

## Libertà, necessità e legge. Il problema teologico-politico nella polemica tra Hobbes e Bramhall

*Freedom, Necessity and the Law. The Theological-political Problem in Hobbes and Bramhall's Controversy*

Mauro Farnesi Camellone

---



**Edizione digitale**

URL: <http://journals.openedition.org/tp/880>

**Editore**

Marcial Pons

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 giugno 2019

Paginazione: 413-428

ISSN: 0394-1248

**Notizia bibliografica digitale**

Mauro Farnesi Camellone, « Libertà, necessità e legge. Il problema teologico-politico nella polemica tra Hobbes e Bramhall », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 9 | 2019, online dal 01 avril 2020, consultato il 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/880>

---

# Libertà, necessità e legge. Il problema teologico-politico nella polemica tra Hobbes e Bramhall

Mauro Farnesi Camellone\*

## Abstract

### Freedom, Necessity and the Law. The Theological-political Problem in Hobbes and Bramhall's Controversy

*The controversy against the Anglican Archbishop John Bramhall, in which Thomas Hobbes has been engaged for more than two decades, is one of the most significant steps in the treatment of the theological-political problem by the author of the Leviathan. Focusing on the concept of freedom, on the relationship between will and deliberation, on the relationship between divine omnipotence and free will (and therefore also about the meaning of divine justice and sin), the dispute clearly reveals an intrinsic theological-political character: for both protagonists, this scholastic opposition shows the respective positions in the interpretation of the events of the Civil Wars (1638-1649) and the Interregnum (1649-1660).*

**Keywords:** Liberty. Necessity. Theological-Political Problem. Natural Right. Law.

## 1. Introduzione

La polemica contro l'arcivescovo anglicano John Bramhall, nella quale Thomas Hobbes si impegna lungo più di due decenni, costituisce uno dei passaggi più significativi di quella mirata profilazione della dottrina cristiana che l'autore del *Leviathan* conduce per funzionalizzarla alla teoria dell'istituzione e dell'esercizio del potere civile<sup>1</sup>. Tematizzando il concetto di libertà, il rapporto tra volontà e deliberazione, nonché quello tra onnipotenza divina e libero arbitrio (e dunque anche il significato della giustizia divina e del peccato), la disputa rivela da subito un intrinseco carattere teologico-politico: per entrambi i protagonisti è evidente che questa dottrina contrapposizione demarca i rispettivi posizionamenti nelle vicende delle *Civil Wars* (1638-1649) e dell'*Interregnum* (1649-1660)<sup>2</sup>.

La cogenza del nesso tra le questioni teologiche discusse con Bramhall e i pericoli della sedizione è efficacemente espressa da Hobbes quando l'arcivescovo gli fa notare che «*two of our own Church (as he hears say) that are answering*

---

\* Università di Padova, [mauro.farnesicamellone@unipd.it](mailto:mauro.farnesicamellone@unipd.it).

<sup>1</sup> Per uno sviluppo argomentato di questa prospettiva ermeneutica mi permetto di rimandare a Farnesi Camellone, 2018. Cfr. Fiaschi, 2013.

<sup>2</sup> Cfr. Jackson, 2007.

it [Leviathan]; and that "he himself", if I desire it, "will demonstrate that my principles are pernicious both to piety and policy, and destructive to all relations". My answer is, that I desire not that he or they should so misspend their time; but if they will needs do it, I can give them a fit title for their book, Behemoth against Leviathan»<sup>3</sup>. Sarà invece Hobbes, poco più di un decennio più tardi<sup>4</sup>, a scrivere il *Behemoth*, il libro che ripercorre le vicende del *Long Parliament* e che si apre riconoscendo i semi della sedizione in «certe opinioni in teologia e in politica»<sup>5</sup>, per poi elencare precisamente gli argomenti disputati con Bramhall tra le cause della guerra civile:

Se la volontà umana sia libera, o governata da quella divina? Se la santità venga per ispirazione, o con l'educazione? Per mezzo di chi, oggi, Cristo ci parla? Per mezzo del re? Del clero? Della Bibbia, che parla a ogni uomo che legga e la interpreti per conto suo? O Cristo parla per mezzo di uno spirito particolare ad ogni uomo particolare? Tali questioni ed altre analoghe sono lo studio dei curiosi, sono state causa di tutte le nostre recenti calamità, e sono la causa che induce il tipo più semplice degli uomini, cui la Scrittura ha insegnato la fede in Cristo, l'amore verso Dio, l'obbedienza verso il re, e la sobrietà di comportamento, a dimenticare tutto questo e a far consistere la loro religione nelle discutibili dottrine di questi vostri saggi<sup>6</sup>.

La ricostruzione del contesto dottrinale e politico in cui si svolge la polemica<sup>7</sup> non riveste perciò un mero carattere preliminare nell'analisi della stessa, ma permette di qualificare con precisione il carattere epocale dello scambio tra Hobbes e Bramhall<sup>8</sup>.

## 2. Le tre fasi della polemica

Nel 1645, in un periodo compreso tra aprile e luglio, Bramhall e Hobbes si incontrano a Parigi presso la residenza in esilio del Marchese di Newcastle, che li invita a discutere le questioni relative a libero arbitrio e necessità, nonché della scienza politica hobbesiana esposta nel *De Cive*<sup>9</sup>. Alla fine dell'incontro, il loro ospite chiede a Bramhall di mettere per iscritto le proprie tesi, in modo da poterle girare a Hobbes, perché ad esse egli possa a sua volta fornire una risposta scritta. Questo scambio di corrispondenze ha effettivamente luogo e suscita, nel 1646, una replica di Bramhall alla risposta di Hobbes: tutti e tre sono d'accordo

<sup>3</sup> Hobbes, 1656: 27.

<sup>4</sup> Basandosi su una ricostruzione congetturale, Paul Seaward (2010: 6-10) propone di datare la stesura del *Behemoth* tra poco prima del luglio 1666 e l'aprile 1667 o l'aprile 1669.

<sup>5</sup> Hobbes, 1667-1669: 106, tr. it. 4.

<sup>6</sup> *Ivi*: 178-179, tr. it. 64-65. Cfr. Van Den Enden, 1979.

<sup>7</sup> Oltre alla sopracitata monografia di Jackson, preziosi per la ricostruzione della disputa risultano i lavori introduttivi di F. Lessay e L. Foisneau, rispettivamente in: Hobbes, 1993: 9-54, 121-154; *Id.*, 1999: 7-39. Inoltre cfr. Parkin, 2007: 37-50.

<sup>8</sup> Cfr. Eliot, 1970: 29-38; Overhoff, 2000.

<sup>9</sup> Sulle sessanta eccezioni mosse da Bramhall al *De cive* cfr. Chappell, 1999: 15 nota 2. Nel 1643 Bramhall aveva pubblicato *The Serpent-Salve*, un attacco sistematico alla concezione della legge naturale promossa da Henry Parker, sostenitore della causa del Parlamento. Questa critica decide della forma che assumerà anche la critica di Bramhall al *De Cive*.

che i testi della controversia devono rimanere riservati. Ciononostante, Hobbes concede la lettura della sua risposta ad un amico francese. Non conoscendo la lingua del filosofo, quest'ultimo chiede una traduzione del testo ad un giovane inglese, John Davies of Kidwelly, che in segreto copia il testo e lo conserva sino al suo ritorno in Inghilterra. All'insaputa di Hobbes, anch'egli ritornato oltre Manica nel 1651, Davies pubblica il testo a Londra, con il titolo *Of Liberty and Necessity: a Treatise, wherein All Controversy concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation, &c. is fully decided and cleared. In Answer to a Treatise written by the Bishop of Londonderry, on the Same Subject* (1654), preceduto da una lunga e fortemente polemica epistola al lettore, non firmata, ma imputabile allo stesso Davies.

Rimasto sul continente, da cui rientrerà solo nel 1660 (una volta restaurata la monarchia in Inghilterra), Bramhall non crede che Hobbes sia estraneo alla pubblicazione ed è fortemente irritato dalla rottura del patto di riservatezza, dal fatto che il suo punto di vista sui temi della polemica venga totalmente ignorato, nonché dai toni fortemente anticlericali della prefazione anonima. Egli allora fa stampare da John Crook a Londra un volume intitolato *A Defense of True Liberty from Antecedent and Extrinsecall Necessity, being an Answer to a Late Book of Mr. Thomas Hobbs of Malmsbury, intituled, A Treatise of Liberty and Necessity* (1655). Significativamente, nell'indirizzo al lettore, il Vescovo ci tiene a far sapere che si preserva di scrivere in futuro una refutazione del *Leviathan, monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum*. Il libro riprende in modo sistematico tutti i punti sollevati da Hobbes, facendoli precedere dalle proprie posizioni così come esposte nello scambio del 1645, per poi riportare le repliche del 1646 alle osservazioni hobbesiane. Il testo di Bramhall, dunque, ci consegna integralmente tutti i materiali della prima fase della controversia.

La risposta di Hobbes non si fa attendere, poiché già l'anno successivo esce a Londra il ponderoso *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmsbury* (1656), con cui egli intende refutare, punto su punto, in modo esaustivo e definitivo, le tesi esposte dal vescovo l'anno precedente. Dal canto suo, Bramhall si rifiuta di considerare chiusa la disputa, anzi, rilancia con nuove argomentazioni circa le dottrine del libero arbitrio e della necessità, attaccando in modo mirato le tesi hobbesiane esposte nel *Leviatahn*. Nel 1657, mentre si trova in Olanda, egli fa pubblicare a Londra una versione incompleta delle *Castigations of Mr. Hobbes his Last Animadversions in the Case concerning Liberty and Universal Necessity*, che usciranno in forma definitiva l'anno successivo (1658) con in appendice *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, in cui Bramhall formula le sue principali obiezioni alla teologia di Hobbes e alla sua dottrina politica.

Hobbes ci fa sapere di essere venuto a conoscenza di questo testo solo nel 1668<sup>10</sup>, dieci anni dopo la sua pubblicazione, e cinque dopo la morte di Bramhall, avvenuta nel 1663. Tornando ad occuparsi della polemica, Hobbes non fa riferi-

<sup>10</sup> Cfr. Hobbes, 1682: 282; tr. it. 99.

mento al corpo principale delle *Castigations*, ma prende in considerazione la sola appendice, anzi, si concentra esclusivamente sulla prima parte di essa, riguardante le tesi teologiche. Occorre ricordare che Hobbes è sottoposto, a partire dalla restaurazione della monarchia, a feroci critiche sul carattere eretico, se non addirittura ateo, delle sue tesi in materia di religione, nonché di pesanti sospetti circa la sua lealtà politica<sup>11</sup>: viene diffusamente ritenuto un empio da censurare e un falso realista da condannare. In questo contesto, egli risponde alle vecchie accuse di Bramhall scrivendo *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, insieme a *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof*: il primo di questi testi ha un carattere essenzialmente dottrinale, un apologo del pensiero religioso di Hobbes; il secondo è una breve storia dell'eresia a partire dalle origini della cristianità o, meglio, del modo politico e giuridico di trattare le opinioni eterodosse nei paesi cristiani, soprattutto nell'Inghilterra contemporanea.

Questa replica tardiva, e parzialmente indiretta, a Bramhall, che costituisce la terza e ultima fase della controversia, non sarà pubblicata in vita da Hobbes. La trattazione storica dell'eresia esce nel 1680 (Hobbes muore il 4 dicembre del 1679), e solo nel 1682 essa viene edita insieme alla *Answer*. Entrambi i testi, oltre che alla disputa con Bramhall, devono essere messi in relazione con altri scritti composti da Hobbes negli anni Sessanta, riguardanti gli stessi argomenti: la *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata* (1660), la quinta sezione di *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1664), un manoscritto su *The Law of Heresy* (1666-1668), l'appendice all'edizione latina del *Leviathan* (1668), nonché, per larghi tratti, il già ricordato *Behemoth*. Nella ripresa della vecchia disputa, Hobbes sembra utilizzare Bramhall nel ruolo di portavoce di una certa ortodossia anglicana con cui egli si confronta in tutta questa serie di scritti, dunque come epitome di un avversario collettivo da cui si sente concretamente minacciato.

Ognuna delle tre fasi della controversia appartiene ad un contesto storico ben preciso. L'incontro tra Hobbes e Bramhall del 1645 vede entrambi costretti all'esilio continentale a causa della guerra civile inglese, ospiti di una Francia ancora in pace (la Fronda inizierà solo nel 1648). Anna d'Austria, vedova di Luigi XIII, sta esercitando la reggenza già dal 1643, anche se è effettivamente il cardinale Mazzarino a governare. L'invito di Newcastle a dibattere di libero arbitrio e di necessità segue dunque all'inizio della disputa giansenista: l'*Augustinus* di Giansenio è stato pubblicato a Lovanio nel 1640, per poi essere ristampato a Parigi nel 1641; la bolla *In eminenti* che condanna il libro è del 1642; a Lione, nel 1644, compare il *Liber theologiae moralis* del gesuita Escobar. È molto significativo che nella sua epistola al lettore, preambolo anonimo alla pubblicazione nel 1654 di *Liberty and Necessity*, John Davies sottolinei come elemento caratteristico del contesto dottrinale in cui dibattono Hobbes e Bramhall la controversia «*between the Molinists and Jansenists about grace and merits*»<sup>12</sup>, anche perché solo l'anno precedente (1653) la bolla *Cum occasione*

<sup>11</sup> Cfr. Collins, 2005, 2007, 2013.

<sup>12</sup> Hobbes, 1654: 234.

era tornata a condannare cinque delle sette proposizioni che riassumevano la dottrina dell'*Augustinus*.

Deve però essere rilevato che la pubblicazione dello scambio tra Hobbes e Bramhall, avvenuta tra 1654 e il 1658, ha luogo in un contesto politico fortemente mutato. La guerra civile è terminata, l'Inghilterra è una repubblica retta dal Protettorato di Cromwell e Hobbes, come del resto molti altri realisti, si è sottomesso al nuovo regime<sup>13</sup>. Egli è ritornato in patria nel 1651, mentre Bramhall continua il suo esilio tra Bruxelles e l'Olanda: per il vescovo l'impegno nella controversia con Hobbes ha ora il valore di una battaglia combattuta al servizio della causa della monarchia, unita nella sua lotta alla Chiesa d'Inghilterra, contro qualcuno che egli considera ormai un traditore<sup>14</sup>. Ciò spiega perché, a partire da *A Defence of True Liberty* del 1655, i toni degli scambi diventino sempre più aspri, gli attacchi di carattere personale molto più frequenti, ma anche più ampio lo spettro dei temi trattati.

Il contesto della terza fase della polemica è a sua volta differente: Hobbes è rimasto il solo a poter aggiungere nuovi elementi alla controversia. Con Carlo II la dinastia Stuart regna di nuovo in Inghilterra e la maggior parte degli attori politici, compresi molti vecchi partigiani della sovranità del Parlamento o della Repubblica, si mostrano ora assai intransigenti nella difesa dei diritti della monarchia restaurata. La preoccupazione per l'ortodossia religiosa sostiene la supremazia della Chiesa d'Inghilterra, la cui egemonia sociale e politica raggiunge in questo periodo il suo punto più alto. Si tratta di un contesto assai ostile per un pensiero politico e teologico spiccatamente eterodosso come quello di Hobbes, il quale, suo malgrado, si vede costretto a riprendere una disputa da lui probabilmente già ritenuta esaurita nel decennio precedente.

### 3. Libertà e necessità

Il fulcro originario della disputa tra Hobbes e Bramhall concerne la natura della libertà umana. Per Hobbes ogni fenomeno in generale, e ogni azione umana in particolare, è l'effetto necessario di cause antecedenti. Bramhall, al contrario, pensa che alcune azioni umane non siano necessitate da fattori precedenti, e che solo queste azioni possano essere considerate davvero libere. Anche per Hobbes esistono azioni libere: tuttavia, egli concepisce la libertà in modo tale che essa risulta *perfettamente compatibile con la necessità*. Nella concezione di Bramhall, invece, libertà e necessità non possono mai coesistere.

A prima vista, la concezione di Hobbes appare simile a quella dei riformatori protestanti<sup>15</sup>, Lutero e Calvino tra gli altri; tuttavia, la sua posizione nella disputa si caratterizza per l'impostazione *materialistica*<sup>16</sup> dell'analisi delle dinamiche del *desiderio* e della definizione della nozione di *volontà*. La concezione di Bramhall

<sup>13</sup> Cfr. Curran, 2002.

<sup>14</sup> Cfr. Daly, 1971.

<sup>15</sup> Cfr. Damrosch, 1979.

<sup>16</sup> Cfr. Bardin, 2018.

è invece molto vicina a quella dei più influenti pensatori cattolici del tempo, i gesuiti, che si rifanno a Molina e a Suarez<sup>17</sup>. Le sue posizioni filosofiche, agli occhi dello stesso Hobbes, risultano ricalcare l'aristotelismo scolastico dell'alto Medioevo, seppur mediate dalle modificazioni dottrinarie intercorse durante il sedicesimo secolo. Certo, Bramhall rimane un protestante e il suo anti-papismo non può che produrre una serie di spostamenti rispetto alla tradizione filosofica a cui egli si ispira.

Nella prospettiva di Bramhall, desiderio e volontà appaiono ancora nettamente distinti: il desiderio è un potere dell'anima sensibile, che si ritrova in tutti gli animali. La volontà, invece, può essere ascritta solamente ad un'anima razionale, la quale è immateriale e si ritrova solo negli esseri umani. Hobbes non concepisce l'esistenza di esseri immateriali, e dunque qualsiasi potere attribuito agli esseri umani deve essere inteso come un potere di origine materiale. Egli ne conclude che non esistono cose come la volontà intesa alla maniera degli scolastici, e che i soli fattori che motivano le azioni umane sono i desideri. Quando un agente è pronto ad agire, esso ha fatto esperienza di differenti desideri in competizione tra loro, e si trova nella situazione di dover deliberare su cosa fare<sup>18</sup>. Il desiderio che vince questa competizione, quello che di fatto motiva l'agente ad agire in quel modo specifico, e quello che Hobbes intende essere *la volontà dell'agente rispetto all'azione compiuta*. Per Hobbes, dunque, la volontà non è una specifica operazione mentale distinta dal desiderio; piuttosto, egli ritiene che la volontà sia una sottoclasse del desiderio.

Per Bramhall, invece, un'azione è libera se non è necessitata da cause antecedenti ed estrinseche. Ciò non significa che le azioni libere siano prive di cause, ma che *le loro cause non rendono necessario il fatto che esse accadano*. Tutto ciò che accade in natura, invece, ha delle cause antecedenti ed estrinseche che necessitano l'occorrenza del fenomeno. Ciò che distingue le azioni libere dagli eventi naturali, dunque, è il fatto di essere causate (o almeno in parte causate) da un atto della volontà, cioè da una volizione (*act of will*). Per Bramhall, la volizione in sé non ha cause antecedenti ed estrinseche che la determinano; la volizione è, piuttosto, un esercizio della facoltà razionale o del potere di volere, un potere che coincide con la volontà stessa: perciò le azioni causate dalla volizione sono chiamate volontarie. La volizione trova inizio nella facoltà di volere, cioè dal potere di volere, agendo indipendentemente da altro se non da sé. La volontà è dunque un tipo particolare di potere, diverso da ogni altro: ha dominio su se stesso, dominio sui suoi atti, di volere o non volere, senza nessuna causa necessitante estrinseca. La volontà ha per Bramhall il potere di muovere se stessa, di determinare se stessa. Ciò non significa che la volontà non sia soggetta a influenze esterne e precedenti, ma che nessuna serie di queste influenze è sufficiente per farla agire: il fatto di produrre una volizione, sia essa di fare o non fare una determinata cosa, dipende solo dalla stessa volontà.

<sup>17</sup> Cfr. Pink, 2004. La posizione degli arminiani è simile a quella dei gesuiti, nonché piuttosto influente nell'Inghilterra degli Stuart, tanto che Bramhall stesso viene spesso identificato con un arminiano.

<sup>18</sup> Cfr. Rudolph, 1989.

Nella concezione di Bramhall, un potere autonomo come la volontà è un potere libero, perché il suo operare non è necessitato da cause diverse da se stesso. Se i prodotti delle operazioni della volontà, cioè le sue volizioni, non sono causate, e dunque necessitate, da null'altro se non la volontà stessa, allora queste volizioni devono essere considerate a loro volta libere. E dunque libere saranno anche le azioni a cui tali volizioni danno inizio. In questo modo, Bramhall fa proprio il principio secondo cui se la causa di un evento è necessaria, allora l'evento sarà a sua volta necessario; ma applica anche il principio contrario, secondo cui, se la causa di un evento è libera, anche l'evento conseguente lo sarà. La concezione della libertà che emerge da questi passaggi è certo avvicicabile a quella degli arminiani olandesi e, di fatto, a quella di pensatori come Suarez, Molina, Bellarmino e forse anche Duns Scoto. In questo senso, si tratta di una concezione scolastica, anche se di certo non avvicicabile a quella di Tommaso d'Aquino.

Hobbes, da parte sua, sembra concordare con Bramhall quando afferma che le azioni volontarie sono quelle causate dagli atti della volontà (*wills*), ma nega che tali volizioni siano l'esercizio di un particolare tipo di facoltà razionale o potere posseduto unicamente dagli esseri umani: la volontà, per Hobbes, non esiste come potere specifico, come specifica facoltà umana. Di più: Hobbes sostiene che nessun potere, di nessun essere, possa avere le proprietà che Bramhall attribuisce alla volontà. Bramhall parla della volontà come di qualcosa che compie azioni, come di qualcosa in grado di sospendere il proprio agire, come di qualcosa che comanda e muove cose. Sono tutte proprietà che logicamente richiedono un'agente, o una sostanza, come soggetto; ma i poteri sono essi stessi proprietà di agenti o sostanze, e una proprietà non può essere attribuita ad un'altra proprietà. Dunque il concetto di volontà proposto da Bramhall è, per Hobbes, letteralmente insostenibile. Soprattutto, Hobbes nega che un qualsiasi essere possa muovere o determinare se stesso:

Penso che nessuna cosa tragga inizio da *se stessa*, bensì dall'*azione* di qualche altro *agente* immediatamente fuori di sé. E che quindi, non appena un uomo abbia un *appetito* o una *volontà* verso qualcosa, che prima non aveva, la *causa* della sua *volontà* non è la *volontà* stessa, ma *qualcos'*altro che non è in suo potere. Cosicché, dal momento che è fuori discussione che la *volontà* è la causa *necessaria* delle azioni *volontarie* e, per quanto si è detto, che anche la *volontà* è *causata* da altri fattori dei quali non dispone, ne segue che tutte le azioni *volontarie* hanno cause *necessarie* e che quindi sono *necessitate*<sup>19</sup>.

A questo punto, per entrare nel vivo della trattazione hobbesiana, occorre guardare al concetto di necessità e alla sua struttura temporale orientata al futuro:

*Necessary is that which is impossible to be otherwise, or that which cannot possibly otherwise come to pass. Therefore necessary, possible, and impossible have no signification in reference to time past or time present, but only time to come*<sup>20</sup>.

Mettiamo ora in connessione necessità e causalità: una causa è qualcosa che necessita il suo effetto, che rende necessario a quell'effetto di accadere. In questo

<sup>19</sup> Hobbes, 1654: 274; tr. it. 111-113.

<sup>20</sup> Hobbes, 1656: 35.

senso, *ogni causa* è una causa necessaria. Per causa necessaria Hobbes intende una causa il cui effetto deve occorrere, cioè una causa che necessita, non che è necessitata. In questo senso, la causa sufficiente di un effetto deve essere anche causa necessaria dello stesso:

Io ritengo che *causa sufficiente* sia quella a cui non manca nulla di ciò che è necessario alla produzione dell'effetto. La stessa è quindi anche una causa *necessaria* [...]. Da ultimo ritengo che la *definizione* ordinaria di *agente libero*, cioè che un agente libero è quello che, essendo presenti tutti gli elementi necessari alla produzione dell'effetto, può nondimeno non produrlo, implichi una contraddizione e sia priva di senso. Come se si dicesse che la causa potrebbe essere sufficiente, ovvero, necessaria, e tuttavia l'effetto non seguirà<sup>21</sup>.

È dunque chiaro per Hobbes che ogni cosa che è o accade ha una causa necessaria: la causa semplice o l'intera causa di ogni azione, ciò che la necessita e la determina, è la somma di tutte le cose che conducono e che concorrono alla sua produzione:

Ciò che, *io dico*, necessita e determina ogni azione, [...], è la somma di tutte le cose che essendo attualmente esistenti, conducono e concorrono al prodursi, in futuro, di quell'azione per cui, se ora ne venisse a mancare una qualsiasi, l'effetto non potrebbe essere prodotto<sup>22</sup>.

Alla luce del campo concettuale determinato dalla necessità<sup>23</sup>, concentriamoci adesso sulla concezione hobbesiana della libertà<sup>24</sup>. Nel *De cive* Hobbes aveva fornito una definizione generale del concetto, per poi specificare la nozione di libertà civile:

La libertà, per definirla, non è altro che l'*assenza di impedimenti al moto* [...]. Ciascuno gode di una libertà maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi [...]. La libertà civile consiste in questo, che nessun suddito, figlio di famiglia, o servo, sia impedito dalle pene prescritte dallo Stato, dal padre o dal signore, per quanto severi, di fare ed usare tutto ciò che è necessario per difendere la vita e la salute<sup>25</sup>.

All'interno della polemica con Bramhall, questa definizione viene approfondita sottolineando che «la libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente»<sup>26</sup>. Anche un essere inanimato può essere libero secondo queste definizioni. Ma per gli esseri che hanno appetiti, che sono agenti volontari, occorre definire la volontà come «l'ultimo atto della deliberazione». Sulla base di questi ragionamenti, Hobbes giunge a definire un *agente libero* come «*colui* che può fare se vuole ed

<sup>21</sup> Hobbes, 1654: 274-275; tr. it. 113. Una causa non seguita dal suo effetto è inconcepibile come causa, una violazione tanto delle leggi fisiche quanto di quelle logiche: gli effetti seguono le loro cause con necessità tanto fisica quanto logica, cfr. Leijenhorst, 1996.

<sup>22</sup> Hobbes, 1654: 246; tr. it. 61.

<sup>23</sup> Cfr. Costa, 1993.

<sup>24</sup> Molta ampia ed approfondita è tra gli interpreti la discussione circa gli slittamenti semantici (tra *freedom* e *liberty*) e le ridefinizioni del concetto di libertà in Hobbes. Cfr. Pennock, 1965; Hood, 1967; Waldman, 1967; Scribano, 1980; Goldsmith, 1989; Skinner, 2007, 2008.

<sup>25</sup> Hobbes, 1642-1647: 167; tr. it. 107.

<sup>26</sup> Hobbes, 1654: 273; tr. it. 111.

evitare se vuole; e che la libertà è l'assenza di impedimenti esterni»<sup>27</sup>. Egli non sta sostenendo che un agente, per essere ritenuto libero, deve essere in grado, ad un tempo, di fare o non fare una stessa cosa secondo ciò che vuole. *Un agente è libero solo rispetto ad azioni particolari, distinte*. Per Hobbes, un agente libero è colui che *può fare una cosa se vuole fare quella cosa, o può evitare di fare una cosa se vuole evitarlo*<sup>28</sup>. Ne segue che *ogni azione volontaria che di fatto è compiuta è un'azione libera, cioè che tutti gli atti volontari sono liberi, e che tutti gli atti liberi sono volontari*.

Nel *Leviathan*, che risente della prima fase della controversia con Bramhall, è ampiamente al lavoro questa concezione della libertà. Nell'opera del 1651, gli individui nella condizione naturale sono caratterizzati dall'essere dotati di un diritto che coincide con «la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita, e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine»<sup>29</sup>. Si tratta di un'attribuzione prettamente fisica, poiché con libertà Hobbes intende «l'assenza di impedimenti esterni»<sup>30</sup>, definizione che, come abbiamo visto, vale tanto per creature irrazionali o inanimate che per le creature razionali<sup>31</sup>.

Hobbes riprende precisamente questa argomentazione quando, all'interno della trattazione del *Commonwealth*, deve parlare della libertà dei sudditi. Egli sostiene che un uomo libero «è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare. Ma tutte le volte che le parole *libero* e *libertà* sono riferite a qualcos'altro che non sia corpo, si compie un abuso; poiché ciò che non è soggetto al movimento non è soggetto a impedimento. [...] Dall'uso delle parole *libero arbitrio* non si può inferire alcuna libertà della volontà, del desiderio o dell'inclinazione, ma [quella che si può inferire è] la libertà dell'uomo, la quale consiste nel non incontrare arresti nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione a fare»<sup>32</sup>.

A partire da questo assunto, Hobbes può sostenere la perfetta compatibilità di *timore* e libertà, poiché «tutte le azioni che gli uomini fanno, negli Stati, per *timore* della legge, sono azioni che coloro che le compiono avevano la *libertà* di non fare»<sup>33</sup>. Il punto archimedeo su cui si regge un tale assunto è la definizione della volontà, l'ultimo anello della catena di deliberazioni che precedono l'azione:

*Libertà e necessità sono compatibili. Lo sono nel caso [...] delle azioni che gli uomini compiono volontariamente e che procedono, da un lato, dalla libertà (poiché procedono dalla loro volontà) e tuttavia, dall'altro, dalla necessità, poiché ogni atto della volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procede da qualche causa, questa da un'altra e così via in una catena continua (il cui primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause). [...] Gli uomini, per raggiungere*

<sup>27</sup> Hobbes, 1654: 275-276; tr. it. 115.

<sup>28</sup> Cfr. Warrender, 1957; Wernham, A. G. 1965; Moore, 1971-1972; Leyden, 1981.

<sup>29</sup> Hobbes, 1651: 91; tr. it. 105.

<sup>30</sup> *Ibidem*: 91; tr. it. 105.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*: 145; tr. it. 175.

<sup>32</sup> *Ibidem*: 146; tr. it. 175-176.

<sup>33</sup> *Ibidem*: 146; tr. it. 176.

la pace e, con ciò, la propria conservazione, hanno fatto un uomo artificiale che chiamiamo Stato; e così hanno fatto anche catene artificiali, chiamate *leggi civili*, che essi stessi, con patti reciproci, hanno fissato, per una estremità, alle labbra di quell'uomo, o di quell'assemblea, cui hanno dato il potere sovrano e, per l'altra, alle proprie orecchie. Questi legami, ancorché deboli per loro natura, possono non di meno essere resi resistenti dal pericolo (ma non dalla difficoltà) di infrangerli<sup>34</sup>.

Questa serie di relazioni determina lo spazio di libertà concesso ai sudditi, che coincide precisamente con il silenzio della legge, poiché «in tutti i generi di azioni trascurate dalle leggi gli uomini hanno la libertà di comportarsi nel modo che la loro ragione suggerirà come il più vantaggioso per loro stessi. Difatti, se prendiamo [la parola] libertà in senso proprio, come libertà del corpo —cioè come libertà da catene e prigionie—, tutto il gran rivendicare, che fanno gli uomini, una libertà di cui così manifestamente godono già, sarebbe affatto assurdo. D'altra parte, se prendiamo [la parola] libertà come esenzione dalle leggi, non è meno assurdo che gli uomini domandino, come fanno, quella libertà per la quale le loro vite cadrebbero in balia di tutti gli altri uomini. [...] La libertà di un suddito risiede, quindi, soltanto in quelle cose che il sovrano ha trascurato nel disciplinare le azioni dei sudditi»<sup>35</sup>.

Tutto ciò non intacca minimamente il potere di vita e di morte che contraddistingue il sovrano. Eppure, Hobbes ha bisogno di potenziare il formalismo della propria argomentazione tramite precisi argomenti teologici:

Ciononostante non dobbiamo intendere che il potere sovrano di vita e di morte sia abolito o limitato da tale libertà. È stato, infatti, già mostrato che, qualunque cosa un sovrano possa fare ad un suddito, non è adducibile alcuna pretesa per la quale possa essere chiamata ingiustizia o torto in senso proprio. E la causa è che ogni suddito è autore di tutti gli atti del sovrano cosicché questi non manca mai del diritto di fare qualsiasi cosa, se non in quanto egli stesso è suddito di Dio e perciò vincolato a osservare le leggi di natura. Può accadere [...] che un suddito venga messo a morte per comando del potere sovrano; ciò nonostante nessuna delle due parti fa torto all'altra. [...] Colui che muore aveva la libertà di compiere l'azione per la quale viene nondimeno messo a morte senza [che gli si faccia] torto. La stessa cosa vale anche nel caso del principe sovrano che metta a morte un suddito innocente. Infatti, sebbene l'azione, in quanto contraria all'equità, sia contro la legge di natura, come lo fu l'uccisione di Uria procurata da Davide, tuttavia si trattò di un torto fatto non già a Uria, ma a Dio. Non a Uria, poiché da Uria stesso Davide aveva ricevuto il diritto di fare quello che gli piacesse; e tuttavia a Dio, poiché Davide era suddito di Dio e questi proibiva ogni iniquità contro la legge di natura<sup>36</sup>.

L'esegesi biblica hobbesiana sostiene l'assoluto potere del sovrano sulla vita dei suoi sudditi, frutto della perfetta circolarità attuata dal dispositivo di rappresentanza che fa di ogni individuo l'autore di tutte le azioni del sovrano, e che gli impedisce di giudicare ingiuste le azioni di quest'ultimo. Il vincolo delle leggi di

<sup>34</sup> Hobbes, 1651: 146-147; tr. it. 176-177.

<sup>35</sup> *Ibidem*: 147-148; tr. it. 177-178.

<sup>36</sup> *Ibidem*: 148; tr. it. 178.

natura, cioè dei comandi divini, non espone il sovrano al giudizio dei sudditi. Il giudizio sull'equità delle sue azioni è *postposto* rispetto *al tempo dello Stato*, perché è *affidato integralmente alla volontà di Dio*, cioè rimandato alla fine dei tempi<sup>37</sup>. Durante la vita dello Stato, la giustizia è perciò questione che riguarda esclusivamente le relazioni tra i sudditi, normate dalle leggi del sovrano.

#### 4. Onnipotenza divina, peccato e legge

Hobbes definisce l'onnipotenza divina come «*the power to do all things that he will*». Egli rifiuta di distinguere tra l'onnipotenza di Dio e la sua completa sufficienza, perciò «*to the production of any thing that is produced, the will of God is as requisite as the rest of his power and sufficiency. And consequently, his all-sufficiency signified not a sufficiency or power to do those things he will not*»<sup>38</sup>. La potenza di Dio non si manifesta che attraverso la sua volontà, poiché è la sua volontà che costituisce il principio dinamico della creazione: in Dio, onnipotenza e volontà (vale a dire l'ordine necessario della creazione) coincidono.

Le definizioni dinamiche di volontà, onniscienza e onnipotenza divina ci permettono di comprendere il significato che Hobbes attribuisce alla *libertà divina*. Rispetto all'azione umana, egli distingue nettamente tra la *libertà* di fare ciò che si vuole e il *potere* di fare ciò che si vuole<sup>39</sup>. Per esempio, occorre distinguere tra il potere di camminare e la libertà di farlo. Un uomo malato sarà detto privato del potere di camminare, mentre un uomo in catene sarà detto privato della libertà di farlo, in ragione degli ostacoli che si frappongono alla realizzazione delle loro volontà. La libertà di un uomo non è dunque definita dal potere. La definizione di onnipotenza («*not the liberty to do what he will, but the power to do what he will*»)<sup>40</sup> mostra che ciò vale anche per Dio. Questa precisazione, almeno in prima battuta, permette a Hobbes di evitare di identificare positivamente la libertà di Dio con il suo potere.

Tuttavia, se la libertà si definisce come assenza di impedimenti al moto, e se l'onnipotenza si definisce come il potere di fare tutto ciò che si vuole, allora l'agente che dispone dell'onnipotenza dispone anche di una libertà senza limiti, perché non esiste ostacolo alla volontà di un agente onnipotente. Pur essendo conseguenza della sua onnipotenza, la libertà di Dio non si identifica con essa, poiché la libertà è una caratteristica della volontà e non della potenza. Anche in Dio, la libertà continua a dover essere pensata come un'assenza di impedimenti alla volontà. In questo modo, Hobbes conserva la libertà divina, senza rimettere in questione la sua definizione di causa prima come causa necessaria degli effetti che ne procedono. Dio è dunque causa necessaria, anche se, dal punto di vista della volontà creatrice, egli è un agente libero. Questo punto è essenziale, perché permette di comprendere come Hobbes riesca a conciliare il *sistema della necessità* con la *teoria della legge*.

<sup>37</sup> Cfr. Farnesi, 2013: 51-98.

<sup>38</sup> Hobbes, 1656: 427. Cfr. Foisneau, 2000; Altini, 2013.

<sup>39</sup> Cfr. Hobbes, 1656: 265.

<sup>40</sup> *Ibidem*: 265.

Tale conciliazione si regge sul concetto di libertà divina. Definita come assenza di ostacoli, essa è di fatto libertà di fronte alla legge. Infatti Dio non può peccare, perché facendo una cosa egli la rende giusta e, di conseguenza, essa non può essere un peccato. Inoltre, chiunque possa peccare è qualcuno assoggettato alla legge di un altro, e Dio di certo non lo è. Pur se egli non è soggetto a una legge superiore, Dio è non di meno fonte di diritto per gli uomini. Indipendentemente dal diritto divino positivo che procede dalla rivelazione, esiste un diritto divino naturale, il cui fondamento è la stessa libertà divina. Nello stesso modo in cui il diritto naturale umano si definisce come libertà di ciascuno di usare come vuole il suo potere per la conservazione della propria natura, allo stesso modo il diritto naturale divino si definisce come la libertà di cui Dio dispone di usare come vuole la sua onnipotenza. Poiché non esiste impedimento alla volontà di Dio, il diritto naturale di Dio si confonde con la sua volontà, che a sua volta si confonde con il suo potere. Questa identità di diritto e di potere vale solo per Dio: anche se i termini volontà, libertà e diritto vengono utilizzati da Hobbes in modo univoco per Dio e per gli uomini, il diritto naturale divino non costituisce un modello per pensare il diritto naturale umano, poiché, nel diritto naturale divino, diritto e potere si trovano identificati *de facto*, mentre se un uomo intende agire *come Dio*, cioè come se non esistessero ostacoli al suo agire, egli muove contro il principio della sua stessa conservazione<sup>41</sup>.

A partire da questa concezione del diritto di natura, è possibile comprendere la condizione naturale dell'uomo, uno stato in cui la volontà degli altri è pensata come ostacolo alla soddisfazione della propria. Questo il fulcro della questione politica per come essa emerge nelle *Questions* hobbesiane: *a quali condizioni la volontà degli altri può cessare di essere ostacolo al mio desiderio di conservazione?* L'istituzione contrattuale del sovrano rappresentante è una risposta che, di per sé, eccede i limiti della disputa tra Hobbes e Bramhall su libertà e necessità. Ciononostante, almeno indirettamente, in quest'ultima la questione viene affrontata attraverso la tematizzazione del rapporto tra peccato e legge. Imputando al "necessitarismo" di Hobbes l'eliminazione della nozione stessa di peccato, Bramhall riprende una classica obiezione arminiana usata contro i calvinisti ortodossi: un uomo non pecca quando fa ciò che non avrebbe potuto evitare, né quando si astiene dal fare ciò che non è mai stato in suo potere. Di fatto, che senso può avere il peccato se gli uomini fanno il male con la stessa necessità con cui cade una pietra<sup>42</sup>? Hobbes risponde sostenendo che la necessità non si oppone alla formazione della volontà, e che è la volontà che, opponendosi alla legge, fa che ci sia un peccato. La natura di quest'ultimo, dunque, consta nel fatto che l'azione commessa proceda dalla nostra volontà e vada contro la legge. Contrariamente a Bramhall, Hobbes vuole dimostrare che il libero arbitrio non è la ragione formale del peccato, ma che il peccato può derivare da una volontà necessaria. In questo modo, Hobbes taglia alla radice il dibattito tra arminiani e gomaristi, perché concettualizza il peccato prescindendo dalla nozione di peccato originale. Rifacendosi a Paolo, Hobbes attribuisce alla sola effettiva sussistenza della

<sup>41</sup> Cfr. *ibidem*: 138-147.

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*: 45.

legge la possibilità del peccato<sup>43</sup>. Un'interpretazione di certo assai poco paolina dell'epistola ai Romani, visto che tace completamente circa la questione della rigenerazione attraverso la grazia. Hobbes pretende di rimanere fedele alla lettera del testo, fornendo di esso un'interpretazione puramente giuridica: il peccato non è che la trasgressione di una legge, dunque solo *il fatto della legge* può rendere un'azione un peccato. Nel momento in cui un giudice deve giudicare se un'azione è un peccato, egli non deve considerare cause ulteriori alla volontà dell'agente: il fatto che la volontà sia libera o necessitata non concerne in nessun modo il giudizio che deve essere reso<sup>44</sup>.

Ma allora, non bisogna forse considerare Dio, e non l'uomo, come responsabile del peccato, visto che è Dio l'autore della legge e la causa della necessità che conduce il peccatore a non rispettarla? Bramhall solleva questa questione sottolineando che, nella teoria hobbesiana del peccato, il diritto di punire<sup>45</sup> non si fonda sull'infrazione della legge, ma sull'onnipotenza divina, dunque non sulla libertà degli uomini. Per Hobbes, il diritto divino di punire, che dunque assomiglia molto ad un diritto di affliggere, corrisponde al potere assoluto di cui Dio dispone sulla vita e la morte degli uomini<sup>46</sup>. In ultima istanza, Hobbes pensa il peccato come la contraddizione *de facto* che sussiste tra le esigenze della legge, che si rivolge in modo vincolante agli uomini solo quando è emanazione della sovranità politica, e le esigenze della natura, cioè le esigenze del movimento animale e vitale. In questo senso, la nozione di *responsabilità* non è null'altro che una *finzione giuridica* derivante dalla sovrapposizione dell'ordine della legge all'ordine della natura. Attraverso la teoria del peccato, Hobbes afferma dunque l'esteriorità radicale del regno della vita dal regno della legge e, allo stesso tempo, determina la sottomissione della vita alle esigenze dell'istituzione sovrana; la sottomissione dell'azione umana ai requisiti dell'onnipotenza divina, considerata dal punto di vista della necessità naturale, non ostacola in nessun modo l'istituzione di un *Commonwealth* fondato sull'artificio del contratto e della sovranità rappresentativa. Al contrario, la potenza.

## Bibliografia

- Altini, C. (2013). "Kingdom of God" and Potentia Dei. An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes's Thought, in «Hobbes Studies», 26, 1, 65-84.
- Bardin, A. (2018). Hobbes, materialismo e libertà, «Scienza & Politica», XXX, 58, 51-70.
- Bramhall, J. (1842-1845). *The works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall, D.D., sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of all Ireland*, 5 vols., Oxford, J. H. Parker.
- Chappell, V. (1999). *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>43</sup> Romani, VII, 8.

<sup>44</sup> Cfr. Hobbes, 1656: 233-238. Cfr. Merlo, 2018: 207 e nota 54.

<sup>45</sup> Notevoli, a riguardo, le osservazioni di Luc Foisneau espresse nel paper *Punishment after Leviathan*, presentato come keynote lecture durante il workshop *Hobbes after Leviathan. Beyond Leviathan?*, Università degli Studi di Padova, 15-16 febbraio 2018.

<sup>46</sup> Cfr. Hobbes, 1656: 114-147.

- Collins, J. R. (2005). *The Allegiance of Thomas Hobbes*, New York, Oxford University Press.
- (2007). *Silencing Thomas Hobbes: The Presbyterians and Leviathan*, in Springborg, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 478-499.
- (2013). *Thomas Hobbes, Heresy, and the Theological Project of Leviathan*, «Hobbes Studies», 26, 1, 6-33.
- Costa, M. (1993). *Hobbes on Liberty and Necessity*, «Hobbes Studies», 6, 1, 29-42.
- Curran, E. (2002). *A Very Peculiar Royalist: Hobbes in the Context of His Political Contemporaries*, «British Journal for the History of Philosophy», 10, 2, 167-208.
- Damrosch Jr., L. (1979). *Hobbes as Reformation Theologian. Implications of Free-Will Controversy*, «Journal of the History of Ideas», XL, 339-352.
- Daly, J. W. (1971). *John Bramhall and the Theoretical Problems of Royalist Moderation*, in «Journal of British Studies», 11, 26-44.
- Eliot, T. S. (1970). *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order* (1928), London, Faber and Faber.
- Farnesi Camellone, M. (2018). *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», XX, 2, 245-264.
- (2013). *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet.
- Fiaschi G. (2013). *The Power Of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», 26, 1, 34-64.
- Foisneau, L. (2000), *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF.
- Goldsmith, M. M. (1989). *Hobbes on Liberty*, «Hobbes Studies», 2, 1, 23-39.
- Hobbes, T. (1642-1647). *De cive. The Latin Version*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, Warrender, H. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1984; tr. it. a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti 2002.
- (1651). *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, Tuck, R. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007<sup>10</sup>; tr. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Pacchi, A. (a cura di), con la collaborazione di Lupoli, A., Roma-Bari, Laterza, 1997<sup>4</sup>.
- (1654). *Of Liberty and Necessity: a Treatise, wherein All Controversy concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation, &c. is fully decided and cleared. In Answer to a Treatise written by the Bishop of Londonderry, on the Same Subject*, London, ora in *Id., English Works*, Molesworth, W. (a cura di), London, J. Bohn, 1840, vol. IV, 229-278; tr. it. *Libertà e necessità*, Longega, A. (a cura di), Milano, Bompiani, 2000.
- (1656). *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, ora in *Id., English Works*, cit., 1841, vol. V; tr. it. parziale in *Id., Libertà e necessità*, cit., 123-335.
- (1660). *Historia Ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, Critical Edition, Including Text, Translation, Introduction, Commentary and Notes by P. Springborg, P. Stablein and P. Wilson, Honoré Champion, Paris 2008; tr. it. in *Id., Scritti teologici*, Pacchi, A., Invernizzi, G., Lupoli, A. (a cura di), Milano, FrancoAngeli, 1988, 37-95.
- (1664). *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in *Writings on Common Law and Hereditary Right*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 11, Cromartie, A., Skinner, Q. (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2005, 1-146.
- (1666-1668a). *A Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment thereof*, in *English works*, voll. 11, Molesworth, W. (ed.), London, J. Bohn, 1839-1845 (ristampa anastatica Aalen, Scientia Verlag, 1966), IV, 385-408; tr. it. in *Id., Scritti teologici*, cit., 185-203.

- (1666-1668b). *The Law of Heresy*, in Mintz, S. I. (ed.), *Hobbes and the Law of Heresy: a new manuscript*, «Journal of the History of Ideas», 29, 3, 1968, 409-414.
- (1667-1669). *Behemoth or the Long Parliament*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 10, Seaward, P. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2010; tr. it. Nicasastro, O. (a cura di), Bari, Laterza, 1979.
- (1682). *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, London [da un manoscritto del 1668], ora in *Id.*, *English Works*, vol. IV, cit., 279-384; tr. it. *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall, intitolato La cattura del Leviatano*, in *Id.*, *Scritti teologici*, cit., 97-183.
- (1993). *De la liberté et de la nécessité: suivi de Réponse à La capture de Leviathan (controverse avec Bramhall 1)*, introductions, traduction, notes, glossaires et index par F. Lessay, Paris, Vrin.
- (1999). *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard (controverse avec Bramhall 2)*, introduction, notes, glossaires et index par L. Foisneau, traduction par Foisneau, L., Perronin, F., Paris, Vrin.
- Hood, F. C. (1967). *The Change in Hobbes Definition of Liberty*, «Philosophical Quarterly», XVII, 1967, 150-163.
- Hunter, G. (1989). *The Fate of Thomas Hobbes*, «Studia Leibnitiana», 21, 5-20.
- Jackson, N. D. (2007). *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity. A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leijenhorst, C. (1996). *Hobbes's Theory of Causality*, «The Monist», 79, 426-447.
- Leyden (von), W. (1981). *Hobbes and Locke: the Politics of Freedom and Obligation*, London, The Macmillan Press (tr. it., Bologna, Il Mulino, 1984).
- Merlo, M. (2018). *Legge, debito e peccato in Francisco Suarez*, «Filosofia Politica», 2, 195-214.
- Moore, S. (1971-1972). *Thomas Hobbes on Obligation, Moral and Political*, «Journal of History of Philosophy», 9, 43-62; 10, 29-42.
- Overhoff, J. (2000). *Hobbes's Theory of the Will: Ideological reasons and Historical Circumstances*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Parkin, J. (2007). *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pennock, J. (1965). *Hobbes Confusing Clarity. The Case of Liberty*, in K.C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 101-116.
- Pink, T. (2004). *Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition of Action Theory*, in Stone, M. W. F., Pink, T. (edS.), *The Will and Human Action: from Antiquity to the present Day*, London, Routledge, 127-153.
- Rudolph, R. (1989). *Hobbes and his Critics: The Implications of Deliberation*, in Bertman, M., Malherbe, M. (eds.), *Thomas Hobbes, de la Métaphisique à la Politique*, Paris, Vrin, 63-83.
- Scribano, E. (1980). *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*, «Rivista di Filosofia», LXXI, I, 30-66.
- Seaward, P. (2010). *General Introduction*, in Hobbes, T., *Behemoth or the Long Parliament*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 10, Seaward, P. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1-70.
- Skinner, Q. (2007). *Hobbes on the proper signification of liberty*, in *Id.*, *Visions of Politics*, vol. III, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 209-237.
- (2008). *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van den Enden, H. (1979). *Thomas Hobbes and the Debate on Free Will*, «Philosophica», 24, 2, 185-215.

- Waldman, T. (1967). *Thomas Hobbes on Liberty: a Study on Constructive Skepticism*, in *Proceedings of Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Québec, Presses de l'Université Laval, 304-312.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press (tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1974).
- Wernham, A. G. (1965). *Liberty and Obligation in Thomas Hobbes*, in Brown, K. C. (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 117-139.