverso la legge”⁴³. Il “dare a Cesare” non implica affatto che l'essere un buon cittadino possa bastare per la salvezza. Se è vero che Dio ha fornito una legge, lo è altrettanto che ha permesso che potesse essere contaminata dal peccato. «La legge, in quanto tentativo di produrre il bene, ha fallito il suo scopo, e alla fine, non potendosi attribuire a Dio il fallimento, questo porta Paolo a fare una distinzione tra Dio e la legge: Dio compie quello che la legge non può compiere»⁴⁴. Va notato che in Paolo permane l'ambiguità tra una legge del passato ora considerata abolita, ora normativamente valida⁴⁵, fino al culmine della confusione all'inizio della *Lettera ai Romani*. Cosa comporta che «non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che l'osservano saranno giustificati» (Rm 2, 13)?

Secondo Leo Strauss, la presenza di Paolo nel *Tractatus* è del tutto strumentale e retorica, non solo in quanto Spinoza non ha una conoscenza tanto approfondita della teologia neotestamentaria, ma soprattutto perché, dal punto di vista teorico, la sua preferenza nella disputa sulle opere sarebbe logicamente per Giacomo⁴⁶. Il passo è quello della definizione di “fede” nel capitolo XIV:

Ut itaque rem totam ordine ostendam, a fidei definitione incipiam, quæ ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, & hac obedientia posita, necessario ponuntur. [...] Quod is, qui vere est obediens, necessario veram & salutiferam habet fidem. Obedientia enim posita, & fidem necessario poni diximus, quod etiam idem Apostolus cap. 2. vs 18. expresse ait, nempe his, ostende mihi fidem tuam, absque operibus, & ego ostendam tibi ex operibus meis fidem meam. Et Johannes in Epist. 1. cap. 4. vers. 7.8. quisquis diligit (scilicet proximum), ex Deo natus est, & novit Deum, qui non diligit, non novit Deum; nam Deus est Charitas. Ex quibus iterum sequitur, nos neminem judicare posse fidelem, aut infidelem esse,

⁴² N. MALCOLM, *General Introduction*, cit., pp. 24-25.

⁴³ Cfr. Phil 3; Rm 7, 4; Rm 8, 8.

⁴⁴ E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1983 [tr. it. di P.G. Borbone, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989, p. 236].

⁴⁵ Cfr., rispettivamente, Gal. 3, 24 e 2Cor 3, 14.

⁴⁶ Cfr. L. STRAUSS, *La filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 127.

nisi ex operibus, nempe, si opera bona sunt, quamvis dogmatibus ab aliis fidelibus dissentiat, fidelis tamen est⁴⁷.

Il «completo silenzio su Paolo» in questo passaggio prova definitivamente come «la sola fede sia esattamente ciò che [NdR. Spinoza] ha rifiutato. Le opere sono indispensabili. Le opere sono l'unica cosa che conta, tanto che per un attimo ci fa perfino dubitare che ci sia bisogno di una fede»⁴⁸. Tuttavia, si può ragionevolmente sostenere che ci sia qualcosa di più. Analizzando i capitoli III-IV, si può notare come Paolo sia il veicolo per parlare, in opposizione al riferimento pseudo-storico dell'Antico Testamento, di una «legge di tipo completamente diverso dalla legge politica, cioè la legge che insegna la vera virtù»⁴⁹.

Il riferimento a Paolo come mera “fonte autoritativa”, presente anche nelle lettere ed esacerbato da Meijer nella sua prefazione agli *Opera posthuma*⁵⁰, non deve dunque far sottostimare la presenza costante dell'apostolo in vari passaggi decisivi del *Tractatus*, in cui Spinoza si confronta con il testo cardine del protestantesimo, la *Lettera ai Romani*. Accanto al “Paolo autorità”, e quindi all'uso meramente strumentale e “ad captum”, vi è un Paolo “filosofo morale”, che rappresenta quella continuità che Spinoza ritrova nelle Scritture con Salomone, e, infine, un Paolo “teologo”. A quest'altezza si pone la discussione del problema della legge, che caratterizza numerosi capitoli del testo. Si potrebbe sostenere che Spinoza tragga dalla lettura di Paolo, o meglio dalla discussione del testo paolino che circolava ampiamente nel mondo protestante, quella tensione, tipica di *Romani*, tra consapevolezza della santità della legge (ossia della sua razionalità) e «l'imperfezione di ogni atto che intenda realizzarla»⁵¹. La coincidenza di legge divina e naturale permette a Spinoza di utilizzare Paolo per sostenere la necessità di una legge che sia soltanto positiva, negando la sua fondazione su un elemento trascendente. La fede, del resto, non è altro che obbedienza. È questo il cuore della de-teologizzazione operata da Spinoza già nel *Tractatus*: l'uso di Paolo rappresenta il passaggio da una narrazione pseudo-storica (Antico Testamento), giustificabile attraverso l'uso dell'immaginazione, a una vera e propria teologia, che ha dunque come limite la sua pretesa veritativa. Quando, già nel capitolo IV, Spinoza affianca alla trattazione della legge in quanto tale di *Romani* la “legge nei cuori” della *Seconda lettera ai Corinzi*, poi ripresa anche nel

⁴⁷ TIP XIV, 5-7: «comincerò pertanto – per esporre con ordine tutta la materia – dalla definizione della fede, la quale, sulla base del fondamento dato, deve essere definita così: la fede non è altro che sentire di Dio cose tali che, ove ignorate anche l'obbedienza verso Dio venga meno, mentre, ove si ponga tale obbedienza, anch'esse siano necessariamente poste. [...] Colui che è realmente obbediente possiede necessariamente la fede vera e salvifica. Infatti, posta l'obbedienza, è necessariamente posta anche la fede, come abbiamo detto, e come dice espressamente anche lo stesso apostolo (*Epistola di Giacomo* 2, 18) con queste parole: ‘mostrami la tua fede senza le opere, e io con le mie opere ti mostrerò la mia fede’. E Giovanni nella sua *I Epistola* (4, 7-8) dice: ‘chiunque ama (*il prossimo*) è nato da Dio e conosce Dio; chi non ama, non conosce Dio, perché Dio è amore’. Dal che segue, a sua volta, che non possiamo giudicare nessuno come fedele o infedele se non dalle opere: ovvero, se le opere di un uomo sono buone, anche ove egli dissenta in fatto di dogmi dagli altri fedeli, costui è tuttavia fedele» (p. 345).

⁴⁸ L. STRAUSS, *La filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 223.

⁴⁹ Ivi, p. 103.

⁵⁰ Nella sua prefazione agli *Opera posthuma*, Lodewijk Meijer riprende la lettera LXXIII a Henry Oldenburg, in cui Spinoza afferma cripticamente: «Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo» («Dio è per me, per usare un'espressione tradizionale, la causa immanente, non certo transitiva di tutte le cose. Tutte le cose, dico, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio», pp. 1301-1302). Cfr. J. JELLES, L. MEIJER, *Prefazione*, in B. SPINOZA, *Tutte le opere*, cit., in part. p. 2543.

⁵¹ G. PETRARCA, *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Rosenzweig*, Salomone Belforte, Livorno 2018, p. 26.

capitolo XII, «l'operazione di Spinoza diventa una rilettura serratissima dell'operazione paolina»⁵².

Sine dubio eos, quibus datum erat mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit, non vero ut leges praescripsit, & hac ratione eos a servitute legis liberavit, & nihilominus legem hoc magis confirmavit & stabilivit, eorumque cordibus penitus inscripsit. Quod etiam Paulus quibusdambin locis indicare videtur⁵³.

Deinde si secundum illud Apostoli in 2. Epist. ad Corinth. cap. 3. vers. 3. Dei Epistolam in se habent non atramento, sed Dei Spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare & de eadem adeo esse solliciti⁵⁴.

Il fatto che non ci sia una frattura tra legge e fede implica che non possa esserci frattura tra legge naturale e obbedienza. Del resto, «Cristo non libera dalla legge, ma dalla 'schiavitù' della legge, da quel rapporto di puro arbitrio con cui la legge mosaica viene posta»⁵⁵. L'ambito è quello della pura morale e non della politica, come pretendevano i teorici del diritto di resistenza.

Al di là dunque del fatto che Spinoza rivendichi Paolo come fonte, la distanza tra *Tractatus* e *Romani* sembra in fin dei conti incolmabile. L'iniziale uso della lettera nel capitolo III è teso a mostrare la problematicità, persino in Paolo, del concetto di elezione divina particolare in nome di una presunta legge divina naturale, e quindi universale. Nonostante Paolo, all'inizio di *Romani* 3, parli degli ebrei come coloro a cui «furono affidate le rivelazioni di Dio» (Rm 3, 2), «certo, è anche il Dio degli altri popoli, poiché c'è un solo Dio, il quale giustificherà il circoscritto per fede, e l'incircoscritto ugualmente per mezzo della fede» (Rm 3, 29-30). La mancata elezione particolare degli ebrei serve a Spinoza per sostenere il carattere "temporaneo" della legge in quanto tale. Il suo bersaglio polemico era ancora una volta rappresentato dalle radicali teorie della continuità pseudo-storica. Il problema fondamentale restava quello di come conciliare una narrazione teologico-politica, la "quasi-storia" dell'Antico Testamento, con la presenza di Paolo fin dai primi capitoli, ossia il riferimento a una dimensione puramente filosofica e morale del teologico come negazione della validità autonoma della storia. Come sintetizza Karl Barth, «il giudizio di Dio è la fine della storia. [...] Quello che è al di là del giudizio è distinto e separato da quello che è ancora al di qua, non soltanto relativamente, ma assolutamente. Dio parla, Dio è conosciuto come giudice. E il mutamento che deve essere preso in considerazione, dove Dio parla ed è conosciuto come

⁵² Ivi, p. 119. Sulla legge divina in Spinoza, cfr. S. JAMES, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 83-110.

⁵³ TTP IV, 10: «senza dubbio, a coloro cui era dato di conoscere i misteri dei cieli, egli insegnò le cose come verità eterne, e non le prescrisse come leggi, liberandoli in tal modo dalla schiavitù della legge, e nondimeno con ciò confermò e rafforzò la legge e la inscrisse profondamente nei loro cuori, come anche Paolo sembra accennare in alcuni luoghi» (p. 119).

⁵⁴ TTP XII, 6: «se poi – come dice quel passo dell'apostolo in *II Epistola ai Corinzi* 3, 3 – custodiscono nel loro intimo la lettera di Dio, non scritta con l'inchiostro ma con lo spirito di Dio, né scritta su tavole di pietra ma sulle tavole di carne del cuore, cessino di adorare la lettera e di mostrare tanta sollecitudine per essa» (p. 319).

⁵⁵ G. PETRARCA, *La legge per la legge*, cit., p. 121.

giudice, è così radicale, che esso appunto unisce in modo infrangibile tempo ed eternità, giustizia umana e giustizia divina, al di qua e al di là»⁵⁶. Appare evidente come questa “unione” avvenga a partire da una volontà di Dio che imprime il suo fine nel mondo. È la presenza del trascendente (“Dio parla”) che determina il piano di immanenza (“Dio è conosciuto”). Il punto di partenza è comunque una radicale liquidazione dell’autonomia della storia, in quanto «l’umanizzazione del divino in una particolare storia della religione o storia sacra non è una relazione con Dio, perché in essa Dio ha cessato di essere Dio»⁵⁷. «Per quale legge? Delle opere? No, ma per la legge della fede» (Rm 3, 27), recita uno dei passi più volte citato da Spinoza. La giustificazione per fede è stata interpretata a tal punto come una negazione dell’esperienza, della conoscenza e della validità dell’azione dell’uomo da spingere Karl Barth a parlare di “vuoto pneumatico”, come piano del “completamente diverso”⁵⁸. Ma quello che interessa maggiormente a Spinoza delle ultime battute di *Romani* 3 non è tanto la giustificazione per fede o la complessa affermazione sulla “conferma della legge”, quanto, come detto, il fatto che Dio «è anche il Dio degli altri popoli» (Rm 3, 29). Ecco lo stacco, presente quindi fin dai primi capitoli del *Tractatus*, tra narrazione e piano teorico, ossia, al di là delle sue intenzioni, tra Antico e Nuovo Testamento. Per l’autore dell’*Etica*, così come per Paolo, “divino” può essere soltanto sinonimo di “universale”.

Gli altri due passaggi fondamentali dell’uso spinoziano di *Romani* possono far scorgere chiaramente la differenza tra “uso autoritativo” e confronto con una fonte riconosciuta. Il primo caso riguarda *Romani* 4, 15: «dove non c’è legge, non c’è neppure trasgressione», passo citato sia nel capitolo III, che nel capitolo XVI.

Sed si ad Pauli doctrinam, quam præcipue docere vult, attendimus, nihil inveniemus, quod nostræ huic doctrinæ repugnet, sed contra eadem, quæ nos hic, docere: ait enim vers. 29. ejusdem capituli, Deum, & Judæorum, & gentium Deum esse, & cap. 2. vers. 25. 26., *si circumcisum resiliat a lege, circumcisionem factam fore præputium, & contra, si præputium observet mandatum legis, ejus præputium reputari circumcisionem*. Deinde vers. 9. cap. 3. et vers. 15. cap. 4. ait omnes æque Judæos scilicet, & gentes sub peccato fuisse; peccatum autem sine mandato, & lege non dari⁵⁹.

Sicuti sapiens jus summum habet ad omnia, quæ ratio dictat, sive ex legibus rationis vivendi; sic etiam ignarus, & animi impotens summum jus habet ad omnia, quæ appetitus suadet, sive ex legibus appetitus vivendi. Atque hoc idem

⁵⁶ K. BARTH, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1952 [tr. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2009³, p. 51].

⁵⁷ Ivi, p. 53.

⁵⁸ Cfr. ivi, p. 85.

⁵⁹ TTP III, 10: «ma se prestiamo attenzione alla dottrina che Paolo vuole specificamente insegnare, non vi ravviseremo nulla che contrasti con la nostra dottrina, ma, al contrario, scopriremo che essa insegna le stesse cose che noi qui sosteniamo: egli dice infatti, al versetto 29 di quello stesso capitolo, che Dio è sia Dio dei Giudei che dei Gentili, e, in 2, 25-26, che ‘se il circonciso trasgredisce la legge, la circoncisione si trasformerà in prepuzio, mentre, al contrario, se l’incirconciso osserva il comando della legge, il suo prepuzio sarà tenuto in conto di circoncisione’. In 3, 9 e 4, 15, poi, aggiunge che tutti, cioè tanto i Giudei quanto i Gentili, furono soggetti al peccato; ma che non si dà peccato senza mandato e senza legge» (p. 99).

est, quod Paulus docet, qui ante legem, hoc est, quamdiu homines ex naturæ imperio vivere considerantur, nullum peccatum agnoscit⁶⁰.

Et ideo status naturalis cum statu religionis minime confundendus, sed absque religione & lege, & consequenter absque peccato & injuria concipiendus, ut jam fecimus, & Pauli autoritate confirmavimus⁶¹.

Nel secondo caso, Spinoza si confronta direttamente con *Romani* 13, 8, con la coincidenza di obbedienza e amore verso il prossimo: «chi ama il prossimo ha adempiuto la legge».

Hinc enim facile judicare possumus, nihil præter obedientiam eandem ab hominibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare. Deinde quia obedientia erga Deum in solo amore proximi consistit (nam qui proximum diligit, eo scilicet fine, ut Deo obsequatur, is, ut Paulus ait in Epistola ad Rom. cap. 13. vs. 8., Legem implevit), hinc sequitur, in Scriptura nullam aliam scientiam commendari, quam quæ omnibus hominibus necessaria est, ut Deo secundum hoc præscriptum obedire possint, & qua ignorata, homines necessario debent esse contumaces, vel saltem sine disciplina obedientiæ; reliquas autem speculationes, quæ huc directe non tendunt, sive eæ circa Dei, sive circa rerum naturalium cognitionem versentur, Scripturam non tangere, atque adeo a Religione revelata separandas⁶².

Spinoza sta qui coniugando attraverso Paolo i risvolti pratici e politici dell'immaginazione con la "liberazione dei pochi" dell'*Etica*⁶³. Già dalle prime battute del capitolo XIII, si può notare come la teologia tradizionale lasci il posto alle questioni interne alla teoria spinoziana, nella fattispecie la congiunzione tra amore intellettuale e amore "non intellettuale" di Dio, e quindi del prossimo. Come visto a proposito della teoria politica dei rivoluzionari inglesi, tuttavia, il riferimento alla massima cristiana del "non fare agli altri" resta una soluzione politica "minima", talmente debole da poter essere considerata un semplice appello morale.

⁶⁰ TTP XVI, 2: «come il sapiente ha sommo diritto di fare tutto ciò che la ragione prescrive – ovvero di vivere secondo le leggi della ragione –, così anche l'ignorante, incapace di dominarsi, ha il sommo diritto di fare tutto ciò cui l'appetizione lo inclina, ovvero di vivere secondo le leggi dell'appetizione. La stessa cosa la insegna Paolo, il quale riconosce che prima della legge (cioè nella misura in cui gli uomini siano considerati vivere secondo il comando della natura) non esiste peccato» (p. 375). Nelle sue note alla traduzione del *Tractatus*, Pina Totaro ricorda come la tematica non sia direttamente assorbita da Paolo, ma Spinoza la abbia probabilmente tratta dalla lettura del terzo capitolo de *I Preadamiti* di La Peyrère. Cfr. TTP, p. 657.

⁶¹ TTP XVI, 19: «perciò lo stato naturale non dev'essere affatto confuso con lo stato di religione, ma va invece concepito come estraneo alla religione e alla legge e, conseguentemente, al peccato e all'offesa, come noi abbiamo fatto, confortati dall'autorità di Paolo» (p. 393).

⁶² TTP XIII, 3: «da ciò possiamo infatti agevolmente che essa [NdR. la Scrittura] non esige dagli uomini null'altro che obbedienza, e che condanna soltanto la disobbedienza, ma non l'ignoranza. Inoltre, poiché l'obbedienza verso Dio consiste unicamente nell'amore verso il prossimo ('chi infatti ama il prossimo' con l'intento di obbedire a Dio, costui – come dice Paolo in *Epistola ai Romani* 13, 8 – 'ha adempiuto la legge'), ne consegue che nella Scrittura nessun'altra scienza si raccomanda se non quella che a tutti gli uomini è necessaria (acciocché possano – secondo quel precetto – obbedire a Dio), e trascurando la quale essi divengono necessariamente disobbedienti, o quanto meno privi di una disciplina di obbedienza. Invece, le altre speculazioni che non tendono direttamente a questo scopo, sia che riguardino la conoscenza di Dio che quella delle cose naturali, non toccano la Scrittura, e sono perciò da tenere distinte dalla religione rivelata» (p. 331).

⁶³ Cfr. A. MATHERON, *Le Christ e le salut des ignorants chez Spinoza*, cit., in part. pp. 149-172.

Leo Strauss parla di una «differenza enorme»⁶⁴ tra questa forma di amore e l'*amor Dei intellectualis*, la cui identificazione è chiaramente fondata nell'*Etica*, ma non nel *Tractatus*. La mancata connessione tra le due forme di amore, fa sì che il risvolto sociale della massima cristiana sia semplicemente il risultato di un atto di fede, ossia dell'accettazione della rivelazione. L'amore si trasforma in carità, in un concetto teologico. «L'amore per il prossimo per obbedienza a Dio rende l'uomo beato, *secundum legem*, secondo la legge, cioè non *secundum rationem*, secondo la ragione»⁶⁵.

2. La legge naturale in Spinoza e Hobbes, tra evanescenza e necessità

La principale problematica da affrontare nel trattare la questione della legge in Hobbes e Spinoza è che l'utilizzo di una narrazione teologico-politica, basata sulla pretesa storica dell'intervento di Dio nella storia, così come narrato nell'Antico Testamento, porta a porre una sorta di continuità tra le leggi della natura, in quanto tali leggi divine, e le leggi propriamente dette, ossia l'organizzazione reale della società.

Se Spinoza riesce, in virtù di una maggiore vis polemica, a liberarsi del riferimento a tale continuità attraverso la prevalenza del diritto naturale e la sua permanenza all'interno della società civile, Hobbes resta vincolato alla fondazione morale della società, che rende ineliminabile il riferimento alle prime due leggi di natura⁶⁶.

2.1 At minime ex sanae rationis dictamine

Una delle principali premesse polemiche del pensiero politico di Spinoza si basa sulla constatazione, implicita, di come le teorie giusnaturalistiche entrino in difficoltà davanti al particolarismo storico. L'idea sottesa è che «il diritto naturale pretende di essere un diritto intelligibile della ragione umana ed è universalmente riconosciuto; ma la storia (etnologia compresa) ci insegna che non esistono diritti del genere». Detto diversamente, «non vi può essere diritto naturale se non vi sono precisi principi di giustizia immutabile; ma la storia ci mostra che tutti i principi di giustizia sono mutevoli»⁶⁷. Se dunque in Spinoza il diritto diviene sempre più un «principio metafisico», equivalente alla potenza individuale, viene però limitato lo stacco che corre in Hobbes tra *jus* e *lex*.

⁶⁴ L. STRAUSS, *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 201.

⁶⁵ Ivi, p. 222.

⁶⁶ Cfr. S.A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, in part. pp. 97-150.

⁶⁷ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 41].

Il problema della legge attraversa ovviamente tutto il *Trattato teologico-politico*⁶⁸. Tuttavia, il primo elemento da considerare è che Spinoza, che pur si appropria di un linguaggio, non parla mai direttamente di una “legge naturale”. Ma le primissime battute del capitolo I contengono già implicitamente il problema: la profezia, ossia la rivelazione, è la conoscenza certa di un “qualcosa” che Dio rivela agli uomini; da ciò ne deriva che in un certo senso profezia e rivelazione possano essere definite come “conoscenza naturale”, che ha per oggetto gli “eterni decreti di Dio”, comuni a tutti e universali, per lo meno per i pochi che tengano in considerazione tale “dono naturale”⁶⁹. Se il capitolo III si concentrerà polemicamente su tale universalità come negazione della possibilità dell’elezione peculiare del popolo ebraico, il problema della legge diverrà centrale a partire dal capitolo IV, *De lege divina*. La separazione tra una *lex* che dipende dalla necessità della natura e uno *jus* che dipende dalla deliberazione degli uomini riflette già una continuità con il sistema spinoziano dell’*Etica*: la legge “naturale” è l’insieme delle leggi della natura, non di leggi che gli uomini deducono tramite un principio di ragionevolezza in relazione a un calcolo mezzi-fine⁷⁰. Prima di procedere all’analisi del testo spinoziano, è bene ricordare che la premessa posta da Spinoza in apertura della *Prefazione* al *Tractatus* resta sempre il principale punto di partenza: il volgo non agisce su basi razionali e questo determina che, accanto a uno *scire per causas* sul piano della necessità naturale, si debba ricorrere a «basi teoreticamente improprie», «meri esempi» e «semplici storie»⁷¹. «Questa immaginazione corrotta [che] costituisce effettivamente il mondo» si esprime in una «figura della realtà, teologico-politica». Per Toni Negri, in questo senso, «teologico e politico sono intercambiabili»⁷². Ci sarebbe da aggiungere che la destrutturazione del teologico operata da Spinoza si compie sia attraverso l’uso della storia sacra, che, da un lato, trasforma il teologico in “religioso”, per usare un’impropria espressione novecentesca, e dall’altro, tramite il riferimento alla sua metafisica. D’altra parte, però, il *Tractatus* è un “progetto polemico” e la “cesura” rappresentata dalla sua scrittura è un punto di svolta decisivo anche nella costruzione della sua metafisica. E ancora, «col *Trattato teologico* diviene logicamente chiaro che il mondo dell’immaginazione e della storia, della religione e della politica – così come concretamente sono – non è aggredibile dal punto di vista della teologia razionale e della fisica. [...] Una nuova logica, dentro il mondo dell’immaginazione, dentro il mondo tout court, insomma: ma questo significa discriminare il mondo, vedere la sua realtà svolgersi e insieme eliminare quanto s’opponesse al progresso della verità»⁷³.

Fin dal capitolo IV, la rivelazione-profezia, quindi il tema della conoscenza naturale, lascia spazio alla realtà “storica”. Comincia già qui la riflessione, che arriverà fino alle incompiute pagine sulla democrazia del *Trattato politico*, sulla genesi e sull’istituzione della comunità politica. Questo piano immaginativo implica anche, cosa che avviene parimenti nell’*Etica*,

⁶⁸ Per il significato complessivo della trattazione della legge in Spinoza, cfr. A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., pp. 163-206; M. WALTHER, *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 73-104.

⁶⁹ Cfr. TTP I, 1-2.

⁷⁰ Cfr. TTP IV, 1.

⁷¹ L. STRAUSS, *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 117. «Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed [...] animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent» (TTP, *Praef.* 1: «se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma [...] il loro animo è quanto mai incline a credere in qualsiasi cosa», p. 5).

⁷² A. NEGRI, *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, ora in ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 131.

⁷³ Ivi, p. 133. Qui Negri arriva a parlare di un “senso fenomenologico” del testo spinoziano.

l'introduzione del concetto di “natura umana”, la cui essenza è quasi posta a mo’ di assioma più avanti nel testo. Una narrazione teologico-politica, quindi, è perfettamente conciliabile con un’ossimorica “certezza immaginativa” tratta dall’esperienza. Ne *L’anomalia selvaggia*, Negri espone in maniera chiara questo passaggio. La profezia trattata nei primi due capitoli si rivela essere un «nulla essenziale che produce essere e certezza storici» e «gli effetti dell’immaginazione sono validati in funzione della costituzione etica del mondo. Il politico invero il teologico»⁷⁴. Queste figure teologico-politiche che diventano costitutive di realtà sono alla base del ricorso spinoziano al patto, le cui basi sono già gettate nell’introduzione del problema della legge divina nel capitolo IV. La costituzione della comunità politica è «validata dall’illusione della giustizia divina; la profezia – e persino il miracolo – diviene la trama del sistema politico, e la rivelazione è piegata all’ordine sociale e riprodotta in tale funzione»⁷⁵. Già nel capitolo IV, le leggi universali della natura perdono, hobbesianamente, il loro carattere di “legge” vera e propria, che ha natura positiva derivante dalla sola deliberazione umana. La differenza tra una legge di natura intesa semplicemente come insieme delle leggi fisiche necessarie e una legge positiva sta semplicemente in un riferimento “temporale”: le leggi della natura sono già tali e non hanno bisogno di una validazione successiva alla scoperta, nel caso della natura, o alla promulgazione.

Il grande tentativo del *Tractatus* ricalca parimenti quello dell’*Etica*: trovare la maggiore forma di libertà possibile dei modi all’interno della necessità della sostanza⁷⁶. L’adozione di una narrazione immaginativa, e quindi “realistica”, della politica implica necessariamente il passaggio dalla profezia-rivelazione alla legge positiva. La scelta di Mosè di presentare la legge degli ebrei come una legge divina positiva si basa proprio sull’impossibilità della natura umana di “tollerare” di essere sottoposti ai propri pari. Le passioni che impediscono agli uomini di seguire semplicemente la propria ragione rappresentano comunque una “riserva di potenza” da poter incanalare attraverso il corretto uso dell’immaginazione, che sembra quasi sostituire i dettami della ragione che soli in Hobbes garantiscono la fuoriuscita dallo stato di natura. C’è un «dampo di ragione che attraversa lo stato di natura»⁷⁷ che non ha nulla a che vedere con la *prudentia* aristotelica.

È dunque necessario analizzare quel file rouge che corre lungo tutta l’opera e fonda il problema della legge così come esposto negli ultimi capitoli. La narrazione teologico-politica della legge inizia con la necessità di Dio di “adattare” la rivelazione all’ingegno di Mosè e del popolo ebraico, «pro dispositione eorum imaginationis»⁷⁸. Dato che essi non sapevano nulla della natura di Dio, Mosè non poté che presentarsi come legislatore, «ut ex imperio legis coacti essent bene vivere»⁷⁹. Ecco l’esempio, invocato da Negri, dell’immaginazione che si fa potenza costitutiva dell’azione umana. Se esiste una verità naturale, intesa come insieme delle “leggi” fisiche del mondo, e se può esistere una legge civile positiva fondata in maniera pienamente razionale in base alla somma degli interessi individuali, questo passaggio “dal divino al civile” è del tutto immaginativo, inadeguato, ma non per questo meno significativo.

Come detto, è all’inizio del capitolo IV che si palesa il passaggio dal piano della necessità a quello della “possibilità”.

⁷⁴ Ivi, p. 136.

⁷⁵ Ivi, p. 137.

⁷⁶ Cfr. A. TOSEL, *Qu’est-ce qu’agir pur un mode fini selon Spinoza?*, in «Philosophie», LIII, 1997, pp. 96-110.

⁷⁷ S. BRETON, *Spinoza*, cit., p. 177.

⁷⁸ TTP II, 15: «conformemente alla disposizione della loro immaginazione» (p. 71).

⁷⁹ *Ibid.*: «costringendoli alla rettitudine con l’autorità della legge» (p. 73).

At quod homines de suo jure, quod ex natura habent, cedant, vel cedere cogantur, & certæ rationi vivendi sese adstringant, ex humano placito pendet. Et quamvis absolute concedam omnia ex legibus universalibus naturæ determinari ad existendum, & operandum, certa, ac determinata ratione, dico tamen has lege ex placito hominum pendere. [...] Nos ipsa rerum coordinationem & concatenationem, hoc est, quomodo res revera ordinatæ, & concatenatæ sunt, plane ignoremus, adeoque ad usum vitæ melius, imo necesse est, res ut possibles considerare⁸⁰.

La legge è semplicemente limitazione della potenza individuale, ma, su questo piano della “vita pratica”, diventa una “regola di vita” prescritta in comune in vista di un fine. Sul piano di un’inadeguatezza conoscitiva, questo campo comune di interessi viene determinato soltanto dall’imposizione del legislatore, trasformando un atto di deliberazione umano in mero asservimento «tanquam equum fraeno»⁸¹. Nel §3, Spinoza introduce la differenza, relativa al fine, tra legge umana e divina, ossia riguardante il bene dello Stato o il «summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem et amorem»⁸². Poco più avanti, la legge divina diviene “legge divina naturale” o universale, in quanto dedotta dalla natura umana. Questa condotta finalizzata al sommo bene, dipendente dall’idea di Dio e dalla sua conoscenza e amore come fine, può essere definita “legge” soltanto «quia quasi ab ipso Deo, quatenus in nostra mente existit»⁸³. Spinoza sta qui percorrendo la via dell’*Etica*, la via dell’universalità, della deduzione di “nozioni comuni certe”: infatti, la legge divina naturale «non exigere fidem historiarum, quaecumque demum eae fuerint»⁸⁴. Di contro, l’immaginazione spinge a considerare Dio come legislatore. Adamo stesso percepisce il suo comando non come una

⁸⁰ TTP IV, 1: «ma che gli uomini rinunzino, o siano costretti a rinunciare, a quel diritto che appartiene loro per natura, e che si assoggettino a una certa regola di vita, ciò dipende da una deliberazione umana. E sebbene io conceda, in assoluto, che tutte le cose sono determinate dalle leggi universali della natura a esistere e ad operare secondo una certa e determinata ragione, affermo tuttavia che queste leggi dipendono dalla deliberazione degli uomini. [...] Noi ignoriamo del tutto la coordinazione e la concatenazione delle cose, in qual modo cioè esse siano realmente ordinate e concatenate, per cui risulta più opportuno ai fini della vita pratica, anzi, necessario, considerarle come possibili» (pp. 107-109). A riguardo, cfr. E. CURLEY, *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, in «Philosophical Topics», 1/1991. Curley suggerisce che l’uso metaforico del termine “legge” per indicare l’ordine divino e naturale, sia in Hobbes che in Spinoza, sia una polemica diretta contro il Descartes dei *Principia* e contro Grozio. Descartes parla di «regulæ quaedam sive leges naturæ», deducibili a partire dall’“immutabilità” di Dio. Cfr. R. DESCARTES, *Principi della filosofia* II, 37 [tr. it. a cura di G. Belgioioso, in ID., *Opere*. 1637-1649, Bompiani, Milano 2012, p. 1806]. Seguendo il topos tardo-antico e scolastico, per Grozio «il diritto naturale è il comando della retta ragione, che indica se un’azione, a seconda della sua conformità o difformità rispetto alla sua stessa natura razionale, abbia insita la turpitudine morale oppure la necessità morale, e se di conseguenza sia vietata o prescritta da Dio, creatore della natura. Gli atti ai quali si riferisce questo comando sono dovuti o illeciti per sé, e dunque si intendono prescritti o vietati necessariamente da Dio. Questo carattere distingue tale diritto non solo dal diritto umano, ma anche da quello divino volontario, il quale non prescrive o vieta cose che sono già dovute o sono illecite per sé per sua stessa natura, ma rende illecite quelle che vieta e dovute quelle che prescrive» (U. GROZIO, *Il diritto di guerra e di pace*, cit., pp. 48-49).

⁸¹ TTP IV, 2: «come il cavallo con il freno» (*ibid.*).

⁸² TTP IV, 3: «il sommo bene, cioè la vera conoscenza e l’amore di Dio» (*ibid.*).

⁸³ TTP IV, 4: «poiché ci vengono prescritti quasi da Dio stesso (nella misura in cui Egli esiste nella nostra mente)» (p. 111). Come nota giustamente Curley, «although he speaks of a divine law, that law is divine, not in virtue of its source, but in virtue of its end» (E. CURLEY, *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, cit., p. 110).

⁸⁴ TTP IV, 6: «non impone la fede nei racconti storici, quali che essi siano» (p. 113).

verità eterna, ma come una legge positiva. È la sua conoscenza difettosa che lo porta a peccare, in quanto non riconosce la validità di una legge non comunicata in tutti i suoi dettagli e non adeguatamente provvista di elementi coercitivi. Non esiste, infatti, una legge senza che vi sia la possibilità di infrangerla, accettando implicitamente il rischio della punizione. Già in queste pagine appare evidente come la legge sia puramente frutto della limitata capacità umana. È peraltro interessante notare come proprio l'analisi del comportamento di Adamo nel capitolo IV sia già uno dei passaggi in cui Spinoza sembra ammettere apertamente il suo uso strumentale della storia sacra: «sed malo id missum facere, cum quia non possum absolute esse certus, num mea explicatio cum scriptoris mente conveniat, tum quia plerique non concedunt, hanc historiam esse parabolam, sed plane statuunt, eam simplicem narrationem esse»⁸⁵.

La riflessione sulla legge prosegue nel capitolo V, dedicato al tema delle cerimonie e, appunto, della fede nelle narrazioni storiche. Lo stacco è tra la legge divina universale, «imo eam ex humana natura ita deduximus, ut ipsa humanae menti innata et quasi inscripta existimanda sit»⁸⁶, e le cerimonie istituite per la salvaguardia dello Stato ebraico. Queste sono comunemente riferite alla legge divina soltanto in quanto frutto della rivelazione. I paragrafi 7-9 sono costruiti in una forma quasi geometrica: alla dimostrazione di un'iniziale proposizione (la società è utile e necessaria) non segue tuttavia un discorso rigoroso, quanto il riferimento a un'irrelata e generica esperienza, che fa sì che le caratteristiche della “natura umana” vengano poste quasi come fossero assiomi.

Jam si homines a natura ita essent constituti ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro & liberali animo id, quod vere utile est, agerent. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est; omnes quidem suum utile quærunt, at minime ex sanæ rationis dictamine. [...] Hinc sit, ut nulla societas possit subsistere, absque imperio, & vi, & consequenter legibus, quæ hominum libidinem, atque effrænatum impetum moderentur, & cohibeant: non tamen humana natura patitur absolute se cogi. [...] Homines deinde nihil minus pati possunt, quam suis æqualibus servire, & ab iis regi. Denique nihil difficilius, quam libertatem hominibus semel concessamiterum adimere⁸⁷.

⁸⁵ TTP IV, 11: «ma preferisco abbandonare l'argomento, sia perché non posso essere assolutamente certo che la mia spiegazione corrisponda al pensiero dell'autore, sia perché i più non ammettono che questa storia sia una parabola, sostenendo invece precisamente che si tratti di una semplice narrazione storica» (p. 121).

⁸⁶ TTP V, 1: «dedotta così conseguentemente dall'umana natura da dover supporre che essa sia innata, e quasi inscritta nella mente umana» (p. 129). Si noti qui, e in generale in questi primi capitoli, il sapiente uso del latino da parte di Spinoza, che continua a utilizzare parole che rimandano a un che di vago e provvisorio, come “quasi” o “existimo” (credere, ritenere).

⁸⁷ TTP V, 8: «se gli uomini fossero stati plasmati dalla natura in modo da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione, allora la società umana non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma sarebbe del tutto sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali per indurli, spontaneamente e con animo onesto e disinteressato, a fare ciò che è veramente utile. Ma ben diversamente si decretò per la natura umana: tutti ricercano il proprio utile, senza conformarsi affatto, però, a un principio di retta ragione. [...] Perciò nessuna società potrebbe sopravvivere senza l'esercizio del potere e della forza e, per conseguenza, senza leggi che regolino e reprimano la brama e l'impulso sfrenato degli uomini: pur tuttavia la natura umana non tollera affatto di essere repressa. [...] Inoltre, non c'è nulla che gli uomini tollerino meno che di essere asserviti ai loro eguali e da essi comandati. Infine, nulla è più difficile che privare nuovamente gli uomini della libertà una volta concessa» (pp. 137-139). Del resto, si chiede Chantal Jaquet, «pour parler et écrire *ad captum vulgi* et

Spinoza fa dunque precedere la riflessione sulla società “storica” degli ebrei, che comincia nel paragrafo 10, da alcuni punti fermi fondamentali per il prosieguo del testo: il potere deve essere esercitato o in comune o da qualcuno che possieda “aliquid” in più della natura umana (Mosè); ad alimentare la legge non deve essere la paura, ma la speranza di un bene desiderato⁸⁸. La storia del popolo ebraico, che fuoriesce dalla schiavitù egizia trovandosi in uno stato di natura, superato soltanto grazie all’abilità di Mosè di ergersi sopra la natura umana persuadendo il volgo e introducendo la religione nello Stato (in questo caso la speranza coincide con la “devozione”), serve a Spinoza per dimostrare storicamente la capacità degli uomini di auto-assoggettamento alla legge. Lo stacco tra i precedenti paragrafi, primariamente teorici, e questo piano dell’esperienza, della possibilità, dell’immaginazione e della narrazione pseudo-storica è evidente. Per questo motivo, e qui Spinoza, se si segue l’interpretazione straussiana, si muove soltanto nella logica dell’*ad captum vulgi loqui*, si deve credere nelle narrazioni delle Scritture, o meglio, della parte di esse più funzionale a «*eorum animos ad obedientiam et devotionem movere*»⁸⁹.

Dopo i capitoli dedicati alla questione dell’ermeneutica biblica, il problema della legge divina viene ripreso nel capitolo XII e legato alla definizione di “sacro”⁹⁰. A ben vedere, queste pagine non aggiungono molto alla discussione dei capitoli IV-V, riprendendo il confronto tra “legge delle tavole” e legge “inscritta nei cuori”⁹¹, cosa che non fanno nemmeno quelle dedicate alla fede come obbedienza del capitolo XIV. È solo con il decisivo capitolo XVI che il *Tractatus* cambia forma e comincia la discussione vera e propria delle istituzioni. Qui, tenuta ferma l’importanza della “lex summa naturae”, ossia il perseverare nel proprio stato come determinato naturalmente, l’accento è trasferito dalla legge divina all’equivalenza tra diritto e potenza, che è anche equivalenza ontologica di “leggi” della ragione e dell’appetizione⁹². In queste pagine, il piano della “sostanza” si riappropria del suo spazio: «*natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo*

communiquer une idée, il faut donc prendre appui sur l’expérience seule, sur les faits perçus par les sens, et non sur la raison et les axiomes de l’intellect. C’est ce que fait d’ailleurs l’Écritures pour pouvoir persuader les juifs, puis le genre humain tout entier de l’aveu même de Spinoza?» (C. JAQUET, *Des attributs communicables aux notions communes: les fondements d’une pensée du commun chez Spinoza* in *Spinoza. La potenza del comune*, a cura di D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, Olms, Hildesheim 2012, p. 8)

⁸⁸ Va notato che nell’*Etica* la speranza è sì una forma di “laetitia”, ma incostante: «non è altro che una gioia instabile, originata dall’idea di una cosa futura o passata, del cui risultato in qualche modo dubitiamo» (Et. III, XVIII, sch. 2, p. 173) e la sua “specie”, ovvero la sua “intensità”, dipende dall’oggetto che la determina. Nella parte IV, invece, la speranza e il suo contrario, la paura, sono presentate egualmente come affetti che non possono essere buoni di per sé: «non ci sono moti dell’animo di speranza e paura senza tristezza. La paura, infatti, (per la definizione 13 dei moti dell’animo), è una tristezza e la speranza (si veda la spiegazione delle definizioni 12 e 13 dei moti dell’animo) non si dà senza paura» (Et. IV, XLVII, dem., p. 291). Di conseguenza, «quanto più ci protendiamo a vivere sotto la guida della ragione, tanto più tendiamo a dipendere meno dalla speranza» (*ibid.*, sch.). Si tratta del ricorrente schema della *fluctuatio animi* che caratterizza la terza parte dell’*Etica*. La speranza deve dunque trasformarsi in *securitas* e ciò è possibile soltanto all’interno di una dimensione sociale, comune. Cfr. Et. III, def. aff., XIV.

⁸⁹ TTP V, 18: «muovere il suo animo all’obbedienza e alla devozione» (p. 147). Cfr. L. STRAUSS, *How to Study Spinoza’s “Theologico-Political Treatise”*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131 [tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Come studiare il “Trattato teologico-politico” di Spinoza*, in Id., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia, 1990].

⁹⁰ Cfr. TTP XII, 5.

⁹¹ Cfr. TTP XII, 2.

⁹² Cfr. TTP XVI, 2.

particula est»⁹³. Tuttavia, dal paragrafo 5 comincia il vero e proprio confronto con Hobbes, tramite l'adozione dell'istituto del patto di unione, determinato dalla paura e dalla "legge universale della natura umana":

nemo aliquid, quod bonum esse judicate negligat, nisi spe majoris boni, vel ex motu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni: Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, & de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur, non quod res necessario ita se habeat, ut ipse judicat. Atque hæc lex adeo *firmiter* naturæ humanæ inscripta est, ut inter æternas veritates sit ponenda, quas nemo ignorare potest. At ex ea necessario sequitur neminem absque dolo promissurum, se jure, quod in omnia habet, cessurum, & absolute neminem promissis staturum, nisi ex metu majoris mali vel spe majoris boni⁹⁴.

Il fatto che il centro del discorso sia occupato dal diritto naturale e non da una ormai distante legge divina naturale, per lo meno nella sua applicazione positiva, è sancito definitivamente all'inizio del capitolo XVII, in cui Spinoza, tra l'altro, riprende la sua narrazione pseudo-storica e il vago riferimento a una non precisata esperienza. Quanto detto nel capitolo precedente, infatti, resta "meramente teorico", un modello a cui tentare di accostarsi nella pratica.

Atque hoc ipsam etiam experientiam clarissime docere existimo; nam nunquam homines suo jure ita cesserunt, suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus, & potentiam acceperunt, non timerentur, & imperium, non magis propter cives, quanquam suo jure privatos, quam propter hostes periclitaretur⁹⁵.

Il dettagliato uso della storia ebraica del capitolo XVII rappresenta anche il tentativo di confermare la teoria attraverso il riferimento teologico-politico, ma in cui il primo elemento

⁹³ TIP XVI, 4: «da natura non è limitata dalle leggi della ragione umana (le quali non mirano che al vero interesse e alla conservazione degli uomini), ma da infinite altre leggi, che concernono l'eterno ordine dell'intera natura, di cui l'uomo è una piccola parte» (p. 375).

⁹⁴ TIP XVI, 6: «nessuno trascura ciò che giudica essere un bene se non per la speranza di un bene maggiore o per il timore di un maggior danno, e che nessuno sopporta un qualche male se non per evitarne uno maggiore o nella speranza di un maggior bene. Vale a dire che, fra due beni, ognuno sceglierà quello che ritiene il maggiore e, fra due mali, quello che gli sembra il minore. Lo dico espressamente: ciò che a chi sceglie sembra maggiore o minore, non perché le cose stiano necessariamente così come questi giudica, e tale legge è così saldamente inscritta nella natura umana da doversi annoverare tra quelle eterne verità che nessuno può ignorare. Tuttavia da questa verità necessariamente consegue che nessuno prometterà senza inganno di rinunciare al suo diritto su ogni cosa, e che assolutamente nessuno manterrà le sue promesse, se non per timore di un male più grande, o nella speranza di un bene più grande» (pp. 377-379). Sulla funzionalità dell'esempio ebraico per la teoria politica spinoziana, si veda almeno L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996, pp. 207-239 [tr. it. di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002].

⁹⁵ TIP XVII, 1: «ritengo che l'esperienza stessa offra con estrema chiarezza il medesimo insegnamento; gli uomini infatti non hanno mai rinunciato al proprio diritto, e trasferito in altri la propria potenza al punto di non essere temuti proprio da coloro che quel diritto e quella potenza riceveranno, e da far sì che lo Stato non fosse a rischio più a causa dei cittadini – ancorché privati del proprio diritto – che dei nemici» (p. 399).

viene del tutto depotenziato in quanto mero strumento di accrescimento del potere⁹⁶. Infatti, anche se «hoc imperium theocratia vocari potuit, quandoquidem ejus cives nullo jure nisi a Deo revelato tenebantur»⁹⁷, è altrettanto vero che «haec omnia opinione magis quam re constabant. Nam Hebraei revera jus imperii absolute retinuerunt»⁹⁸. Fu soltanto la paura derivante dall'aver ascoltato per la prima volta “tutti insieme” i responsi di Dio che portò alla scelta di Mosè come interprete e, quindi, giudice supremo. Ecco il riferimento pseudo-storico, tratto dal *Deuteronomio*: «his clare primum pactum aboleverunt suumque jus Deum consulendi ejusque edicta interpretandi in Mosen absolute transtulerunt»⁹⁹. Allo stesso modo, Mosè non nominò un suo successore, facendo sì che lo Stato ebraico non prendesse la forma di una monarchia ereditaria, ma di una teocrazia, illudendosi di essere il popolo eletto¹⁰⁰.

Tale discorso serve a Spinoza per dimostrare come sia possibile conservare un “fondo di libertà” all'interno della società civile tale da poter produrre «le istituzioni che implementano la potenza della moltitudine»¹⁰¹. Tale produzione, che resta sempre all'interno del piano “modale” della possibilità, di un «surrogato di una vita realmente libera»¹⁰², deve esprimersi sotto forma di un sistema politico, di un'istituzione, ossia la linea di continuità che corre dal capitolo XVI del *Tractatus* al *Trattato politico*. Non più teocrazia, ma democrazia.

Senza volersi addentrare troppo nei pur fondamentali esiti della teoria politica spinoziana del capitolo XX, gli elementi finora forniti possono aiutare a delineare l'effettivo depotenziamento del ruolo della legge naturale e la portata del rivendicato confronto con Hobbes. Va tuttavia aggiunta una precisazione. L'individuazione di un duplice livello di discussione, di un “doppio linguaggio”, non comporta una svalutazione della ragione all'interno della teoria politica spinoziana. C'è una forte continuità tra la libertà dell'*Etica* e quella del *Tractatus*. Accanto all'immaginazione, che funge da strumento per l'ampliamento del piano di interessi comuni, vi è una “ragione egualitaria”, che non lavora per reprimere il diritto naturale, quanto per creare «meccanismi di regolamentazione che annullino le componenti autodistruttive in esso presenti» e «una forma di organizzazione che, mentre promuove e difende ogni espressione di libertà, impedisce l'esercizio del libero arbitrio»¹⁰³. Vale a dire che il passaggio dallo stato di natura alla società civile avviene, qui, allo stesso modo che in Hobbes, ma la ragione opera diversamente, ossia riconoscendo un naturale piano comune. È rinuncia all'azione individuale, non a quella collettiva. «Il potere politico emerge su un fondo illimitato che si sottrae al suo dominio. Il patto sociale, quindi, nel trasferimento che opera del diritto di natura, lascia intatto un resto teoricamente indeterminato», un «fondo inalienabile», per molti versi «contro Hobbes»¹⁰⁴.

⁹⁶ A riguardo, cfr. È. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985 [tr. it. di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 61-69].

⁹⁷ TTP XVII, 8: «questo Stato poté essere definito una teocrazia, in quanto i suoi cittadini non erano vincolati a nessuna legge che non fosse rivelata da Dio» (p. 409).

⁹⁸ *Ibid.*: «tutto questo era più un'opinione che una realtà di fatto. In verità, infatti, gli ebrei conservarono interamente il diritto».

⁹⁹ TTP XVII, 9: «con queste parole essi chiaramente abrogarono il primo patto e trasferirono senza riserve a Mosè il proprio diritto di interpellare Dio e di interpretare gli editti» (pp. 409-411).

¹⁰⁰ Cfr. TTP XVII, 23.

¹⁰¹ S. VISENTIN, *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus*, in *Spinoza. La potenza del comune*, cit., p. 151.

¹⁰² *Ivi*, p. 155.

¹⁰³ E. GIANCOTTI, *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, in EAD., *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 85. Cfr. È. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, cit., pp. 39-46.

¹⁰⁴ S. BRETON, *Spinoza*, cit., pp. 188-189.

2.2 Ratio, quae est ipsa lex naturae

Esiste una premessa fondamentale del pensiero hobbesiano, considerato in toto e non soltanto nel versante meramente politico, ossia che una teoria debba basarsi su una costruzione consapevole: «è impossibile conoscere una verità scientifica senza nel contempo sapere che noi l'abbiamo fatta»¹⁰⁵. Come ampiamente anticipato nelle pagine precedenti, questo dato “scientifico” viene in parte scalfito dalla costruzione retorica del *Leviatano*, dove emerge chiaramente la consapevolezza che una scienza politica debba anche avvalersi di un considerevole bagaglio di esperienze collettive¹⁰⁶. Ovviamente, questo crea un problema fondamentale, derivante dalla logica della conoscenza come “ciò che facciamo”: ogni scienza naturale resta puramente ipotetica, dato che “non facciamo la natura”. Hobbes certamente recepisce la lezione del realismo politico machiavelliano, ma resta ancorato a una fondazione morale della politica, sia essa concepita in senso forte (parte del suo progetto scientifico) o in senso debole (come espediente retorico). Ecco il ricorso alla problematica “legge naturale”. «In un certo senso, non è affatto scorretto affermare che la filosofia matura di Hobbes è stata sopra ogni altra cosa un tentativo di conciliare Antigone e Creonte, Enrico VIII e Tommaso Moro, al fine di evitare qualsiasi pretesto che potesse di nuovo infiammare gli animi. [...] L'operazione teorica compiuta da Hobbes consisterà nel trasformare la legge civile nell'attuazione della legge naturale»¹⁰⁷. Una linea di lettura del problema della legge naturale, questione «inconclusa, inconcludibile e inconcludente»¹⁰⁸, può consistere nell'accentuare la sua separazione da ogni discorso sulla perfezione e sulla perfettibilità dell'uomo. Detto in altri termini, che rimandano invero più ad un senso forte di questa fondazione morale che a un espediente retorico, la legge naturale va anch'essa dedotta da altro. È il necessario risultato della riflessione sulle passioni: la paura della morte violenta è espressione dell'istinto naturale di autoconservazione, un diritto che precede logicamente la legge naturale. Non fini, dunque, ma origini. È proprio questa ricerca di un'origine, nel contesto di un'opera pubblica e “massimamente persuasiva” come il *Leviatano*, a riabilitare la narrazione teologico-politica, la storia sacra come pseudo-storia¹⁰⁹. Occorrerà, però, procedere per gradi.

Al termine dell'elenco delle leggi di natura, Hobbes tenta di fornirne le chiavi di interpretazione. Se, dunque, le leggi di natura sono semplici dettami della ragione, non creano obbligazione, o meglio, la creano indirettamente. Su questo punto Hobbes è estremamente chiaro. Sono chiamate “leggi” solo impropriamente:

naturae autem quas vocamus leges cum nihil aliud sint, quam conclusiones quaedam ratione intellectae, de agendis & omittendis; lex autem proprie atque accurate loquendo, sit oratio eius qui aliquid fieri vel non fieri aliis iure imperat,

¹⁰⁵ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 177.

¹⁰⁶ Cfr. Q. SKINNER, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., pp. 393-519.

¹⁰⁷ R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, cit., p. 42.

¹⁰⁸ N. BOBBIO, *La teoria politica di Hobbes* in ID., *Thomas Hobbes*, cit., p. 56.

¹⁰⁹ L'esempio più importante è ovviamente individuabile nelle primissime battute della terza parte del *Leviatano* dove viene accorata pari importanza alla parola di Dio e a quella dei profeti, ossia al racconto della parola di Dio. Cfr. Lev. XXXII, 1.

non sunt illae proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt. Quatenus tamen eadem a Deo in scripturis sacris latae sunt, vt videbimus capite sequente, legum nomine propriissime appellantur; est enim scriptura sacra in omnia maximo iure imperantis Dei oratio¹¹⁰.

These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; wheras Law, properly is the word of him, that by right hath command over others. But yet if we consider the same Theoremes, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then are they properly called Lawes¹¹¹.

In questo passaggio del *Leviatano* è perfettamente visibile lo schema retorico adottato da Hobbes. L'aggiunta del riferimento a Dio è totalmente strumentale e ininfluenza ai fini della coerenza teorica, ma è utile per poter giustificare una continuità pseudo-storica relativa all'origine di tale legge. Ciò appare evidente se si considera che nella versione latina di questo passaggio il riferimento a Dio scompare del tutto¹¹².

Qui Hobbes diventa ancora più chiaro: le leggi di natura sono il contenuto della vera filosofia morale (che non è, dunque, la riflessione sui “nomi bene e male”¹¹³), che Hobbes pone alla base della costruzione, scientifica o meno, della politica: la massima “non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te” passa dall'essere un assioma dell'insegnamento cristiano all'essere l'elemento razionale fondativo della politica¹¹⁴. Ciò determina anche che tali leggi siano eterne e immutabili, ossia leggi morali. Questo elemento morale non crea direttamente l'obbligazione (la legge naturale non è una legge in senso positivo), ma la disposizione a osservare tali precetti razionali. La seconda legge di natura, la cessione del diritto, risulta fondamentale in quanto è il presupposto necessario che spinge gli uomini a creare l'obbligazione. In quanto necessario è dunque un precetto che vincola sì, ma soltanto “in foro interno”, senza diventare mai “parola”.

Nel *Leviatano* Hobbes interrompe qui la trattazione della legge, per introdurre la seconda parte del testo, ossia la fondazione e le caratteristiche dello Stato. Il discorso riprenderà soltanto nel capitolo XXVI. Al contrario, nel *De cive*, alla trattazione delle leggi naturali segue immediatamente (capitolo IV) quella delle leggi divine, che quindi precede la fondazione

¹¹⁰ DC III, 33: «quelle che chiamiamo *leggi di natura*, non sono altro che delle conclusioni, conosciute mediante la ragione, intorno alle cose da fare o da omettere. Ma la legge, parlando propriamente e con precisione, è il discorso di chi con diritto comanda ad altri di fare e di non fare una cosa; quindi, esse non sono propriamente parlando delle leggi, in quanto procedono dalla natura. Tuttavia, in quanto sono state promulgate da Dio nelle Sacre Scritture, come vedremo nel prossimo capitolo, sono chiamate del tutto propriamente con il nome di leggi. Infatti la Sacra Scrittura è il discorso di Dio, che comanda su tutte le cose con il diritto più alto» (pp. 113-114).

¹¹¹ Lev. XV, 41: «si è soliti chiamare questi dettami della ragione con il nome di leggi, ma impropriamente, perché non sono che conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce all'autoconservazione e all'autodifesa, mentre la legge, propriamente, è la parola di chi comanda per diritto sugli altri. Se, invece, consideriamo gli stessi teoremi pronunciati in nome di Dio, che per diritto comanda ogni cosa, allora vengono propriamente chiamati leggi» (p. 263).

¹¹² «Dictamina haec Rationis nomen quidem obtinuerunt Legum; sed improprie dictarum. Sunt enim de iis rebus, quae ad Conservationem hominum conducunt tantum Theoremata. Lex autem proprie dicta, est Vox Imperantis, vel prolata, vel scripta, ita ut omnes qui obedire tenentur, sciant vocem ejus esse».

¹¹³ Cfr. DC III, 31-32.

¹¹⁴ Cfr. DC III, 26; Lev. XV, 35.

dello Stato. In quanto legge morale, prima di essere “coestesa” rispetto alla legge civile in quanto disposizione verso la legge¹¹⁵, la legge naturale è legge divina:

quia ratio, quae est ipsa lex naturae, immediate a Deo, unicuique pro suarum actionum Regula tributa est. Tum quia vivendi praecepta quae inde derivantur, eadem sunt quae a divina Maiestate, pro legibus Regni coelestis, per Dominum nostrum Iesum Christum, & per sanctos Prophetas, & Apostolos promulgata sunt. Quae igitur de lege naturali ratiocinando supra intellecta sunt, ea hoc capite, ex scriptura sacra confirmare conabimur¹¹⁶.

Alla legge divina vera e propria, nel *Leviatano*, Hobbes opporrà una pseudo-storia di questa coestensione tra legge naturale e legge civile tramite le Scritture e non soltanto come conferma di qualcosa di già acquisito, come nel *De cive*. Così come la storia sacra è una pseudo-storia, la legge naturale potrebbe essere quindi definita una “pseudo-legge”: noi non siamo gli artefici della natura e questa legge è unicamente espressione di un principio di autorità, di quell’unione di legale e legittimo che Hobbes riesce a fondare in senso forte soltanto tramite il ricorso a una “filosofia morale”, prima, e a una narrazione teologico-politica, poi. La legge naturale è un “fatto morale”, che esiste soltanto in quanto dedotto dal “fatto naturale” del diritto di ogni individuo, che, di conseguenza, deve necessariamente essere anteriore a ogni società civile. La legge naturale, questo fatto morale comunque dedotto da altro, è inoltre l’elemento fondamentale della costruzione di una teoria della sovranità che sfocia nella legge naturale civile. È soltanto la presenza del sovrano a far sì che possa essere applicato il principio della giustizia come attribuzione a ciascuno del proprio, dato che «covenants without the sword are but words»¹¹⁷. Ma, allo stesso tempo, la legge naturale dipende dalla sovranità, secondo il noto esempio del *De cive*: è il sovrano, infatti, a determinare cosa si intenda per “omicidio”¹¹⁸.

Al netto di questa serie di problematilità, non si può ignorare che Hobbes abbia dedicato alla legge naturale un’intera opera, la sua prima, gli *Elements*. È quindi senz’altro utile provare a seguire l’evoluzione del concetto in Hobbes per comprendere la rottura attuata nel *Leviatano*, dove il diritto naturale non avrà più nessuna derivazione genealogica dalla retta ragione. Non è qui possibile seguire puntualmente tutta l’argomentazione hobbesiana degli *Elements*, ma ci si concentrerà in particolare su possibili accenni a un uso di una narrazione teologico-politica. Innanzitutto, come detto, dato che Dio è autore della natura e della ragione umana come parte di essa, le leggi naturali «are also divine laws in respect of the author thereof»¹¹⁹. Nello stesso passaggio riportato nel *De cive*, Hobbes aggiunge un riferimento a

¹¹⁵ Cfr. Lev. XXVI, 8.

¹¹⁶ DC IV, 1: «sia perché la ragione, che è la stessa legge di natura, viene data a ciascuno immediatamente da Dio, come regola delle sue azioni; sia perché i precetti di vita che ne derivano sono gli stessi che sono stati promulgati dalla Maestà divina, come le leggi del regno celeste, per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo, dei santi profeti e degli apostoli. Quanto siamo prima venuti a conoscere intorno alla legge naturale con il ragionamento, tenderemo di confermarlo in questo capitolo mediante le Sacre scritture» (pp. 114-115). Cfr. R. HARRISON, *The Equal Extent of Natural and Civil Law*, in *Hobbes and the Law*, cit., pp. 22-38.

¹¹⁷ Lev. XVII, 2: «senza spada i patti non sono che parole» (p. 275). Sulla giustizia in Hobbes e sul suo rapporto con l’immaginazione, cfr. F. TOTO, *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*, in «Isonomia», 2015.

¹¹⁸ Cfr. DC VI, 16.

¹¹⁹ Elements I, XVIII, 1: «sono anche leggi divine rispetto al loro autore» (p. 149). Lo stesso argomento si ritrova, come detto, nel capitolo IV del *De cive*, calco di questo capitolo degli *Elements*. A riguardo, il

una prassi: «*quae naturalis, & moralis, eadem & divina lex appellari solet. Nec immerito*»¹²⁰. Che questa uguaglianza tra legge naturale, morale e divina, così fortemente sottolineata da Hobbes a più riprese, possa essere intesa non in senso forte ma come semplice “accordo retorico” è senz’altro ipotizzabile, ma difficilmente sostenibile attraverso rigorosi riferimenti testuali. Comunque, in questo capitolo, Hobbes segue la logica della conferma scritturale di teorie precedentemente esposte, come farà anche nelle opere successive, dilungandosi su lunghi riferimenti biblici e concordanze. Tuttavia, di per sé, questo espediente alquanto comune non rappresenta ancora una narrazione vera e proprio, dato che rimanda a singoli passaggi, non a un’intera storia. Piuttosto tratta le Scritture come testi teorici. Per ritrovare un uso della storia, si dovrà passare alla ripresa del tema nel capitolo X della parte II, l’ultimo dell’opera, dove l’eguaglianza tra i tipi di legge è letta nel contesto della separazione tra diritto e legge. Al netto di tale eguaglianza, infatti,

but to say, *lege divina*, by divine law, is another thing. For the laws of God and nature allowing greater liberty than is allowed by the law civil (for subordinate laws do still bind more than the superior laws, the essence of law being not to loose, but to bind): a man may be commanded that by a law civil, which is not commanded by the law of nature, nor by the law divine. So that of things done *lege*, that is to say, by command of the law, there is some place for a distinction between *lege divina* and *lege civili*. As when a man giveth an alms, or helpeth him that is in need, he doth it not *lege civili*, but *lege divina*, by the divine law, the precept whereof is charity. But of things that are done *jure*, nothing can be said done *jure divino*, that is not also *jure civili*, unless it be done by them that having sovereign power, are not subject to the civil law¹²¹.

Qui Hobbes introduce il tema necessariamente storico delle leggi non scritte. Se, infatti, potrebbe essere difficile distinguere i tipi di legge partendo dal loro autore, considerando Dio stesso anche come autore della ragione umana, è più semplice distinguerle “storicamente” a partire dalla loro promulgazione. Ecco la narrazione pseudo-storica: la legge è prima scritta nei cuori degli uomini¹²² e solo in seguito riportata sulle tavole e comunicata nella sua forma di surplus autoritativo. Questo “seguito” non va inteso come un’estremizzazione di uno iato temporale, pur necessario. Bisogna sempre ricordare come Hobbes fosse un aspro critico della *Common Law* britannica e di tutte le forme di consuetudine giuridica. Elemento

preziosissimo lavoro *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, ed. by D. Baumgold, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 187ss.

¹²⁰ DC IV, 1: «la legge detta *naturale e morale* suole anche essere chiamata *legge divina*. Non a torto» (p. 114).

¹²¹ Elements II, X, 5: «ma dire *lege divina*, per legge divina, è un’altra cosa. Infatti, poiché le leggi di Dio e della natura consentono una maggiore libertà di quella consentita dalla legge civile (infatti le leggi subordinate vincolano ancor più delle leggi superiori, dato che l’essenza della legge non sta nel liberare, ma nel vincolare), ad un uomo può essere comandato da una legge civile quel che non viene comandato dalla legge di natura, né dalla legge divina. Coticché tra le cose fatte *lege*, vale a dire, per comanda della legge, vi è posto per una distinzione tra *lege divina* e *lege civili*. Come quando un uomo dà un’elemosina, o aiuta chi è in bisogno, lo fa non *lege civili*, ma *lege divina*, per legge divina, il cui precetto è la carità. Ma delle cose fatte *jure*, non si può dire che sia fatto *jure divino* nulla, che non lo sia anche *jure civili*, a meno che sia fatto da coloro che, avendo il potere sovrano, non sono soggetti alla legge civile» (pp. 259-260). A riguardo, cfr. P. SPRINGBORG, *Hobbes, Civil Law, Liberty and the Elements of Law*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 1/2016, pp. 47-67.

¹²² A riguardo, uno dei riferimenti più comuni in Hobbes è quello a Geremia 31, 33, oltre che a vari salmi.

fondamentale della legge è la sua comunicazione. Come già visto nel precedente capitolo, in Hobbes la legge non va spiegata, va soltanto resa il più possibile pubblica, lasciando così meno spazio possibile all'interpretazione privata. I rapporti tra individui, poi sudditi e/o cittadini, esistono soltanto in virtù della legge, unico vincolo dell'unitarietà del corpo politico in quanto la necessità del patto è essa stessa una legge naturale.

In definitiva, se le leggi naturali non sono tanto lontane dall'essere "teoremi della ragione", nell'assenza di una società civile, l'unica via per interpretarle sarebbe quella di considerarle come leggi divine, ossia leggi della coscienza individuale¹²³. Il problema che spesso si ripropone in Hobbes è la misura in cui questa assenza possa darsi del tutto. Il problema si pone, dunque, quando Hobbes parla di un regno naturale di Dio, non di quando Dio è re per gli ebrei, in quanto si darebbe una forma di potere sovrano non derivante da un patto.

Risulterà ora utile concentrarsi in maniera schematica sulla logica interna alla costruzione del discorso nel *Leviatano*. Qui, il problema della legge nasce dall'ignoranza delle cause e dell'origine del "diritto", che si manifesta nel ricorso ai concetti assoluti di bene/male e giusto/sbagliato e «disposeth a man to make custom and example the rule of his action»¹²⁴. Ne deriva che:

receding from custom when their interest requires it, and setting themselves against reason, as oft as reason is against them: which is the cause, that the doctrine of right and wrong, is perpetually disputed, both by the pen and the sword: whereas the doctrine of lines, and figures, is not so; because men care not, in that subject what be truth, as a thing that crosses no man's ambition, profit or lust¹²⁵.

La legge fungerà proprio da freno della pretesa di giudizio morale degli individui: è il giudizio illimitato sui mezzi necessari alla propria autoconservazione a definire il diritto di natura, lo stato di natura di cui la legge è il contrario (seconda legge di natura). Il presupposto è semplice quanto potente: «this is another error of Aristotle's politics, that in a well-ordered commonwealth, not men should govern, but the laws»¹²⁶. La stessa "legge fondamentale di natura" contiene, come detto, il decisivo contrasto tra natura e ragionevolezza, tra assoluto e obbedienza. Se il diritto di natura è in un certo senso astrattamente conservato sotto forma di "sum", ossia di ricerca dei mezzi per la propria autoconservazione, è contemporaneamente limitato dalla ricerca della pace. È il passaggio da una logica della conquista al più ragionevole principio del "be contended with" della seconda legge di natura, ossia l'unione delle volontà. Già qui la legge di tutti gli uomini, legata al possibile paradosso di una concordia universale

¹²³ Cfr. D. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Politic Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2000², p. 75. A ben vedere, questo ripiegamento religioso nell'interiorità è uno degli esiti della disgregazione dell'unità cristiana e delle guerre di religione. È, quindi, un problema tutto "moderno".

¹²⁴ Lev. XI, 21: «predisporre un uomo a fare del costume e dell'esempio la regola delle proprie azioni» (p. 171).

¹²⁵ *Ibid.*: «quando il loro interesse lo richiede, si allontanano dal costume e si oppongono alla ragione ogni volta che la ragione è contro di loro. Questa è la causa della continua disputa, sia con la penna che con le armi, sulla dottrina del giusto e dello sbagliato, mentre per la dottrina delle linee e delle figure questo non succede, perché gli uomini non danno importanza a che cosa è vero in questo campo, visto che non ha a che fare con l'ambizione, con il profitto o con l'avidità umana».

¹²⁶ Lev. XLVI, 36: «questo è un altro errore della politica di Aristotele: che in uno stato ben ordinato non debbano governare gli uomini, ma le leggi» (p. 1103).

delle volontà, a sua volta derivante da una condizione umana posta assiomaticamente¹²⁷, ha bisogno del surplus autoritativo del Vangelo, la cui massima fondamentale è rielaborata da Hobbes come «do not that to another, which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself»¹²⁸. Il richiamo a un elemento autoritativo “esterno”, del resto, era già evidente nella differenza tra “contract” e “covenant”, laddove soltanto il secondo implicava uno iato temporale tra consenso e godimento del beneficio, comportante una forma di fiducia. Dove può allora l’uomo, nel momento stesso della sua fuoriuscita dallo stato di natura, trovare la “forza” di snaturare se stesso fino al punto di trasferire la propria potenza assoluta senza vedersi consegnare nulla immediatamente in cambio? La risposta si trova nei decisivi paragrafi finali del capitolo XIV, dove Hobbes parla degli “aiuti” per rafforzare la natura umana, ossia la paura delle conseguenze e la gloria o l’orgoglio:

the passion to be reckoned, is Fear; whereof there be two very generall objects: one, the power of spirits invisible; the other, the power of those men they shall therein offend. Of these two, though the former be the greater power, yet the feare of the later is commonly the greater feare. The feare of the former is in every man, his own religion: which hath place in the nature of man before civill society. The later hath not so; at least not place enough, to keep men to their promises; because in the condition of meer nature, the inequality of power is not discerned, but by the event of battell. So that before the time of civill society, or in the interruption thereof by warre, there is nothing can strengthen a covenant of peace agreed on, against the temptations of avarice, ambition, lust, or other strong desire, but the feare of that invisible power, which they every one worship as God; and feare as a revenger of their perfidy. All therefore that can be done between two men not subject to civill power, is to put one another to swear by the God he feareth¹²⁹.

Il capitolo XIV ha chiaramente come bersaglio polemico la teoria contrattualistica della disobbedienza e l’appello a un concetto sovranaturale di giustizia. Innanzitutto, il patto di unione è immediatamente un patto di creazione di uno “stato civile” (che compare ex abrupto nel paragrafo 19), che ha come prima finalità quella di eliminare la paura di chi “adempie per primo” di “tradire se stesso davanti al nemico”. Venuta meno questa paura, non ci sono elementi fondativi per l’invalidazione del patto: «for that which could not hinder

¹²⁷ Nel capitolo XXVII (49) parla di una “inclinazione generale del genere umano” come contenuto della legge.

¹²⁸ Lev. XXVI, 13: «non fare ad un altro ciò che ritieni irragionevole che un altro faccia a te» (p. 441). Balza agli occhi l’aggiunta hobbesiana del riferimento alla ragione alla semplice massima cristiana.

¹²⁹ Lev. XIV, 31: «la passione da calcolare è la paura, di cui esistono due oggetti generalissimi: uno è il potere degli spiriti invisibili, l’altro il potere degli uomini che ne saranno offesi. Di questi due, sebbene il primo sia il potere più grande, tuttavia la paura del secondo è comunemente la paura più grande. La paura del primo in ogni uomo è la sua religione, che nasce nella natura umana prima della società civile. Non così il secondo o almeno non si verifica a sufficienza per far mantenere agli uomini le loro promesse, perché nella condizione meramente naturale la disuguaglianza di potere non si distingue se non con il risultato del combattimento. Cosicché, prima del tempo della società civile o nella sua interruzione per la guerra, non esiste nulla che possa rafforzare un patto di pace concordato contro le tentazioni dell’avarizia, dell’ambizione, della bramosia o di altri desideri forti, se non la paura di quel potere invisibile che ognuno venera come un Dio e di cui ognuno ha paura come di un vendicatore della propria perfidia. Quindi, tutto quello che si può fare fra due uomini non soggetti al potere civile, è metterli in condizione di giurare reciprocamente sul Dio di cui hanno paura» (p. 233).

a man from promising, ought not to be admitted as a hindrance of performing»¹³⁰. Non si dà dunque la possibilità che un patto con Dio annulli un patto precedente. In questo capitolo, la religione viene depurata di tutta la sua forza veritativa. Nel passo sopra citato, Hobbes parla di “un” dio, di ciò che è “creduto” tale e che come tale incute paura. Va tuttavia tenuto a mente che, come nel caso della ragione, il giuramento non è una seconda obbligazione, ma resta soltanto un “aiuto”. Per essere maggiormente convincente, però, Hobbes deve fondare la sua teoria dell’autorità nel passaggio da “un dio” a “Dio”, proprio in quanto è soltanto la sua “parola” a rendere una legge naturale “legge” in senso stretto¹³¹. Il rimando alla parola di Dio, pur mediata, apre necessariamente a una narrazione pseudo-storica basata su un principio sovra-naturale, sia esso considerato “vero” o no.

Nel capitolo XXVI, Hobbes introdurrà le “leggi divine positive”, ossia non eterne, come quelle naturali. Queste derivano da un’autorizzazione diretta di Dio, ma pongono il problema della veridicità della parola del “mediatore”, dato che “la santità si può simulare”¹³². Vi si può dunque credere non tanto attraverso i miracoli, ma solo tramite la mera fede, da una parte, e la capacità di farsi credere, dall’altra. Il paragrafo 40 del capitolo XXVI può essere considerato come l’inizio vero e proprio della narrazione teologico-politica del *Leviatano*, dal momento che Dio è presentato sia teoricamente che “storicamente” come autore della legge:

but for the second, how he can be bound to obey them; it is not so hard. For if the Law declared, be not against the law of nature (which is undoubtedly Gods law) and he undertake to obey it, he is bound by his own act; bound I say to obey it, but not bound to believe it: for mens beliefe, and interiour cogitations, are not subject to the commands, but only to the operation of God, ordinary, or extraordinary. Faith of supernaturall law, is not a fulfilling, but only an assenting to the same; and not a duty that we exhibite to God, but a gift which God freely giveth to whom he pleaseth; as also unbelief is not a breach of any of his lawes; but a rejection of them all, except the lawes natural¹³³.

Proprio in queste pagine Hobbes riporta i due passi biblici fondamentali nella costruzione della politica veterotestamentaria: Dio è “autore” del patto con Abramo, laddove la “dismisura temporale” riguarda il fatto che Abramo stipula il patto anche per il suo “seme”; Dio ordinò che Mosè salisse da solo sul Sinai, ma il popolo era lo stesso vincolato alla sua parola.

¹³⁰ Lev XIV, 20: «ciò che non ha impedito ad un uomo di promettere, non dovrebbe essere ammesso come ostacolo all’adempimento» (p. 227).

¹³¹ Cfr. Lev. XV, 41.

¹³² Cfr. Lev. XXVI, 39.

¹³³ Lev. XXVI, 40: «la seconda questione, invece, come si può essere vincolati ad obbedire, non è così difficile. Infatti, se la legge che viene dichiarata non è contro la legge di natura (che è senza dubbio una legge divina) e qualcuno si impegna ad obbedire ad essa, si vincola con questo suo atto; si vincola, voglio dire, ad obbedire ad essa, ma non a crederci, perché le credenze e i pensieri interiori degli uomini non sono soggetti ai comandi, ma solo all’operare, ordinario e straordinario di Dio. La fede nella legge sovranaturale non è un adempiere, ma soltanto un credere in essa e non è un dovere che esibiamo a Dio, ma una donazione che Dio fa liberamente a chi vuole; come anche il non credere non è una violazione di qualcuna delle sue leggi, ma un rifiuto di tutte quante esse, tranne che delle leggi naturali» (pp. 465-467). Cfr. poi Lev. XXX, 1.

By which two places it sufficiently appeareth, that in a Commonwealth, a subject that has no certain and assured revelation particularly to himself concerning the will of God, is to obey for such, the command of the Commonwealth: for if men were at liberty, to take for Gods commandements, their own dreams, and fancies, or the dreams and fancies of private men; scarce two men would agree upon what is Gods commandement; and yet in respect of them, every man would despise the commandements of the Commonwealth. I conclude therefore, that in all things not contrary to the morall law, (that is to say, to the law of nature,) all subjects are bound to obey that for divine law, which is declared to be so, by the lawes of the Commonwealth. Which also is evident to any mans reason; for whatsoever is not against the law of nature, may be made law in the name of them that have the sovereign power; and there is no reason men should be the lesse obliged by it, when tis propounded in the name of God. Besides, there is no place in the world where men are permitted to pretend other commandements of God, than are declared for such by the Commonwealth¹³⁴.

Questo “there is no place in the world” porta la discussione sul piano storico e quasi-storico. Da qui in avanti, Hobbes manterrà costante il simultaneo riferimento al piano storico e a quello teorico: l’intenzione di trasgredire la legge è sia una forma di “disprezzo del legislatore” e quindi, paolinamente, peccato, che una pretesa di arrogarsi il giudizio su ciò che è bene e male, e quindi semplicemente “fault”¹³⁵. Hobbes attende la formazione di questo “piano comune di discorso”, ossia l’allargamento della legge naturale a legge divina, per arrivare al cuore della sua proposta politica: l’unione di potere temporale e spirituale e la critica della “mixté politeia”¹³⁶. Lo scopo della terza parte del *Leviatano* sarà proprio quello di individuare quali siano le leggi di Dio.

Whether men will or not, they must be subject always to the divine power. By denying the existence, or providence of God, men may shake off their ease, but not their yoke. But to call this power of God, which extendeth itself not only to man, but also to beasts, and plants and bodies inanimate, by the name of kingdom, is but a metaphorical use of the word¹³⁷.

¹³⁴ Lev. XXVI, 40: «questi due passi dimostrano a sufficienza che in uno stato un suddito che non esperisce personalmente una rivelazione certa e sicura concernente la volontà di Dio, deve considerare tale il comando dello stato ed obbedire ad esso; perché, se gli uomini fossero liberi di prendere per comandamenti di Dio i propri sogni e le proprie fantasie, o i sogni e le fantasie di privati, a mala pena due uomini concorderebbero su quali sono i comandamenti di Dio e tuttavia, in rispetto verso di essi, ognuno disprezzerebbe i comandamenti dello stato. Concludo, quindi, che in tutte le cose, che non sono contrarie alla legge morale (vale a dire alla legge di natura), tutti i sudditi sono vincolati ad obbedire, come a legge divina, a ciò che è dichiarato tale dalle leggi dello stato. Questo è evidente anche per la ragione di ogni uomo, perché tutto ciò che non va contro la legge di natura può essere trasformato in legge in nome di coloro che hanno il potere sovrano e non c’è ragione per cui gli uomini debbano essere meno obbligati da essa quando viene proposta nel nome di Dio. Inoltre, non c’è luogo al mondo in cui agli uomini sia permesso di pretendere comandamenti di Dio diversi da quelli che sono dichiarati tali dallo stato» (pp. 467-469). Questa tipica posizione erastiana compare anche in Lev. XXXIII, 1.

¹³⁵ Cfr. Lev. XXVII, 1; XXIX, 8. Cfr. T. HOLDEN, *Hobbes’s Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2023.

¹³⁶ Cfr. Lev. XXIX, 15-16; XLIII, 1.

¹³⁷ Lev. XXXI, 2: «lo vogliano oppure no, gli uomini devono sempre essere soggetti al potere divino. Negando l’esistenza o la provvidenza divina, possono scrollarsi di dosso la loro tranquillità, ma non il loro

Dio governa realmente tramite ragione, rivelazione e profezia, ossia tramite gli strumenti di comunicazione della propria legge. Allo stesso tempo, egli governa sul “regno naturale e profetico”, ma ha governato anche gli ebrei non soltanto tramite la legge naturale eterna, ma anche attraverso una legge positiva. La questione aperta nel capitolo XXVI permane: da quale autorità le Scritture, che sono il racconto del darsi del regno di Dio, sono rese legge? Hobbes ripropone il problema e vi risponde nel capitolo XXXIII:

as far as they differ not from the lawes of nature, there is no doubt, but they are the law of God, and carry their authority with them, legible to all men that have the use of natural reason: but this is no other authority, than that of all other moral doctrine consonant to reason; the dictates whereof are lawes, not *made*, but *eternal*¹³⁸.

Ecco il ritorno della legge di natura come prodotto della ragione, il problema irrisolvibile di cui parla Bobbio. Continua Hobbes:

he therefore to whom God hath not supernaturally revealed that they are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any authority, but his, whose commands have already the force of laws; that is to say, by any other authority; than that of the commonwealth, residing in the sovereign, who only has the legislative power. Again, if it be not the legislative authority of the commonwealth, that giveth them the force of laws, it must be some other authority derived from God, either private, or public: if private, it obliges only him, to whom in particular God hath been pleased to reveal it [...] If public it is the authority of the *commonwealth*, or of the *church*¹³⁹.

La fine dell’analisi del “potere ecclesiastico” (capitolo XLII) non comporta affatto la sospensione della narrazione teologico-politica, nonostante il discorso si sposti sul problema teologico della salvezza. Le due virtù necessarie esposte all’inizio del capitolo XLIII sono soltanto la fede in Cristo e l’obbedienza alla legge, oramai concetto talmente coestensivo che comprende tutti e tre gli ambiti (naturale, divino e civile):

the laws of God therefore are none but the laws of nature, whereof the principal is, that we should not violate our faith, that is, a commandment to obey our civil

giogo. Comunque, chiamando con il nome ‘regno’ questo potere di Dio, che si estende non solo agli uomini, ma anche agli animali, alle piante e ai corpi inanimati, non si fa che un uso metaforico del termine» (p. 577).

¹³⁸ Lev. XXXIII, 22: «nella misura in cui non differiscono dalle leggi di natura, non c’è dubbio che le Scritture siano la legge di Dio e che portino con sé la loro autorità, leggibile da tutti gli uomini che hanno l’uso della ragione naturale. Ma questa autorità non è diversa da quella di tutte le altre dottrine morali conformi a ragione, i cui dettami sono leggi non *fatte* ma *eterno*» (p. 629).

¹³⁹ Lev. XXXIII, 24: «dunque, colui al quale Dio non ha rivelato in maniera sovranaturale che sono le sue, né che quelli che le fanno conoscere sono stati inviati da lui, non è obbligato ad obbedire loro da nessuna autorità che non sia quella di colui i cui ordini abbiano già la forza delle leggi, vale a dire da nessun’altra autorità che non sia quella dello stato, la quale risiede nel sovrano, che solo ha il potere legislativo. Ancora, se non è l’autorità legislativa dello stato a dare loro la forza di leggi, deve essere qualche altra autorità di derivazione divina o privata o pubblica. Se è privata obbliga soltanto colui al quale Dio è stato particolarmente contento di rivelarle. [...] Se è pubblica, è l’autorità dello *Stato* o della *Chiesa*» (p. 631). Cfr. anche Lev. XLII, 47.

sovereigns, which we constituted over us, by mutual pact one with another. And this law of God, that commandeth obedience to the law civil, commandeth by consequence obedience to all the precepts of the Bible; which (as I have proved in the precedent chapter) is there only law, where the civil sovereign hath made it so; and in other places, but counsel; which a man at his own peril may without injustice refuse to obey¹⁴⁰.

Tutto ciò che eccede questa semplice commistione di obbedienza alla legge e fede nell'«unico articolo» è «insignificancy of language»¹⁴¹, sono «old wives' fables»¹⁴².

A quest'altezza viene ricreato il conflitto tra “diritto” naturale e storia da cui si è partiti: esiste un'universalità (la ragione) indipendentemente dalla forma dello Stato. In un certo senso, Spinoza tornerà indietro su questo punto, che resta uno dei principali “discrimini” tra i due.

3. Le ragioni del “discrimen”

«Hobbes aveva concepito il mondo dell'uomo come una sorta di universo in seno all'universo. Aveva concepito l'abbandono dello stato di natura e la formazione della società civile come una rivolta dell'uomo contro la natura. La sua visione del Tutto esige, comunque, come Spinoza aveva mostrato, che il dualismo tra stato di natura e stato della società civile, o tra mondo naturale e mondo dell'uomo, fosse ridotto a un monismo del mondo naturale, o che il passaggio dallo stato di natura allo stato della società civile fosse inteso come un processo naturale»¹⁴³. Rispetto a Spinoza, Hobbes sembra sempre volersi (e doversi) muovere nel campo della ragione. Senza il costante rimando a essa, verrebbe, del resto, meno contemporaneamente la fondazione e la legittimazione della comunità politica. Non si può qui concentrarsi quanto sarebbe dovuto sulla concezione hobbesiana della “ragione”, analizzandone le «sfumature linguistiche e i contenuti semantici a volte differenti»¹⁴⁴. Tuttavia, ciò che appare chiaro è la volontà hobbesiana, in linea con il suo coerente materialismo, di non allontanare mai del tutto la sua teoria politica dal piano di una ragione non intesa come una facoltà innata. Vale la pena di tenere sempre a mente che la socialità, come ogni elemento della politica hobbesiana, è qualcosa da costruire artificialmente. E questa continuità tra passioni e ragione è sicuramente più accentuata in

¹⁴⁰ Lev. XLIII, 5: «dunque, le leggi di Dio non sono altro che le leggi di natura, tra cui la principale è che non dobbiamo violare la nostra fede, cioè è il comandamento di obbedire ai nostri sovrani civili, che abbiamo istituito sopra di noi con un patto reciproco. E questa legge di Dio, che ordina l'obbedienza alla legge civile, ordina, di conseguenza, l'obbedienza a tutti i precetti della Bibbia, che, come ho provato nel capitolo precedente, sono legge soltanto laddove il sovrano civile li ha resi tali, mentre in altri luoghi non sono che consigli, ai quali un uomo può rifiutarsi di obbedire a proprio rischio e pericolo, senza commettere ingiustizia» (p. 951). Cfr. anche Lev. XLIII, 19.

¹⁴¹ Lev. XLVI, 40: «linguaggio insignificante» (p. 1107).

¹⁴² Lev. XLVI, 41: «favole da vecchie comari» (*ibid.*).

¹⁴³ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 260.

¹⁴⁴ R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, cit., p. 132. A riguardo, cfr. almeno M. MALHERBE, *Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris 2000².

Hobbes che in Spinoza, il quale non ha problemi ad accettare di restare su un piano puramente immaginativo, emendandolo e rendendolo funzionale a un fine, la sicurezza dello Stato, che coincide con il dettato della ragione, ma non è perseguibile per il suo tramite. Vi sono, infatti, dei “vincoli immaginativi” che si basano puramente sull’esperienza. Il principale di questi è il rimando alla “natura umana” e a ciò che essa “non tollera”.

Com’è noto, Spinoza non cita mai espressamente Hobbes nelle sue pagine “pubbliche”. Il nome del filosofo inglese compare soltanto in due celeberrimi quanto problematici passaggi. Il primo è tratto dalla lettera del 2 giugno 1674 a Jarig Jelles (Epistola L); il secondo è un’annotazione autografa (Adn. XIII) posta a margine del capitolo XVI di una copia del *Tractatus* donata da Spinoza al mercante J.F. Klefman nel 1676.

Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, & Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale. Jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet¹⁴⁵.

In quacunque civitate homo sit, liber esse potest. Nam certe homo eatenus liber est, quatenus ratione ducitur. At (NB. aliter Hobbesius) ratio pacem omnino suadet; hæc autem obtineri nequit, nisi communia civitatis jura inviolata serventur. Ergo, quo homo ratione magis ducitur, id est, quo magis est liber, eo magis constanter civitatis jura servabit, & summae potestatis mandata, cujus subditus est, exequetur¹⁴⁶.

La prima considerazione da fare a proposito di queste due citazioni riguarda le date di composizione. Nei dieci anni che corrono tra queste e l’inizio della stesura del *Trattato teologico-politico*, Spinoza ebbe certamente modo di consultare gli *Opera* latini di Hobbes (pubblicata ad Amsterdam nel 1668) e di aggiungere al *De cive* altri elementi di conoscenza del pensiero hobbesiano. A ciò va aggiunta l’ipotesi discussa qui nell’*Introduzione*, ossia che Spinoza potesse essere entrato in contatto, già a metà degli anni Sessanta, con Abraham Van Berckel, che nel 1667 pubblicò una, pur inadeguata, traduzione olandese del *Leviatano*. Ciò che certamente emerge dalle due citazioni è che il confronto tra il *Tractatus* e il pensiero politico hobbesiano fosse all’ordine del giorno negli ambienti vicini a Spinoza, così come lo fu anche in Inghilterra e nel resto d’Europa¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ep. L: «per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me di cui chiedi consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura» (p. 1420). La precedente lettera di Jelles, a cui Spinoza fa riferimento, è oggi perduta.

¹⁴⁶ TIP XVI, 10, adn. XXXIII: «in qualunque Stato un uomo sia, egli può essere libero. Infatti, l’uomo è certamente libero nella misura in cui è guidato dalla ragione. Ma la ragione persuade indubbiamente alla pace (N.B.: Hobbes la pensa diversamente), e questa, d’altra parte, non può essere raggiunta ove non si conservino inviolate le leggi comuni dello Stato. Perciò, quanto più un uomo è guidato dalla ragione – ovvero, quanto più è libero –, tanto più costantemente egli osserverà le leggi dello Stato ed eseguirà i comandi della sovrana potestà di cui è suddito» (p. 385).

¹⁴⁷ Celebre è anche il commento di Hobbes, secondo John Aubrey, alla lettura del *Tractatus*: «he told me he had outhrowne him a barre’s length, for he durst not write so boldly» (*Brief Lives chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, ed. by A. Clarke, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1898, p. 357).

Volendo analizzare i due passi spinoziani, si deve senz'altro partire dalla rivendicazione di una netta divergenza di Spinoza dal filosofo inglese, che non doveva apparire così evidente ai suoi interlocutori. Del resto, specialmente nel XVII secolo, «une philosophie n'affirme jamais son identité dans l'originalité de ses position que par la constante mise en valeur du système de différences qui la démarque des autres»¹⁴⁸. Va poi notato che entrambi i passi riguardino il problema della legge: il primo, la continuità tra diritto naturale e legge civile; il secondo, direttamente il tema della libertà. Per Spinoza, dunque, la legge non annulla né depotenzia in alcun modo il diritto naturale, dato che egli parla della conservazione totale dell'«integrità» del diritto. Delle due, la seconda citazione è senz'altro più problematica. Perché, infatti, in Hobbes la ragione non “persuaderebbe” alla pace? Eppure sia nel *De cive* che nel *Leviatano* viene apertamente affermato il contrario¹⁴⁹. Pur ipotizzando che potesse non avere i testi sottomano al momento della scrittura dell'annotazione per Klefman, pare alquanto improbabile che non avesse colto un passaggio così chiaro e ampiamente ripetuto della teoria politica hobbesiana. Secondo Strauss, questa annotazione sarebbe stata inserita nel punto sbagliato e che dovesse essere riferita al concetto di libertà: «Spinoza aveva in mente una differenza reale, una differenza importante tra lui e Hobbes, [ossia] il concetto di libertà. Per Spinoza, la libertà è identica alla razionalità. Nella definizione di libertà di Hobbes la razionalità non c'è»¹⁵⁰. Volendo invece supporre che Spinoza abbia posto la nota in termini e in un posizionamento perfettamente adeguati, si potrebbe provare a leggere “tra le righe” del testo. La pace in Hobbes è conseguenza di un calcolo, di una riflessione sulle massime possibilità reali di ottenerla, dato che le prime due leggi di natura sono inseparabili e contigue. Si depongono le armi soltanto nel momento in cui il presunto nemico, tutti i presunti nemici, accettino di farlo, creando un vincolo. Nel caso contrario, come ad esempio nei casi di politica internazionale, laddove non è possibile creare il vincolo di un potere superiore, la guerra è il principale strumento di pace. La posizione di Spinoza è invece maggiormente legata a una dinamica degli affetti:

odium reciproco odio augetur, & Amore contra deleri potest.
 DEMONSTRATIO. Qui eum, quem odit, odio contra erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (*per Prop. 40. hujus*) novum odium oritur, durante (*per Hypothesin*) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (*per Prop. 30. hujus*) se ipsum cum lætitia contemplatur, & eatenus (*per Prop. 29. hujus*) eidem placere conabitur, hoc est, (*per Prop. 41. hujus*) eatenus conatur ipsum odio non habere, nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (*per Prop. 37. hujus*) major, vel minor erit, pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo si major fuerit illo, qui ex odio oritur, & quo rem, quam odit (*per Prop. 26. hujus*) tristitia afficere conatur, ei prævalebit, & odium ex animo delebit¹⁵¹.

¹⁴⁸ C. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris 1998, p. 1.

¹⁴⁹ Cfr. DC II, 2; Lev. XIV. Ed Curley definisce Spinoza un «eccentric hobbesian» (E. CURLEY, *Kissinger, Spinoza, and Gengis Khan*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 315).

¹⁵⁰ L. STRAUSS, *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 261.

¹⁵¹ Et. III, XLIII: «d'odio si accresce con l'odio reciproco, e può essere invece cancellato dall'amore. DIMOSTRAZIONE. Allorché uno immagina che colui che odia sia preso da odio nei propri confronti, perciò stesso (*per la proposizione 40*) un nuovo odio insorge, mentre ancora dura il primo (*per l'ipotesi*). Ma se invece lo immagina preso da amore verso di sé, nella misura in cui immagina ciò (*per la proposizione 30*) considera se

«È sempre l'esigenza di garantire il libero esplicarsi del 'conatus' che spiega la genesi della società civile. In tale concezione del diritto naturale come 'cupiditas' e 'potentia' si manifesta il significato peculiare del giusnaturalismo spinoziano, al quale resta estraneo il carattere etico tipico del giusnaturalismo medievale e presente anche in Grozio»¹⁵². La libertà di Spinoza è libertà nella legge. Ecco il rivendicato, pur non convincente fino in fondo, uso di Paolo e non di Hobbes come fonte. Questa libertà, inoltre, non va intesa né negativamente, come mera limitazione, né in un senso positivo "debole", ossia facente riferimento a un piano puramente immaginativo. La conservazione della potenza della collettività all'interno dello stato civile fa sì che questa sia libera «ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur»¹⁵³. La ragione porta sì verso il comune sia in Hobbes che in Spinoza, ma nel primo la moltitudine si "dissolve" nel momento stesso della sua nascita¹⁵⁴. In Spinoza la ragione è solo una delle vie da percorrere e, contenendo già in sé il suo fine, ossia un pacifico vivere in comune, non diventa calcolo sul rapporto con i mezzi. Sono infatti le altre vie che necessitano di un certo grado di coercizione e di dispositivi "psicologici" di controllo (enti di ragione come peccato, colpa, bene, male).

At si omnes homines facile solo ductu rationis duci possent, summamque Reipublicae utilitatem & necessitate noscere, nullus esset, qui dolos prorsus non detestaretur; sed omnes summa cum fide ex cupiditate summi hujus boni, nempe Reipublicae conservandae; pactis omnino starent, & fidem summum Reipublicae praesidium, supra omnia servarent; sed longe abest, ut omnes ex solo ductu rationis facile semper duci possint¹⁵⁵.

Lo stacco tra naturale e artificiale in Spinoza non può darsi a livello strutturale al pari di Hobbes, che è per molti versi più radicale di Spinoza, che vede ancora spazi di socialità nel diritto naturale. Il capitolo XVII del *Leviatano*, in cui il "commonwealth" ha come fine primario la sicurezza individuale, è semplicemente incompatibile con l'idea spinoziana di libertà, che non è disobbedienza arbitraria, ma conservazione di ciò «da cui può trarre origine la rottura del patto»¹⁵⁶. Tale apertura pone Spinoza su un crinale assai complesso, quello del tema dell'obbedienza e del rapporto tra libertà e arbitrio, che egli cerca di risolvere attraverso l'uso della forma democratica.

stesso con gioia, e pertanto (per la proposizione 29) tenderà di piacergli, ossia (per la proposizione 40) tenderà di non averlo in odio né di procurargli tristezza; e questa tensione (per la proposizione 37) sarà maggiore o minore a seconda del moto dell'animo da cui sorge; e dunque, se sarà stata maggiore di quella che sorge dall'odio, e per la quale tende ad arrecare tristezza a ciò che odia (per la proposizione 26), prevarrà su di essa e cancellerà l'odio dall'animo» (pp. 197-199).

¹⁵² E. GIANCOTTI, *Introduzione a B. SPINOZA, Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti, Einaudi, Torino 2007, pp. XXI-XXII. Cfr. A. MATHERON, *Spinoza et la problématique de Grotius* in ID., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Études sur Spinoza*, Vrin, Paris 1986, pp. 81-102.

¹⁵³ Et. I, def. VII: «che esiste per la sola necessità della sua natura e che da sé sola si determina ad agire» (p. 27).

¹⁵⁴ Cfr. DC VII, 5.

¹⁵⁵ TIP XVI, 7: «ma se tutti gli uomini potessero facilmente condursi sotto la sola guida della ragione e potessero conoscere la somma utilità e necessità dello Stato, tutti detesterebbero senza riserve gli inganni, bensì tutti rispetterebbero con la massima fedeltà i patti, mossi dal desiderio di quel sommo bene che è la conservazione dello Stato, e custodirebbero sopra ogni cosa la fedeltà, il sommo presidio dello Stato. Ma siamo ben lontani dal supporre che tutti possano essere sempre facilmente guidati dalla sola ragione» (pp. 379-381).

¹⁵⁶ E. GIANCOTTI, *Introduzione*, cit., p. XXXIII.

Un altro punto da considerare nel diverso rapporto che Spinoza ha con la sfera del naturale riguarda lo stesso stato di natura. In continuità con l'*Etica*, il diritto naturale determina lo stato di natura «senza essere ricavato per via antropologica: al contrario, si applica all'uomo un concetto già acquisito altrove. [...] Il diritto naturale dell'uomo è dedotto a partire da Dio, non dalla condizione creaturale»¹⁵⁷. Il *Leviatano*, al contrario, parte dall'uomo, e non dai “corpi”, come gli *Elementa*. Questa “creaturalità” già data e posta al centro della sua riflessione resta un'ambiguità del pensiero politico hobbesiano nel momento in cui questo viene considerato in relazione ai suoi riferimenti teologici. È pur vero che Hobbes intende essere sistematico soltanto in virtù della costruzione di una “scienza politica”, che trova nell'artificialità dei soggetti e dei mezzi (patto) la sua soluzione più razionale. Il diritto spinoziano, in quanto potenza, invece, dipende dalla sua concezione metafisica e, in virtù di ciò, «non assoggetta l'individuo al dover essere della legge, ma si risolve nei comportamenti cui è immanente»¹⁵⁸. Il divario tra *Trattato teologico-politico* e *Trattato politico* non va dunque esacerbato in virtù della scomparsa dell'istituto del patto, ma va considerato a partire dalla forma delle due opere¹⁵⁹. Nella prima, infatti, il patto è legato alla narrazione adottata. Il patto è nella Bibbia.

La critica del vincolo assoluto del patto è inoltre possibile grazie all'abbandono di un vincolo morale come la legge naturale hobbesiana. Spinoza opera un «déplacement de la définition hobbesienne du droit naturel subjectif et de la loi naturelle», ossia «supprime la rationalité de la loi naturelle comprise comme précept de la raison qui oblige»¹⁶⁰. Proprio nelle pagine del capitolo XVI, in cui avviene tale critica, potrebbe esserci un riferimento diretto a Hobbes, il celebre esempio del bandito:

ponatur latronem me cogere ut ei promittam me mea bona, ubi velit, ipsi daturum. Jam quandoquidem, ut jam ostendi, meum jus naturale sola mea potentia determinatur, certum est, quod, si possum dolo me ab hoc latrone liberare, ipsi, quicquid velit, promittendo, mihi id naturæ jure facere licere, dolo scilicet, quicquid velit, pacisci. [...] Ex jure naturali de duobus malis minus eligere teneor; possum ergo summo... jure fidem talis pacti rumpere, & dictum, indictum ut sit, facere. Atque hoc inquam jure naturali licere, sive vera & certa ratione videam, sive ex opinione videre videar me male promisisse: sive enim id vere, sive falso videam, maximum timebo malum, quodque adeo ex naturæ

¹⁵⁷ A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, cit., p. 70.

¹⁵⁸ *Ibid.* Interessante la lettura di Curley, che trae da alcuni passi del capitolo V, quelli sulla fuoriuscita degli ebrei dall'Egitto, l'idea che lo stato di natura, prima di essere descritto in base a una mera dinamica di potenza, «is rather on economic disadvantages» (E. CURLEY, *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, cit., p. 101). Cfr. TTP V, 11-12.

¹⁵⁹ Con questo non si intende negare la validità della posizione sostenuta, tra gli altri, da Matheron fin da *Individu et communauté chez Spinoza*, che prevede che «elle [NdR. la distanza tra *Tractatus* e *Trattato politico* in virtù dell'abbandono della posizione contrattualistica] est réelle: le langage du TTP doit être pris au sérieux et sa disparition dans le TP correspond vraiment à l'émergence d'une doctrine nouvelle» (A. MATHERON, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden 1990, p. 258). Cfr. anche ID., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988², pp. 287ss.

¹⁶⁰ C. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p. 103. Filippo Del Lucchese parla di un «a-moralismo razionalista» (F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2022², p. 278). Sul meccanismo della ragione obbligatoria e l'abbaglio di Hobbes, che si illude di aver dedotto “il dovere dall'essere”, ossia escludendo qualsiasi contesto storico-sociale, cfr. C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, cit., pp. 92-98.

instituto omni modo vitare conabor. Ex quibus concludimus pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur, & irritum manet. Ac propterea stulte alterius fidem in æternum sibi aliquem expostulare, si simul non conatur efficere, ut ex ruptione pacti ineundi plus damni quam utilitatisruptorem sequatur: quod quidem in Republica instituenda maxime locum habere debet¹⁶¹.

Spinoza utilizza qui la logica dell'essenza, ossia ciò che se posto determina qualcosa e se tolto toglie la cosa stessa, pur restando sul crinale incerto della sottile differenza tra obbedienza e arbitrio. Nel capitolo XVI, quindi, Spinoza fa già riferimento a un "discrimine" metafisico che gli permette, tra le altre cose, di non dover fare ricorso a una narrazione teologico-politica per giustificare il passaggio dal diritto naturale alla potenza dei singoli, portando pienamente a compimento l'esigenza di «presentare le leggi divine come precetti umani»¹⁶². Può l'uso di un'argomentazione di tipo contrattualistico (affine sia ai bersagli polemici di Spinoza che al contesto repubblicano olandese dell'epoca), poi abbandonato nel *Trattato politico*, essere intesa, al pari della narrazione teologico-politica? La negazione della pretesa contrattualistica di una scoperta della legge naturale da parte della ragione, in virtù di una razionalità politica intrinseca all'"animale-uomo", è già presente nel capitolo XVI del *Tractatus*, laddove la potenza determina i limiti del diritto. È solo la forma dell'opera e il suo carattere polemico che porta Spinoza a giustificare "storicamente" il ricorso al patto nei capitoli successivi, riprendendo la storia ebraica dal capitolo V, ossia dal patto esplicito degli ebrei usciti dall'Egitto (Es. 24, 7). Il sottile espediente spinoziano è proprio quello di ridurre il patto a fatto storico, da una parte depotenziandone la portata teorica, dall'altra facendo ricorso alla fonte più autoritativa possibile. Quando scompare il patto, scompare anche la narrazione teologico-politica.

¹⁶¹ TTP XVI, 6: «si supponga che un bandito mi costringa a promettergli che, quand'egli lo voglia, gli darò i miei beni. Ora, poiché (come ho già dimostrato) il mio diritto naturale è determinato unicamente dalla mia potenza, è certo che, se possa liberarmi di questo bandito con l'inganno promettendogli quel che vuole, mi è lecito farlo per diritto di natura, cioè pattuire ingannevolmente con lui quel ch'egli voglia. [...] Poiché per diritto naturale sono tenuto a scegliere il minore tra due mali, posso quindi, con sommo diritto, rompere la fedeltà a questo patto e ritirare la parola data. Affermo che ciò è lecito per diritto naturale, sia perché io veda (per un vero e certo motivo) di aver fatto male a promettere, sia perché mi paia, supponendo, di vederlo: infatti, a torto o a ragione, io temerò comunque il male maggiore, e quindi mi sforzerò in ogni modo di evitarlo, per istituto di natura. Da quanto detto, concludiamo che un patto non può avere forza alcuna, se non in ragione della sua utilità, tolta la quale anche il patto è tolto e annullato; e che perciò stoltamente si pretende fedeltà eterna da parte di altri, se contestualmente non ci si sforza di fare in modo che chi rompa il patto negoziale riceva da questa rottura più danno che vantaggio: ciò deve avere il massimo peso nell'edificazione di uno Stato» (p. 379).

¹⁶² F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit., p. 267.

Capitolo IV

La figura della rappresentanza e il compimento della frattura

Se l'insegnamento è la forma della narrazione teologico-politica e la legge è il suo contenuto per antonomasia, la figura della rappresentanza è tutt'e due le cose allo stesso tempo. Più del rapporto tra natura e legge rappresenta il vero e profondo punto di distacco tra Hobbes e Spinoza, una "faglia" all'interno della modernità. Una modernità "vincente", quella hobbesiana, come riconosciuto da Schmitt e altri alla ripresa della discussione sulla sovranità agli inizi del Novecento, e una modernità sotterranea, quella spinoziana, uno "spettro" riportato in auge a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, nel momento in cui si è tentato di pensare una società non repressiva¹.

Da un punto di vista storico-concettuale, è difficile tracciare una linea ben precisa dell'idea di rappresentanza, che vada più indietro della strutturazione hobbesiana della *factio* autore-attore. Se, infatti, tale idea è perfino anteriore alla logica del contratto, affondando le proprie radici nel cuore della "teologia politica" medievale, si è soliti pensare che sia soltanto con Hobbes che si possa cominciare a parlare di un concetto moderno di rappresentanza². La prima questione da affrontare è, dunque, in che misura le teorie del contratto prima di Hobbes abbiano contenuto un'idea di rappresentanza. L'artificialità dei soggetti politici sottesa alla teoria politica del filosofo inglese ebbe infatti il merito di portare tale idea fuori dall'ambito teologico della logica trinitaria medievale, risoltasi storicamente nella compresenza di due poteri. Sta di fatto, comunque, che all'inizio della modernità la rappresentanza politica è «un topos quasi unanimemente accettato» e conduce a una nuova «costellazione di concetti del linguaggio giuridico e politico»³. Il punto di svolta rappresentato da Hobbes è senz'altro un abbandono di una sfera "innata" dei diritti come fondazione della comunità politica naturale, ossia una originaria e naturale diseguaglianza ed "eternità" del potere.

Non si può, comunque, negare, perfino in Hobbes, la vaga origine teologica del lemma, legato indissolubilmente al concetto di "persona". La *repraesentatio* come l'"essere immagine di", come costruzione di un corpo altro rispetto a quello "individuale", affonda le sue radici nel primo pensiero cristiano, già prima della formazione dell'idea del *corpus mysticum* medievale. Il pensiero politico greco, perfino nelle sue forme più radicali, come ad esempio

¹ È l'idea notoriamente portata avanti da Althusser. Cfr. L. ALTHUSSER, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in ID., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Stock, Paris 1994 [tr. it. a cura di V. Mofino, L. Pinzolo, in ID., *Sul materialismo aleatorio*, Mimesis, Milano-Udine 2006²].

² Nella sua antologia, *La rappresentanza politica* (Giuffrè, Milano 1983), Domenico Fisichella non va infatti più indietro di Hobbes. Cfr. anche M. BRITO VIEIRA, *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*, Brill, Leiden-Boston 2009; R. SANTI, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, cit., in part. pp. 33-43; R. DOUGLASS, *Authorisation and Representation before Leviathan*, in «Hobbes Studies», XXXI, 1/2018, pp. 30-47. Per una tesi differente, cfr. B. KOCH, *Zur Dis-/Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Duncker & Humblot, Berlin 2005, in part. pp. 56-66.

³ G. DUSO, *Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1998, p. 7.

la democrazia, era di carattere partecipativo e non conosceva tali meccanismi⁴. È Tertulliano, infatti, a reinterpretare il lemma, già presente in Cicerone e Quintiliano, rifacendosi al concetto platonico di εἰκὼν⁵. Nella *Lettera agli ebrei*, Cristo assume su di sé il peccato e sconta la pena in vece dell'umanità intera. Il passaggio, che avverrà invero soltanto più tardi, con il pensiero giuridico della Scolastica, dal *corpus Christi* come "persona mistica" alla *persona ficta* del re rispecchia pienamente la *traslatio* dal simbolico all'"azionale" dei dispositivi teologico-politici, una logica dell'agire nell'interesse di un'altra persona⁶. Tuttavia il movimento, dall'alto, è in questo caso opposto a quello dell'alienazione volontaria del proprio diritto teorizzata da Hobbes. La logica hobbesiana del patto sociale, secondo cui il popolo non esiste se non in quanto "persona rappresentativa" del sovrano, che agisce per sua delega ("persona" come "maschera" e artificio), è lo strumento per fondare l'idea moderna di assolutezza del potere sovrano. Di conseguenza, il concetto moderno di rappresentanza «non consiste in una semplice modificazione di quanto in un contesto feudale o cetuale si intendeva mediante l'uso della stessa parola, ma comporta un modo radicalmente diverso di intendere l'uomo, la scienza e la politica»⁷. Prende forma un soggetto collettivo che si pone a metà tra l'estrema frammentazione cetuale dei secoli precedenti e l'*universitas* della teologia politica cristiana.

Appare evidente così che il concetto di rappresentanza sia legato a doppio filo a quello di democrazia fin dal XVII secolo. In qualche modo, «non è un concetto vago e mutevole, ma unico, altamente complesso, che dal XVII secolo non è cambiato molto nel suo significato essenziale»⁸. Tuttavia, seppure Hobbes è l'autore che ha maggiormente sistematizzato tali dinamiche, è indubbio che il *Leviatano*, come si vedrà, intervenga in un contesto in cui tale discussione era all'ordine del giorno. Hobbes non è affatto lo scopritore di questo "concetto vago", neppure nel coevo dibattito inglese, ma, come spesso gli accade, finisce per utilizzare le armi dei suoi avversari. Infatti, «a number of English political writers had already developed a fully-fledged theory of representative government»⁹. Quentin Skinner sottolinea come negli anni Quaranta la questione fosse centrale sia in alcuni teologi puritani, come Thomas Goodwin, che in una certa letteratura parlamentare moderata. Da una parte, ad esempio, Adamo e Cristo venivano presentati come persone comuni rappresentanti l'umanità¹⁰; dall'altra, la rappresentanza trova spazio nella discussione sulla libertà naturale degli uomini, ad esempio in Henry Parker, William Prynne e nell'anonimo autore de *A Sovereigne Salve*. In particolare, Parker, esponente di spicco della fazione parlamentarista della piccola nobiltà e della "gentry", nelle sue *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses* definisce il Parlamento come ciò che «represent the whole kingdome» e di «virtue of representation»¹¹.

⁴ Cfr. H.F. PITKIN, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972 [tr. it. di E. Zaru, *Il concetto di rappresentanza*, Rubettino, Soveria Mannelli 2017, p. XXIII].

⁵ Cfr. PLATO, *Soph.* 235d-e. Tertulliano nell'*Adversus Praxean* (24, 7) parla di «repraesentatio ipsa totius nominis christiani».

⁶ Per una ricostruzione storica accurata, cfr. F. TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio juris*, Cedam, Padova 1979. Cfr. anche L. CEDRONI, *La rappresentanza politica. Teoria e modelli*, Franco Angeli, Milano 2004, in part. p. 18. È proprio l'iniziale piano teologico-simbolico a fornire la definizione di rappresentanza, utilizzata ancora nel dibattito novecentesco di ciò che rende presente qualcosa che non è letteralmente e di fatto presente.

⁷ G. DUSO, *La rappresentanza politica*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 9.

⁸ H.F. PITKIN, *Il concetto di rappresentanza*, cit., p. 14.

⁹ Q. SKINNER, *Hobbes on Representation*, in «European Journal of Philosophy», XIII, 2/2005, p. 155.

¹⁰ Cfr. T. GOODWIN, *Christ Set Forth*, Robert Dawlman, London 1642, pp. 48-49.

¹¹ H. PARKER, *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses*, London, s.n. 1642, pp. 10, 34. Argomentazioni simili si trovano anche in Philip Hunton, nel suo *A Treatise of Monarchy*.

In questi anni si normalizza la nascita della struttura della società a partire da un atto di scelta e da una decisione: «what exist in nature is not government but merely the capacity to institute it»¹². I popoli non possono essere insieme di individui, ma come nel primo contrattualismo cinquecentesco “corporazioni politiche”.

Se si segue questa genesi operata da Skinner, che vede la svolta del tema della rappresentanza nel dibattito pubblico inglese degli anni Quaranta, si capisce anche perché il *Leviatano* presenti molti punti innovativi rispetto agli scritti precedenti di Hobbes, dove egli parla soltanto di “covenant”. Dei parlamentaristi, Hobbes accetta le premesse fondamentali del discorso, ossia un’uguaglianza naturale nello stato di natura. Tuttavia, in Hobbes non esiste nulla che possa essere definito come “the body of the people” o qualsiasi forma di *universitas*, ma una «disunited multitude» che va innanzitutto unita per creare «one person, represented» ed è soltanto «the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the Person One»¹³. Ma se queste tematiche erano già deducibili dagli *Elements* e dal *De cive*, nel *Leviatano* egli può apertamente rivolgere la sua teoria contro i parlamentaristi. La moltitudine non può semplicemente agire “come se” fosse una, ma l’autorizzazione, che si dà prima e fuori della società civile deriva da ogni singolo membro della moltitudine:

every man giving their common representer, authority from himself in particular; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint: otherwise, when they limit him in what, and how far he shall represent them, none of them owneth more, than they gave him commission to act¹⁴.

L’“atto” del patto dissolve immediatamente l’unità appena creatasi e ciò che resta è soltanto il legame della rappresentanza¹⁵. Pur all’interno della svolta materialistica della prima modernità, il concetto di persona e l’idea hobbesiana di *commonwealth* sono una quasi necessaria conseguenza del vocabolario della legge naturale. Inoltre, la logica della rappresentanza fa sì che il pensiero politico hobbesiano «does not lapse from his earlier profound analysis into the type of flat natural law prattle that piles legal hieroglyphs»¹⁶. La grande svolta introdotta da Hobbes nel capitolo XVI del *Leviatano* consiste nel fatto che la persona è al tempo stesso naturale quando rappresenta se stessa e artificiale quando ne rappresenta un’altra. Il breve capitolo, che chiude la prima parte del testo, si apre con la definizione di “persona” e la derivante genesi del concetto di “autorità”:

¹² Q. SKINNER, *Hobbes on Representation*, cit., p. 157.

¹³ Lev. XVI, 13: «è l’unità del rappresentante e non l’unità del rappresentato che fa una la persona» (p. 271).

¹⁴ Lev. XVI, 14: «ogni suo componente dà la propria autorità particolare al suo rappresentante comune e riconosce tutte le azioni che fa il rappresentante nel caso che gli venga data un’autorità illimitata; altrimenti, se lo limitano in che cosa e in come dovrà rappresentarli, nessuno di essi riconosce più di quello che gli ha commissionato di fare» (*ibid.*). Nota acutamente Magri che «nel *Leviathan* i patti reciproci degli individui non sono immediatamente e di necessità costitutivi di un potere sovrano. Hanno invece come oggetto un atto distinto, di natura non contrattuale, l’autorizzazione con cui ciascun singolo costituisce direttamente e di per sé il potere sovrano. [...] Hobbes può quindi presentare l’istituzione dello Stato come il risultato degli atti di una moltitudine di autori che, pur obbligandosi reciprocamente per patto, non si uniscono per questo come una persona» (T. MAGRI, *Introduzione*, cit., p. 40).

¹⁵ A riguardo, cfr. D. RUNCIMAN, *Hobbes’s Theory of Representation: Anti-Democratic or Proto-Democratic*, in *Political Representation*, ed. by I. Shapiro, E.J. Wood, S.C. Stokes, A.S. Kirshner, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 15-34, in part. pp. 20-21.

¹⁶ E. VOEGELIN, *The New Order and the Last Orientation*, cit., p. 67.

a person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction. When they are considered as his own, then is he called a natural person: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a feigned or artificial person. [...] From the stage hath been translated to any representer of speech and action, as well in tribunals, as theatres. So that a *person*, is the same that an *actor* is, both on the stage and in common conversation; and to *personate*, is to *act*, or *represent* himself, or another; and he that acteth nother, is said to bear his person, or act in his name. [...] Of persons artificial some have their words and actions *owned* by those whom they represent. And then the person is the *actor*; and he that owneth his words and actions, is the *AUTHOR*: in which case the actor acteth by authority. For that which in speaking of goods and possessions, is called an *owner*, and in Latin *dominus*, in Greek *κύριος*; speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called *AUTHORITY* and sometimes warrant. So that by authority, is always understood a right of doing any act: and *done by authority*, done by commission, or license from him whose right it is¹⁷.

I patti stipulati dall'attore non lo vincolano in nessun modo, ma vincolano soltanto l'autore. Vale a dire che

when the actor doth any thing against the law of nature by command of the author, if he be obliged by former covenant to obey him, not he, but the author breaketh the law of nature: for though the action be against the law of nature; yet it is not his: but contrarily, to refuse to do it, is against the law of nature, that forbiddeth breach of covenant¹⁸.

¹⁷ Lev. XVI, 1-4: «una PERSONA è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione. Quando le parole si considerano sue, allora egli si chiama *persona naturale* e quando si considerano come rappresentative delle parole e delle azioni di un altro, allora egli è una *persona fittizia* o *artificiale*. [...] Dal palcoscenico questo significato si è trasferito ad ogni rappresentante di parole o di azioni, tanto nei tribunali quanto nei teatri, cosicché la *persona* coincide con l'*attore*, sia sulla scena che nelle conversazioni comuni, e *personificare* è *recitare* o *rappresentare* se stessi o altri e si dice che chi rappresenta un altro sostiene la sua persona o recita in suo nome. [...] Delle persone artificiali, alcune hanno le loro parole ed azioni *possedute* da quelli che rappresentano. E allora la persona è l'*attore* e chi possiede le sue parole ed azioni è L'AUTORE. In questo caso l'attore recita con autorità. Infatti, chi parla di beni e di possedimenti si chiama *proprietario*, in latino *dominus* e in greco *κύριος*, e chi parla di azioni si chiama autore. E come il diritto di possesso si chiama dominio, così il diritto di compiere qualsiasi azione si chiama *AUTORITÀ* e, a volte, autorizzazione. In questo modo, per autorità si intende sempre il diritto di compiere qualsiasi atto, che viene *fatto con l'autorità*, per commissione o licenza di chi ne ha il diritto» (pp. 265-267). Sul concetto di persona cfr. anche Lev. App. I, 81-84. A riguardo, R. DOUGLASS, *The Body Politic "is a Fictitious Body": Hobbes on Imagination and Fiction*, in «Hobbes Studies», XXVII, 2/2014, pp. 126-147.

¹⁸ Lev. XVI, 7: «quando l'attore fa qualcosa contro la legge di natura per comando dell'autore, se è obbligato da un patto precedente ad obbedirgli, non lui ma l'autore viola la legge di natura, perché anche se l'azione è contro la legge di natura, tuttavia non è un'azione sua ma, al contrario, rifiutarsi di compierla è contro la legge di natura, che proibisce di violare il patto» (*ibid.*).

Entrando nella narrazione pseudo-storica, come Dio fu “impersonato” per la prima volta da Mosè e, in secondo luogo, da Gesù, allo stesso modo una moltitudine di uomini diventa una persona soltanto per rappresentazione e non cessa mai di mantenere la propria molteplicità al di fuori di tale logica. Al puro materialismo dei corpi, Hobbes affianca, dunque, una costruzione artificiale che «implies the breaking up the human units of passions and their fusion into a new unit that is called the Commonwealth. The actions of the individual consequently can no longer represent their own processes»¹⁹.

Quanto la discussione sulla rappresentanza sia un prodotto tipico del pensiero politico inglese della metà del XVII secolo potrebbe essere testimoniato dal fatto che tale logica non è minimamente presente in Spinoza, che ignora del tutto, ad esempio, il concetto di “persona”. L’idea di rappresentanza era, probabilmente, per Spinoza ancora legata a dinamiche premoderne di confusione tra teologia e filosofia.

1. Una protostoria del concetto di rappresentanza. Dal *corpus mysticum* al primo contrattualismo

Prima dell’allargamento moderno della politica a un numero più consistente e “reale” di soggetti, sia collettivi che individuali, la dinamica rappresentativa restava maggiormente aderente ad un’idea simbolica di “rappresentazione”, astrattamente fondante la sovranità²⁰. In ambito teologico, il riferimento paolino al “corpo mistico di Cristo” resta ancora limitato all’associazione con l’eucarestia almeno fino al XII secolo e anche l’idea di società come corpo della struttura organicistica di Giovanni di Salisbury non sottende una significativa novità. Secondo la nota tesi di Ernst Kantorowicz, bisognerà aspettare l’età della Scolastica per cominciare a intravedere il concetto moderno di rappresentanza, che emerge nel momento in cui avviene il passaggio del «centro di gravità dalle personalità esercitanti il governo alle collettività governate»²¹. Nella *Summa theologiae*, Tommaso riprende il tema paolino della Chiesa come “corpo mistico” di Cristo:

quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, qui a corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam

¹⁹ E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. VII, cit., p. 68.

²⁰ Cfr. ID., *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 [tr. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp. 95-98]. A riguardo, cfr. B. KARSENTI, *La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», XCVI, 2012/2013, pp. 513-540 [tr. it. di G. Frilli, in *Hobbes nel Novecento. Modernità, politica, filosofia*, a cura di G. Frilli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 175-207].

²¹ E. KANTOROWICZ, *The Two King's Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957 [tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012², p. 190].

qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus²².

Di conseguenza, «quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra»²³. La persona mistica diventa un'astrazione giuridica, cioè una *persona repraesentata* o *ficta*, l'unità della società cristiana come "corpo sociale". Del resto, nella seconda metà del XIII secolo si assiste a una vera e propria commistione tra diritto romano e diritto canonico e al processo di laicizzazione della Chiesa si affianca «l'esaltazione e semireligiosa glorificazione dello 'Stato' laico»²⁴, che già con Federico Barbarossa aveva cominciato a definirsi "sacrum". Non è un caso che la nascita della riflessione sul corpo politico rappresentato coincida con la riscoperta in Europa di Aristotele, che fornisce quegli indispensabili strumenti teorici per uscire dal mero ambito teologico-simbolico²⁵. La naturalità degli aggregati politici si congiunge infatti con un'idea di continuità storica dell'"imperium" derivante dalla dottrina dell'eternità del mondo. Nella narrazione teologico-politica, l'Impero, sul modello della Chiesa, diventa anch'esso eterno e, di conseguenza, lo diventano anche le parti che lo compongono "naturalmente". «Le due continuità – quella dall'alto e quella dal basso – venivano combinate, con il risultato che il conferimento dell'*imperium* al principe fu considerato un effetto congiunto dell'azione del Dio eterno e del popolo perpetuo»²⁶. Se l'elezione del re è appannaggio del popolo su ispirazione divina, non viene meno soltanto la metafora organologica di Giovanni di Salisbury, ma il ruolo stesso della Chiesa. Se anche la Magna Charta non assegna un ruolo a un soggetto politico che vada oltre la caratterizzazione di "sudditi", Sir John Fortescue, figura politica prominente nella seconda metà del XV secolo, parlerà apertamente di un corpo mistico del Regno (la moderna Inghilterra in contrapposizione al feudale Regno di Francia) come rappresentazione dell'intero corpo politico:

Hoc Ordine, sicut ex Embrione Corpus surgit Physicum, uno Capite regulatum, sic ex Populo erumpit Regnum, quod Corpus extat mysticum, uno Homine ut Capite gubernatum. [...] Lex vero, sub qua Coetus Hominum Populus efficitur, Nervorum Corporis Physici tenet Rationem²⁷.

²² «Questa è la differenza tra il corpo fisico dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa: le membra di un corpo fisico esistono tutte insieme, le membra invece del corpo mistico non esistono tutte insieme né secondo l'esistenza di natura, essendo il corpo della Chiesa costituito da tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo fino alla fine, e neppure secondo l'esistenza di grazia, perché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, altri invece l'hanno già» (tr. it. a cura dei Domenicani Italiani, vol. 23, Salani, Bologna 1984, III, q. 8, a. 3, p. 252). Cfr. 1Cor 12, 12; Ef. 4, 4 e 5, 3.

²³ «Il capo e le membra formano come un'unica persona mistica. Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i suoi fedeli che ne sono le membra» (ivi, vol. 26, III, p. 48, a. 2, p. 108).

²⁴ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., p. 203.

²⁵ Vettore di questa presenza dell'aristotelismo politico nella prima modernità, oltre alla dottrina scolastica, è senz'altro Marsilio da Padova. A riguardo, cfr. *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 2002.

²⁶ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., p. 290.

²⁷ J. FORTESCUE, *De laudibus legum Angliae*, XIII, (ed. by A. Amos, J. Butterworth & Son, London 1825, p. 221): «così come da un embrione nasce un corpo fisico, con un capo che lo dirige, allo stesso modo dal popolo scaturisce un regno, che è un corpo mistico, con un uomo come capo che lo governa. [...] La legge, sotto la quale un gruppo di uomini si costituisce come popolo, assume la forma dei tendini di un corpo» (tr. it. mia). Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 99-103.

Questa nuova persona giuridica, intesa come “persona mistica” è in un certo senso non naturale, in quanto «la pluralità dei suoi membri era assicurata solo ed esclusivamente dal succedersi di essi»²⁸. Vale a dire che la *persona ficta* esiste soltanto dal punto di vista temporale e non spaziale e la pluralità dei soggetti collettivi è soltanto rappresentata da un’unità, da una «persona mistica per perpetua successione il cui mortale e temporaneo titolare aveva un’importanza relativamente minore rispetto all’immortale corpo giuridico per successione da lui rappresentato»²⁹. Questa sorta di fuoriuscita da un sistema simbolico rigorosamente ordinato a un sistema costruito, almeno in parte, artificialmente, rappresenta uno dei mezzi attraverso cui la prima modernità riesce a ripensare e a mettere in discussione le forme di potere precostituito.

Nonostante ciò, l’elemento teologico-politico tende a rafforzarsi nel corso del XVI secolo. Ancora, e forse soprattutto, nelle *Vindiciae contra tyrannos*, testo chiave della pretesa teorica della resistenza al potere, il punto di partenza e fulcro di tutta l’argomentazione è l’eternità del patto tra Dio e i re, tratto direttamente dall’Antico Testamento come fonte storica³⁰. Questo è contemporaneamente anche un patto tra Dio, i re e i popoli, laddove questi sono da intendere più che altro come insieme cetuale di ordini rappresentativi. Si tratta di un accordo tra “parti” di una sorta di organismo sociale, non tra individui. Soltanto questo primo patto regge l’effettivo “contratto” tra re e popoli. La mancanza di un effettivo patto di unione, derivante ancora da un’idea premoderna dell’eternità dei soggetti politici, si risolve in un depotenziamento effettivo della potenza dei popoli, che intervengono nella vita politica soltanto tramite l’azione dei loro “rappresentanti”, che ne ordinano e ne dirigono l’azione.

An vero universam multitudinem, belluam, inqua, illam innumerorum capitum, tumultuari & concurrere in earem, quasi agmine facto oportebit? Quis vero in ea turba ordo esse queat? [...] Cum de uniuerso Populo loquimur, intelligimus eos, qui a Populo authoritatem acceperunt, magistratus, nempe, Rege inferiores, a Populo delectos, aut alia ratione constitutos, quasi imperii Confortes & Regum Ephoros, qui universum Populi coetum representant. Intelligimus etiam Comitias, quae nil aliud sunt, quam Regni cuiusque Epitome, ad quae publica omnia negotia referuntur. Eiusmodi erat septuaginta in Regno Israelitico. [...] Et congregati sunt seniores in Rama, ut in eletione Saulis. Et congregates est uniuersus Israel, aut uniuersus Iuda & Beiamin &c. cum universam turbam eo convenisse, verisimile non sit³¹.

²⁸ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., p. 306.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ La circolazione delle *Vindiciae* è molto rilevante fin da subito nella rivolta dei Paesi Bassi contro la monarchia spagnola, già in atto al momento dell’uscita del testo. Cfr. H. DAUSSY, *L’insertion des Vindiciae contra tyrannos dans le combat politique aux Pays-Bas*, in *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVI^e siècle*, éd. par P.-A. Mellet, Droz, Genève 2006, pp. 101-120.

³¹ *Vindiciae contra tyrannos, sive de Principis in populum populique in Principem legitima potestate, Stephano Iunio Bruto Celta Auctore*, Edimburgi 1579, q. II, pp. 46-47: «sarà proprio necessario che l’intera popolazione, questa bestia da un milione di teste, si ammutini e dia luogo a disordini per dare ordine alla situazione suddetta? Che direzione c’è in una moltitudine senza briglie? [...] Quando parliamo del popolo nel suo complesso, intendiamo con questa parola coloro che hanno l’autorità del popolo, ovvero i magistrati che sono inferiori al re e che il popolo ha delegato, o in qualche modo istituito, come consociati nel potere e controllori del re, e che rappresentano tutto il corpo del popolo. Intendiamo anche gli stati, che non sono altro che l’epitome o una breve sintesi del regno, cui tutti gli affari pubblici si rapportano. Tali erano i settanta anziani nel regno di Israele. [...] Quando si trattò di eleggere il primo re, ossia Saul, tutti gli anziani d’Israele si radunarono a Rama. Tutto Israele fu

Senza entrare nello specifico del testo, che comunque afferma con decisione la concezione rivoluzionaria della superiorità del “corpo” dei rappresentanti rispetto al re, nelle *Vindiciae* il Regno è ancora un corpo mistico, fondato (pseudo)storicamente come istituzione divina e costituito da soggetti eternamente esistenti. Si potrebbe affermare che, mancando l’origine di tali soggetti politici, che sono assunti come eterni, qui si possono trovare forme rappresentative senza che vi sia un effettivo concetto di rappresentanza. Tale dinamica, che non fuoriesce dalla “naturalità” dei corpi politici appare evidente nella *Terza questione*:

Regni Officiarii contra a Populo, in Concilio nempe publico, authoritatem capiut, aut saltem olim capere solebant, nec absque eodem exautorari possunt. [...] Hi contra Regis in iure dicundo veluti Assessores Regi imperii consortes, adeo ut omnes quidem illi Rempubl. administrare teneantur non secus ac Rex; is tamen inter eos quasi Praefes, primum tantum locum teneat. Ut vero Populus universus Rege superior est; ita etiam hi, etsi singuli Rege inferiores sint, universi tamen superiores cenfendi sunt. Primorum fere Regum quam lata potestas fuerit, ex eo fatis adparet, quod Ephron Rex Hethaeorum, ius sepulchri Abrahamo, inconsulto Populo, concedere non audet. [...] At ex quo Rege fines suos amplificare coeperut, nec Populus universus in unum locum convenire absq; confusione potuit; Regni Officiarii, qui Populi iura ordinarie tuerentur, instituti fuerunt, ita tame, ut si quando opus esset, aut Populus universus, aut eius salte quaeda quasi Epitome, extra ordine convocaretur³².

Che cosa intenda qui l’autore per “epitome del popolo” e come “parte principale del corpo” non è definito così nello specifico proprio a causa del carattere di naturalità che tali soggetti possiedono, problema che riemergerà parimenti, ad esempio, in un altro influente monarcomaco quale Johannes Althusius.

La *Politica* althusiana sarà ampiamente e apertamente influenzata dalla *Vindiciae*, non soltanto nella ripresa della figura degli efori, ma più in generale nell’idea di una società rappresentata gerarchicamente pur all’interno di un ordine ancora in parte naturale. Otto Von Guericke, a cui si deve la riscoperta ottocentesca di Althusius, dedica ampio spazio al “principio rappresentativo” come tratto caratteristico del suo pensiero politico. Se, infatti, la

riunito, o tutto Giuda e Beniamino, eccetera, e non è verosimile che tutto il popolo, ogni suo singolo appartenente, si sia trovato là» (STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, pp. 46-47).

³² Ivi, q. III, pp. 88-90: «gli ufficiali del regno ricevono la loro autorità dal popolo nell’assemblea generale degli stati, o almeno sollevano così riceverla un tempo, e non possono essere destituiti se non dalla medesima assemblea. [...] Sono come assistenti del re nell’amministrazione della giustizia, partecipi dell’autorità e del potere regio, tenuti a metter mano alla gestione degli affari dello Stato non diversamente dal re, che a sua volta è come presidente in mezzo a loro, primo solo per grado. Ora, come l’intero corpo del popolo è superiore al re, similmente questi, considerati nel loro insieme e come un corpo, sono superiori al re, ancorché considerati singolarmente siano tutti a lui inferiori. È possibile sapere fino a qual punto si estendeva il potere dei primi re dal fatto che Efron, re degli Etei, non osò concedere il diritto di sepoltura ad Abramo senza il consenso del popolo. [...] Ma dopo che i re cominciarono a estendere i loro confini e divenne impossibile al popolo, ormai così numeroso, riunirsi tutto in un luogo senza generare confusione, si istituirono degli ufficiali del regno che ordinariamente dovevano difendere i diritti del popolo; all’occorrenza però si riuniva straordinariamente tutto il popolo, o almeno una specie di epitome di esso, ovvero i primi del suo corpo» (tr. it. cit., pp. 80-81).

giurisprudenza medievale aveva concepito i rapporti di rappresentanza come mera “sostituzione”, la soluzione della prima modernità, sul modello dei Concili, fu quella di una suddivisione “reale” del corpo collettivo e della creazione di forme intermedie di rappresentanza, sviluppate appunto in particolare dai teorici della sovranità popolare e della resistenza sotto l’influenza del pensiero politico di Calvino. Ma soltanto in Althusius, agli inizi del XVII secolo, tramite la sistematizzazione dell’istituto dell’eforato, viene rivendicata la necessità continua di una rappresentanza popolare in senso moderno da affiancare al titolare del potere esecutivo³³. Il popolo, dunque, istituisce sia il potere sovrano sia le sue forme di controllo.

La novità del concetto secentesco di rappresentanza va rintracciata all’interno della logica pattizia. Prima infatti che Hobbes concretizzasse definitivamente il passaggio dal contratto al patto nel capitolo XIV del *Leviatano*, il termine “pactum” compare già fin dall’inizio nella *Politica* di Althusius. Qui, va tuttavia sottolineato, popolo, rappresentanza e sovranità si combinano in una logica diversa, dato che non si è ancora compiuto il rifiuto, forte in Hobbes, della socialità naturale aristotelica e dell’esistenza per tendenza naturale di tutte le parti del corpo politico. Non si è quindi di fronte a una forma del tutto moderna di contrattualismo, dato che «l’archetipo biblico del patto tra Dio e l’uomo, tra Dio e il suo popolo, e poi sotto altra forma tra il popolo e il suo magistrato, è la figura retrostante il patto calvinista tra i ‘santi’ sia in Althusius sia nel puritanesimo descritto da Walzer, ed è ciò in virtù del quale si è chiamati a formare repubbliche di ‘santi’»³⁴. Del resto, il giurista tedesco non intese mai fuoriuscire dal calvinismo più ortodosso e, contro Grozio, si schierò apertamente su posizioni gomariste³⁵. La politica “simbiotica” non elimina l’elemento morale e il patto è «suggerito dall’esperienza del rapporto con Dio, e può essere tacito semplicemente perché l’uomo è predestinato in quanto tale alla simbiosi, se vuole salvarsi non può vivere in modo autosufficiente»³⁶. Althusius non indaga la genesi del popolo come soggetto politico, che si ritrova già esistente e naturalmente tendente a dividersi in ceti e ordini:

nam imperare, regere, subjici, regi, et gubernari, sunt actiones naturales, ex jure gentium profectae, ut aliter pro monstro haberetur, non minus quam videre corpus ine capite, et caput sine membris legitime et convenienter ordinatis, aut cum defectu illorum³⁷.

Da qui deriva la struttura della società althusiana, da lui esplicitamente ricavata da *Genesi* (25, 13):

³³ A riguardo, cfr. O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, W. Koebner, Breslau 1880 [tr. it. a cura di A. Giolitti, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1974², in part. p. 171].

³⁴ C. MALANDRINO, *La Politica methodice digesta di Johannes Althusius*, in J. ALTHUSIUS, *La politica*, a cura di C. Malandrino, vol. I, Claudiana, Torino 2009, p. 50.

³⁵ La dottrina gomarista rappresenta la posizione conservatrice del calvinismo olandese, uscita vincitrice dal Sinodo di Dordrecht. Il confronto con i seguaci di Jacob Hermandszoon (“arminiani” o “rimostranti”) avvenne principalmente sulla rigida interpretazione della predestinazione, in senso supralapsaristico.

³⁶ Ivi, p. 63.

³⁷ *Politica methodice digesta* I, 34: «comandare, dirigere, essere subordinato, diretto e governato sono infatti azioni naturali derivate dal diritto delle genti, sicché un diverso stato di cose sarebbe ritenuto una mostruosità, proprio come vedere un corpo senza testa e una testa senza membra correttamente e convenientemente ordinate, oppure mancanti di quelle» (tr. it. cit., p. 235).

unde societas vitae mista, partim ex privata, naturali, necessaria, spontanea; partim ex publica, constituita atque universalis vocatur consociatio, et εν πλάτει politia, imperium, regnum, respublica, populus in corpus unum, consensu plurium consociationum conjunctus, et sub uno jure collectus³⁸.

Tuttavia vi è già in nuce un concetto di rappresentazione “personale” dei singoli nella collettività e «l'*universitas realiter et propria* coincide con la somma dei suoi membri, ma, secondo la finzione giuridica, rappresenta una persona, con una propria realtà»³⁹. Nelle parole di Althusius, «*communis utilitatis causa et finis facit, ut omnes collegiae juris collegii participes, non ut singuli, sed ut unum corpus, considerentur. Ita fit, ut, quod collegium debet, non singuli debeant, et quod collegio debetur, non singulis debeatur*»⁴⁰. Nonostante questa tendenza naturale, le associazioni politiche non sono già date, ma richiedono un accordo volontario che concentri il potere e che lo possa delegare, anche soltanto in parte, dato che questo non è assoluto:

nec enim Respublica vel regnum est propter regem, sed rex et quivis alius magistratus propter regnum et politiam. Nam populus, natura et tempore prior, potior, et superior est suis gubernatoribus. Sicuti omnis constituens prior et superior est a se constituto.

Nec est verosimile, cives universos, seu populum, se sua auctoritate punitus voluisse spoliare, et transferre in alium sine exceptione, sine consilio et ratione, quod necesse non erat effecisse, ut princeps corruptioni et pravitati obnoxius, majorem universis haberet potestatem, foetus parente, rivus origine esset praestantior.

Nam populus primo se in corpus quoddam certis legibus consociavit, jura necessaria et utilia ad hanc consociationem sibi constituit, eorumque administrationem, qua ipse populus nullo modo fungi potest, postea ministris et rectoribus a se electis demandavit, atque in eos ad muneris sui expeditionem necessariam auctoritatem et potestatem transtulit, gladioque ad eam rem illos accinxit, iisque se regendum curandumque commisit. Quia difficulter plebs convenire coepit, populus certe multo difficiliter in tanta turba hominum, necessitas ipsa curam Reipublicae ad senatum deduxit⁴¹.

³⁸ Ivi, IX, 3: «di qui la società umana mista, originata in parte dalla consociazione privata, naturale, necessaria, spontanea, in parte da quella pubblicamente costituita; prende il nome di consociazione universale e *in senso lato* di *politia*, impero, regno, Stato, popolo riunito in un solo corpo e sotto uno stesso diritto col consenso di più consociazioni simbiotiche e di corpi speciali, ovvero di più corpi consociati» (tr. it. cit., p. 509). Cfr. C.H. RENGSTORF, *Die Exempla sacra in der Politica des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. von K.-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 201-212.

³⁹ G. DUSO, *Patto sociale e forma politica*, cit., p. 15.

⁴⁰ *Politica* IV, 10: «la causa e il fine dell'utilità comune fanno sì che tutti i colleghi siano considerati partecipi del diritto del collegio non in quanto singoli, ma come un solo corpo. Ne consegue che ciò che deve il collegio non lo devono i singoli, e ciò che è dovuto al collegio non lo è ai singoli» (tr. it. cit., p. 301).

⁴¹ Ivi, XVIII, 8-10: «lo Stato o il regno non esistono grazie al re, mentre il re e qualunque altro magistrato esistono grazie al regno e alla *politia*. Infatti, il popolo, per natura e cronologicamente, viene prima, è maggiore e superiore ai suoi governanti, così come ogni costituente viene prima ed è superiore a chi lui stesso ha costituito. Né è verosimile che tutti i cittadini, ovvero il popolo, abbiano voluto interamente spogliarsi della propria autorità, trasferirla ad un altro senza eccezioni, in modo avventato e irrazionale, e fare ciò che non era necessario, cioè dare al principe, soggetto alla corruzione e alla depravazione, un potere maggiore della comunità, come un figlio che sia maggiore del genitore o un fiume della fonte. Il popolo infatti prima si consociò

In queste pagine althusiane non si assiste tanto all'istituzione del sovrano alla maniera hobbesiana, quanto, innanzitutto, a una rivendicazione, contro Bodin, del fatto che la *summa potestas* risieda nel popolo e, ancor più significativamente che il costituente è precedente e superiore al costituito. L'elemento di innovazione introdotto da Althusius nel capitolo XVIII della *Politica* sta nel sostenere una naturale eguaglianza degli uomini e, di conseguenza, il consenso quale fondamento dell'autorità. Solo così gli efori possono rappresentare il popolo come collettività. Continua Althusius nel capitolo successivo:

in contractu autem hoc reciproco inter magistratum summum mandatarium, seu promittentem, et consociationem universalem mandatantem, praecedit obligatio magistratus, (uti in contractu mandati fieri solet) qua se corpori universalis consociationis obstringit, ad regni seu Republicae praescriptas. Sequitur vero obligatio membrorum regni, seu populi, secundum naturam mandati, quo se populus summo magistratui, secundum praescriptas leges Rempublicam administranti, vicissim obstringit ad obedientiam et obsequia. Tantum autem juris habet hic summus magistratus, quantum illi a corporibus consociatis, seu membris regni, est expresse concessum; et quod non datum ipsi est, id penes populum, seu universalem consociationem, remansisse dicendum est idque ex natura contractus mandati. [...]

Quo minor autem est potestas eorum qui imperant, eo diutius stabilisque stat imperium. Tuta enim est potentia ea, quae viribus modum imponit, quaeque volentibus imperat, quae legibus est circumscripta, ne sese efferat, luxurietque in perniciem subditorum, atque in tyrannidem degeneret.

Absoluta potestas, sue plenitudo potestatis, quam vocant, summo magistratui dari non potest.

Nam qui plenitudo potestatis uritur, repagula, quibus est obserata humana societas, perfringit. Deinde per absolutam potestatem tollitur, justitia, qua sublata, regna fiunt latrocinia⁴².

in un corpo tramite leggi certe e si costituis i diritti necessari e utili a questa consociazione, demandando quindi a ministri e a reggitori da lui eletti la loro amministrazione che il popolo da solo non può in alcun modo esercitare; trasferì poi a essi l'autorità e il potere necessari per esercitare le proprie funzioni, e a tale scopo diede loro l'investitura con la spada e si affidò a loro perché lo reggessero e lo curassero» (tr. it. cit., pp. 697-699).

⁴² *Politica* XIX, 7-11: «nel contratto reciproco fra il sommo magistrato mandatario che promette e la consociazione universale mandante, cronologicamente (come avviene di soliti nei contratti di mandato) viene prima l'obbligazione con cui il magistrato si vincola al corpo della consociazione universale per amministrare il regno, ovvero lo Stato, secondo le leggi prescritte da Dio, dalla retta ragione e dal corpo dello Stato e per realizzare il benessere del regno. Segue poi l'obbligazione dei membri del regno ovvero del popolo, secondo la natura del mandato con il quale il popolo si vincola a sua volta a obbedire e servire il sommo magistrato purché amministri lo Stato secondo le leggi prescritte. Il sommo magistrato ha tanto diritto quanto gliene è stato espressamente concesso dai corpi consociati, ovvero dai membri del regno; e si deve dire che ciò che non gli è stato dato è rimasto in mano al popolo, ovvero alla consociazione universale, secondo la natura del contratto di mandato. [...] Quello che chiamano potere assoluto, o pienezza di potere, non può essere dato al sommo magistrato. Infatti chi fruisce della pienezza del potere infrange i legami che tengono insieme la società umana; poi, per mezzo del potere assoluto viene eliminata la giustizia, una volta rimossa la quale i regni diventano ladrocinii» (tr. it. cit., pp. 783-785). Si può notare qui lo iato temporale tra le due parti del patto che scomparirà del tutto in Hobbes. Sull'eforato, cfr. S. TESTONI BINETTI, v. *Ephori* in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle, C. Malandrino, Leo Olschki, Firenze 2005, pp. 169-186.

Il popolo, al contrario del *De cive* e del *Leviatano*, non si “dissolve” in quanto moltitudine rappresentata, ma continua a esercitare la sua attività di controllo attraverso gli efori. Come nelle *Vindiciae*, dunque, non è il singolo a giudicare l’operato del sovrano, ma un ulteriore sistema di rappresentanza e sono gli efori, a loro volta controllati dal sommo magistrato, a detenere il diritto di resistenza.

La netta separazione tra Althusius e Hobbes è tuttavia evidente e innegabile⁴³. Il primo, infatti, presuppone ancora l’esistenza di qualche soggetto collettivo prima del patto, in virtù di un residuo di aristotelismo visibile nel concetto di *consociatio* naturale, di cui il governo, l’*imperium*, è guida. Questo «non esprime la volontà unica del popolo, ma l’azione propria di colui che governa, e ha come altra istanza quella plurale delle parti della consociazione»⁴⁴: «*juris hujus regni statuendi et se obligandi ad id, potestatem populus, seu membra regni consociata habent*»⁴⁵. In Althusius, la *consociatio* è «una struttura oggettiva, che permette di intendere la natura sociale dell’uomo, nel senso che solo nel rapporto sociale determinato l’uomo è quello che è: non è pensabile come astratto individuo, ma solo nell’insieme dei legami che costituiscono il suo status, e dunque nelle differenze che lo connotano»⁴⁶. Questa pluralità della composizione del popolo fa sì che, nel processo pattizio, venga meno il ruolo centrale che Hobbes affiderà alla volontà individuale. Nonostante ciò, in Althusius, così come nel primo contrattualismo, vi è un modo specifico di intendere la rappresentanza: il popolo non esiste soltanto prima del patto, in virtù della concezione aristotelica della naturalità dell’associazione politica, e dopo, come conseguenza del diritto di resistenza, ma anche di fronte al sommo magistrato. Tuttavia, questa pluralità interna genera quelle forme di sotto-rappresentanza contro cui si scaglierà Hobbes.

Per questi motivi, come detto, è complesso rintracciare degli antecedenti simili alla concezione hobbesiana della rappresentanza. Del resto, la radicalità dell’individualismo e dell’“assolutismo” hobbesiani verrà rifiutata anche da autori come Pufendorf, che tuttavia manterranno intatti i suoi schemi⁴⁷. A partire da Hobbes, viene avvertita l’esigenza di una costruzione ex novo non soltanto delle dinamiche, ma anche dei soggetti stessi del potere politico. Proprio questa dimensione di ricerca di una nuova forma, si potrebbe dire “contra-naturam”, di esistenza crea lo stacco tra Hobbes e la tradizione precedente, che verrà sottolineato e ripreso nella teoria politica del Novecento, soprattutto sulla scia di Carl Schmitt. Questi sottolinea come «l’idea della rappresentanza si basa sul fatto che un popolo che esista come unità politica rispetto all’esistenza naturale di un qualsiasi gruppo di uomini che vivano insieme ha una specie di essere più alta e sviluppata, più intensa. Se viene meno il senso di questa particolarità dell’esistenza politica e gli uomini preferiscono altri modi del loro esistere, scompare anche la comprensione di un concetto come la rappresentanza»⁴⁸.

⁴³ Cfr. F. LONARDO, *Althusius e l’alternativa al Leviatano: spunti per un modello post-sovrano*, in «Rivista di Filosofia del Diritto», III, 1/2014, pp. 129-150.

⁴⁴ G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., p. 72.

⁴⁵ *Politica* IX, 16: «il popolo, ovvero i membri consociati del regno, hanno il potere di stabilire il diritto del regno e di obbligarvisi» (tr. it. cit., p. 521)

⁴⁶ G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 91.

⁴⁷ A riguardo, cfr. F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf Disciple of Hobbes. For a Re-Interpretation of Modern Natural Law*, Brill, Boston-Leiden 2019.

⁴⁸ C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928 [tr. it. a cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 277].

2. Significato e uso del patto in Spinoza dentro e fuori la narrazione

L'iscrizione di Spinoza nell'albo dei contrattualisti moderni è sempre stata problematica, dato il ridimensionamento, se non proprio la scomparsa, del meccanismo del patto nel *Trattato politico*. Se è largamente accettato che il pensiero politico spinoziano intendesse superare tale artificio in nome di una propria linea di continuità tra la fondazione dei legami sociali dell'*Etica* e la forma democratica, è allo stesso tempo difficile negare che il *pactum* trovi spazio nel cuore del *Trattato teologico-politico* e che questo «n'est ni une survivance, ni une anticipation, ni une concession terminologique, mais un enjeu politique et théorique central»⁴⁹. Il patto rappresenta l'apice della narrazione teologico-politica di Spinoza, in quanto funge da punto di continuità, pur momentaneo, tra la teocrazia ebraica e la forma democratica. Come si vedrà in seguito, la sua scomparsa determinerà anche la scomparsa della stessa narrazione teologico-politica. Il *Tractatus*, comunque, non fornisce una definizione classica del patto e la cosa certa è che Spinoza non utilizza l'artificio hobbesiano della *repraesentatio*, conservando, com'è già stato detto, una qual certa naturalità della politica. Si potrebbe dire che in Spinoza il patto si presenta in una forma depotenziata rispetto alla trattazione hobbesiana, dal momento che non vengono in alcun modo approfonditi i concetti di personalità e autorità, ossia le parti della rappresentanza? È corretto, quindi, sostenere che il patto del *Tractatus* sia una mera figura narrativa? La questione è fuorviante, in quanto rischia di non cogliere il carattere primariamente immaginativo della politica spinoziana. Prima di addentrarsi in questa discussione, è tuttavia necessario fornire alcune precisazioni. La *repraesentatio* compare spesso nel corpus delle opere spinoziane ed è uno dei concetti più importanti della gnoseologia spinoziana fin dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*⁵⁰. A riprova di ciò, nel suo fondamentale *Lexicon Spinozanum*, Emilia Giancotti presenta il lemma “rappresentare” come diretto sinonimo di “immaginare”⁵¹. La riflessione sui motivi e sulle modalità del “rendere presente” qualcosa che non sia effettivamente presente, ossia che non esiste, si trova in uno dei passaggi fondamentali della seconda parte dell'*Etica*, in cui Spinoza assume per la prima volta come soggetto la “mente umana”: «Mens corpora externa, a quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent»⁵². Nel consueto cambio di forma degli scolii, Spinoza aggiunge quanto questo possa accadere “spesso”: infatti, l'idea di Pietro in sé è cosa diversa dall'idea di Pietro formatasi in Paolo. Il rappresentarsi Pietro di Paolo, cioè il rendere esistente Pietro anche se egli non esiste, e la successiva contemplazione di questo è ciò che Spinoza chiama “immaginazione”. Più precisamente: «corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari

⁴⁹ É. BALIBAR, *Jus-Pactum-Lex*, cit., p. 106. Per una puntuale ricostruzione della dinamica pattizia in Spinoza, cfr. R. EVANGELISTA, *Il bagaglio politico degli individui. La «dinamica consuetudinaria» nella riflessione politica di Spinoza*, Ghibli, Milano 2010, pp. 21-50.

⁵⁰ A riguardo, cfr. F. MIGNINI, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981, in part. pp. 180-188. Cfr. TIE, §§ 58, 64-66, 78; Et. I, App.

⁵¹ Cfr. E. GIANCOTTI, *Lexicon Spinozanum*, vol. II, Nijhoff, La Haye 1970, p. 928.

⁵² Et. II, XVII, cor.: «da Mente potrà tuttavia contemplare come se fossero presenti i corpi esterni dai quali il Corpo umano è stato affetto una volta, sebbene non esistano, né siano presenti» (p. 141).

dicemus»⁵³. Posta tale correlazione si può meglio comprendere cosa intenda Spinoza nel *Trattato teologico-politico* quando parla di “rappresentazione profetica”. A Giosuè e a Isaia «representatum fuit per figuras Dei providentiam populus deserere»⁵⁴ e la rivelazione si adattava al singolo profeta in base alle sue inclinazioni, creando di volta in volta rappresentazioni, figure, diverse⁵⁵.

Per quanto riguarda, invece, il concetto di “persona”, nei *Cogitata Metaphysica* Spinoza è alquanto chiaro nell’esprimere la sua posizione:

*Voluntas Dei, qua se vult amare, necessario sequitur ex infinito ejus intellectu, quo se intelligit. Quomodo autem hæc tria inter sese distinguantur, ejus scilicet essentia, intellectus, quo se intelligit, & voluntas, qua se amare vult, inter desiderata reponimus. Nec fugit nos vocabulum (personalitas scilicet), quod Theologi passim usurpant ad rem explicandam: verum, quamvis vocabulum non ignoremus, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum, & distinctum conceptum illius formare possumus*⁵⁶.

In campo politico, il lemma compare solamente due volte. La prima, nelle primissime battute del *Trattato teologico-politico*, dove Spinoza parla del ruolo di Aronne come «personam agit prophetae»⁵⁷; la seconda, verso la fine del *Trattato politico*, quando introduce la differenza tra persona fisica e persona civile, a cui spetta il diritto di “portare la spada”⁵⁸. Si può, quindi, escludere del tutto che il concetto conservi una qualche importanza nella teoria politica spinoziana.

Ciò che si deve tornare a domandarsi è, a questo punto, come sia possibile fondare un patto senza le figure artificiali che in Hobbes fungono da mediazione e, successivamente, come si possa pensare una “sovranità senza patto”. Dalla logica pattizia emerge innanzitutto

⁵³ Et. II, XVII, sch.: «chiameremo immagini delle cose le affezioni del Corpo umano, le idee delle quali rappresentano i Corpi esterni come a noi presenti, nonostante che esse non rispecchino le figure delle cose» (tr. it. cit., p. 142). Il concetto di “immaginazione” è talmente importante nel pensiero spinoziano che egli tiene subito a precisare come l’immaginazione in sé non sia immediatamente causa di errore: «Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quæ existentiam illarum rerum, quas sibi præsentem imaginatur, secludat» («la Mente non cade in errore per il fatto che immagina; ma soltanto in quanto la si considera priva dell’idea che esclude l’esistenza di quelle cose che immagina come a sé presenti», *ibid.*). Questo scolio è particolarmente importante in quanto introduce il ruolo centrale dell’immaginazione, che, in quanto espressione di una *potentia* (quella di rappresentare come presenti i corpi esterni) è definita come virtù. Il primo a notare l’importanza di questo passaggio, che ha certamente cambiato la percezione intorno al nucleo centrale dell’*Etica* nella seconda metà del Novecento, fu Martial Gueroult. Cfr. M. GUEROULT, *Spinoza*, t. II: *L’âme (Ethique, II)*, Aubier Montaigne, Paris 1974, pp. 209-222.

⁵⁴ TTP I, 16: «fu rappresentato in figure che la provvidenza di Dio avrebbe abbandonato il popolo» (p. 35). Cfr. Gs 5, 13-15.

⁵⁵ Cfr. TTP II, 7, 10-12; VI, 19

⁵⁶ CM II, VIII: «da volontà di Dio, con la quale vuole amare se stesso, segue necessariamente dal suo intelletto infinito, con il quale intende se stesso. Tuttavia consideriamo impossibile conoscere in qual modo queste tre cose si distinguano, ossia l’essenza, l’intelletto con il quale Dio si intende e la volontà con la quale vuole amare se stesso. Né mi sfugge il vocabolo – personalità – che i teologi spesso impiegano per spiegare la cosa; tuttavia, benché non ignori la parola, non conosco il suo significato, né posso formare alcun concetto chiaro e distinto di esso» (p. 380). La stessa argomentazione è ripresa anche in una lettera a Meijer del 1663. Cfr. Ep. XIIa.

⁵⁷ Il lemma è qui utilizzato in forma talmente “debole” che Totaro traduce direttamente «la funzione di profeta» (cfr. TTP, p. 25). L’espunzione della parola “persona” avviene anche nelle altre principali traduzioni italiane, francesi, inglesi, tedesche e spagnole.

⁵⁸ Cfr. TP X, 2.

la possibilità dell'unità delle volontà individuali. Per quanto riguarda Spinoza, nello specifico, «il fatto che all'origine del corpo politico sia posto un patto espresso, o anche solamente tacito, vuole indicare la razionalità dello Stato più che la manifestazione fattuale delle singole attività», fatto che «costituisce già la radice interna del progressivo svuotamento della tematica contrattualista»⁵⁹.

Risulta quindi necessario entrare nello specifico del testo spinoziano, ovvero nei capitoli XVI-XIX del *Trattato teologico-politico*. Nel cuore del capitolo XVI, ossia nel momento in cui Spinoza introduce la figura del patto, vi è un'evidente ripresa del concetto di *conatus* dell'*Etica*, nella duplice forma di "utile" e di "legge universale della natura umana". Dalla prima logica, emerge quel "culto della ragione" che spinge gli uomini a comprendere la necessità dell'associazione. È interessante notare come in queste pagine Spinoza attui un cambiamento, dal piano strettamente teorico dei primi paragrafi all'utilizzo di un tempo storico:

adeoque firmissime statuere, & pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere, & appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, frænare, neminique facere, quod sibi fieri non vult, jusque denique alterius tanquam suum defendere⁶⁰.

La scelta del male minore, ossia di una rinuncia parziale al proprio diritto naturale in nome di un dettame della ragione che spinge verso la sicurezza, nonostante faccia "eternamente" parte della natura umana, non è al riparo dalla tendenza a ingannare il prossimo⁶¹. Infatti, «nemo tamen, nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus, quandoquidem unusquisque naturae jure dolo agere potest nec pactis stare tenetur nisi spe majoris boni vel metu majoris mali»⁶². Ecco perché, di nuovo sul piano teorico, avviene il trasferimento di una percentuale di diritto e potenza, che fa sì che venga individuato un "qualcuno" che in virtù di questa "summa potestas" possa costringere attraverso la forza. Il trasferimento di questa potenza, parafrasando in realtà il *De cive*, avviene dai singoli individui alla "società", che si forma attraverso questa dinamica. Spinoza aggiunge, però, che «*talis vero societatis jus democratia vocatur, quae proinde definitur caetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet*»⁶³. Improvvisamente, per una seconda volta, Spinoza passa al piano storico, in uno dei passaggi più controversi dell'intera opera, riguardante l'assolutezza del potere:

ex quo sequitur summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia ei parere debere: hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum

⁵⁹ G. DUSO, *Patto sociale e forma politica*, cit., p. 26.

⁶⁰ TIP XVI, 5: «perciò dovettero fermissamente stabilire e pattuire di dirigere ogni cosa seguendo solo il dettame della ragione (che nessuno osa contrastare apertamente, per non sembrare privo di intelligenza) e di tenere a freno l'appetizione, ove spinga a danneggiare in qualche modo gli altri; di non fare a nessuno ciò che non si vuole sia fatto a se stessi e di difendere, infine, il diritto altrui come se fosse il proprio» (p. 377).

⁶¹ Si veda l'esempio del bandito citato nel capitolo precedente.

⁶² TIP XVI, 7: «nessuno può essere certo della fede altrui, se alla promessa non si aggiunga qualcos'altro, poiché ciascuno può – per diritto di natura – agire con l'inganno, e non è obbligato a stare ai patti, se non per la speranza di un bene più grande o per il timore di un più grande male» (p. 381).

⁶³ TIP XVI, 8: «il diritto di una tale società si chiama democrazia, la quale si definisce assemblea universale degli uomini e detiene collegialmente il sommo diritto a tutto ciò che può» (*ibid.*).

omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum jus in eam transtulerunt. Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent; cum autem id non fecerint, nec absque imperii divisione, & consequenter destructione facere potuerint, eo ipso se arbitrio summæ potestatis absolute submiserunt⁶⁴.

Spinoza, chiaramente, non spiega ancora chi “non ha agito così”. Soltanto negli ultimi paragrafi, infatti, apre alla possibilità di una narrazione di tale dinamica, nel momento in cui introduce la problematica del contrasto con il diritto divino rivelato:

quare absolute concedendum jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, quo sua libertate naturali quasi cesserunt, jusque suum in Deum transtulerunt, sicuti in statu civiliferi diximus⁶⁵.

Qual è il rapporto tra la teorica absolutezza del potere sovrano (e la mancata “conservazione di qualcosa per sé”) e la “quasi” rinuncia del popolo ebraico in occasione del patto con Dio? Escludendo che Spinoza possa semplicemente proporre un modello astratto, si potrebbe interpretare questa forma integrale di alienazione come un “caso ideale”. In realtà, la “società civile” conserva, pur in forma limitata, l’equivalenza tra potenza e diritto dello stato di natura. Quella di Spinoza è una teoria adattata a una prassi e la conservazione di una parte del diritto deve essere il punto di partenza pratico del suo discorso. Il paradosso introdotto da Spinoza alla fine del capitolo XVI può essere letto come la difficoltà di innestare un discorso teorico prima di aver completato quello pratico. In altre parole, Spinoza non ha ancora introdotto la moltitudine. La definizione astratta del patto del capitolo XVI non può essere assunta come definitiva senza la determinazione oggettuale dei capitoli successivi. Si potrebbe dire, dalla storia alla singolarità storica. Scrive puntualmente Balibar: «alors que le pacte n’a pas pour fonction de penser une origine absolute des sociétés humaines, ni un fondement idéal de l’ordre juridique comme tel, mais d’expliquer le complexe de causes qui permettent à un Etat déterminé de conserver sa forme propre. [...] Le pacte n’existe que spécifié par ses circonstances : autant d’Etats réels, autant de formes de pactes»⁶⁶.

Da qui si arriva all’apogeo della narrazione teologico-politica in Spinoza, ossia la storia dello stato ebraico del capitolo XVII, per molti aspetti il più complesso e difficile da inquadrare dell’intera opera, innanzitutto in quanto dichiaratamente impostato sul piano

⁶⁴ *Ibid.*: «dal che consegue che la sovrana potestà non è limitata da alcuna legge, ma che tutti debbono obbedirle in tutto: questo infatti dovettero tutti tacitamente o espressamente pattuire allorché trasferirono in essa tutto il proprio potere di difendersi, ovvero tutto il proprio diritto. Se infatti avessero voluto conservare qualcosa per sé, avrebbero anche dovuto far in modo di poterlo difendere con efficacia; poiché non hanno agito così (né avrebbero potuto farlo senza la divisione e la conseguente distruzione dello Stato), per ciò stesso si sono assolutamente sottomessi all’arbitrio della sovrana potestà» (*ibid.*).

⁶⁵ TTP XVI, 19: «si deve dunque assolutamente ammettere che il diritto divino sia entrato in vigore a partire dal tempo in cui gli uomini promisero a Dio con un patto esplicito di obbedirgli in tutto, a partire dal tempo in cui quasi rinunciarono alla loro libertà naturale e trasferirono in Dio il loro diritto, come abbiamo detto avviene nello stato civile» (p. 393). Cfr. anche TTP XVI, 22.

⁶⁶ É. BALIBAR, *Jus-pactum-lex*, cit., pp. 110-111.

pratico e non teorico⁶⁷. La legge universale della natura lascia il posto al “varium multitudinis ingenium”, in cui l’assenza della ragione porta a esacerbare le passioni umane e le relative bramosie, ossia l’assoggettamento alle cause esterne. Tra queste, un ruolo fondamentale è ricoperto dalla gloria tanto cara a Hobbes: ogni uomo «prae gloria aequales contemnit nec ab iis dirigi patitur» e per questo motivo «numquam eo perventum est, ut imperium non magis propter cives quam hostes periclitaretur»⁶⁸.

Come visto in precedenza, è dunque una prassi storica comune quella di ammantarsi di un’origine divina da parte di chi detiene il potere, quella “simulazione di Alessandro” che non convinse del tutto i Macedoni. Tuttavia, la condizione storica degli ebrei fuoriusciti dall’Egitto fece sì che Mosè riuscì in questa operazione. Le parole spinoziane che introducono il passaggio dalla “storia profana” a quella “sacra” sono incredibilmente forti e audaci:

sed prudentiores erant Macedones nec homines nisi prorsus barbari sint, tam aperte falli & ex subditis inutiles sibi servi fieri patiuntur. Alii autem facilius persuadere potuerunt majestatem sacram esse & vicem Dei in terra gerere, & a Deo, non autem ab hominum suffragio, & consensu constitui, singularique providentia & auxilio divino conservari, atque defendi. Et ad hunc modum Monarchæ ad sui imperii securitatem alia excogitaverunt, quæ omnia missa facio, & ut ad ea, quæ volo, perveniam, ea tantum, uti dixi, notabo & perpendam, quæ in hunc finem olim divina revelatio Mosen docuit⁶⁹.

La differenza, dunque, tra la simulazione di Alessandro e la rivelazione di Mosè non sembra, almeno politicamente, così accentuata. Si può già intravedere in questi passaggi, senza dover aspettare il canonico riferimento del *Trattato politico*, una certa influenza di Machiavelli⁷⁰. La macchinazione di Mosè fa sì che il patto di *Esodo*, ossia il trasferimento del diritto naturale degli ebrei direttamente a Dio, avvenne “uno clamore” e senza esitazione. Nella descrizione del funzionamento della prima teocrazia ebraica, si può rintracciare una forma di

⁶⁷ Sulla complessità della storia del popolo ebraico in Spinoza e sulla particolare connessione con il terzo genere di conoscenza, cfr. V. MORFINO, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 45-46.

⁶⁸ TIP XVII, 4: «per brama di gloria disprezza i suoi pari»; «non si mai giunti a far sì che lo Stato non fosse in pericolo più a causa dei cittadini che dei nemici» (p. 403). Sulla gloria, cfr. Et. III, XXXIV; Et. IV, LVIII.

⁶⁹ TIP XVII, 6: «ma i Macedoni erano più assennati: gli uomini, a meno che non siano del tutto barbari, non tollerano d’essere tanto apertamente ingannati e di divenire, da sudditi, schiavi inutili a se stessi. Altri invece riuscirono più facilmente a persuadere che la maestà è sacra e che è vicaria di Dio in terra, che è istituita da Dio e non invece dal suffragio e dal consenso degli uomini, e che è conservata e difesa da una speciale provvidenza e dall’aiuto divino. E allo stesso modo i monarchi escogitarono altre cose per la sicurezza del proprio potere, e, per giungere al fine che mi sono prefisso, le tralascierò tutte, limitandomi – come ho detto – a sottolineare e a esaminare unicamente ciò che la divina rivelazione insegnò un tempo, con tal fine, a Mosè» (p. 407).

⁷⁰ A riguardo, cfr. V. MORFINO, *De la simulatio à la revelatio*, in *Philosophie, religion, pouvoir*, cit., pp. 275-292. Scrive Morfino: «dans le chapitre XVII, il me semble plutôt que Spinoza nous offre, du point de vue politique, une chose similaire à ce qu’il proposait dans le chapitre VII sous la forme d’une déconstruction du mythe du livre sacré : la déconstruction du mythe du législateur. Moïse n’est pas, en effet, un législateur parmi d’autres : il est celui que la tradition occidentale considère comme le paradigme du législateur. Le fait de concevoir Moïse comme un prince aux traits machiavéliens, dont la vertu politique rencontre la fortune sous la forme du conflit, et de rapports de force, entraîne une déconstruction radicale de la figure du législateur et de sa transcendance. Cela insère son action à l’intérieur de rapports de force et, par-dessus tout, cela fait de lui non pas le maître de la ligne-temps, mais un vecteur parmi bien d’autres» (p. 291). Cfr. anche L. BOVE, *La strategia del conatus*, cit., pp. 207-240.

rappresentanza, pur non replicabile: Mosè diviene il rappresentante del popolo ebraico presso Dio, dato che questi restarono sconvolti nell'ascoltare la sua voce (Dt 5, 20-24). Spinoza, invero, non parla di rappresentanza, ma del suo essere "lator" e "interprete", e quindi "supremus iudex". Quest'ultimo sostituisce, o meglio "traduce", Dio presso il popolo e non rappresenta nessuna persona fittizia. Una persona reale, dunque, cosa dimostrata dal fatto che, nella lettura di Spinoza, Mosè non ebbe un unico successore e non nominò un erede, introducendo la separazione tra religione e diritto civile, divisi tra Eleazaro (successore di Aronne) e Giosuè (successore di Mosè). Non volendo entrare nei dettagli della storia ebraica, descritti da Spinoza nella parte centrale del capitolo, in un'ideale parte conclusiva, Spinoza passa a riflettere sulle modalità attraverso cui il popolo viene tenuto a freno, e venne tenuto a freno, dopo il patto con Dio. Questo particolare patto "rafforzato" crea il sentimento del nazionalismo ebraico, introiettato sotto forma di un'altra "natura"⁷¹ e di odio verso le altre nazioni. Tuttavia, Spinoza sottolinea anche il lato positivo della chiusura della comunità ebraica, ossia un rafforzamento del principio di utilità, che divenne conseguentemente un rafforzamento della pratica dell'obbedienza:

nam cives nullibi majore jure sua possidebant, quam hujus imperii subditi, qui cum principe æqualem partem terrarum, & agrorum habebant, & unusquisque suæ partis æternus dominus erat; nam si quis paupertate coactus fundum suum, vel agrum vendiderat, adventante jubilæo ei de integro restitui debebat, & ad hunc modum alia instituta erant, ut nemo a fixis suis bonis alienari posset. Deinde paupertas nullibi tolerabilior esse poterat, quam ubi charitas erga proximum, hoc est, erga concivem summa pietate coli debebat, ut Deum suum Regem propitium haberent. Civibus igitur Hebræis non nisi in sua patria bene esse poterat, extra eandem autem damnum maximum & dedecus. Deinde ad eosdem non tantum in patrio solo retinendum, sed ad bella etiam civilia vitandum, & causas contentionum tollendum hæc apprime conducebant; nempe quod nemo suo æquali, sed soli Deo serviebat, & quod charitas & amor erga concivem summa æstimabatur pietas, qui non parum fovebatur communi odio, quo reliquas nationes, & hæc eos contra, habebant⁷².

⁷¹ Cfr. TTP XVII, 23. Totaro qui forza il testo spinoziano, rendendo «ut in naturam verti debuerunt» con «dovettero trasformarsi in una seconda natura» (p. 429).

⁷² TTP XVII, 25: «in nessun altro luogo, infatti, i cittadini possedevano le loro proprietà con maggior diritto dei sudditi di questo Stato, i quali avevano, come il principe, una parte uguale delle terre e dei campi, e ciascuno era eterno padrone della sua parte, poiché, se qualcuno – costretto dalla povertà – avesse venduto il suo fondo o il suo campo, questo, al sopraggiungere del giubileo, doveva essergli restituito per intero. Esistevano altri e analoghi istituti finalizzati a che nessuno potesse essere privato dei propri beni immobili. Inoltre, in nessun altro luogo la povertà poteva essere più tollerabile che in questo Stato, ove la carità verso il prossimo – cioè verso il concittadino – doveva coltivarsi con somma pietà, in modo da avere sempre propizio Dio, loro re. Quindi i cittadini ebrei non potevano vivere bene che nella loro patria, mentre fuori di essa vi erano gravissime sventure e disonore. Inoltre, alcune motivazioni contribuivano particolarmente non soltanto a trattenerli sul suolo patrio, ma anche a far sì che evitassero le guerre civili ed eliminassero le cause di contrasto: il fatto che nessuno fosse asservito a un suo eguale, ma solo a Dio, che l'amore caritatevole verso il concittadino (un amore non poco alimentato dall'odio comune che essi nutrivano verso le altre nazioni, e quelle verso di loro) fosse stimato come la più alta forma di pietà» (p. 431).

La teocrazia ebraica funzionò, un po' come l'Impero turco, in quanto riuscì a “piegare gli animi”, generando gioia dalla devozione e dalla riverenza⁷³. Ciò non vuol dire, però, che le loro leggi non fossero carenti, come dimostra il fatto che effettivamente tale Stato entrò in crisi. Il passaggio di Spinoza è sottile quanto audace:

si Deus eorum constantius voluisset, aliter etiam jura & leges condidisset, aliamque rationem id administrandi instituisset: quare quid aliud dicere possumus, nisi quod Deum suum iratum habuerint. [...] Quæ mutatio, quo eam magis ac magis considero, in verba Taciti me cogit erumpere, illo tempore non fuisse Deo curæ securitatem illorum, fuisse ultionem. Nec satis mirari possum tantam animo coelesti fuisse iram, ut ipsas leges, quæ semper solum universi populi honorem, salutem & securitatem intendunt, animo se vindicandi, & ad populum puniendum condiderit, ita ut leges non leges, hoc est, populi salus, sed potius poenæ & supplicia visæ sint⁷⁴.

La soluzione che qui Spinoza propone, riconoscendo come causa della distruzione dello Stato ebraico l'introduzione della religione e l'usurpazione del potere da parte dei sacerdoti, sembrerebbe essere, in effetti, una sorta di erastianesimo di tono hobbesiano⁷⁵.

All'inizio del capitolo XVIII, Spinoza non soltanto nega la ragionevolezza di una ripresa dell'esperienza teocratica ebraica, ma ne afferma decisamente l'impossibilità: Dio stesso rifiuterebbe tale possibilità, in quanto, con la venuta di Gesù, «pactum non amplius atramento nec in tabulis lapideis, sed Dei spiritu in corde scribi»⁷⁶. L'operazione teorica spinoziana al termine dell'esposizione dell'esempio storico ebraico non si distacca di molto da quella hobbesiana, ossia dal tentativo, culminato nel capitolo XLII del *Leviatano*, di destituire qualsiasi legittimazione del potere ecclesiastico. La riflessione sullo “jus circa sacra” in relazione al meccanismo pattizio trova spazio nuovamente nel capitolo XIX, dove la storia ebraica torna a fungere da paradigma teorico: il patto ebraico consiste nell'obbedire soltanto a ciò che viene profeticamente rivelato da Dio. Ciò comporta non soltanto l'unione dei due

⁷³ La “reverentia”, nel *Tractatus*, è definita come una passione composta da timore e ammirazione, caratteristica della condizione degli ebrei del capitolo XVII, laddove nell'Etica la “devotio” è una forma di amore verso una cosa ammirata (Et. III, def. aff. X). Il concetto chiave di questa dinamica è dunque la “admiratio”, ossia la traduzione spinoziana della meraviglia cartesiana, con una fondamentale differenza. Al contrario di Descartes (e di Aristotele), l'*admiratio* spinoziana non produce conoscenza, ma si ferma alla singolarità dell'oggetto di ammirazione. Cfr. Et. III, LII. A riguardo, cfr. F. PIRO, *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI, 1-2/2009, pp. 1-19; F. TOTO, *L'ammirazione e lo spregio: aspetti della teoria spinoziana del riconoscimento*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVI, 1/2014, pp. 162-187.

⁷⁴ TTP XVII, 26: «se Dio avesse voluto uno Stato ebraico più duraturo, avrebbe stabilito in modo diverso anche il diritto e le leggi, e avrebbe istituito un modo diverso di amministrarlo; perciò, cos'altro possiamo dire, se non che il loro Dio si era adirato contro di loro? [...] Quanto più rifletto su questa sostituzione, tanto più essa mi spinge a esclamare, per dirla con Tacito, che, in quel momento, Dio non si prese cura della loro sicurezza, ma del loro castigo. Non mi meraviglierò mai abbastanza del fatto che nell'animo divino albergasse un'ira tale da far sì che Egli stabilisse le leggi stesse (le quali mirano, sempre e soltanto, all'onore, alla salvezza e alla sicurezza dell'intero popolo) con l'intenzione di vendicarsi e allo scopo di punire il popolo, sì da far sembrare le Sue leggi non tanto leggi – cioè la salvezza del popolo – quanto pene e castighi» (pp. 433-435).

⁷⁵ Cfr. TTP XIX, 1. Non va dimenticato che il *Tractatus* fu anche un testo polemico nei confronti delle posizioni storicamente conservatrici del calvinismo olandese.

⁷⁶ TTP XVIII, 1: «il patto non è più scritto con inchiostro, né inciso su tavole di pietra, bensì inscritto nel cuore con lo spirito di Dio» (p. 443).

poteri e la “politicizzazione” della rivelazione, ma anche un fondamentale parallelismo tra teocrazia e democrazia, seppure la prima resti una forma più instabile. La fede provvede all’unione delle volontà, sostituendosi alla ragione⁷⁷. Spinoza trae dunque la conclusione desiderata:

Ex quibus omnibus evidentissime sequitur, Religionem apud Hebræos vim juris a solo imperii jure accepisse, & eo destructo, non amplius tanquam jussum singularis imperii, sed catholicum rationis documentum haberi potuisse; rationis, inquam; nam Catholica Religio nondum ex revelatione innotuerat⁷⁸.

Dall’esperienza storica degli ebrei, Spinoza afferma di poter trarre “absolute” la regola che «Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent»⁷⁹. Dunque, la rappresentanza trova spazio soltanto sotto forma di mediazione tra Dio e il popolo, una forma di autorità “profetica” e non personalistica, in cui la volontà del popolo non crea nulla se non lo spostamento della propria potenza. Lo stato ebraico e la relativa narrazione della sua storia, dunque, non fungono da modello, né tantomeno simboleggiano una vaga origine di qualche realtà politica successiva, ma da necessario completamento storico singolare della definizione astratta di patto. Se i capitoli XVII e XVIII rendono concetti teologici quali “rivelazione” e “profezia” delle categorie (pseudo)storiche, in quanto Spinoza li analizza soltanto in base alle loro cause più prossime e non in virtù di una loro presunta verità necessaria, la stessa figura del patto può essere considerata una “nozione operativa”⁸⁰. Il riferimento spinoziano al patto e alla successiva determinazione storica di esso nella digressione sullo Stato ebraico nasce certamente da una difficoltà, ossia quella di accettare di rimanere sul piano immaginativo della politica, per misurarsi con l’antropologia di tipo hobbesiano; questo genera una visibile sensazione di impotenza assente, ad esempio, nell’*Etica*, che si «redouble en sacralisation du politique qui est immédiatement politicisation du sacré»⁸¹.

In conclusione, dunque, l’utilizzo della figura del patto, prova degli elementi artificiali che caratterizzano la trattazione hobbesiana, può essere tranquillamente considerato contingente.

⁷⁷ Cfr. TTP XIX, 6. Scrive a riguardo André Tösel: «le TTP en effet rend possible un accès à l’histoire: par la destruction de l’histoire sacrée, par la critique de la Bible et de la religion révélée, par la démystification des oeuvres, sans validité théorique, de la théologie juive et chrétienne, Spinoza fait apparaître la théocratie hébraïque comme produit d’un mode d’organisation de la vie et de la pensée rude et barbare. La théocratie représente comme un passé qui ne peut être un modèle pour le présent, et qui doit être définitivement remplacé par un Etat libéral-démocratique, défenseur des sciences et des arts, promoteur des puissances délivrées des *conatus* humains, eux-mêmes capables de multiplier les échanges et d’approprier de manière élargie tous les corps naturels dont ils ont besoins» (A. TÖSEL, *Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ?*, in *Spinoza. Issues and Directions*, cit., p. 306).

⁷⁸ *Ibid.*: «da tutto ciò segue in modo assai evidente che la religione acquisì forza di legge presso gli Ebrei solo per il diritto dello Stato e che, una volta distrutto questo, essa non poté più essere considerata come l’ordinamento di uno specifico Stato, ma come universale insegnamento della ragione. Dico ‘della ragione’, perché la religione universale non era ancora nota per rivelazione» (p. 461).

⁷⁹ TTP XIX, 7: «Dio non ha alcun particolare regno tra gli uomini, se non per mezzo di coloro che detengono il potere» (p. 463).

⁸⁰ A riguardo, cfr. S. ZAC, *Spinoza et l’Etat des Hébreux*; in ID., *Philosophie, théologie, politique dans l’œuvre de Spinoza*, cit., p. 159.

⁸¹ Cfr. A. TÖSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., p. 154. Tösel arriva addirittura a parlare di un «désenchantement rationnel de la politique» che sarebbe alla di un vero e proprio metodo storico-scientifico: «Deus sive Natura, natura sive Historia» (ivi, pp. 155, 158).

Sia che tale utilizzo rappresenti un tentativo di dialogo con la tradizione giuridica coeva⁸², con il cristianesimo razionalista⁸³ o direttamente con Hobbes, il problema fondamentale per Spinoza diventa quello di organizzare sistematicamente i “mezzi” del consenso⁸⁴. Più specificamente, si tratta di «trouver les instruments à même d’engager la multitude sur la voie de l’émancipation en modifiant de l’intérieur la structure affective et imaginative et modifier ainsi l’organisation politique d’une collectivité de manière démocratique»⁸⁵. Il *Trattato politico* prevede il superamento della figura del patto proprio in virtù dell’abbandono del livello più “basso” di costruzione immaginativa di tali mezzi e di potenza collettiva (quella degli ebrei), fuggendo qualsiasi dubbio sulla possibilità di conservazione di qualche nesso teologico-politico. «La religion a une fonction relativement autonome, qui se comprend à partir de son rapport à l’effectuation de la puissance collective. Spinoza ici est plus proche de Marx que de Durkheim, ou de Cassirer. [...] Comme le montre la subordination de l’alliance du peuple hébreu à son Dieu Jéhova, le pact social est antérieur à la religion consituée». Di conseguenza, «la fonction symbolico-logique existe, mais subordonnée à la fonction politique»⁸⁶. Il *Trattato politico* è il compimento di tale percorso, il passaggio definitivo dal teologico-politico a un tentativo “più potente” di istituzionalizzazione dei bisogni collettivi. Il patto resta, in definitiva, un «surrogato di vita realmente libera»⁸⁷.

3. La moltitudine hobbesiana e la sua maschera artificiale

In base a quanto detto sopra, il capitolo XVI del *Levitano* rappresenta una novità assoluta all’interno del pensiero politico hobbesiano? Come in Spinoza, si ripropone la domanda, a posteriori, sulla possibilità di pensare il contratto senza la rappresentanza. Per tale motivo, potrebbe risultare utile mettere a confronto il *Leviatano* con gli *Elements* e con il *De cive*, soprattutto in quanto Hobbes tende a riprendere massicciamente alcune parti dei suoi scritti precedenti.

Alla fine della prima parte degli *Elements*, precisamente nel capitolo XIX, dedicato alla possibile definizione di un “body politic”, Hobbes introduce il concetto di “corporation”, ossia di una serie di “corpi politici subordinati” all’interno di quella che chiama genericamente “polis”⁸⁸. Nel capitolo successivo, il primo della parte II del testo, utilizzerà il termine “person” soltanto come sinonimo di “individuo”, ossia di componente della moltitudine di uomini⁸⁹. Tale discorso si trova dunque soltanto accennato all’interno della descrizione delle dinamiche che portano al patto di unione e di trasformazione delle disomogenee volontà delle parti della moltitudine in un’unità. Il concetto di “persona civile” si ritrova nel capitolo V del *De cive*, nelle pagine dedicate alla definizione della *civitas* successivamente all’unione delle volontà:

⁸² Cfr. A. MATHERON, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit.

⁸³ Cfr. A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., in part. p. 280.

⁸⁴ Cfr. A. MATHERON, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, cit., p. 101.

⁸⁵ S. VISENTIN, *Obeir a Dieu, obeir aux hommes*, in *Philosophie, religion, pouvoir*, cit., p. 315.

⁸⁶ A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., p. 300. Cfr. F. FISCHBACH, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, Paris 2014².

⁸⁷ S. VISENTIN, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, cit., p. 155.

⁸⁸ Cfr. *Elements* I, XIX, 8-10. Cfr. anche *Lev.* XXII, 1-5.

⁸⁹ Cfr. *Elements* II, I, 2.

IX. Unio autem sic facta, appellatur civitas, sive societas civilis, atque etiam persona civilis; nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est; & nomine uno ab omnibus hominibus particularibus distinguenda & dignoscenda, habens iura sua, & res sibi proprias. Ita ut neque civis aliquis, neque omnes simul (si excipiamus eum cuius voluntas sit pro voluntate omnium) pro civitate censenda sit. Civitas ergo (ut eam definiamus) est persona una, cuius voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium; ut singulorum viribus & facultatibus uti possit, ad pacem & defensionem communem.

X. Quamquam autem civitas omnis persona civilis sit, non tamen, et converso, omnis persona civilis est civitas, fieri enim potest ut cives plures, permittente civitate sua, coeant in unam personam, certarum rerum agendarum causa. Hae iam personae civiles erunt, ut sodalitates mercatorum, & conventus alii quam plurimi; duitates tamen non sunt, quia non subiecerunt se voluntati conventus, simpliciter, & in omnibus, sed in certis rebus a civitate determinatis; atque ita ut cuilibet eorum, contra ipsum Corpus sodalitatis, contendere iudicio licitum sit apud alios; quod civi contra civitatem licitum non est. Huiusmodi igitur societates, sunt personae civiles, civitati subordinatas⁹⁰.

La logica della rappresentanza, nella fattispecie la creazione artificiale di un “attore”, pur non trattata in maniera approfondita come nel *Leviatano*, si trova anche nella nota sulla moltitudine che Hobbes appone all’inizio del capitolo VI:

Multitudo, quia vox collectiva est, significare intelligitur res plures, ut hominum multitudo idem sit quod multi homines. Vox eadem quia numeri est singularis unam rem significat, nempe unam multitudinem, at neutro modo intelligitur multitudo habere unam voluntatem a natura datam, sed alius aliam. Neque ergo attribuenda illi est una actio, quaecunque ea sit. Itaque promittere, pacisci, jus acquirere, jus transferre, facere, habere, possidere & similia, multitudo non potest, nisi sigillatim sive viritim, ut sint promissa, pacta, jura, actiones, tot quot sunt homines. Quapropter multitudo, persona naturalis non est. Caeterum eadem multitudo si viritim paciscantur fore ut unius alicujus hominis voluntas, vel majoris partis ipsorum voluntates consentaneae pro voluntate omnium

⁹⁰ DC V, 9-10: «l’unione così fatta si chiama *Stato*, o *società civile*, e anche *persona civile*. Infatti, essendo unica la volontà di tutti, deve essere considerata come una persona unica, distinta e riconosciuta con un solo nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha i suoi diritti e le sue proprietà. Così che né un cittadino, né tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui volontà sta per la volontà di tutti), devono essere considerati come lo Stato. Dunque lo Stato (per definirlo) è una persona unica, la cui volontà, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la volontà di tutti costoro; così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli, per la pace e la difesa comune. Sebbene ogni Stato sia una persona civile, non è vero che, per converso, ogni persona civile sia uno Stato. Può infatti accadere che più cittadini si riuniscano con il permesso del loro Stato in una persona unica, per fare determinate cose. Queste saranno allora persone civili, come le compagnie commerciali, e moltissime altre riunioni; ma non sono Stati, perché i membri non si sono sottomessi alla volontà della riunione assolutamente e in tutto, ma soltanto in determinate cose, stabilite dallo Stato. Così, a ciascuno di essi è lecito chiamare in giudizio di fronte ad altri lo stesso corpo della compagnia, ciò che non è lecito al cittadino nei confronti dello Stato. Le società di questo tipo sono dunque persone civili subordinate allo Stato» (pp. 127-128).

habeantur, tunc persona una fit: voluntate enim praedita est, ideoque actiones facere potest voluntarias, quales sunt imperare, leges condere, jus acquirere & transferre, & caetera; & populus scepius quam multitudo dicitur⁹¹.

Dunque, nel *De cive* possono essere già rintracciate quelle dinamiche di creazione di un soggetto politico artificiale, autore della trasmissione del potere dalla moltitudine a un'unità sovrana. Lo stato di natura, condizione storica e mai da intendere come costruzione astratta, ossia la condizione di uguaglianza naturale degli uomini, fa sì che questi difficilmente riescano a essere affetti da una passione diversa dall'invidia nel momento in cui avviene il passaggio dallo *ius in omnia* al potere di uno solo. Nelle pagine del *De cive* dedicate alla difesa della monarchia come migliore forma di governo, Hobbes si prodiga in una polemica contro i "democratici": «exceptionem hanc contra unum suggerit invidia, dum vident unum habere quod omnes cupiunt», nonostante «inaequalitatem introductam esse consensu omnium»⁹². Hobbes è perfettamente consapevole che la legge di natura, che determina la fuoriuscita dalla condizione naturale, non è di per sé sufficiente a impedire una nuova "degenerazione dello Stato".

In un certo senso, quindi, è vero che la dinamica della rappresentanza e le sue definizioni specifiche trovano spazio quasi unicamente all'interno del *Leviatano*. Infatti, quando Hobbes ultimerà i suoi *Elementa philosophiae*, concluderà il *De homine*, ossia la seconda sezione, logicamente precedente al *De cive*, con la ripresa della definizione di "persona" e di rappresentanza, che dunque diventano fondative del discorso sulla cittadinanza⁹³.

Occorrerà dunque passare direttamente alle decisive pagine del *Leviatano* dedicate al concetto di rappresentanza, partendo dall'innovativo rapporto tra autorità e persona. Quando Hobbes redigerà l'*Index in Leviathanem*, in coda all'edizione latina del testo, il termine "repraesentatio" non troverà spazio, laddove invece compariranno "actor", "author, autoritas", "persona propria repraesentativa" e "persona Dei propria, repraesentativa". I riferimenti di pagina di tutti questi termini portano al già citato capitolo XVI⁹⁴. Tuttavia, già prima delle definizioni esplicite, il tema può essere ritrovato nei primi capitoli dell'opera e addirittura il lemma compare nelle primissime righe del primo capitolo, dove i pensieri degli uomini sono presentati singolarmente come «*representation or appearance, of some quality, or other accident of a body without us, which is commonly called an object*»⁹⁵. Una prima

⁹¹ DC VI, 1, *adm.*: «moltitudine, in quanto termine collettivo, significa molte cose, per cui una moltitudine di uomini è lo stesso che molti uomini. Ma lo stesso termine, essendo di numero singolare, significa una cosa sola, cioè una sola moltitudine. Ma in nessuno dei due modi si intende che la moltitudine abbia una volontà unica data dalla natura, bensì ciascuno ha la sua. Dunque non deve esserle attribuita un'azione unica, qualunque essa sia. Così una moltitudine non può promettere, fare patti, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere, e simili, se non singolarmente e individualmente, in modo che vi siano tante promesse, patti, diritti, azioni, quanti sono gli uomini. Per questo la moltitudine non è una persona naturale. Ma la stessa moltitudine diviene persona unica se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro. Infatti così viene dotata di volontà, e quindi può compiere azioni volontarie, come comandare, dettare leggi, acquistare e trasferire diritti, ecc.; e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine» (pp. 130-131).

⁹² DC X, 4: «è l'invidia a suggerire queste riserve contro un uomo solo, perché vedono che uno solo possiede quello che tutti desiderano. [...] La disuguaglianza è stata introdotta con il consenso di tutti» (p. 169).

⁹³ Cfr. *De homine* XV.

⁹⁴ Cfr. *Lev. Index in Leviathanem*, ed. it. cit., pp. 1243-1258.

⁹⁵ *Lev. I, 1*: «*rappresentazione o apparenza* di qualche qualità o altro accidente di un corpo fuori di noi, che viene comunemente chiamato *oggetto*» (p. 21). Va ovviamente tenuto conto dell'ambivalenza del termine, che indica sia la rappresentazione di un oggetto tramite i sensi che la dinamica politica della rappresentanza.

constatazione degna di nota è l'introduzione della riflessione sulle dinamiche relative al concetto di persona al di fuori di un contesto teologico, ossia nelle prime due parti del *Leviatano*, anche se, com'è logico, Hobbes vi insisterà anche nella narrazione teologico-politica vera e propria della parte III. Procedendo per gradi, i primi riferimenti alla dinamica rappresentativa si possono già riscontrare nell'analisi del linguaggio e, quindi, nella prima e basilare forma di costruzione artificiale. Nello specifico, analizzando le forme del credere, Hobbes parla del trasferimento dell'oggetto di fede dal contenuto stesso dell'argomentazione alla persona che parla, a cui soltanto spetta «the honour done in believing»⁹⁶. L'esempio più evidente è il trasferimento dalla fede in Dio e nella sua parola alla fiducia (*trust*) nella Chiesa o nel profeta, «whose words we take and acquiesce therein»⁹⁷. Tuttavia, lo Hobbes di queste pagine, che pur parte dal progressivo allargamento dell'artificiale ai danni del naturale⁹⁸, risente ancora di una posizione che potrebbe essere definita quella di un “materialista scettico”⁹⁹.

Sarà però bene ripartire dall'analisi sopra accennata del capitolo XVI, che, concludendo la prima parte del *Leviatano*, rappresenta l'ultimo tassello necessario, dopo l'analisi della dinamica del patto e delle leggi di natura, per poter introdurre la discussione sullo stato civile. Come detto, dunque, una “artificial person” è colei le cui “parole” rappresentano le azioni di qualcun altro, ossia coincide con l'attore che “recita” le parole di un autore, seguendo una terminologia di uso corrente nel XVII secolo anche al di fuori dell'ambito teatrale¹⁰⁰. È comunque importante sottolineare come la dinamica autore-attore si applichi soltanto a un'interazione tra esseri umani dotati di volontà e di consapevole capacità di agire: «things inanimate, cannot be authors, nor therefore give authority to their actors»¹⁰¹. Ciò permette a Hobbes non soltanto di escludere dal discorso, “bambini, folli e pazzi”, ma anche e soprattutto gli idoli, che possono sì essere impersonati in quanto rappresentazioni fittizie del proprio cervello, ma non possono fornire nessun tipo di autorizzazione, «for an idol is nothing»¹⁰². Qui Hobbes pone la differenza tra i falsi idoli e il “vero Dio”, che non soltanto, come questi, può essere impersonato, ma lo è stato “storicamente”, prima da Mosè come guida del popolo ebraico, poi da Gesù e, infine, dallo Spirito Santo per bocca degli apostoli¹⁰³. Tuttavia, la narrazione teologico-politica in questo momento viene subito accantonata in

⁹⁶ Lev. VII, 7: «l'onore che nasce dal credere» (p. 111).

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Cfr. A.P. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1995, p. 31. Cfr. anche C. ALTINI, *Ipotesi sul meccanicismo politico. Tra Hobbes e Spinoza*, in «Filosofia Politica», 3/2018, pp. 409-425.

⁹⁹ Il passaggio finale del capitolo VII è assai celebre: «if Livy say the Gods made once a cow speak, and we believe it not, we distrust not God therein, but Livy. So that it is evident, that whatsoever we believe, upon no other reason, than what is drawn from authority of men only, and their writings; whether they be sent from God or not, is faith in men only» («se Livio afferma che una volta Dio fece parlare una mucca e noi non ci crediamo, non disconosciamo Dio, ma Livio. Così, è evidente che qualsiasi cosa noi crediamo, non lo facciamo per nessun'altra ragione oltre a ciò che viene tratto dalla sola autorità degli uomini e dei loro scritti; se questi siano inviati da Dio oppure no, è solo una questione di fede negli uomini», p. 113).

¹⁰⁰ Martinich sottolinea come non vada eccessivamente enfaticizzata la metafora teatrale. Cfr. A.P. MARTINICH, *A Hobbes Dictionary*, cit., p. 36.

¹⁰¹ Lev. XVI, 9: «le cose inanimate non possono essere autori e quindi non danno autorità ai loro attori» (p. 269). Come dirà più avanti (XIX, 14), «la materia di tutte queste forme di governo è di carattere mortale, di modo che non solo i monarchi, ma anche le assemblee nella loro totalità muoiono» (p. 317).

¹⁰² Lev. XVI, 11: «perché un idolo non è nulla» (*ibid.*).

¹⁰³ Cfr. Lev. XVI, 12. Per la problematica concezione hobbesiana della Trinità, cfr. G. WRIGHT, *Hobbes e la Trinità economica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 4/1998, pp. 655-679; A. ABIZADEH, *Hobbes's Conventionalist Theology, the Trinity, and God as an Artificial Person by Fiction*, in «The Historical Journal», 4/2017, pp. 915-941.

nome del recupero dell'originario e primario soggetto politico, la moltitudine (dato che i singoli individui non possono ancora essere fatti rientrare in una dinamica politica):

a multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude. And because the multitude naturally is not *one*, but *many*; they cannot be understood for one; but in any authors, of every thing their representative saith, or doth in their name; every man giving their common representer, authority from himself in particular; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint: otherwise, when they limit him in what, and how far he shall represent them, none of them owneth more, than they gave him commission to act. And if the representative consist of many men, the voice of the greater number, must be considered as the voice of them all¹⁰⁴.

La prima parte del *Leviatano* si chiude con l'affermazione del passaggio dalla molteplicità disomogenea della moltitudine all'unità della società civile nello Stato sia attraverso la, pur problematica, legge di natura che tramite le dinamiche della rappresentanza, quel «*reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will*»¹⁰⁵ che si trova nelle pagine della descrizione del Leviatano come “Mortal God”:

which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own, and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgements, to his judgement. This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner*. This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to

¹⁰⁴ Lev. XVI, 13-15: «una moltitudine di uomini diventa *una* persona quando viene rappresentata da un uomo o da una persona e ciò avviene con il particolare consenso di ogni singolo componente di tale moltitudine. Infatti, è l'*unità* del rappresentante e non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il rappresentante che sostiene quella persona ed essa soltanto, non potendo altrimenti l'*unità* essere compresa nella moltitudine. Poiché la moltitudine naturalmente non è *uno* ma *molti*, non può essere intesa come uno ma come molti autori di ogni cosa che i suoi rappresentanti dicono o fanno in suo nome, visto che ogni suo componente dà la propria autorità particolare al suo rappresentante comune e riconosce tutte le azioni che fa il rappresentante nel caso che gli venga data un'autorità illimitata; altrimenti, se lo limitano in che cosa e in come dovrà rappresentarli, nessuno di essi riconosce più di quello che gli ha commissionato di fare. E se il rappresentante consiste di molti uomini, la voce della maggioranza deve essere considerata come la voce di tutti quanti» (p. 271).

¹⁰⁵ Lev. XVII, 13: «ridurre tutte le loro volontà da una pluralità di voci ad un'unica volontà» (p. 283).

speak more reverently) of that *Mortal God*, to which we owe under the *Immortal God*, our peace and defence. [...] And in him consisteth the essence of the commonwealth; which (to define it,) is *one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence*¹⁰⁶.

Il meccanismo della sovranità, dunque, attiene all'indossare quella maschera artificiale creata dalle singole volontà della moltitudine. L'unità delle volontà, che tramite la seconda legge di natura, crea il meccanismo dell'alienazione del diritto, tuttavia, è immediatamente rotta dalla "prassi democratica", che dimostra, ancora una volta, il carattere pratico della proposta politica hobbesiana. Il "soggetto politico originario", la moltitudine, stabilisce all'unanimità che sia una «major part» ad autorizzare un attore a «present the person of them all (that is to say, to be their representative)»¹⁰⁷. Questa è quella che Hobbes definisce la genesi dello Stato "per istituzione", a cui aggiunge la possibilità che un attore possa acquisire il diritto degli autori attraverso la forza ("per acquisizione"). Questa prassi autorizzante diventa per Hobbes immediatamente vincolante, negando fin dal principio la possibilità di una revoca del patto e di qualsiasi diritto alla disobbedienza:

they that are subjects to a monarch, cannot without his leave cast off monarchy, and return to the confusion of a disunited multitude; nor transfer their person from him that beareth it, to another man, or other assembly of men: for they are bound, every man to every man, to own, and be reputed author of all, that already is their sovereign, shall do, and judge fit to be done: so that any one man dissenting, all the rest should break their covenant made to that man, which is injustice: and they have also every man given the sovereignty to him that beareth their person; and therefore if they depose him, they take from him that which is his own, and so again it is injustice. Besides, if he that attempteth to depose his sovereign, be killed, or punished by him for such attempt, he is author of his own punishment, as being by the institution, author of all his sovereign shall do¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibid.*: «questo equivale a nominare un uomo o un'assemblea di uomini per rappresentare la loro personae significa che ognuno di loro si riconosce e ammette di essere l'autore di tutto ciò che attuerà chi rappresenta la sua persona o ne causerà l'attuazione per quanto riguarda la pace e la sicurezza comune. Così, tutti quanti sottomettono le proprie volontà alla sua volontà e i propri giudizi al suo giudizio. Questo è più che acconsentire o concordare: è l'unità reale di tutti quanti in una ed una stessa persona, compiuta attraverso il patto di ogni uomo con ogni altro uomo, come se ogni uomo dicesse ad ogni altro *io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto ed autorizzi tutte le sue azioni in modo simile*. Fatto questo, la moltitudine così unita in una persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione del grande LEVIATANO o piuttosto (per parlare in maniera più riverente) di quel *Dio mortale* a cui dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. [...] E consiste in lui l'essenza dello stato, che (per definirla) è *una persona dei cui atti una grande moltitudine si è resa autrice in ogni suo singolo componente, attraverso dei patti reciprocamente stipulati, al fine di metterla in condizione di usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà opportuno per la loro pace e la loro difesa comune*» (*ibid.*).

¹⁰⁷ Lev. XVIII, 1: «impersonare tutti quanti (cioè di essere il loro rappresentante)» (p. 285). Si può parlare di moltitudine come soggetto politico soltanto in senso lato, dato che essa, che esiste soltanto nello stato di natura, non possiede un'unica volontà.

¹⁰⁸ Lev. XVIII, 3: «quelli che sono sudditi di un monarca non possono sciogliere la monarchia senza la sua autorizzazione e ritornare al caos di una moltitudine disgregata, né possono trasferire la loro persona da colui

Il patto, infatti, non è stipulato dal sovrano, che è soltanto attore. Sarebbe del resto praticamente impossibile prevedere un patto tra il sovrano e i propri autori, dato che, prima di esso, non esiste alcun soggetto politico collettivo, ma soltanto una moltitudine disunita. L'intento polemico di Hobbes è qui evidente: non sono i patti, ossia le mere espressioni delle volontà, a vincolare, ma l'esercizio stesso del potere che deriva da essi. Per usare una sua stessa immagine, «from the public sword, that is, from the untied hands of that man, or assembly of men that hath the sovereignty, and whose actions are avouched by them all, and performed by the strength of them all in him united»¹⁰⁹. Di conseguenza, la minoranza che ha espresso un parere contrario nella scelta dell'attore dovrà uniformarsi al volere della maggioranza e farsi autrice delle azioni del sovrano; né è possibile prevedere altre forme intermedie di rappresentanza (come l'eforato), data la natura indivisibile del potere¹¹⁰. Infine, Hobbes nega la possibilità di qualsiasi vuoto di potere alla morte del sovrano legittimo. Se infatti questi ha il potere di nominare il proprio successore, la monarchia diventa ereditaria. L'analisi dell'ulteriore casistica relativa al passaggio del potere, che non è una revoca del patto, permetterà a Hobbes, di qui in avanti, di riallacciarsi alla storia ebraica:

if he have no power to elect his successor, then there is some other man, or assembly known, which after his decease may elect anew; or else the commonwealth dieth, and dissolveth with him, and returneth to the condition of war. [...] But if there be none that can give the sovereignty, after the decease of him that was first elected; then has he power, nay he is obliged by the law of nature, to provide, by establishing his successor, to keep to those that had trusted him with the government, from relapsing into the miserable condition of civil war¹¹¹.

Senza voler entrare nello specifico delle forme del potere statale e delle sue componenti, né nella «almost infinite variety of bodies politic»¹¹² subordinati o delle «parts organical»¹¹³, ossia i ministeri, ciò che va tenuta ferma è l'esigenza hobbesiana di salvaguardare l'unità del potere sopra ogni altra cosa. Da questa esigenza deriva ovviamente l'opposizione a ogni forma di

che la sostiene ad un altro uomo o assemblea di uomini, perché sono reciprocamente vincolati ad ammettere e ad essere reputati gli autori di tutto ciò che farà e che giudicherà opportuno di fare chi è già il loro sovrano, di modo che, se uno qualsiasi dissente, tutti gli altri dovrebbero rompere il patto stipulato con quell'uomo che è ingiusto, anche perché ognuno di essi ha dato la sovranità a colui che sostiene la sua persona e, quindi, se lo depongono, gli prendono ciò che è suo e questo, di nuovo, è un'ingiustizia. Inoltre, se *chi tenta di deporre il suo sovrano* viene da lui ucciso o punito per questo tentativo, è autore della propria punizione, essendo per istituzione l'autore di tutto ciò che farà il suo sovrano» (pp. 285-287).

¹⁰⁹ Lev. XVIII, 4: «dalla spada pubblica cioè dalle mani libere di quell'uomo o assemblea di uomini che ha la sovranità e le cui azioni sono garantite da tutti ed attuate con la forza di tutti uniti in essa» (p. 289).

¹¹⁰ Cfr. Lev. XIX, 3.

¹¹¹ Lev. XIX, 11: «se egli non ha il potere di eleggere il suo successore, allora c'è un altro uomo o un'assemblea che, notoriamente, dopo la sua morte può eleggerne uno nuovo, altrimenti lo stato muore, dissolvendosi insieme a lui e si ritorna alla condizione di guerra. [...] Ma se non c'è nessuno che può dare la sovranità dopo la morte di colui che prima era stato eletto, allora questi ha il potere, anzi è obbligato dalla legge di natura a provvedere – stabilendo il suo successore – perché quelli che hanno avuto fiducia in lui affidandogli il governo non ricadano nella miserabile condizione della guerra civile» (p. 315). Per un inizio di uso massiccio di una narrazione teologico-politica, cfr. Lev. XX, 16-17.

¹¹² Lev. XXII, 16: «varietà pressoché infinita dei corpi politici» (p. 373).

¹¹³ Lev. XXIII, 1.

governo misto. Se infatti il paragone con la Trinità può aver ragione di esistere nel parlare delle “impersonificazioni” storiche di Dio, nel caso del governo civile, «if the king bear the person of the people, and the general assembly bear also the person of the people, and another assembly bear the person of a part of the people, they are not one person, nor one sovereign, but three persons, and three sovereigns»¹¹⁴.

Dopo aver ribadito i compiti del rappresentante sovrano, nell’ultimo capitolo della parte II, Hobbes avvia la vera e propria narrazione teologico-politica, introducendo il “regno di Dio per natura” e le modalità del suo governo tramite la profezia. Il passaggio dal piano “istituzionale” a quello teologico-politico, abbandonato in precedenza, fornisce i necessari incentivi che rafforzano la sovranità e il suo carattere unitario. Se nei capitoli XIV-XV tale compito era stato affidato alla legge di natura, qui si prodiga in una storicizzazione ulteriore del discorso, «to provide an account of the relation of the three persons of God in the Trinity and a periodization of Christian history in terms of their representation in three successive epochs»¹¹⁵. Tale espediente, inoltre, non soltanto crea un legame retorico con i lettori cristiani, ma rafforza la logica della rappresentanza tramite la continuità tra “corporation” e “incorporation”. Il discorso teologico-politico serve a Hobbes per rinforzare la fondazione del concetto di autorità, più che riflettere ancora sulla figura dell’attore. Andando per gradi, il punto di partenza nell’accordo tra le due parti del testo va ricercato nel fatto che la più alta forma di venerazione consiste nel rispetto delle leggi di natura intese come leggi di Dio. In conformità con l’erastianesimo di Hobbes, l’espressione dell’unica volontà dello Stato deve coincidere con un’unica forma pubblica di venerazione¹¹⁶. Se i primi capitoli della parte III si concentrano sulla profezia, sulle sue modalità di espressione e, quindi, su una vera e propria ermeneutica del testo biblico, a partire dal capitolo XXXV comincia la vera e propria narrazione storica del patto nel regno di Dio “propriamente detto”, che è ovviamente anche una narrazione storica delle dinamiche della rappresentanza. In Hobbes, va inteso in senso letterale che gli Israeliti «chose God for their king by covenant made with him, upon God’s promising them the possession of the land of Canaan»¹¹⁷, pur se tale patto conserva una sorta di “peculiarità”, dato che Dio accordò loro la possibilità di scegliersi un altro re¹¹⁸. La peculiarità vera e propria consiste, in effetti, nel passaggio da “attore” a “santo”:

out of this literal interpretation of the *kingdom of God*, ariseth also the true interpretation of the word HOLY. For it is a word, which in God’s kingdom answereth to that, which men in their kingdoms use to call *public*, or the *king’s*. The king of any country is the *public* person, or representative of all his own subjects. And God the king of Israel was the *Holy One* of Israel. The nation

¹¹⁴ Lev. XXIX, 16: «se il re sostiene la persona del popolo e anche l’assemblea generale sostiene la persona del popolo e un’altra assemblea sostiene la persona di una parte del popolo, non si tratta né di un’unica persona né di un unico sovrano, ma di tre persone e di tre sovrani» (p. 537).

¹¹⁵ P. SPRINGBORG, *Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated*, in «Political Studies», XXIV, 2/1976, poi in *Hobbes*, ed. by J. Dunn, I. Harris, vol. II, Elgar, Cheltenham-Lyme 1997, p. 199.

¹¹⁶ Cfr. Lev. XXXI, 36-37.

¹¹⁷ Lev. XXXV, 2: «scelsero Dio come loro re con un patto stipulato con lui, con la promessa divina di possedere la terra di Canaan» (p. 659). Il riferimento è all’“antico patto” tra Dio e Abramo narrato in *Genesi* 17, anche se, come ricorda Hobbes, «the name of *King* be not yet given to God; nor of *kingdom* to Abraham and his seed» (Lev. XXXV, 4: «il nome di *Re* non viene ancora attribuito a Dio, né quello di *regno* ad Abramo e al suo seme», p. 661). Il patto verrà poi rinnovato da Mosè sul Sinai (Es 19, 5).

¹¹⁸ Seppure, sottomessosi a Dio, ciò non comportasse una forma di disobbedienza, ma di istituzione di forme subordinate di potere accanto a quella del ministero del sacerdozio. Cfr. Lev. XXXVI, 13.

which is subject to one earthly sovereign is the nation of that sovereign, that is, of the public person. So the Jews, who were God's nation, were called (*Exod.* 19. 6) *a holy nation*. For *by holy*, is always understood either God himself, or that which is God's in propriety; as by public, is always meant, either the person or the commonwealth itself, or something that is so the commonwealth's, as no private person can claim any propriety therein¹¹⁹.

Ci si trova qui nel cuore del progetto teologico-politico hobbesiano della parte III del *Leviatano*, ovvero l'idea del regno di Dio come forma di stato civile "on earth", diretta soluzione di quella «dispute of the sword, concerning the authority»¹²⁰ in atto nell'Inghilterra di quegli anni. Il discorso hobbesiano sull'autorità ha dunque un fine estremamente pratico, ben visibile perfino nelle pagine dedicate all'esempio storico tratto dalle Scritture. Il discorso, quasi illuministico, del capitolo XXXVIII, sul giudizio universale e sull'inferno, teso a eliminare il più possibile dall'agone politico la paura della dannazione eterna, riporta le dinamiche teologiche all'interno di quelle della salvaguardia dello Stato. Seguendo tale logica e dato che Chiesa e Stato sono una sola cosa, nella definizione stessa di "Chiesa" sono contenuti anche i concetti di "persona" e di "autorità":

sometimes, for a congregation assembled of professors of Christianity. [...] And in this last sense only it is that the *Church* can be taken for one person; that is to say, that it can be said to have power to will, to pronounce, to command, to be obeyed, to make laws, or to do any other action whatsoever. For without authority from a lawful congregation, whatsoever act be done in a concourse of people, it is the particular act of every one of those that were present, and gave their aid to the performance of it; and not the act of them all in gross, as of one body; much less the act of them that were absent, or that being present, were not willing it should be done. According to this sense, I define a CHURCH to be: a *company of men professing Christian religion, united in the person of one sovereign; at whose command they ought to assemble, and without whose authority they ought not to assemble*. And because in all commonwealths that assembly, which is without warrant from the civil sovereign, is unlawful; that Church also, which is assembled in any commonwealth, that hath forbidden them to assemble, is an unlawful assembly.

It followeth also, that there is on earth, no such universal Church, as all Christians are bound to obey; because there is no power on earth, to which all other commonwealths are subject¹²¹.

¹¹⁹ Lev. XXXV, 14-15: «da questa interpretazione letterale del *Regno di Dio* emerge anche la vera interpretazione del termine SANTO, perché è un termine che nel Regno di Dio corrisponde a ciò che gli uomini nei loro regni sono soliti chiamare *pubblico* o *del re*. Il re di ogni paese è la persona *pubblica* o rappresentativa di tutti i suoi sudditi. E Dio, Re di Israele, era il *Santo* di Israele. La nazione soggetta ad un sovrano terreno è la nazione di quel sovrano, cioè della persona pubblica. Così gli Ebrei, che erano la nazione di Dio, si chiamavano (*Esodo* 19,6) *una nazione santa*. Infatti, per *santo* si intende sempre o Dio stesso o ciò che è proprietà di Dio, come per pubblico si intende sempre o la persona dello stato stesso o qualche cosa che è dello stato, nel senso che nessun privato può rivendicarne la proprietà» (pp. 669-671).

¹²⁰ Lev. XXXVIII, 5: «disputa combattuta con la spada» (p. 731).

¹²¹ Lev. XXXIX, 3-5: «altre volte ancora indica una congregazione riunita dei cristiani professanti. [...] È solo in quest'ultimo senso che la *Chiesa* può essere presa come una persona, vale a dire che si può dire che abbia

Va da sé, dunque, che l'autorità di Mosè derivi esclusivamente dal consenso popolare: Mosè è il rappresentante del popolo che "credeva che Dio gli parlasse" e soltanto per questo egli fu, di fatto e in vece di Dio, sovrano degli ebrei¹²². Nella costruzione teologico-politica della terza parte del *Leviatano*, i concetti teologici, come ad esempio quello di "trinità", seguono parallelamente quelli politici. Dio, infatti, è una persona in quanto viene rappresentato¹²³. Proprio grazie a questa "traslazione", Hobbes riesce a passare coerentemente dalla trattazione materialistica della formazione dello Stato a partire dalle caratteristiche della natura umana ai concetti teologici fondamentali del cristianesimo, fino a ritornare a una politica ora comprendente una storia sacra "de-sacralizzata". Il capitolo XLII porta a compimento tale processo ed ha come oggetto proprio la trasmissione del potere sovrano:

it is therefore manifest, that Christ hath not left to his ministers in this world, unless they be also endued with civil authority, any authority to command other men.

But what (may some object) if a king, or a senate, or other sovereign person forbid us to believe in Christ? To this I answer, that such forbidding is of no effect; because belief, and unbelief never follow men's commands. Faith is a gift of God, which man can neither give, nor take away by promise of rewards, or menaces of torture. [...] This we may say, that whatsoever a subject, as Naaman was, is compelled to do in obedience to his sovereign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his sovereign's; nor is it he that in this case denieth Christ before men, but his governor, and the law of his country¹²⁴.

Questa continuità interna alle parti del *Leviatano* mostra, ancora una volta, quanto l'interesse hobbesiano per la teologia fosse puramente strumentale e adatto a quel particolare libro calato in un contesto così complesso.

il potere di volere, di pronunciare, di comandare, di ricevere obbedienza, di fare le leggi o di compiere qualsiasi altra azione. Infatti, senza l'autorità che proviene da una congregazione legittima, qualsiasi atto compiuto da più persone insieme è l'atto particolare di ognuno di quelli che

erano presenti e che hanno dato il loro aiuto per compierlo e non l'atto della totalità di essi, come di un solo corpo e ancora meno l'atto di quelli che erano assenti o che, essendo presenti, non volevano che si facesse. Conformemente a questo senso, definisco la CHIESA *una società di uomini che professano la religione cristiana e che sono uniti nella persona di un sovrano, al cui comando devono riunirsi e senza la cui autorità non devono riunirsi*. E poiché in ogni stato un'assemblea che sia priva dell'autorizzazione data dal sovrano civile è illegittima, così anche una Chiesa che si è riunita in uno stato che le aveva proibito di riunirsi è un'assemblea illegittima.

Ne segue, quindi, che sulla terra non c'è una Chiesa universale tale che tutti i cristiani siano vincolati ad obbedirle, perché sulla terra non c'è un potere a cui tutti gli altri stati siano soggetti» (pp. 755-757).

¹²² Cfr. Lev. XL, 6-7.

¹²³ Cfr. Lev. XLII, 3.

¹²⁴ Lev. XLII, 10-11: «è chiaro, quindi, che Cristo non ha lasciato alcuna autorità di comandare su altri uomini ai suoi ministri in questo mondo, a meno che essi non siano dotati anche dell'autorità civile. Ma che cosa dovremmo fare (potrebbe obiettare qualcuno) se un re o un senato o un'altra persona sovrana ci proibisse di credere in Cristo? A questo rispondo che tale proibizione non ha effetto, perché il credere e il non credere non seguono mai gli ordini umani. La fede è un dono di Dio, che gli uomini non possono né dare né sottrarre con la promessa di ricompense o con le minacce di tortura. [...] Possiamo dire questo, che qualsiasi cosa un suddito, come era Naaman, sia obbligato a fare per obbedienza al suo sovrano e che fa non in base a ciò che pensa ma in base alle leggi del suo paese, quell'azione non è la sua, ma del suo sovrano e, in questo caso, non è lui che rinnega Cristo davanti agli uomini, ma il suo governante e la legge del suo paese» (pp. 807-809).

4. L'alternativa spinoziana alla rappresentanza e l'abbandono del teologico-politico

Ciò che emerge al termine del *Trattato teologico-politico* è la pervasività storica e teorica della forma democratica dello Stato, l'unica adatta a esprimere la *potentia multitudinis*. Allo stesso tempo, la centralità di una narrazione delle modalità di “movimento” di tale potenza si intreccia con un nuovo modo di pensare la storia, spiegata ora mediante le cause della natura. Si potrebbe perfino arrivare a sostenere che i capitoli XVII-XVIII siano uno dei primi tentativi di espressione del problema del “movimento delle masse” attraverso una «fenomenologia dell'affettività del popolo ebraico»¹²⁵.

Appare evidente che il concetto hobbesiano di rappresentanza, all'interno di questa logica spinoziana di mancata fuoriuscita della politica dalla natura, non possa trovare spazio. Non basta, quindi, il riferimento spinoziano alla divinizzazione della persona di Cristo¹²⁶. Tale frattura avviene non tanto sul piano di una coincidenza della sovranità con l'intero corpo del popolo, cosa valida anche per Hobbes, in quanto il popolo stesso viene inglobato dalla figura artificiale del sovrano-attore, quanto nel fatto che «da nozione di diritto corrisponde unicamente ad un'attualità, e, di conseguenza, ad un'attività»¹²⁷. Nel linguaggio di Spinoza, «unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum, & operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit, & operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est»¹²⁸. Questa attività continua non è rappresentabile. Il piano della politica spinoziana resta sempre un piano di immanenza in senso forte e la legittimazione di tipo hobbesiano resta un movimento di fuoriuscita da tale piano. Inoltre, lo Stato non è una persona, ma un “individuo di individui”. Di conseguenza, in primo luogo vi è un recupero dell'idea di un corpo politico “naturale” e di uno spostamento del discorso sulla relazione tra individui, che non sono altro che espressione delle “modalità operative” della potenza della moltitudine. Per Hobbes, al contrario, se questa non si dissolve nel sovrano, resta ingovernabile. Da qui, in secondo

¹²⁵ S. VISENTIN, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, cit., p. 162. Cfr. anche É. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, cit., p. 55. Il termine “massa” va ovviamente usato con cautela in riferimento alla moltitudine, dato che il XVII secolo non possedeva ancora tale concetto. Cfr. L. STRAUSS, *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, cit., pp. 120-121.

¹²⁶ Spinoza è notoriamente ambiguo sul tema, cosa riconosciuta fin dall'inizio dai suoi interlocutori. Nel 1675, dopo circa dieci anni, Spinoza recupera i rapporti con Henry Oldenburg, chiedendogli quali fossero i «duoghi del *Trattato teologico-politico* che hanno suscitato uno scrupolo negli uomini dotti» (Ep. LXVIII, p. 1300). Risponde Oldenburg: «quanto li hai espresso ambigualmente su Dio e la natura: quasi tutti pensano che tu confondale due cose. Per molti, poi, tu togli autorità e valore ai miracoli. [...] Affermano inoltre, se ciò non bastasse, che tu nascondi la tua opinione su Gesù Cristo» (Ep. LXXI, p. 1301). Spinoza si difenderà con la celeberrima Lettera LXXIII. La posizione definita potrebbe essere quella esposta nella Lettera LXXV, in cui Spinoza rivendica una lettura allegorica della resurrezione: «la resurrezione di Cristo dai morti fu in realtà spirituale e fu manifestata ai soli suoi seguaci, secondo la loro capacità di comprensione» (p. 1307). Per i passi in cui Spinoza sembra assegnare una natura divina a Gesù, cfr. TTP I, 19; TTP IV, 10; TTP V, 3; TTP V, 19; TTP XIX, 13. A riguardo, cfr. A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, cit., pp. 253-262.

¹²⁷ É. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, cit., p. 82.

¹²⁸ TP II, 3: «ogni cosa naturale possiede, per natura, tanto diritto quanta potenza ha di esistere e di agire, giacché la potenza naturale di ogni cosa, cui esiste e agisce, non è altro che la stessa potenza di Dio, che è assolutamente libera» (p. 1111).

luogo, viene meno l'idea della necessità di una legittimazione politica, ossia «l'idea che possa esistere un criterio di giudizio dell'agire collettivo trascendente all'agire stesso»¹²⁹.

Nel *Trattato politico*, in cui Hobbes, a differenza di Machiavelli, non viene mai apertamente citato, il riferimento critico al filosofo inglese è costante e culmina nelle note pagine del capitolo V, a cui occorrerà però arrivare per gradi. L'intento di Spinoza, in un testo epurato da qualsiasi necessità di carattere polemico che caratterizzava il *Trattato teologico-politico* e le sue narrazioni, è la “dimostrazione” di una prassi “dedotta” dalla condizione umana, in accordo con la sua natura¹³⁰. A differenza dell'*Etica*, di cui pure queste pagine cercano in qualche modo di ereditare una certa “ragione geometrica”, tale deduzione dalla prassi dell'agire umano fa sì che Spinoza introduca direttamente il tema del conflitto:

cum omnes pariter appetant primi esse, in contentiones veniant, et, quantum possunt, nitantur se invicem opprimere. [...] Ostendimus præterea, rationem multum quidem posse affectus coercere, & moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis præscripto vivant, sæculum Poëtarum aureum, seu fabulam somnient¹³¹.

Leggendo la terza parte dell'*Etica*, si può notare come Spinoza non introduca immediatamente il problema, ma si debba attendere il momento in cui la *aemulatio* si trasforma in invidia, quando più individui desiderano un oggetto che non possono possedere entrambi¹³².

Tornando al testo, ignoranza e superstizione, alimentate dall'opera dei “teologi” fanno sì che gli uomini concepiscano se stessi «veluti imperium in imperio» e che siano convinti che «Mentem humanam a nullis causis naturalibus statuunt produci, sed a Deo immediate creari»¹³³. In questa dimensione, gli uomini sono davvero nemici per natura. Tuttavia, nel momento stesso in cui Spinoza ammette una condizione di antagonismo naturale, avviene il ribaltamento di Hobbes:

¹²⁹ S. VISENTIN, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, cit., p. 163.

¹³⁰ Cfr. TP I, 4. Diretto è qui il rimando all'*Etica*, in particolare alla parte III. Cfr. M. GATENS, *The Condition of Human Nature: Spinoza's Account of the Ground of Human Action in the Tractatus Politicus*, in *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, H. Sharp, Cambridge University press, Cambridge 2018, pp. 47-60.

¹³¹ TP I, 5: «mentre tutti ad un tempo vogliono essere i primi, gli uomini entrano in conflitto tra loro e cercano con ogni mezzo di opprimersi a vicenda. [...] Abbiamo dimostrato inoltre che la ragione può molto nel reprimere e moderare gli affetti, ma abbiamo anche visto che la ragione insegna un cammino molto difficoltoso. Tanto che sogna l'età dell'oro dei poeti, ossia una favola, chi è persuaso di poter indurre la massa, o chi amministra la cosa pubblica, a vivere secondo il solo precetto della ragione» (p. 1109). C'è una tendenza abbastanza diffusa ad alterare l'oggetto di questo passaggio. Se Proietti rende “multitudinem” con “massa”, Cristofolini parla di “popolo” (ETS, Pisa 2011², p. 29). Stessa cosa fa anche Sangiacomo (in *Tutte le opere*, cit., p. 1633). Questa sembra essere una tendenza principalmente italiana, in quanto, nelle principali lingue straniere cerca di mantenere il calco del latino spinoziano: Curley (“multitude”, in *The Collected Works of Spinoza*, vol. II, Princeton University Press, Princeton 2016², p. 506), Dominguez (“multitud”, Alianza, Madrid 1986, p. 82), Aurélio (“multidão”, WMF, São Paulo 2009, p. 9), Zac (“multitude”, Vrin, Paris 1968, p. 33) e Ramond (“multitude”, PUF, Paris 2005, p. 93). Bartuschat, invece, rende in tedesco con “Menschenmenge” (Meiner Verlag, Hamburg 2010, p. 13).

¹³² Cfr. Et. III, XXXII.

¹³³ TP II, 6: «come un impero nell'impero»; «la mente umana non sia prodotta da nessuna causa naturale, bensì creata da Dio» (p. 1112).

Cum autem (*per Art. 9. hujus Cap.*) in statu naturali tamdiu unusquisque sui juris sit, quamdiu sibi cavere potest, ne ab alio opprimatur, & unus solus frustra ab omnibus sibi cavere conetur, hinc sequitur, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, & uniuscujusque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione, quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas. Et certum est, unumquemque tanto minus posse, & consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet. His accedit, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare, & mentem colere possint; atque adeo concludimus Jus naturæ, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare, & colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, & ex communi omnium sententia vivere possunt. Nam (*per Art. 13. hujus Cap.*) quo plures in unum sic conveniunt, eo omnes simul plus juris habent; & si Scholastici hac de causa, quod scilicet homines in statu naturali vix sui juris esse possunt, velint hominem animal sociale dicere, nihil habeo, quod ipsis contradicam¹³⁴.

E ancora:

Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur, certum est (*per Art. 13. hujus Cap.*) eorum unumquemque tanto minus habere juris, quanto reliqui simul ipso potentiores sunt, hoc est, illum revera jus nullum in naturam habere præter id, quod ipsi commune concedit jus. [...] Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicæ ex communi consensu habet¹³⁵.

Spinoza non ha nulla da ridire contro la definizione di uomo come “animale sociale” degli Scolastici, purché si specifichi sempre la differenza tra “socialità” e “civiltà”¹³⁶. Che questo sia o meno un riferimento polemico e indiretto all’inizio del *De cive* (I, 2) è ovviamente

¹³⁴ TP II, 15: «nello stato di natura (*per l'art. 9 di questo capitolo*) ognuno è nel suo pieno diritto fino a quando può evitare l'oppressione di un altro. Ma uno solo tenterà vanamente di difendersi da tutti. Quando dunque è definito dalla potenza di un singolo ed è proprio di un solo individuo, il diritto naturale è inesistente e frutto di sola e irrealistica opinione, giacché non vi è alcuna certezza di conservarlo. È indubbio del resto che ognuno ha tanto minore potenza, e dunque tanto minore diritto, quanto più numerosi sono i motivi che ha per temere. Sia aggiunga che gli uomini potrebbero difficilmente conservare la loro vita e coltivare la loro mente, se non si prestassero aiuto reciproco. In conclusione, quindi, il diritto di natura, proprio del genere umano, si può difficilmente concepire senza leggi comuni che rendano uniti gli uomini, i quali, tutti insieme, hanno la possibilità di rivendicare le terre da abitare e coltivare, di difendersi, di respingere ogni attacco esterno e di vivere secondo il sentire di tutti. Infatti, (*per l'art. 13 di questo capitolo*) quanto più numerosi saranno coloro che si accorderanno come un solo individuo, tanto maggiore sarà il diritto che avranno tutti insieme. E se gli Scolastici – dal fatto che gli uomini nello stato di natura sono a stento nel loro pieno diritto – vorranno dire che l'uomo è un animale sociale, non avrò nulla da obiettare» (pp. 1116-1117).

¹³⁵ TP II, 16-17: «dove gli uomini hanno leggi comuni e sono tutti guidati come da una sola mente, è certo (*per l'art. 13 di questo capitolo*) che ciascuno di loro ha tanto meno diritto, quanto più gli altri, presi nel loro complesso, sono più potenti di lui. [...] Questo diritto, che è definito dalla potenza di una moltitudine, si chiama in genere *Stato*. Tiene assolutamente le sue redini chi, per consenso comune, ha il compito di sbrigare gli affari pubblici» (*ibid.*).

¹³⁶ Cfr. TP V, 2.

indimostrabile, quanto però perfettamente ammissibile. Poco più avanti, infatti, Spinoza riprende il “discrimen” con Hobbes della lettera a Jelles:

adeo sequitur, nulla ratione posse concipi, quod unicuique civi ex Civitatis instituto liceat ex suo ingenio vivere, & consequenter hoc Jus naturale, quod scilicet unusquisque sui iudex est, in statu civili necessario cessat. Dico expresse *ex Civitatis instituto*; nam Jus naturæ uniuscujusque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat¹³⁷.

L’attacco più evidente a Hobbes, e nello specifico alla definizione di “pace” del *Leviatano*, è condotto attraverso la ripresa della celeberrima differenza tacitiana tra pace e deserto:

Civitas, cujus subditi, metu territi, arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quæ ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium (*per Art. 19. Cap. 2.*) constans voluntas id exequendi, quod ex communi Civitatis decreto fieri debet. Illa præterea Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam Civitas dici potest.

Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quæ non sola sanguinis circulatione, & aliis, quæ omnibus animalibus sunt communia, sed quæ maxime ratione, vera Mentis virtute, & vita definitur¹³⁸.

Questo passaggio, che va oltre la condanna morale di Tacito agli imperialismi, riporta al cuore stesso dell’*Etica*, al concetto di virtù. La virtù, in quanto potenza, è la stessa essenza dell’uomo, il *conatus*, ossia la capacità di agire in accordo alla propria natura¹³⁹. È l’autentica forma di felicità e segue da una conoscenza adeguata. Solo tramite questo riferimento al suo

¹³⁷ TP III, 3: «ne consegue che nessun cittadino può avere in alcun modo, per istituto della società civile, il permesso di vivere a suo piacimento. Dunque il diritto naturale per ciascuno è giudice di sé stesso, nella condizione civile viene a cessare. Dico a ragion veduta *per istituto della società civile*. Difatti (se esaminiamo attentamente la cosa) il diritto di natura di ogni individuo non cessa nella condizione civile» (p. 1122).

¹³⁸ TP V, 4-5: «una società civili i cui sudditi, atterriti dalla paura, non prendono le armi, si deve dire senza guerra piuttosto che in pace. La pace infatti non è assenza di guerra, ma è virtù che sgorga dalla fermezza dell’animo. E l’obbedienza (per l’art. 19 del cap. II) è la costante volontà di fare ciò che dev’essere fatto per decreto comune della società. in modo più pertinente si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall’inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, a finché imparino solo a servire. Quando dunque diciamo che è ottimo quello Stato in cui gli uomini trascorrono la loro vita in concordia, per vita intendo la vita dell’uomo, la quale è definita non tanto dalla circolazione del sangue e da altre cose comuni a tutti gli animali, quanto soprattutto dalla ragione, la vera virtù e la vita della mente» (pp. 1135-1136). Nel capitolo XIII del *Leviatano*, Hobbes affermava che «the passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they, which otherwise are called the Laws of Nature» (Lev. XIII, 14: «le passioni che rendono gli uomini inclini alla pace sono la paura della morte, il desiderio delle cose necessarie per vivere comodamente e la speranza di ottenerle con la propria operosità. Inoltre, la ragione suggerisce articoli di pace convenienti, in base ai quali gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati le leggi di natura», p. 211).

¹³⁹ Cfr. Et. IV, def. VIII; IV, XXII.

concetto di “virtù”, Spinoza può porre «la correlazione necessaria tra la giustizia dello Stato e ciò che chiama ‘una vita umana’»¹⁴⁰. Non esiste più alcun modello giuridico astratto, che rimanda a qualche forma di trascendenza: la continuità tra stato di natura e stato civile è una vera e propria «espulsione del dominio»¹⁴¹. Questa assenza di trascendenza è evidentemente essenziale nel pensiero spinoziano. È una «potenza senza fondamento, per quanto dispiegata e assoluta, corrispondendosi intransitività e irrappresentabilità. Spinoza, appunto, non è barocco, non mette in scena la rappresentazione della mortalità creaturale»¹⁴².

Se, infine, Spinoza concorda con Hobbes nel sostenere che «multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, & una veluti mente duci velle, nempe (*ut Art. 9. Cap. 3. diximus*) vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi»¹⁴³, se ne allontana quando, immediatamente dopo, afferma che gli uomini desiderano naturalmente la condizione civile¹⁴⁴.

Alla luce di questo deciso allontanamento, che ne è del patto? Davvero questo scompare del tutto nel *Trattato politico*? Innanzitutto, si potrebbe affermare che già nel racconto della *Respublica hebraeorum* si possa trovare una pratica che supera il contrattualismo del capitolo XVI del *Tractatus*. Infatti, «lo stato di natura non è un concetto da cui si parte, ma uno stato ben reale a cui si arriva, e ci si arriva già in quanto moltitudine, con un bagaglio, se non teorico, almeno pratico di lotta, di conflitto e di resistenza, nella conquista della libertà, come appunto gli ebrei che spezzano il giogo degli egiziani»¹⁴⁵. Ancor più a fondo nella politica spinoziana, l’eliminazione dell’antagonismo “strutturale” tra stato di natura e società civile mina più di ogni altra cosa la necessità della logica pattizia. In definitiva, «dans la description que nous en propose Spinoza, l’état de nature initial, qui est aussi celui d’une sauvagerie très hypothétique et sans grande importance intrinsèque, reste relativement indéterminé : ni franchement pacifique, ni irrémédiablement hostile, surtout caractérisé par l’impuissance»¹⁴⁶.

Fuoriuscendo dalla logica puramente immaginativa della narrazione teologico-politica, il ruolo degli ebrei nel *Trattato politico* è affidato agli Aragonesi. Alla pari dell’esodo dall’Egitto, questi «nam hi simulatque servile Maurorum jugum a cervicibus dejecerant, Regem sibi eligere statuerunt»¹⁴⁷. Tuttavia, non essendoci immediato accordo, «jura, quæ ipsis omnium æquissima visa sunt, instituerunt, quorum summus interpres, & consequenter supremus

¹⁴⁰ L. BOVE, *Diritto di guerra e soggetto politico dell’autonomia in Spinoza*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 9.

¹⁴¹ Ivi, p. 12.

¹⁴² A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, cit., p. 24.

¹⁴³ TP VI, 1: «la moltitudine si accorda naturalmente e vuole essere condotta come da una sola mente, non per la guida della ragione, bensì a partire da qualche affetto comune, ossia (*come si è detto nell’art. 9 del cap. III*) per una speranza o un timore di tutti, o per un desiderio di vendicare qualche torto fatto a tutti» (p. 1137). Cfr. DC II, 1. A riguardo, cfr. C. JAQUET, *Longing (desiderium) for Vengeance as the Foundation of the Commonwealth*, in *Spinoza’s Political Treatise*, cit., pp. 78-92.

¹⁴⁴ Nota acutamente Omero Proietti che «l’*odium solitudinis*’ di Spinoza è l’altra faccia di una naturale, stoiceggiante *adpetitio societatis*’. Dettata da un *ordo naturae* che in Hobbes non c’è» (*Note al Trattato politico*, in B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1684).

¹⁴⁵ F. DEL LUCCHESI, *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell’insubordinazione*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 23n. Cfr., a proposito, L. CAMPOS BORALEVI, *La Respublica Hebraeorum nella tradizione olandese*, in «Il Pensiero Politico», XXXV, 3/2002, pp. 431-463.

¹⁴⁶ É. BALIBAR, *Jus-pactum-lex*, cit., p. 112. Secondo un’idea largamente diffusa e qui sostenuta da Balibar, Spinoza avrebbe scritto il capitolo XVII del *Trattato teologico-politico* con i *Discorsi* di Machiavelli “sul tavolo”. Cfr. ivi, pp. 115-116.

¹⁴⁷ TP VII, 30: «non appena si tolsero dalle cervici il servile giogo imposto dai Mauri, stabilirono di eleggere un re» (p. 1168).

judex non Rex, sed Concilium esset»¹⁴⁸. Spinoza, dunque, ritrova un esempio storico “forte”, ossia “vero”, della sua peculiare idea di limitazione della sovranità. Anche se gli Aragonesi si dotarono di un re, al pari degli antichi ebrei, questi riuscirono a introdurre una prassi secondo cui «Rex non jure civili, sed jure belli dominandi potentia privari potest, vel ipsius vim vi solummodo repellere subditis licet. [...] Hi ritus ex omnium sententia instructi incredibili temporis spatio inviolati manserunt, pari semper fide Regum erga subditos, ac subditorum erga Regem»¹⁴⁹. Lo Stato degli Aragonesi non fu distrutto da cause interne, ma soltanto da una conquista esterna, proprio perché il consenso popolare poté creare una prassi di modificazione della forma dello Stato stesso.

Questo elemento di invalidazione interno al patto, «quale garanzia di libertà e di difesa da un esercizio arbitrario dei poteri dello Stato»¹⁵⁰, però, non ne determina un’impossibilità storica o teorica. Nel *Trattato politico* stesso i riferimenti a una logica pattizia sono molteplici, il più famoso dei quali, nel capitolo IV, contiene anche la parola “contractus”:

contractus, seu leges, quibus multitudo jus suum in unum Concilium, vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare. At judicium de hac re, an scilicet communis salutis intersit, easdem violare, an secus, nemo privatus; sed is tantum, qui imperium tenet, jure ferre potest (*per Art. 3. hujus Cap.*); ergo Jure civili is solus, qui imperium tenet, earum legum interpretes manet. Ad quod accedit, quod nullus privatus easdem jure vindicare possit, atque adeo eum, qui imperium tenet, revera non obligant. Quod si tamen ejus naturæ sint, ut violari nequeant, nisi simul Civitatis robur debilitetur, hoc est, nisi simul plerorumque civium communis metus in indignationem vertatur, eo ipso Civitas dissolvitur, & contractus cessat, qui propterea non Jure civili, sed Jure belli vindicatur. Atque adeo is, qui imperium tenet, nulla etiam alia de causa hujus contractus conditiones servare tenetur, quam homo in statu naturali, ne sibi hostis sit, tenetur cavere, ne se ipsum interficiat¹⁵¹.

¹⁴⁸ *Ibid.*: «istituirono leggi che a loro stessi parvero le più eque di tutte, e il cui sommo interprete, e quindi il giudice supremo, non era il re, bensì un consiglio» (*ibid.*).

¹⁴⁹ *Ibid.*: «il re può essere privato della potestà di comandare – cioè è lecito ai sudditi rispondere con la violenza alla sua violenza – non per diritto civile, ma per diritto di guerra. [...] Tutte queste condizioni, stabilite per comune consenso, rimasero inviolate per un tempo incredibile, con reciproca lealtà e rispetto della parola data da parte del re e dei sudditi» (p. 1169).

¹⁵⁰ E. GIANCOTTI, *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettive di liberazione nella filosofia politica di Spinoza*, in EAD., *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 135.

¹⁵¹ TP IV, 6: «non c’è dubbio che il contratto, ossia le leggi con le quali una moltitudine trasferisce il suo diritto a un’assemblea o a un individuo, debbano essere violate quando violarle è nell’interesse del bene di tutti. Ma esprimere la valutazione se esista o meno questo interesse non spetta per diritto a nessun privato cittadino, bensì soltanto a colui che detiene il potere sovrano (*per l’art. 3 di questo capitolo*). Dunque soltanto costui rimane per diritto civile l’interprete delle leggi contrattuali. Sia aggiunga che nessun privato cittadino potrebbe per diritto farle valere. Esse dunque non obbligano affatto colui che detiene il potere sovrano. Se poi la violazione delle leggi contrattuali comportasse l’indebolimento della forza della società civile, ossia se trasformasse il timore della maggioranza dei cittadini in indignazione, allora, con ciò stesso, la società si dissolverebbe e il contratto cesserebbe di esistere. Dunque questo contratto si fa valere non per diritto civile, ma per diritto di guerra. Pertanto, chi detiene il potere sovrano è tenuto a rispettare le condizioni di tale contratto, così come un uomo nello stato di natura, per non essere il nemico di sé stesso, è tenuto a non uccidersi» (pp. 1133-1134). Questo celeberrimo passaggio non contiene soltanto il principale riferimento a una logica pattizia del *Trattato politico*, ma la più chiara esposizione di ciò che Spinoza pensava del cosiddetto “diritto di resistenza”. Per altri accenni alla logica del “trasferimento”, cfr. TP II, 13-15; VII, 5.

Ciò che è certo, però, è che non si è in presenza di un patto artificiale, ma di un «momento di ratifica formale e, quindi, della regolamentazione di una condizione nella quale di fatto gli uomini sono ‘naturalmente’ consociati»¹⁵². Ma la logica hobbesiana dell’alienazione prevede uno strano meccanismo, una “favola”, per usare le parole di Negri, che rimandano al primo capitolo del *Trattato politico*: «come può esserci guerra civile senza società civile?»¹⁵³ Il sofisma negriano suggerisce che Hobbes proceda per una via radicalmente opposta a quella di Spinoza, un’idea di società in cui l’«invenzione del pubblico» tramite il patto non è altro che «distruzione del comune»¹⁵⁴.

Già nel *Trattato teologico-politico*, la logica dell’utile, ossia quella della scelta del male minore, regge la discussione sul patto. Si potrebbe individuare proprio un movimento dalla contingenza storica, espressa appunto dalle dinamiche contrattuali, a una centralità dell’utilità, tema che percorre le tre principali opere di Spinoza. Se il patto non è altro che una delle modalità contingenti di gestione comune del diritto e della potenza della moltitudine, senza alienazione totale di questi e, quindi, senza rappresentanza à la Hobbes, è pur vero che lo Stato, anche in Spinoza, costituisce una sorta di “sospensione”, pur limitata, della pura naturalità dei rapporti sociali: lo Stato può agire soltanto secondo ragione e, quindi, la sua potenza non coincide più con il diritto, ma con la razionalità¹⁵⁵. Se l’utilità individuale è la prima logica da seguire nel rapporto tra individui è vero, con Hobbes, che vi è una razionalità di fondo che spinge gli uomini a cercare l’unione con i propri simili, quello che Matheron chiama “ego-altruismo biologico”. La società civile deriva dallo stato di natura «comme l’individualité humaine découlait de la Substance»¹⁵⁶. Spinoza può dunque affrontare direttamente il problema del fondamento degli equilibri sociali senza ricorrere direttamente al patto. La logica di fondo è quella che prevede che «l’adaptation de l’homme à autrui peut s’opérer aussi bien dans la variété que dans l’uniformité»¹⁵⁷. Vale a dire che la potenza variegata e per certi versi indeterminabile della moltitudine mal si adatta agli schemi fissi e ai soggetti determinati del contrattualismo.

In conclusione, come sintetizza perfettamente Deleuze nella sua prefazione a *L’anomalia selvaggia* di Negri, non si può comprendere la politica spinoziana se non si parte dall’idea che «in via di principio, non c’è necessità di mediazione per costruire i rapporti corrispondenti alle forze»¹⁵⁸. Quella è la linea “ufficiale” della modernità, che Negri vede nell’asse Hobbes-Rousseau-Hegel, ossia in un’idea di antagonismo come soluzione delle crisi storiche. Invece, in Spinoza, da un lato «la potenza della sostanza è ripiegata sui modi ai quali serve da

¹⁵² E. GIANCOTTI, *Realismo e utopia*, cit., p. 136n.

¹⁵³ A. NEGRI, *Politiche dell’immanenza, politiche della trascendenza*, cit., p. 87.

¹⁵⁴ Ivi, p. 95. Sulla stessa linea è Augusto Illuminati: «in certi casi ‘Civitas dissolvitur et contractus cessat’ (TP 4.6) – e che sarà mai? Siamo nella logica del diritto di guerra, non del diritto civile. Una certa dose di *indignatio*, d’altronde, permea i fattori primari di socializzazione (TP 6.1). [...] Fin qui siamo nell’occasionalismo politico, che equipara legittimità dei regimi e della ribellione, nella misura dell’utile collettivo e dello svolgersi del *conatus* multitudinario. La relativizzazione del patto (e l’irrisione del *pacta sunt servanda* hobbesiano) ne è il risvolto nichilistico nel diritto, ricondotto brutalmente al fatto» (*Spinoza atlantico*, cit., p. 23).

¹⁵⁵ Cfr. E. GIANCOTTI, *La teoria dell’assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit.

¹⁵⁶ A. MATHERON, *Individu e communauté chez Spinoza*, cit., p. 288. Cfr. il fondamentale passaggio politico di Et. IV, XXXVII, sch. 2.

¹⁵⁷ Ivi, p. 432.

¹⁵⁸ G. DELEUZE, *Prefazione*, in A. NEGRI, *Spinoza*, cit., p. 6. Si badi bene che la mancata necessità della mediazione non ne comporta l’impossibilità o l’assenza. Se così fosse, sarebbe complesso comprendere come Spinoza possa parlare forme istituzionali dello Stato.

orizzonte; dall'altro, il pensiero si apre sul mondo e si pone come immaginazione materiale»¹⁵⁹. La democrazia spinoziana, come la sua metafisica, del resto, si pone su un piano materialistico non normativo, in quanto non nasce dalla ragione, ma dall'«immaginazione di massa che spazza via l'imbroglio dialettico»¹⁶⁰. Se la frattura tra Hobbes e Spinoza è individuabile all'altezza di un rifiuto della necessità dell'autorizzazione, «Spinoza è l'anti-Hobbes per eccellenza, [...] e utilizza il contratto sociale – in una prima fase solamente, d'altronde – come schema di un processo costitutivo (anziché come motore di una traslazione di potere)»¹⁶¹. Se la determinazione del diritto e della sua costituzione non fuoriesce mai del tutto dalle “mani” della moltitudine, la figura del patto resta soltanto una rappresentazione contingente del consenso. Quello di Spinoza sarebbe, dunque, un «positivismo puramente apparente», in quanto non esiste nessuna «trascendenza del valore della legge dentro il processo di produzione giuridica»¹⁶². Esiste soltanto una dinamica di potenza, che va oltre la discussione sul consenso. I capitoli III e IV del *Trattato politico* possono, di conseguenza, essere visti come una vera e propria critica del giusnaturalismo, di ogni possibilità di trasferimento trascendente del diritto naturale. Le modalità di organizzazione interne alla moltitudine descritte in queste pagine rappresentano la «distruzione di ogni autonomia del politico»¹⁶³. Quella di Spinoza, in linea con una certa lettura di Machiavelli, può essere considerata una “teoria delle masse” proprio in quanto egli attua un “ripiegamento immaginativo” degli elementi fondamentali della metafisica sui modi¹⁶⁴. La narrazione teologico-politica è una delle forme, seppure una delle più elementari, di questo decisivo ripiegamento.

¹⁵⁹ Ivi, p. 7.

¹⁶⁰ A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 27. Nella lettura di Negri, il *Trattato politico* può facilmente sbarazzarsi della logica del patto in quanto, lì, la metafisica spinoziana è ormai giunta a una piena maturità.

¹⁶¹ Ivi, p. 186. Negri aggiunge che «la moltitudine stessa è una condizione umana. la condizione è una modalità, un essere determinato. Ma l'essere è dinamico e costitutivo. La condizione umana è perciò costituzione umana» (ivi, p. 239).

¹⁶² Ivi, p. 247.

¹⁶³ Ivi, p. 253. Negri, forse esagerando, vede in questa dinamica una «seconda natura: il mondo non è natura, ma produzione» (ivi, p. 279). Più preciso qui Tosel: «il semble postuler la réalité d'un individu doté de droits originaire, capable d'en disposer pour créer par un acte conscient une nouvelle réalité» (*Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., p. 279).

¹⁶⁴ A riguardo, cfr. V. MORFINO, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Manifestolibri, Roma 2022, p. 57.

Conclusioni

L'“anti-Hobbes”. Uno Spinoza rivoluzionario?

Una “narrazione teologico-politica” è qualcosa che va oltre il mero uso politico della religione, che relegherebbe il tema fondamentale a una semplice riproduzione di un'idea antica. La complessità del contesto seicentesco si riflette nel pensiero politico di Hobbes e Spinoza attraverso una concomitante coincidenza di: 1) un tentativo di pensare una forma di comunità politica il più aderente possibile a un fine materiale, quello del benessere della moltitudine, in qualsiasi forma essa si presenti; 2) una forte capacità di comprensione del proprio contesto storico, pur espressa sotto la forma più universale e “scientifica” di un'antropologia politica; 3) una certa consapevolezza della differenza tra idee private e scritti pubblici, associata a una scarsa tendenza al “martirio”. Da qui il sapiente uso, simulatore e dissimulatore, di una retorica espressa sotto forma di esperienza storica, di racconto, di discorso *ad captum alicui*, la scena teatrale rappresentata da Hobbes nei frontespizi del *De cive* e del *Leviatano*. In questo discorso va a incidere quella che Leo Strauss chiama l'“onestà” del filosofo, ossia la sua capacità di dire il vero, che però deve necessariamente essere modificata per l'intrinseca minaccia rappresentata dalle società superstiziose¹. Non avrebbe avuto nessun senso, in questa logica, che autori sottili e prudenti come Hobbes e Spinoza dichiarassero *apertis verbis* l'inconsistenza della rivelazione come principio storico, dopo averla già implicitamente estromessa dalla loro ontologia e dalla loro epistemologia. Il *Leviatano* e il *Trattato teologico-politico* sono due testi militanti, che intesero avere un maggiore impatto possibile sulla società coeva. Le “università” del *Leviatano* e i “lettori filosofi” del *Trattato teologico-politico* non sono gruppi chiusi di classi sempre uguali, ma contesti dinamici e aperti al cambiamento. Da questo punto di vista, i due, nelle loro “opere anomale” abbandonano un piano puramente scientifico, per abbracciarne uno pragmaticamente politico. Questo piano, a differenza di quello che succederà nel secolo successivo, non necessita però di un forte riferimento alla storia, ma a *una* storia specifica, una pseudo-storia, che è tale solo se insegnata e, soprattutto, massimamente creduta. “Massimamente creduta” non vuol dire “autonomamente credibile”, ma, a ben vedere, forse, il contrario esatto. Se nessuno stenta a credere, per esempio, di essere nato il giorno x dalla persona y , tutti, in assenza di forti condizionamenti culturali, farebbero inizialmente fatica a credere a quello che è successo a Mosè sul Sinai. Appare evidente che, se si tratta comunque di due forme di credenza, queste non possano essere assimilate. Hobbes e Spinoza partono dall'ineliminabile consapevolezza della presenza e della forza di questi condizionamenti e cercano di usarli a loro favore. La storia sacra, e in particolare quella storia sacra, *Esodo*, resta la più potente e ampia narrazione della fondazione di una comunità che, attraverso la religione ebraico-cristiana, ha segnato una profonda continuità con l'Europa del Seicento, e oltre.

Vi è però una frattura, tutta spinoziana, che si attesta all'altezza del rifiuto di ingabbiare la dinamicità propria della politica in un rigido quadro normativo. La capacità costitutiva della potenza determina un «correre dell'immaginazione attraverso il reale»². Già nelle dense lettere

¹ Cfr. L. STRAUSS, *Come studiare il “Trattato teologico-politico” di Spinoza*, cit.

² A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 129.

scambiate con Blijenbergh nel 1665, “Adamo” diventa il vettore di questo ruolo costitutivo dell’immaginazione:

sumo, exempli gratia, consilium, sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito: hoc consilium, sive illa determinata voluntas in se sola considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit; & hoc inde intelligi potest, nempe, quod in rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quæ plus habent realitatis; & propterea in Adami decreto, quando illud in se consideramus, nec cum aliis perfectioribus, perfectioremve statum ostendentibus, comparamus, nullam poterimus invenire imperfectionem; imo cum infinitis aliis comparare respectu illius longe imperfectoribus, uti lapidibus, truncis, &c. licet³.

In questo importante passaggio, Spinoza, che deve dimostrare a Blijenbergh l’inconsistenza dell’idea del male, presenta una singola azione come una dinamica di potenza, sempre perfetta in se stessa in quanto espressione della sua realtà. Secondo la definizione VI della parte II dell’*Etica*, infatti, realtà e perfezione sono la stessa cosa e, come spiegherà più avanti nella prefazione della parte IV, «perfectio igitur, & imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus»⁴. L’Adamo di Spinoza, ossia la venuta meno della centralità del problema del male nella dinamica di potenza, diventa in Negri il Calibano di Shakespeare, che «pone il problema della realtà non più come totalità, ma come parzialità dinamica, non come perfezione assoluta, ma come privazione relativa, non come utopia, ma come progetto»⁵. Se privazione c’è, questa esiste soltanto nella relazione tra i modi, “nel nostro intelletto”, direbbe Spinoza, in quanto «Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones»⁶.

Tornando al discorso portato avanti in queste pagine, la centralità dell’immaginazione in Spinoza determina anche l’utilizzo di una narrazione teologico-politica, che trae dal suo contesto, come si è tentato di dimostrare. Se in Hobbes l’uso di tale strumento retorico resta più aderente a una strategia “scettico-libertina”, in Spinoza diventa «operatività dell’illusione, che la rende reale e quindi vera»⁷. Il *Trattato teologico-politico* presenta una struttura filosofica che richiede, rigorosamente, «un’ibridizzazione del linguaggio». Dunque, «la narrazione

³ Ep. XIX: «quale esempio prendo anch’io la decisione o volontà determinata di Adamo di mangiare il frutto proibito. Tale decisione o volontà determinata, assunta in sé, implica tanta perfezione quanto esprime di essere. Questo lo si può intendere da ciò, che nelle cose non può essere concepita alcuna imperfezione, a meno che non ci riferiamo ad altre che abbiamo più in essere. Perciò, nella decisione di Adamo considerata in se stessa, senza compararla con altre cose che sono più perfette o che mostrano uno stato più perfetto, non si potrà trovare alcuna imperfezione. Anzi, la si può comparare con infinite altre cose, che in confronto a essa sono molto più imperfette, come pietre, tronchi ecc.» (pp. 1340-1341).

⁴ Et. IV, *Praef.*: «la perfezione, dunque, e l’imperfezione sono in realtà soltanto modi del pensare, cioè nozioni che siamo soliti inventare per il fatto che confrontiamo gli uni agli altri individui della stessa specie o genere» (p. 232).

⁵ A. NEGRI, *L’anomalia selvaggia*, cit., p. 130.

⁶ Ep. XIX: «Dio non conosce le cose astrattamente e non produce tali definizioni generali» (p. 1342).

⁷ A. NEGRI, *L’anomalia selvaggia*, cit., p. 136.

biblica rappresenta la cornice indispensabile di un progetto filosofico e politico rivolto al presente, che nulla concede all'astrattezza di una propedeutica iperrazionalistica ed elitaria⁸.

Resta da porre una domanda. Questa "progettualità dinamica" in che modo diventa un processo rivoluzionario? Sicuramente non alla maniera dei processi rivoluzionari della prima modernità, né tantomeno a quella della dialettica marxiana. Spinoza condanna apertamente i movimenti rivoluzionari del suo secolo, ma ne condanna gli esiti tirannicidi, in linea con le pretese sbagliate della letteratura monarcomaca. La situazione inglese diventa così "fatale exemplum" del fatto che liberarsi del tiranno non sia la strada per liberarsi delle cause della tirannia o, e qui Spinoza diventa insolitamente diretto, «imperium monarchicum in aliud alterius formae mutare»⁹. Gli Inglesi, sulla scia di "pretesti" forniti da falsi profeti, fanno ciò che fecero gli ebrei e «nec Prophetæ aliquid hac ratione promovere poterant; nam etsi Tyrannum e medio tollerent, manebant tamen causæ: Quare nihil aliud faciebant, quam novum Tyrannum multo civium sanguine emergere»¹⁰. Egli non critica un processo rivoluzionario in sé, in quanto liberazione di un popolo dai propri oppressori, uno "Stato autodistruttosi" e "impossibile", ma si oppone decisamente alla soluzione del tirannicidio. Spinoza, si potrebbe dire, è "troppo o troppo poco" rivoluzionario. La cosa certa è che non è inquadrabile nel contesto degli "appelli al cielo" o dei colpi di mano della borghesia coeva. È innegabile però che in Spinoza ci sia un «processo oggettivamente rivoluzionario»¹¹, ma lo è in un senso "conservatore". Con Hobbes, lo Stato è vincolato al compito di garantire la *salus populi*¹², ma di un popolo che non si disgrega all'interno dello Stato stesso. Lo Stato è vincolato alla propria razionalità, ossia alla propria capacità di conservare timore e rispetto. Nel *Trattato politico*, questi elementi, riprendendo il linguaggio dell'*Etica*, diventano l'essenza stessa dello Stato, ossia ciò che se posta ne determina l'esistenza e se tolta ne determina la dissoluzione¹³. Per il detentore del potere è semplicemente impossibile agire contro il proprio mandato, «simul esse et non esse»¹⁴. Già alla fine del *Trattato teologico-politico*, la razionalità dell'istituzione aveva fatto sì che dalla "salus" si passasse alla *libertas philosophandi*, ovvero alla conservazione della capacità collettiva di critica e alla conseguente capacità di trasformazione dell'esistente.

Se questo sia uno Spinoza del tutto liberatosi dall'influenza hobbesiana non è tema su cui è possibile trovare una risposta oggettiva. Tuttavia, la frattura è evidente e determinerà una crepa che vivrà ben oltre l'età moderna: da una parte un mondo ordinato giuridicamente, che porta razionalmente a compimento un'idea di costruzione artificiale della vita politica; dall'altra, un mondo *iper-naturale*, in cui la potenza e l'immaginazione della moltitudine vengono a volte emendate, ma mai represses, dal difficile lavoro della ragione.

⁸ S. VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., pp. 108-109. Pina Totaro nota acutamente come «la saldatura stabilità nel *Tractatus* tra la storia del popolo ebraico e le categorie che Spinoza utilizza per costruirne l'esemplarità, permette di intravedere un preciso percorso di liberazione dall'osservanza alla lettera del diritto» (P. TOTARO, *Introduzione a TTP*, p. XXII).

⁹ TTP XVIII, 7: «sostituire lo Stato monarchico con un'altra forma statale» (p. 453).

¹⁰ TTP XVII, 29: «nemmeno i profeti potevano ottenere alcunché in questo modo, poiché, per quanto eliminassero un tiranno, permanevano tuttavia le cause della tirannide; perciò essi non facevano altro che comparare il nuovo tiranno con il sangue dei cittadini» (p. 439). Cfr. anche TP V, 7.

¹¹ E. GIANCOTTI, *Realismo e utopia*, cit., p. 138.

¹² Cfr. TTP XVI, 10.

¹³ Cfr. TP IV, 4.

¹⁴ *Ibid.*: «quanto essere e non essere allo stesso tempo» (p. 75).

Appendice

Le concordanze dei passi biblici tra *Leviatano* e *Trattato teologico-politico*

Una possibile strada da seguire per comprendere se e quando Spinoza riuscì a consultare il *Leviatano* è partire dalle citazioni bibliche, ossia dal contenuto vero e proprio della narrazione teologico-politica. Vi sono dei passi che suggeriscono che egli possa essersi direttamente ispirato a Hobbes? La questione è problematica e le evidenze non sono tali da poter suggerire una risposta positiva al di là di ogni ragionevole dubbio. Innanzitutto, bisogna considerare che i due utilizzavano edizioni diverse della Bibbia e, ovviamente, venivano da studi e contesti differenti.

Hobbes fa uso di diverse edizioni. Negli anni Quaranta, mentre è in esilio in Francia, utilizza l'edizione clementina della Vulgata, testo principalmente adoperato negli anni della Controriforma, e, negli *Elements*, la Bibbia di Ginevra¹. Solo nel *Leviatano*, infatti, passa a utilizzare la Bibbia di re Giacomo². Infine, nel *Leviatano* latino la questione si complica ulteriormente, dato che Hobbes, che dovrebbe utilizzare nuovamente la Vulgata, traduce dall'inglese³. Spinoza, invece, non utilizza affatto la Vulgata, preferendogli la Bibbia ebraica masoretica, presumibilmente quella di Buxtorf⁴. Anche se al momento della sua morte possedeva diverse traduzioni del Nuovo Testamento (due in latino e una in spagnolo)⁵, nel *Trattato teologico-politico* utilizza quella di Giovanni Emmanuele Tremellio, contenente il testo latino, greco e siriano⁶.

Nell'edizione latina del *Leviatano*, Hobbes aggiunse una selezione di passi biblici da lui considerati fondamentali⁷. Di questi, Spinoza non ne cita nessuno. Vi possono essere varie spiegazioni a riguardo. Innanzitutto, quella ovvia, che egli non sia riuscito a consultare gli *Opera* latini di Hobbes prima di aver completato il *Trattato teologico-politico*. In alternativa, cosa che si è cercato di suggerire nell'introdurre questo lavoro, Spinoza fu in grado di consultare soltanto la traduzione olandese del *Leviatano*. Infine, avrebbe potuto ignorare volontariamente tali riferimenti.

¹ Traduzione inglese della Bibbia utilizzata dai calvinisti, in particolare dai presbiteriani, dai puritani e dal New Model Army. Fu pubblicata per la prima volta a Ginevra nel 1560, come reazione alla "Great Bible" della Chiesa d'Inghilterra del 1539.

² Detta anche "Versione autorizzata" è la traduzione inglese successiva alla Bibbia di Ginevra. Viene pubblicata nel 1611 ed è ancora oggi la versione ufficiale della Chiesa anglicana.

³ Per una trattazione accurata del problema, cfr. P.B. DAVIS, *Devil in the Details. Hobbes's Use and Abuse of Scripture*, in *Hobbes on Politics and Religion*, cit., pp. 135-149.

⁴ Il testo masoretico è la versione della Bibbia ebraica successiva a quella dei Settanta. Il più antico manoscritto completo risale al IX secolo d.C. La versione utilizzata da Spinoza dovrebbe essere quella curata da Johannes Buxtorf (1618-1619), che egli possedeva al momento della morte.

⁵ Cfr. https://www.iliesi.cnr.it/spinoza/pagina_xhtml.php?scelta=21&par1=biblioteca_spinoza&operatore=uguale&par2=si&inventario=no (URL consultato il 23.01.2024).

⁶ Traduzione latina pubblicata a Ginevra nel 1569.

⁷ Sono esattamente: Gn 1, 2; Es 20, 1-2; 1Sam 8, 11; Giob 41, 24-25; Sal 51, 6; Ec 3, 17-18; Mt 12, 32; Lc 16, 20; Gv 1, 3; At 19, 38; 1Cor 3, 12; Ap 5, 9-11. Cfr. Lev, p. 1259.

Alla luce di ciò, potrebbe essere utile confrontare i passi in cui i due si ritrovano a citare gli stessi luoghi biblici, facendo una selezione tra quelli a cui viene data maggiore rilevanza⁸. Prima di fare ciò, è però necessaria una precisazione. Entrambi gli autori si caratterizzano per un forte tentativo di demitizzazione del teologico, pur producendo un differente rapporto con il campo politico (che in Hobbes permane, almeno come artificio retorico). Ciò avviene in dialogo con la vasta area dell'eterodossia protestante dell'Europa coeva, nei cui dibattiti veniva particolarmente accentuato lo stacco tra Antico e Nuovo Testamento. In Hobbes e Spinoza si può notare come il Nuovo Testamento rappresenti la parte universalizzabile delle Scritture e, quindi, quella maggiormente passibile di una desacralizzazione forte in nome di una morale. L'Antico Testamento, invece, resta primariamente una fonte storica. È qui, quindi, che si instaura un possibile dialogo, proprio su questa forma di narrazione specifica.

Anche nell'utilizzo delle narrazioni veterotestamentarie ci sono notevoli differenze tra i due. Hobbes, ad esempio, cita molto più spesso *Genesi* e considera fondamentali i riferimenti a *1Samuele* e a *1Re*; il testo biblico più citato da Spinoza è *Deuteronomio* e attinge maggiormente ai libri delle *Cronache* che a quelli dei *Re*. Inoltre, in Spinoza si può notare un interesse accentuato per il libro dei *Proverbi*, attribuito a Salomone, che nel *Trattato teologico-politico* funge da figura di raccordo tra la sapienza antica e la morale neotestamentaria.

Luogo biblico ⁹	Leviatano	Trattato teologico-politico	Commento
<p>Gn 12, 6: «Abram attraversò il paese fino alla località di Sichem, presso la Quercia di More. Nel paese si trovavano allora i Cananei».</p>	<p>XXXIII, 4: «consideriamo dunque quello che troviamo nel libro della <i>Genesi</i> (12, 6): <i>e Abramo attraversò il territorio fino alla località di Sichem nella pianura di More e in quel territorio c'erano allora i Cananei.</i> Queste devono essere per forza le parole di qualcuno che scriveva quando i Cananei non erano più in quel territorio e, di</p>	<p>VIII, 3: «quel passo della <i>Genesi</i> (12, 6) ove lo storico, riferendo che Abramo percorreva la terra dei Cananei, aggiunge che il Cananeo era, a quel tempo, in quella regione: parole con le quali egli esclude chiaramente il tempo in cui le scrisse. Perciò esse</p>	<p>Hobbes e Spinoza condividono la tesi della non paternità mosaica del Pentateuco, già ampiamente diffusa all'epoca. Infatti, qui Spinoza fa riferimento al commento di <i>Genesi</i> di Ibn Ezra, da cui avrebbe tratto questo esempio¹⁰. Anche Uriel Da Costa e Isaac de La</p>

⁸ Le edizioni italiane dei testi citate (Santi 2012 e Totaro 2007) riportano entrambe un indice dei luoghi scritturali. Cfr. Lev, pp. 1259-1268 e TTP, pp. 723-735.

⁹ La traduzione dei passi biblici qui riportata è quella della CEI (edizione 1974), consultabile al sito <https://www.maranatha.it/MobileEdition/T08-Bibbia74cover/ENTRA.htm> (URL consultato il 13.03.2024).

¹⁰ Cfr. IBN EZRA, *The Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*, ed. by N. Strickman, A.M. Silver, Menorah Publishing Company, New York 1999, p. 151.

	<p>conseguenza, non quelle di Mosè, che morì prima di giungervi» (p. 615).</p>	<p>devono essere state scritte dopo la morte di Mosè» (p. 227).</p>	<p>Peyrère avevano avanzato una simile posizione. Anche se l'evoluzione della filologia biblica confermerà la non paternità mosaica del Pentateuco nel XIX secolo, tale argomento viene decisamente respinto da Richard Simon nella sua <i>Histoire critique du Vieux Testament</i>, pubblicata nel 1685, le cui argomentazioni contro Spinoza vennero dai più assunte come definitive.</p>
<p>Es 19, 4-21: «il Signore disse a Mosè: 'v' dal popolo e purificalo oggi e domani: lavino le loro vesti e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai alla vista di tutto il popolo. Fisserai per il popolo un limite tutto attorno, dicendo: 'Guardatevi dal salire sul monte e dal toccare le falde.</p>	<p>XL, 7: «da ciò possiamo concludere che chiunque, in uno stato cristiano, occupi il posto di Mosè, è il solo messaggero di Dio e l'interprete dei suoi comandamenti. Conformemente a questo, nell'interpretazione della Scrittura nessuno dovrebbe superare i limiti stabiliti dai vari sovrani. Infatti, le Scritture,</p>	<p>XVII, 7: «trovatisi dunque in questo stato naturale, decisero – su consiglio di Mosè, nel quale tutti riponevano la massima fiducia – di non trasferire il proprio diritto a nessun mortale ma soltanto a Dio, e senza esitare tutti egualmente promisero, a una voce, di obbedire a ogni comandamento di Dio» (p. 407).</p>	<p>Il tema fondamentale del capitolo XVII del <i>Tractatus</i> è proprio l'idea che gli uomini possiedano una <i>potentia</i> tale da poter instaurare un regime perfettamente basato su una costruzione immaginativa, la teocrazia. L'interesse hobbesiano era invece primariamente quello di riportare la dinamica storica</p>

<p>Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte».</p>	<p>dal momento che oggi Dio parla in esse, sono il Monte Sinai e i suoi limiti sono le leggi di coloro che rappresentano la persona di Dio sulla terra» (p. 767).</p>		<p>della vicenda mosaica alla sua idea di legittimità politica.</p>
<p>Es 20, 18-19: «tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano. Allora dissero a Mosè: ‘parla tu a noi e noi ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!’»</p>	<p>XX, 16: «consideriamo ora che cosa ci insegna la Scrittura a questo proposito. A Mosè i figli di Israele dicono questo: <i>Parla tu a noi e noi ascolteremo, ma non ci parli Dio, perché temiamo di morire</i> (Esodo 20, 19). Questa è obbedienza assoluta a Mosè» (p. 335)</p> <p>XLII, 37: «ma rimarrebbe la questione delle leggi che erano peculiari agli Israeliti, come quelle della prima tavola, se essi non si fossero autoobbligati ad obbedire a Mosè subito dopo che quelle leggi erano state proposte loro, usando queste parole (Esodo 20, 19): <i>Parlaci tu e noi ti ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo</i>. Dunque, fu solo Mosè allora e il sommo sacerdote dopo di lui che Dio (tramite Mosè) dichiarò che dovesse</p>	<p>XIV, 12: «Dio non intendeva insegnare agli Israeliti gli attributi assoluti della Sua essenza (in quella circostanza, infatti, non ne rivelò alcuno), ma soltanto spezzare il loro animo ostinato, e spingerli verso l’obbedienza; e perciò non li aggredì con argomentazioni, ma li travolse con clangori di corno e con tuoni e fulmini» (p. 353).</p>	<p>Perché gli Israeliti scelsero Mosè? Se per Hobbes, ancora una volta, il problema resta quello di quale tipo di potere sia stato trasferito dal popolo a Mosè e in che modalità, Spinoza si concentra maggiormente sull’individuazione di un modello, tratto dall’esempio storico. Tale divergenza, come nota Totaro, è dovuta alle stesse caratteristiche dell’ermeneutica biblica spinoziana: «il suo metodo di lettura della Bibbia tende a impedire ogni utilizzazione dottrinale o politica del testo sacro, il quale non ha alcuna autorità in questi domini, ma i cui insegnamenti sono esclusivamente di natura morale e hanno validità</p>

	<p>amministrare questo suo regno peculiare, che sulla terra aveva il potere di rendere legge nello Stato di Israele questa breve Scrittura del Decalogo. Ma Mosè, Aronne e i sommi sacerdoti che succedettero, erano i sovrani civili. Quindi, fino ad allora la canonizzazione o il rendere legge la Scrittura appartenne al sovrano civile» (p. 839).</p>		<p>anche a prescindere dal testo biblico. La Bibbia, che rimane comunque il <i>syngraphum</i> della <i>mens divina</i>, è anche un testimone eccellente del fatto che altri uomini in un'altra epoca hanno realizzato istituti di carattere morale»¹¹.</p>
<p>Es 33, 10: «il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro. Poi questi tornava nell'accampamento, mentre il suo inserviente, il giovane Giosuè figlio di Nun, non si allontanava dall'interno della tenda».</p>	<p>XXXVI, 11: «<i>il Signore parlò a Mosè faccia a faccia, come un uomo parla ad un suo amico.</i> Ciononostante, Dio parlava a Mosè con la mediazione di un angelo o di più angeli» (p. 691).</p>	<p>I, 17: «non vi è dubbio, quindi, che gli altri profeti non udirono una voce. [...] Si intenda 'attraverso la sola voce', poiché nemmeno Mosè aveva mai visto il volto di Dio» (p. 35).</p>	<p>Hobbes espone la sua interpretazione in accordo con il suo approccio "scientifico-materialistico". Spinoza, invece, sta qui anticipando il contenuto del capitolo IV, ossia la negazione della rivelazione come verità eterna.</p>
<p>Nm 27, 21: «il Signore disse a Mosè: 'prenditi Giosuè, figlio di Nun, uomo in cui è lo spirito; porrai la mano su di lui, lo</p>	<p>XL, 9: «dunque, il potere supremo di fare la guerra e la pace era del sacerdote. Anche il potere supremo della</p>	<p>XVII, 10: «Mosè non scelse un tale successore, e lasciò da amministrare ai suoi successori uno Stato che non</p>	<p>Entrambi utilizzano la mancata successione di Mosè come capo politico per testimoniare una sorta di unicità e</p>

¹¹ P. TOTARO, *Commento*, in TTP, p. 648.

<p>farai comparire davanti al sacerdote Eleazaro e davanti a tutta la comunità, gli darai i tuoi ordini in loro presenza e lo farai partecipe della tua autorità, perché tutta la comunità degli Israeliti gli obbedisca. Egli si presenterà davanti al sacerdote Eleazaro, che consulterà per lui il giudizio degli <i>Urim</i> davanti al Signore; egli e tutti gli Israeliti con lui e tutta la comunità usciranno all'ordine di Eleazaro ed entreranno all'ordine suo».</p>	<p>giudicatura apparteneva al sommo sacerdote; infatti, il libro della legge era in sua custodia e soltanto i sacerdoti e i Leviti erano i giudici subordinati nelle cause civili» (p. 769).</p>	<p>si poteva chiamare né popolare, né aristocratico, né monarchico, bensì teocratico. Infatti, il diritto di interpretare le leggi e di comunicare i responsi di Dio spettava a un uomo, e il diritto e la potestà di amministrare lo Stato secondo le leggi già esposte e i responsi già comunicati spettava a un altro (si veda in proposito Numeri 27, 21)» (p. 413).</p>	<p>indivisibilità del potere.</p>
<p>Dt 13, 2-4, 6: «qualora si alzi in mezzo a te un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio e il segno e il prodigio annunciato succeda ed egli ti dica: Seguiamo dei stranieri, che tu non hai mai conosciuti, e rendiamo loro un culto, tu non dovrai ascoltare le parole di</p>	<p>XXXII, 7: «rispondo, attingendo dalla sacra Scrittura, che esistono due contrassegni che, congiuntamente e non separatamente, permettono di riconoscere un vero profeta. Uno è che faccia miracoli, l'altro che non insegni nessun'altra religione oltre a quella già stabilita. Sostengo che separatamente nessuno dei due è</p>	<p>II, 3: «questa certezza profetica non era matematica, ma soltanto morale, come risulta anche dalla Scrittura stessa; infatti, in Deuteronomio 13, Mosè ammonisce di condannare a morte ogni profeta che voglia introdurre nuove divinità, anche ove questi dovesse</p>	<p>Qui il tema dell'impostura è trattato alquanto similmente. Entrambi, infatti, hanno come bersaglio polemico coloro che predicavano la disobbedienza in nome di un'ispirazione divina. Va inoltre notato che sia Hobbes che Spinoza pongono</p>

<p>quel profeta o di quel sognatore; perché il Signore vostro Dio vi mette alla prova per sapere se amate il Signore vostro Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima. [...] Quanto a quel profeta o a quel sognatore, egli dovrà essere messo a morte».</p>	<p>sufficiente. [...] In queste parole vanno osservate due cose. In primo luogo, che Dio non vuole che i soli miracoli servano come argomenti a favore della chiamata del profeta, ma (come si vede nel terzo versetto) come un esperimento della costanza del nostro attaccamento nei suoi confronti. Infatti, le opere dei maghi egizi, anche se non così grandi come quelle di Mosè, tuttavia furono grandi miracoli. In secondo luogo, che per quanto il miracolo possa essere grande tuttavia se tende a fomentare la rivolta contro il re o contro colui che governa con l'autorità del re, chi compie tale miracolo va considerato solo come inviato per mettere alla prova la fedeltà» (p. 607).</p> <p>XXXVII, 13: «non prendere come profeti quelli che insegnano una religione diversa da quella che il luogotenente di Dio (che a quel tempo era Mosè) ha stabilito né quelli (anche se insegnano la stessa religione) di cui non vediamo verificarsi le</p>	<p>confermare la sua dottrina con segni o miracoli; Dio, infatti – prosegue Mosè –, può persino produrre segni e miracoli al solo scopo di indurre il popolo in tentazione» (p. 55).</p> <p>VI, 10: «da queste parole si evince chiaramente che i miracoli possono essere compiuti anche da falsi profeti» (p. 165).</p> <p>XV, 7: «siamo tenuti a credere alla Scrittura, ovvero ai profeti stessi, esclusivamente per questo motivo, ossia per la dottrina confermata dai segni» (p. 367).</p>	<p>questo passo del <i>Deuteronomio</i> in rapporto con il capitolo 24 del <i>Vangelo di Matteo</i>.</p>
---	---	--	--

	<p>predizioni. Quindi, prima di dare credito a un preteso miracolo o profeta, bisogna consultare Mosè nel suo tempo, Aronne e i suoi successori nei loro tempi e il governatore sovrano del popolo di Dio, immediatamente subordinato a Dio stesso, vale a dire al capo della Chiesa in tutti i tempi, per vedere quale dottrina abbia stabilito» (p. 719).</p>		
<p>Dt 17, 9: «andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo; li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare».</p>	<p>XL, 9: «anche il potere supremo della giudicatura apparteneva al sommo sacerdote; infatti, il libro della legge era in sua custodia e soltanto i sacerdoti e i Leviti erano i giudici subordinati nelle cause civili» (p. 769)</p> <p>XLII, 32: «in tutti i casi possibili, colui che pretende di dimostrare qualcosa rende giudice della sua dimostrazione colui al quale indirizza il suo discorso. Quanto al caso particolare degli Ebrei, essi erano vincolati da parole esplicite</p>	<p>XVII, adn. XXXVIII: «ove capitasse che i giudici stessi avessero dei dubbi sulla legge, essi si presentassero al cospetto del sommo sacerdote (che era certo il sommo interprete delle leggi) o del giudice cui fossero in quel momento subordinati, onde dirimere la controversia sulla base dei chiarimenti offerti loro dal sommo sacerdote» (p. 419).</p> <p>XIX, 21: «per istruirsi nella religione e nella</p>	<p>Passo utile a mostrare il carattere non assoluto dell'autorità religiosa.</p>

	(<i>Deuteronomio</i> 17) ad accettare dai sacerdoti e dai giudici di Israele di quel tempo la soluzione di tutte le questioni difficili» (p. 833).	pietà, il popolo non era tenuto a privilegiare la consultazione del sommo sacerdote rispetto a quella del giudice supremo» (p. 475).	
1Sam 13, 14: «rispose Samuele a Saul: 'hai agito da stolto, non osservando il comando che il Signore Dio tuo ti aveva imposto, perché in questa occasione il Signore avrebbe reso stabile il tuo regno su Israele per sempre. Ora invece il tuo regno non durerà. Il Signore si è già scelto un uomo secondo il suo cuore e lo costituirà capo del suo popolo, perché tu non hai osservato quanto ti aveva comandato il Signore».	XXXVI, 13: «dopo che il popolo ebreo ebbe rigettato Dio, perché non governasse più su di lui, quei re che si sottomisero al governo di Dio furono anche i suoi principali profeti e l'ufficio del sommo sacerdote divenne ministeriale. Quando si doveva consultare Dio, indossavano le vesti sacre e interrogavano il Signore nel modo in cui il re ordinava loro e, quando il re lo riteneva opportuno, venivano privati del loro ufficio» (p. 693).	XVII, adn. XXXVII: «non si afferma che Mosè diede a Giosuè dei precetti, o che lo istruì con dei precetti, ma che egli lo nominò o lo costituì quale capo» (p. 413).	Spinoza, che scrive questa annotazione anni dopo la pubblicazione del <i>Tractatus</i> , ossia in un periodo in cui avrebbe potuto più agilmente consultare il <i>Leviatano</i> latino, non fa direttamente riferimento al “potere ministeriale”.
Ger 31, 31-34: «verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io	XXXVI, 6: « <i>la parola di Dio</i> , allora, deve essere presa come i dettami della ragione e dell'equità, se nelle Scritture si dice che	XII, 2: «Mosè e Geremia annunciano loro un tempo a venire in cui Dio inscriverà la Sua	Entrambi associano questo passo, notevolmente più centrale in Spinoza che in Hobbes, al

<p>concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato».</p>	<p>essa stessa è stata scritta nel cuore di un uomo» (p. 683).</p>	<p>legge nei loro cuori. E dunque ai soli Giudei, e principalmente ai sadducei, si addiceva un tempo combattere in difesa di una legge scritta su tavole, ma non si addice affatto ora a coloro che la recano scritta nelle proprie menti» (p. 313).</p>	<p>capitolo 30 del <i>Deuteronomio</i>.</p>
<p>Zc 7, 12:</p>	<p>XXXVI, 12:</p>	<p>I, 25:</p>	<p>Entrambi utilizzano il passo, insieme a tanti altri, nel tentativo di</p>
<p>«indurirono il cuore come un diamante per non udire la</p>	<p>«si diceva nondimeno che gli stessi profeti parlassero tramite lo</p>	<p>sola misericordia. E in questo senso credo che vada</p>	<p>di</p>

<p>legge e le parole che il Signore degli eserciti rivolgeva loro mediante il suo spirito, per mezzo dei profeti del passato. Così si accese un grande sdegno da parte del Signore degli eserciti».</p>	<p>spirito, come quando il profeta, parlando degli Ebrei, dice (<i>Zaccaria 7, 12</i>): <i>Resero i loro cuori duri come un diamante per non udire la legge e le parole che il Signore degli eserciti aveva inviato nel suo spirito tramite i primi profeti</i>. Da ciò risulta chiaro che parlare tramite lo spirito o l'ispirazione non era una particolare maniera di parlare di Dio, differente dalla visione, quando quelli che si diceva che parlassero tramite lo Spirito erano profeti straordinari, che per ogni nuovo messaggio dovevano avere una peculiare commissione o (che è lo stesso) un nuovo sogno o visione» (p. 691).</p>	<p>inteso il versetto 12 del capitolo 7 di questo stesso profeta: 'e resero il proprio cuore duro come la roccia per non obbedire alla Legge e ai comandi che Dio emanò dal suo spirito (<i>cioè dalla sua misericordia</i>) tramite gli antichi profeti'» (p. 47).</p>	<p>demitizzazione del concetto di "spirito di Dio".</p>
<p>Ecc. 3, 19: «infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità».</p>	<p>XLIV, 24: «stando al senso letterale, qui non emerge l'immortalità naturale dell'anima, ma neanche qualcosa di incompatibile con la vita eterna di cui godranno gli eletti per mezzo della grazia» (p. 1007).</p>	<p>I, 22: «significa la mente stessa, o l'anima» (p. 39).</p>	<p>Sul <i>ruagh</i> inteso come "mente di Dio".</p>

<p>Dn 12, 1-4: «or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre. Ora tu, Daniele, chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della fine: allora molti lo scorreranno e la loro conoscenza sarà accresciuta».</p>	<p>XXXIV, 23: «anche se in <i>Daniele</i> troviamo due nomi di angeli, Gabriele e Michele, tuttavia risulta chiaro dal testo stesso (<i>Daniele</i> 12, 1) che con Michele si intende Cristo, non come un angelo, ma come un principe e che Gabriele (come le apparizioni simile a questa prodotte in altri santi uomini durante il loro sonno) non era altro che un fantasma sovranaturale tramite cui a Daniele, nel suo sogno, sembrò che due santi stessero parlando e che uno di essi dicesse all'altro: <i>Gabriele, facciamo capire a quest'uomo la sua visione</i>» (p. 651)</p> <p>XXXVIII, 14: «designano metaforicamente una pena e una scontentezza della mente che nasce dal vedere negli altri quella felicità eterna che essi stessi hanno perso a causa della loro incredulità e disobbedienza» (p. 739)</p>	<p>X, 16: «la ragione che mi spinge ad affermare che solo i farisei abbiano scelto i libri dell'Antico Testamento da ammettere nel canone dei libri sacri è che in <i>Daniele</i> 12, 2 viene annunciata la resurrezione dei morti, che i sadducei negavano» (p. 293).</p>	<p>Benché entrambi abbiano un'interpretazione sostanzialmente simile della resurrezione dei morti, qui il passo viene usato in due contesti differenti.</p>
---	--	---	---

<p>Mt 5, 17-19: «non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli».</p>	<p>XLII, 43: «egli non ci ha assoggettati ad una legge diversa da quella dello stato, cioè gli Ebrei alla legge di Mosè (che, dice (<i>Matteo</i> 5, 17) non è venuto a distruggere ma ad adempiere) e le altre nazioni alle leggi dei loro diversi sovrani e tutti gli uomini alle leggi di natura» (p. 845).</p>	<p>VII, 7: «se Cristo avesse ordinato questo ai giudici come legislatore, egli avrebbe distrutto con tale precetto la legge di Mosè, che invece prescrivere esplicitamente il contrario» (p. 197).</p>	<p>Come anticipato, raramente Spinoza utilizza il Nuovo Testamento come fonte storica, laddove Hobbes si concentra maggiormente sulla “genealogia” del potere da Cristo. Sostanzialmente, però, il fine di tale citazione è il medesimo per entrambi.</p>
<p>Mt 10, 28: «non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l’anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l’anima e il corpo nella Geenna».</p>	<p>XLIII, 2: «se l’ordine è tale che non gli si può obbedire senza essere condannati alla morte eterna, allora sarebbe folle obbedirgli e ha luogo il consiglio del nostro Salvatore (<i>Matteo</i> 10, 28): <i>Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma che non possono uccidere</i></p>	<p>XIX, 13: «tutti sono tenuti a restare fedeli anche a un tiranno, fatta eccezione per colui cui Dio, con una rivelazione certa, abbia promesso un sostegno contro il tiranno: conseguentemente</p>	<p>Hobbes e Spinoza condividono la necessità di non esporre il “volgo” a una dualizzazione delle obbedienze, alimentata dalla paura. Soprattutto nelle disquisizioni teologiche della terza parte del <i>Leviatano</i>, è molto presente il tentativo di allentare lo</p>

	<p><i>l'anima.</i> Dunque, a tutti gli uomini che vorrebbero evitare sia le punizioni, che devono essere inflitte in questo mondo per la disobbedienza al sovrano terreno, sia quelle che saranno inflitte nel mondo a venire per la disobbedienza a Dio, si deve necessariamente insegnare a distinguere bene tra ciò che è e ciò che non è necessario per la salvezza eterna» (p. 949).</p>	<p>a nessuno è perciò consentito di richiamarsi a questo esempio, a meno che non abbia anche il potere di compiere miracoli, cosa che diventa importante per il fatto che Cristo esorta i discepoli a non temere coloro che uccidono i corpi» (p. 467).</p>	<p>scacco del timore della dannazione eterna. Da qui deriva la necessità di “emendare” la religione da tutti quegli elementi non strettamente necessari alla salvezza. Se la fede è ridotta a pochi dogmi, l’obbedienza è dovuta alle leggi dello Stato.</p>
<p>Mt 24, 23-24: «allora se qualcuno vi dirà: Ecco, il Cristo è qui, o: È là, non ci credete. Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti».</p>	<p>XXXII, 7: «dopo che Cristo nostro Salvatore aveva fatto in modo che i suoi discepoli lo riconoscessero come il Messia (vale a dire come l’unto da Dio che la Nazione degli Ebrei aspettava tutti i giorni come proprio re, ma che rifiutò quando venne), non tralasciò di metterli in guardia dal pericolo dei miracoli dicendo: <i>sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti e compiranno grandi meraviglie e miracoli, per sedurre perfino (se sarà possibile) i veri eletti</i>» (p. 607).</p>	<p>II, 3: «Mosè ammonisce di condannare a morte ogni profeta che voglia introdurre nuove divinità, anche ove questi dovesse confermare la sua dottrina con segni o miracoli; Dio, infatti – prosegue Mosè –, può persino produrre segni e miracoli al solo scopo di indurre il popolo in tentazione. Anche Cristo rivolse un’analogia raccomandazione ai suoi discepoli» (p. 55).</p>	<p>Ritorna il tema dell’impostura, che entrambi legano esplicitamente a <i>Deuteronomio</i> 13.</p>

	<p>XLIII, 16: «qui vediamo che questo articolo, <i>Gesù è il Cristo</i>, deve essere seguito anche se colui che insegnerà il contrario dovesse compiere grandi miracoli» (p. 963).</p>		
<p>Rm 13, 1-2: «ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio».</p>	<p>XLII, 10: «un altro argomento per cui i ministri di Cristo nel mondo attuale non hanno diritto di comandare, può essere tratto dalla legittima autorità che Cristo ha lasciato a tutti i principi, tanto a quelli cristiani quanto a quelli infedeli» (p. 805).</p> <p>XLII, 102: «<i>sia ogni anima soggetta ai poteri superiori, perché non c'è potere se non da Dio</i>, e ciò si riferisce, dice lui, non solo ai principi secolari, ma anche a quelli ecclesiastici» (p. 911).</p>	<p>XIII, 4: «il fine della Scrittura non è l'insegnamento delle scienze; da ciò possiamo agevolmente giudicare che essa non esige dagli uomini null'altro che obbedienza e che condanna soltanto la disobbedienza, ma non l'ignoranza» (p. 331).</p>	<p>Come detto, Hobbes si concentra sulla trasmissione del potere di Cristo, riprendendo le pretese pseudo-storiche dei suoi avversari. Spinoza, invece, si concentra direttamente sull'interpretazione del testo in sé.</p>

Bibliografia

1. Opere di Hobbes e Spinoza

1.1. Edizioni di riferimento

- *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by sir William Molesworth*, 11 voll., John Bohn, London 1839-1845
- *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guglielmi Malesworth*, 5. Voll., John Bohn, London 1839-1845
- *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, Cambridge University Press, Cambridge 1928²
- *De Cive. The Latin Version*, critical ed. by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983
- *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 1996
- B. de Spinoza, *Opera Quotquot Reperta Sunt, recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, M. Nijhoff*, Hagae Comitum 1882-1883
- *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winter, Heidelberg 1925, rist. 1972

1.2. Altre traduzioni consultate

- *Éléments du droit naturel et politique*, éd. par D. Thivet, Vrin, Paris 2010
- *Du citoyen*, éd. par P. Crignon, Flammarion, Paris 2010
- *De cive/Vom Bürger*, lateinisch/deutsch. hrsg. von A. Hahmann, Reclams, Ditzingen 2017
- *De cive: Elementos Filosóficos Sobre El Ciudadano*, tr. esp. de C. Mellizo, Alianza, Madrid 2000
- *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1989
- *Leviatano*, a cura di C. Galli, BUR, Milano 2011
- *Léviathan*, éd. par G. Meiret, Gallimard, Paris 2000
- *Leviathan*, hrsg. von H. Klenner, Meiner, Hamburg 2004
- *Leviatán*, tr. esp. de C. Mellizo, Alianza, Madrid 1989
- *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007
- *The Collected Works of Spinoza*, ed. and transl. by E. Curley, Princeton University Press, 1985
- *Œuvres de Spinoza*, édition publiée sous la direction de P.-F. Moreau, 5 voll., PUF, Paris 1999-2020
- *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Bartuschat, Meiner Verlag, Hamburg 2003-2018

- *Trattato teologico-politico*, tr. it. di A. Droetto, rev. E. Giancotti, Einaudi, Torino 1972
- *Tratado teológico-político*, tr. esp. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 2003²
- *Ethica*, testo latino a cura di G. Gentile, trad. it. a cura di G. Durante, rev. G. Radetti, Bompiani, Milano 2007³
- *Etica*, ed. critica del testo latino e tr. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2014
- *Ética*, tr. esp. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 2000
- *Trattato politico*, ed. critica del testo latino e tr. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2012²
- *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974²

2. Altri autori citati

- Althusius J., *Politica methodice digesta* [tr. it. di C. Malandrino, 2 voll., Claudiana, Torino 2009]
- Aristotele, *Retorica* [tr. it. di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014]
- Bacon F., *Of Sedition and Troubles* [tr. it. *Delle sedizioni e dei torbidi*, in Id., *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, vol. I, UTET, Torino 1971]
- Brutus S.J., *Vindiciae contra tyrannos* [tr. it. di S. Testoni Binetti, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021]
- Calvin (Calvino) J., *Institutio christianae religionis* [tr. it. a cura di G. Tourn, 2 voll., UTET, Torino 1971]
- Cunaeus P., *De Republica Hebraeorum* [En. trans. by L. Campos Boralevi, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1996]
- Descartes R., *Principia philosophiae* [tr. it. a cura di G. Belgioioso, in Id., *Opere*. 1637-1649, Bompiani, Milano 2012]
- Fortescue J., *De laudibus legum Angliae* [ed. by A. Amos, J. Butterworth & Son, London 1825]
- Grotius H., *De jure belli ac pacis* [tr. it. a cura di C. Galli, A. Del Vecchio, 3 voll., Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023]
- Lilburne J., 'On the 150th Page'. *An Untitled Broadsheet of August 1645* [in *The English Levellers*, ed. by A. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2004]
- Locke J., *Two Treatise on Government* [tr. it. a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 2014²]
- Machiavelli N., *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio* [a cura di G. Inglese, G. Sasso, BUR, Milano 2013⁹]
- Id., *Il Principe* [a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2014]
- Maimonide M., *Moreh Nevukhim* [tr. it. a cura di M. Zonta, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2013]
- Milton J., *Eikonoklastes* [in *The Works of John Milton*, vol. V, Columbia University Press, New York 1932]
- Id., *The Tenure of Kings and Magistrates* [tr. it. di G. Rigamonti, *Uccidere il tiranno*, Raffaele Cortina, Milano 2011]
- Overton R., *An arrow against all tyrants and tyranny* [in *The English Levellers*, ed. by A. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2004]

- Platone, *Phaedrus* [tr. it. M. Bonazzi, Utet, Torino 2011]
- Id., *Respublica* [tr. it. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1997]
- Walwyn J., *Toleration Justified* [in *The English Levellers*, ed. by A. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2004]
- Winstanley G., *The Law of Freedom in a Platform: or True Magistracy Restored* [tr. it. di D. Bianchi, *Il piano della legge della libertà. L'utopia sociale degli «zappatori» (1652)*, Claudiana, Torino 1992]

3. Letteratura secondaria

3.1. Sulla teologia politica

- *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, ed. by W.T. Cavanaugh, P.M. Scott, Wiley-Blackwell, Hoboken 2019
- Assmann J., *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München 2000 [tr. it. di U. Gandini, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002]
- Doak M., *Reclaiming Narrative for Public Theology*, SUNY Press, Albany 2004
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013
- Festa F.S., *Un'altra teologia politica?*, Mimesis, Milano-Udine 2012
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985 [tr. it. di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992]
- Hammil G., Reinhardt Lupton J., *Introduction in Political Theology and Early Modernity*, University of Chicago Press, Chicago-London 2012
- Kahn V., *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, University of Chicago Press, Chicago-London 2014
- Kantorowicz E., *The Two King's Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957 [tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012²]
- Löwith K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 [tr. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1989]
- Moltmann J., *European Political Theology*, in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, ed. by C. Hovey, E. Phillips, Cambridge University Press, Cambridge 2015
- Newman S., *Political Theology. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2019
- Natoli S., *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Torino 2019
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935 [tr. it. di H. Ulianich, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983]

- Rizzi A., *Sull'esodo come paradigma teologico-politico*, in «Filosofia e Teologia», 3/1988
- Scattola M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007
- Schaeffer H., “*Teologia politica*” in un periodo di “*rinascita religiosa*”, in *Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1922 [tr. it. di P. Schiera, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013³]
- Strauss L., *What is Political Philosophy?*, in Id., *What is Political Philosophy? And Other Writings*, University of Chicago Press, Chicago-London 1959 [tr. it. di P.F. Taboni, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Urgalia, Urbino 1977]
- Tosel A., *Nous citoyens, laïques et fraternels?*, Kimé, Paris 2015
- Tronti M., *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelvecchi, Roma 2015
- Walzer M., *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985 [tr. it. di M. D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2018²]
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, T. II: Religiöse Gemeinschaften*, J.C.B. Mohr, Tübingen 2001 [tr. it. di M. Palma, *Economia e società. Comunità religiose*, a cura di H.G. Kippenberg, Donzelli, Roma 2006]
- Zarone G., *Redenzione ed eticità. Per la critica del concetto di teologia politica*, in «Filosofia e Teologia», 3/1988

3.2. Contesto inglese e olandese

- *The General Crisis of the Seventeenth Century*, ed. by G. Parker, L.M. Smith, Routledge, London-Boston 1985
- *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, ed. by S. Lavaert, W. Schröder, Brill, Leiden-Boston 2017
- Brailsford H.N., *The Levellers and the English Revolution*, 2 voll., ed. by C. Hill, Cresset Books, London 1961 [tr. it. a cura di B. Maffei, Il Saggiatore, Milano 1961]
- Geyl P., *The Netherlands in the Seventeenth Century*, vol. I, Barnes & Noble, New York 1966
- Goldsmith M., *Levelling by Sword, Spade and Word: Radical Egalitarianism in the English Revolution*, in *Politics and People in Revolutionary England*, ed. by C. Jones, M. Newitt, S. Roberts, Blackwell, Oxford 1986
- Hill, C., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1965 [tr. it. di A. Ca' Rossa, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, il Mulino, Bologna 1976
- Id., *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Maurice Temple Smith, London 1972 [tr. it. di E. Basaglia, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino 1981]
- Huizinga J., *Nederland's Beschaving in de Zeventiende Eeuw*, in *Holländische Kultur des Siebzehnten Jahrhunderts und nationale Eigenart ihre sozialen Grundlagen*, Eugen Diederichs

- Verlag, Jena 1933 [tr. it. di P. Bernardini Marzolla, *La civiltà olandese del Seicento*, Einaudi 2008²]
- Israel J., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall (1477-1806)*, Clarendon Press, Oxford 1998³]
- Id., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001
- Nadler S., *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 [tr. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002
- Nicastro O., *Politica e religione nel Seicento inglese*, ETS, Pisa 1996
- Schoneveld C.W., *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation with a Checklist of Books Translated from English into Dutch, 1600–1700*, Brill, Leiden 1983
- Westesteijn A., *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter De La Court*, Brill, Boston-Leiden 2012

3.3. Protestantesimo e puritanesimo

- Busch E., *Gottserkenntnis und Menschlichkeit Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Theologischer Verlag, Zürich 2005 [tr. it. di V. Corsani, *La teologia di Giovanni Calvino*, Claudiana, Torino 2008]
- Fix A.C., *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1990
- Gabrieli V., *Introduzione a Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1956
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965 [tr. fr. par A. Posner, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1969]
- Liu T., *Discors in Zion: the Putitan Divines and the Puritan Revolution (1640-1660)*, Nijhoff, The Hague 1973
- Mortimer S., *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Ogonowski Z., *Der Sozinianismus aus der Sicht der grossen philosophischen Doktrinen des 17. Jahrhunderts*, in *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Century*, ed. by L. Szczucki, Polish Scientific Publisher, Warsaw -Lodz 1983
- Ricca P., *Giovanni Calvino. L'altra Riforma*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2009
- Troeltsch E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1923 [tr. it. di G. Sanna, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi protestanti*, vol. II: *Il Protestantismo*, La Nuova Italia, Firenze 1969]
- Vinay V., *La Riforma. Chiese e sette protestanti*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III: *Umanesimo e Rinascimento*, UTET, Torino 1987

- Walzer M., *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965 [tr. it. di M. Sbaffi Girardet, *La rivoluzione dei santi. Il Puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, a cura di M. Miegge, Claudiana, Brescia 2000]

3.4. Sul pensiero politico moderno

- Althusser L., *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Stock, Paris 1994 [tr. it. a cura di V. Mofino, L. Pinzolo, in Id., *Sul materialismo aleatorio*, Mimesis, Milano-Udine 2006²]
- Duso G., *Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1998
- Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999
- Koch B., *Zur Dis- /Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie Marsilius von Padua, Johannes Althusius und Thomas Hobbes im Vergleich*, Duncker & Humblot, Berlin 2005
- Laerke M., *Jus Circa Sacra. Elements on Theological Politics in XVIIIth Century Rationalism: From Hobbes and Spinoza to Leibniz*, in «Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory», VI, 1/2005, pp. 48-53
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962 [tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1973]
- Pitkin H., *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972 [tr. it. di E. Zaru, *Il concetto di rappresentanza*, Rubettino, Soveria Mannelli 2017]
- Popkin R., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Brill, Leiden 1992
- Scattola M., *Evento e storia. Introduzione*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola, P. Scotton, Cleup, Padova 2020²
- Skinner Q., *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. II: *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 [tr. it. a cura di M. Viroli, il Mulino, Bologna 1989]
- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952 [tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990]
- Id., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953 [tr. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova 2009]
- Todescan F., *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio juris*, Cedam, Padova 1979
- Id., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, CEDAM, Padova 2014
- Tuck R., *Philosophy and Government. 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993
- Voegelin E., *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 [tr. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968]

- Id., *History of Political Ideas*, vol. VII: *The New Order and the Last Orientation*, ed. by J. Gebhardt, T.A. Hallweck, University of Missouri Press, Columbia-London 1999
- Walzer M., *On the Role of Symbolism in Political Thought*, in «Political Science Quarterly», 2/1967

3.5. Su Hobbes

- Abizadeh A., *Hobbes's Conventionalist Theology, the Trinity, and God as an Artificial Person by Fiction*, in «The Historical Journal», 4/2017, pp. 915-941
- Altini C., *Ipotesi sul meccanicismo politico. Tra Hobbes e Spinoza*, in «Filosofia Politica», 3/2018, pp. 409-425
- Baumgold D., *When Hobbes needed History*, in *Hobbes and History*, ed. by G.A.J. Rogers, T. Sorell, Routledge, London-New York 2000
- Béal C., *Hobbes, la coutume et la Common Law*, in «Noesis», XXXIV, 2020, pp. 29-42
- Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004²
- Boss G., *L'histoire de Hobbes à Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992
- Brito Vieira M., *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*, Brill, Leiden-Boston 2009
- Curley E., *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, in «Philosophical Topics», 1/1991
- De Bastiani M.L., *Hobbes et Spinoza lecteurs de Tacite: histoire et politique*, in «Astériorion», 2020, <https://journals.openedition.org/asterion/5267#text>
- Douglass, *The Body Politic "is a Fictitious Body": Hobbes on Imagination and Fiction*, in «Hobbes Studies», XXVII, 2/2014, pp. 126-147
- Id., *Authorisation and Representation before Leviathan*, in «Hobbes Studies», XXXI, 1/2018, pp. 30-47
- Dubos N., *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014
- Frilli G., *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021
- Galli C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, BUR, Milano 2021
- Gauthier D., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2000²
- Harrison R., *The Equal Extent of Natural and Civil Law*, in *Hobbes and the Law*, ed. by D. Dyzenhouse, T. Poole, CUP, Cambridge 2012
- Holden T., *Hobbes's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2023
- Izzo F., *Storia e teologia politica*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990
- Lloyd S.A., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2009

- Lobban M., *Thomas Hobbes and the Common Law*, in *Hobbes and the Law*, ed. by D. Dyzenhauser, T. Poole, CUP, Cambridge 2012
- Macherey P., *A propos de la différence entre Hobbes et Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992
- Magri T., *Introduzione a T. Hobbes, De cive*, Editori Riuniti, Roma 2014²
- Malcolm N., *General Introduction to T. Hobbes, Leviathan*, ed. by N. Malcolm, vol. I, Clarendon Press, Oxford 2012
- Malherbe M., *Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris 2000²
- Martin A.J., *The Covenant with Moses and the Kingdom of God. Thomas Hobbes and the Theology of the Old Covenant in Early Modern England*, Brill, Boston-Leiden 2023
- Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Id., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1995
- McQueen A., *Mosaic Leviathan: Religion and Rhetoric in Hobbes's Political Thought*, in *Hobbes on Politics and Religion*, ed. by L. van Apeldoorn, R. Douglass, Oxford University Press, Oxford 2018
- Mintz S.H., *Leviathan as Metaphor*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Morano, Napoli 1990
- Pacchi A., *Introduzione a T. Hobbes, Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, Franco Angeli, Milano 1988
- Id., *Hobbes e la teologia*, in Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998
- Palladini F., *Samuel Pufendorf Disciple of Hobbes. For a Re-Interpretation of Modern Natural Law*, Brill, Boston-Leiden 2019
- Piccinini M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999
- Id., «*I speak generally of Law*». *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, in «*Scienza & Politica*», 51, 2014, pp. 119-163
- Pirola F., *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2019
- Pocock J.C.A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Methuen, London 1972
- Runciman D., *Hobbes's Theory of Representation: Anti-Democratic or Proto-Democratic*, in *Political Representation*, ed. by I. Shapiro, E.J. Wood, S.C. Stokes, A.S. Kirshner, Cambridge University Press, Cambridge 2009
- Santi R., *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, CEDAM, Padova 2012
- Ead., *Etica della lettura e scrittura filosofica in Thomas Hobbes*, CEDAM, Padova 2013
- Secretan C., *La reception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle*, in «*Studia Spinozana*», III, 1987, pp. 27-45
- Skinner Q., *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*, in «*The Historical Journal*», IX, 3/1966, pp. 286-317

- Id., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 [tr. it. di M. Ceretta, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012]
- Id., *Hobbes on Representation*, in «European Journal of Philosophy», XIII, 2/2005
- Springborg P., *Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated*, in «Political Studies», XXIV, 2/1976, poi in *Hobbes*, ed. by J. Dunn, I. Harris, vol. II, Elgar, Cheltenham-Lyme 1997
- Ead., *Hobbes, Civil Law, Liberty and the Elements of Law*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 1/2016, pp. 47-67
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 [tr. it. di C. Altini, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, ETS, Pisa 2022]
- Toto F., *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*, in «Isonomia», 2015
- Id., *Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes*, in «Historia Philosophica», XVI, 2018, pp. 59-86
- Vardoulakis D., *Hobbes or Spinoza? Two Epicurean Versions of Social Contract*, in «InCircolo», 1/2020, pp. 195-222
- Wright G., *Hobbes e la Trinità economica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 4/1998, pp. 655-679
- Zagorin P., *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton University Press, Princeton 2009

3.6. Su Spinoza

- Balibar É., *Jus-Pactum-Lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-politique*, in «Studia Spinozana», I, 1985
- Id., *Spinoza: la crainte des masses*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1985
- Id., *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985 [tr. it. di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996]
- Bordoli R., *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua ricezione*, Franco Angeli, Milano 1997
- Bove L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996 [tr. it. di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002]
- Id., *Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza*, in *Storia politica della moltitudine, Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009
- Id., *Linguaggio-potere: il nodo dell'interpretazione*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVI, 1/2014
- Brantl D., *Prophetie und Propheten im Theologisch-politischen Traktat (Kapitel 1–3)*, in *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, München 2014

- Breton S., *Spinoza. Théologie et politique*, Desclée, Paris 1977, p. 143 [tr. it. di E. De Dominicis, *Spinoza. Teologia e politica*, Cittadella Editrice, Assisi 1979]
- Curley E., *Kissinger, Spinoza, and Gengis Khan*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1995
- Dahlbeck J., *Spinoza and Education: Freedom, Understanding and Empowerment*, Routledge, London 2016
- De Bastiani M.L., *Ex auditu, ex signis. Citazioni, riferimenti e storie antiche nella filosofia politica di Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2023
- Del Lucchese F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2022²
- Id., *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell'insubordinazione*, in *Storia politica della moltitudine, Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009
- Di Vona P., *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli 1992
- Evangelista R., *Il bagaglio politico degli individui. La «dinamica consuetudinaria» nella riflessione politica di Spinoza*, Ghibli, Milano 2010
- Fischbach F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, Paris 2014²
- Fukuoka A., *The Sovereign and the Prophets. Spinoza on Grotian and Hobbesian Biblical Argumentation*, Brill, Boston-Leiden 2018
- Gallicet Calvetti C., *In margine a Spinoza lettore del De Cive di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXII, 2/1981, pp. 235-263
- Garrett D., *“Promising” Ideas: Hobbes and Contract in Spinoza’s Political Philosophy*, in *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, M. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Gatens M., *The Condition of Human Nature: Spinoza’s Account of the Ground of Human Action in the Tractatus Politicus*, in *Spinoza’s Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, H. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2018
- Giacotti E., *Lexicon Spinozanum*, 2 voll., Nihjoff, La Haye 1970
- Ead., *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1996
- Ead., *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1996
- Ead., *Introduzione a B. Spinoza, Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giacotti, Einaudi, Torino 2007³
- Ead., *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettive di liberazione nella filosofia politica di Spinoza*, in Ead., *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1996
- Illuminati A., *Spinoza atlantico*, Ghibli, Milano 2008
- Id., *Lezioni di Putney. Spinoza e la rivoluzione inglese*, in *Storia politica della moltitudine*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009
- James S., *Narrative as the Means to Freedom: Spinoza on the Uses of Imagination*, in *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, M. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 2010

- Ead., *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford University Press, Oxford 2012
- Jaquet C., *Des attributs communicables aux notions communes: les fondements d'une pensée du commun chez Spinoza* in *Spinoza. La potenza del comune*, a cura di D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, Olms, Hildesheim 2012
- Ead., *Longing (desiderium) for Vengeance as the Foundation of the Commonwealth*, in *Spinoza's Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, H. Sharp, Cambridge University Press, Cambridge 2018
- Keesing E., *Les frères Huygens et Spinoza*, in «Cahiers Spinoza», V, 1985, pp. 109-128
- Klever W., *Spinoza and Van Den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*, in «Studia Spinozana», V, 1989, pp. 322-324
- Lazzeri C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris 1998
- Lembo A., *Pseudo-filosofia e scrittura reticente in Spinoza. A partire da un saggio straussiano*, in «Discipline Filosofiche», XXXII, 2/2022, pp. 87-105
- Licata G., *Racconti storici o favole? Sul valore dell'istoria sacra nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in «Archivio di Filosofia», XCI, 2023, pp. 233-243
- Lucchesini G., *Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988²
- Id., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris 1969
- Id., *Spinoza et la problématique de Grotius* in Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Études sur Spinoza*, Vrin, Paris 1986
- Id., *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden 1990
- Melamed Y.Y., *Spinoza's Respublica Divina. The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic*, in *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, München 2014
- Mignini F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981
- Morfino V., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005
- Id., *Spinoza e la storia*, in *Spinoza e la storia*, a cura di N. Marcucci, C. Zaltieri, Negretto, Mantova 2019
- Id., *De la simulatio à la revelatio*, in *Philosophie, religion, pouvoir. Lectures du Traité Théologico-politique*, éd. par D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois, F. Toto, L'Harmattan, Paris 2021
- Nadler S., *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton 2011 [tr. it. di L. Giaccone, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi, Torino 2013]
- Negri A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, ora in Id., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006

- Petrarca G., *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Rosenzweig*, Salomone Belforte, Livorno 2018
- Piro F., *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI, 1-2/2009, pp. 1-19
- Pozzi P., *Storia nella Scrittura e storia della Scrittura. Historia e toledot nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in *Spinoza e la storia*, a cura di N. Marcucci, C. Zaltieri, Negretto, Mantova 2019
- Proietti O., *Philodenus 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata 2010
- Prokhovnik R., *Spinoza and Republicanism*, Palgrave Macmillan, New York 2004
- Rosenthal M., *Spinoza and the Philosophy of History*, in *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, ed. by C. Huenemann, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- Id., *Miracles, Wonder, and the State in Spinoza's Theological-Political Treatise*, in *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, ed. by Y.Y. Melamed, M. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Sacksteder W., *How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?*, in «The Southwestern Journal of Philosophy», XI, 1980, pp. 25-39
- Scribano E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano 1988
- Sévérac P., Suhamy A., *La bonne et la mauvaise education dans le Traité théologico-politique*, in *Philosophie, religion, pouvoir. Lectures du Traité Théologico-politique*, éd. par D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois, F. Toto, L'Harmattan, Paris 2021
- Strauss L., *How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131 [tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Come studiare il "Trattato teologico-politico" di Spinoza*, in Id., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia, 1990]
- Id., *Lezioni sulla filosofia politica di Spinoza*, a cura di A. Lembo, Mimesis, Milano-Udine 2024
- Tosel A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essais sur le Traité Theologico-Politique*, Aubier, Paris 1984
- Id., *Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ?*, in *Spinoza. Issues and Directions*, ed. by E. Curley, P.F. Moreau, Brill, Leiden 1990
- Id., *Qu'est-ce qu'agir pur un mode fini selon Spinoza?*, in «Philosophie», LIII, 1997, pp. 96-110
- Toto F., *L'ammirazione e lo spregio: aspetti della teoria spinoziana del riconoscimento*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVI, 1/2014, pp. 162-187
- Id., *Il Mosè di Spinoza: liberatore o tiranno?*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», CXIV, 3/2022, pp. 659-680
- Verbeek T., *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring 'the Will of God'*, Routledge, London-New York 2003
- Visentin S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001

- Id., *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus*, in *Spinoza. La potenza del comune*, a cura di D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin, Olms, Hildesheim 2012
- Id., “*Hodie nullos habemus prophetas*”: *Spinoza, i Collegianti e la repubblica*, in «Etica & Politica/Ethics and Politics», 1/2014
- Id., *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 3/2020
- Id., *Obeir a Dieu, obeir aux hommes*, in *Philosophie, religion, pouvoir. Lectures du Traité Théologico-politique*, éd. par D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois, F. Toto, L'Harmattan, Paris 2021
- Walther M., *Die Trasformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 73-104
- Yovel Y., *Spinoza and Other Heretics*, vol. I: *The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1989
- Zac S., *Spinoza et l'Etat des Hébreux* in Id., *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979
- Id., *Allégorie et prophétie*, in Id., *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979
- Zourabichvili F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance e royauté*, PUF, Paris 2002 [tr. it. di C. Zaltieri, *L'infanzia e il regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Negretto, Mantova 2016]