

IL CIRCOLO CHIUSO
LE STRATEGIE TEOLOGICO-POLITICHE
DI THOMAS HOBBS

Mauro Farnesi Camellone

Nell'opera di Thomas Hobbes il rapporto tra teologia e politica segna tanto un passaggio decisivo per la determinazione del dispositivo concettuale della sovranità moderna, quanto uno snodo cruciale nello sviluppo delle tecnologie discorsive che hanno concorso alla produzione dell'individuo moderno e alla perimetrazione della sua peculiare *forma di vita*¹. Hobbes argomenta circa l'*indocilità* degli esseri umani non solo riferendosi alla loro naturale insocievolezza, ma soprattutto tematizzando la dimensione passionale che li costituisce come esseri protesi verso il futuro, orientati dalla *speranza* che li porta a desiderare una vita *altra* o *ulteriore*, una passione che il dispositivo di sovranità cerca di disciplinare fornendosi, appunto, di una politica teologica. Il Leviatano teme l'indocilità di questi *soggetti*: essi tendono a *de-individualizzarsi*, a lottare in comune per qualcosa posto al di sopra della loro stessa sopravvivenza industriosa, a unirsi in *un'altra forma di vita possibile*². Esaminare la funzione specifica che il discorso teologico di Hobbes riveste nell'economia globale del suo sistema, e di come esso si colleghi e influenzi specificamente la sua teoria politica, è un'operazione difficile e laboriosa. Si tratta, da un lato, di vagliare la funzione che le dottrine teologiche da lui sostenute assumono nel complesso del suo pensiero, e in particolar modo nell'assetto categoriale della sua scienza politica³; dall'altro, di misurare la complementarità del discorso teolo-

¹ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

² Cfr. M. Farnesi Camellone, *La subversión profética: la locura de los entusiastas religiosos*, in C. Abdo Ferez-D.A. Fernández Psychaux-G. Rodríguez (dir.), *Hobbes, el hereje. Teología, política y materialismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 2018, pp. 199-222.

³ Cfr. A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, FrancoAngeli, Milano 1998; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000; L. Foisneau-G. Wright (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 15-204; C. Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS,

gico al tratto performativo di quello antropologico-politico, cioè alla determinazione del profilo di una specifica forma di vita integrabile all'interno del "circolo chiuso" della sovranità.

1. Stratificazioni ermeneutiche

I contenuti teologici dell'opera di Hobbes, in particolar modo quelli del *Leviathan*, rivestono un'importanza decisiva per la comprensione della sua teoria politica⁴. Nell'esposizione più matura di quest'ultima, Hobbes ha inteso costruire un dispositivo disciplinante capace di farsi carico della dimensione del *futuro* come elemento distintivo dell'antropologia. Lo spazio politico è costruito come spazio di assoluta *prevedibilità* e *garanzia* per il tempo della vita, cioè per un presente integralmente omogeneo, un *continuum* chiuso all'irruzione del mutamento. Antropologia, politica e teologia vengono così intrecciate per comporre un'imponente argomentazione atta a risolvere il problema del futuro in quanto questione cruciale dell'intera vicenda umana.

Pisa 2012; L. Van Apeldoorn-R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁴ Sono le parti teologiche del *Leviathan* a scatenare il dibattito fra i contemporanei di Hobbes, come dimostrato i lavori di S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, e di J. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Nel Novecento, il primo a concentrarsi sul problema teologico-politico in Hobbes è certamente Leo Strauss all'interno della sua monografia dedicata alla critica della religione di Spinoza (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930, ora in *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, a cura di H. Meier-W. Meier, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, pp. 55-362; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003), anche se la successiva monografia dedicata specificamente a questo tema è rimasta inedita per quasi settant'anni (*Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung* [1933/1934], in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, a cura di H. Meier-W. Meier, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, pp. 263-373). Prima di arrivare alla proliferazione di studi dedicati ai problemi prettamente teologici del pensiero di Hobbes, a cui abbiamo assistito nell'ultimo ventennio, spicca il notevole lavoro di D. Braun, *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth*, Teil I: *Ervägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zurich 1963, studio a cui è ancor oggi opportuno fare riferimento.

Il discorso teologico di Hobbes si articola in differenti livelli argomentativi che, se colti nella loro interconnessione, ci restituiscono il carattere sistematico della trattazione teologica all'interno del progetto hobbesiano⁵. In quest'ultimo, il rapporto tra politica e teologia rimane questione complessa, che si riflette sulla discussione storiografica ed ermeneutica producendo profonde differenze tra le posizioni degli studiosi⁶. La prima linea interpretativa a dover essere segnalata è quella che insiste sul nesso tra sovranità, teoria dell'obbligazione e *teologia politica*, lemma, quest'ultimo, utilizzato per sottolineare, all'interno della scienza politica hobbesiana, la presenza di un'*apertura alla trascendenza*. A questa apertura è stato attribuito da alcuni un carattere prettamente logico⁷, da altri un fondamento squisitamente storico-politico⁸. Queste interpretazioni, anche quando prescindono dal riferimento a una specifica teoria della secolarizzazione⁹, concordano nel riscontrare in Hobbes una giustificazione del potere politico connessa a un assunto teologico, per cui l'autorità politica incarnerebbe l'identità religiosa e culturale del corpo politico¹⁰.

⁵ Cfr. G. Fiaschi, *The Power of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI (2013), n. 1, pp. 34-64.

⁶ Per una ricostruzione dei dibattiti contemporanei attorno ai temi teologici negli interpreti di Hobbes cfr. C. Altini, *Potenza come potere*, cit. pp. 41-54.

⁷ Cfr. A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII (1938), pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55); H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957 (trad. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974); Id., *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, in «Political Studies», VIII (1960), pp. 48-57.

⁸ Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938 (trad. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella teoria dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128); Id., *Der Begriff des Politischen* (1927, 1928², 1932³, 1933⁴, 1963⁵), Duncker & Humblot, Berlin 1963 (trad. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 89-210); K.-M. Kodalle, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972.

⁹ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934² (trad. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 27-86).

¹⁰ Cfr. F.C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1964; J. Freund, *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 31-52; B. Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; A.P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Una diversa linea di lettura accumuna quegli interpreti che insistono sulla rilevanza strategica della scienza biblica hobbesiana e della relativa critica della religione da lui sviluppata, prospettiva che li conduce a sostenere lo statuto prettamente mondano del nesso rappresentanza-sovrantà¹¹, e dunque ad accentuare il carattere razionale del consenso e dell'obbligazione politica. In quest'ottica, in Hobbes si riscontrerebbe la persistenza di un *problema teologico-politico* alla base di un dispositivo teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur mantenendo la religione come problema, si svolge su base interamente mondana. Questa interpretazione assume il problema teologico-politico come luogo del conflitto tra diverse fonti autoritative, conflitto che la scienza politica di Hobbes prova a neutralizzare per via razionale¹². La mossa hobbesiana è quella di mettere in discussione il presupposto secondo cui l'ordine politico si istituisce in riferimento alla trascendenza, mirando a costruire un ordine del tutto immanente sulla base di una teologia dell'*assenza*, un ordine dello stare insieme degli uomini pensato a partire dalla scomparsa di Dio dall'orizzonte della storia¹³. In questa prospettiva ermeneutica, l'esegesi biblica hobbesiana risulta funzionale tanto alla riduzione dell'esperienza umana al solo campo mondano, quanto alla costruzione di un sapere adeguato di questa esperienza¹⁴. Il discorso teologico costituisce qui il piano di implicazione tra due processi inscindibili: 1) la riduzione del mondo al secolo pensata attraverso le categorie della scienza e 2) la costruzione di un sapere dell'organizzazione della vita umana in un mondo integralmente secolarizzato.

Queste linee interpretative, di cui abbiamo sottolineato le differenze, non si escludono a vicenda perché, se messe alla prova dei te-

¹¹ Cfr. F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1925³), Faksimile Neudruck/eingeleitet und herausgegeben von Karl-Heinz Iltting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936 (trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350); R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953; Id., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

¹² M. Farnesi Camellone, *Hobbes, Descartes, and the Deus deceptor*, in «Hobbes Studies», XXVI (2013), n. 1, pp. 85-102.

¹³ Cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 66-67; M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 113-121.

¹⁴ Cfr. M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini-M. Farnesi Camellone-N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120.

sti hobbesiani, risultano entrambe valide e sostenibili. Occorre allora sviluppare ulteriormente l'analisi della questione teologica in Hobbes, mostrando come essa si snodi attraverso percorsi discorsivi che, sebbene distinguibili nell'interpretazione, sono strettamente interconnessi tanto nella strutturazione quanto nell'esposizione della scienza politica hobbesiana: a) un percorso di *teologia politica*, che concerne la costruzione della forma dell'ordine delle cose umane attraverso il dispositivo di sovranità; b) un percorso che sviluppa il *problema teologico-politico* come costruzione di una peculiare critica della religione quale condizione di possibilità della scienza in generale e della scienza politica in particolare; c) un percorso di *politica teologica* atto a sostenere uno specifico processo di soggettivazione, cioè la costruzione di una forma di vita adeguata alla riproduzione e implementazione dell'ordine costruito sulla sovranità.

2. La teologia politica e il problema della forma dell'ordine

Attraverso una rigorosa formalizzazione del rapporto comando-obbedienza, Hobbes intende liberare l'orizzonte dell'ordine delle cose umane dal rapporto di governo dell'uomo sull'uomo, principio ingiustificabile all'interno della razionalità del suo giusnaturalismo¹⁵. In questo tentativo il concetto di rappresentanza politica svolge un ruolo strategico, indispensabile per la formulazione del concetto di sovranità, nucleo logico della scienza politica hobbesiana. La costituzione dell'ordine politico mediante il patto¹⁶, infatti, presuppone la possibilità della costituzione di una persona artificiale¹⁷, vale a dire la persona civile. Si tratta del processo di incorporazione degli individui nella persona del sovrano, la cui autorità poggia interamente sul dispositivo di autorizzazione che lo rende rappresentante del soggetto collettivo. Il movimento della rappresentanza è dunque duplice: essa, dal basso, fonda l'autorità del sovrano e, dall'alto, giustifica l'emanazione del comando sovrano. Lo

¹⁵ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 2007¹⁰, p. 107; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997⁴, p. 125. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 55-119.

¹⁶ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XVII.

¹⁷ Cfr. *ivi*, Chap. XVI.

spazio demarcato da questo duplice movimento è occupato dal *popolo*, la persona artificiale di tutti gli individui. Il lavoro della rappresentanza presuppone una situazione “naturale” abitata da una moltitudine di individui, materiale informe che il dispositivo di sovranità, istituendo l’artificio del corpo politico, trasforma in soggetto collettivo¹⁸.

Il ruolo che Hobbes attribuisce agli individui uguali risulta opposto al piano relazionale in cui si assume il fatto che qualcuno governa e gli altri sono governati. Questa dissimmetria, infatti, non può trovare giustificazione nell’orizzonte dell’antropologia hobbesiana, privata di ogni possibile riferimento alla misura qualitativa dei rapporti. Gli individui uguali, attraverso il processo di autorizzazione e il patto, divengono il soggetto costituente la società civile. La loro funzione fondante il corpo politico ha come esito la costituzione del sovrano-rappresentante e l’assoluta sottomissione alla sua volontà da parte degli individui divenuti sudditi. L’istituzione del potere sovrano rende effettiva la libertà degli individui proprio perché li vincola all’ubbidienza incondizionata a un comando perpetuamente coincidente con la loro stessa volontà. Ciò dissolve immediatamente il popolo in quanto soggetto unitario, compiendo l’incorporazione degli individui nella persona del sovrano, ben illustrata dal frontespizio del *Leviathan*, in modo tale per cui di fronte a lui non rimane letteralmente nessuno.

Tuttavia, il carattere di questa coincidenza, ottenuta tramite il dispositivo della rappresentanza, è del tutto *formale*. I sudditi non determinano in nessun modo il contenuto del comando e dunque *di fatto* si trovano a essere sottoposti a una volontà che non è la loro. Riconoscere che le azioni del sovrano non appartengono a lui ma a coloro che, secondo il movimento della rappresentanza, autorizzandolo si sono dichiarati autori, risulta dunque aporetico. Gli individui, posti alla base della costruzione teorica, sono i soggetti della politica in quanto *autori*, ma proprio per questo si trovano in realtà *privati* della capacità di azione politica, che solo l’*attore* politico compie. Il soggetto individuale, in quanto è presupposto all’ordine, non occupa mai una dimensione concretamente politica, mentre il soggetto collettivo, il popolo, non agisce mai nella realtà empirica perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante. Questo effetto di spoliticizzazione coincide con lo scopo dell’istituzione del potere sovrano, cioè la neutralizzazione del conflitto e, al contempo, determina lo spazio di riproduzione e imple-

¹⁸ Cfr. G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini», XLI (2012), pp. 9-48.

mentazione della forma di vita degli individui privati.

Attraverso il suo duplice movimento, il dispositivo della rappresentanza delinea il piano di assoluta immanenza dell'ordine politico. Agli individui che abitano l'artificio non è concesso in nessun modo di riferirsi a un *fuori* quale *misura* della giustizia di quest'ordine. La cogenza di questa chiusura poggia sulla collocazione dell'esperienza umana in una dimensione perfettamente unitaria, cioè presuppone un discorso teologico che stabilisca l'assenza di un rapporto diretto tra Dio e gli uomini nella storia¹⁹. Per Hobbes, la venuta del Cristo demarca l'interruzione dell'azione di Dio nel tempo: con Gesù Cristo si è chiusa definitivamente la storia dell'antico regno di Dio e dopo di lui non sono più possibili né la profezia né i miracoli²⁰. La venuta del Messia ha istituito il vero regno di Dio, un regno spirituale, per ora solo annunciato, la cui piena realizzazione è posticipata alla fine dei tempi²¹. *Il tempo che resta* è il tempo esclusivo del regno naturale in cui qualsiasi intervento di Dio, qualsiasi atto profetico o miracoloso, coinciderebbe con l'inizio dell'ultimo regno e, di fatto, cancellerebbe il tempo. Il tempo del regno naturale è dunque il tempo dell'attesa della sua fine, determinata dal ritorno di Cristo per giudicare i vivi e i morti. Quest'evento, e solo questo, trasformerà l'attesa in compimento²².

Dio ha cessato di intervenire nel tempo dell'uomo e la sua azione persiste solo attraverso le leggi che egli diede alla natura con la creazione. Ogni irruzione della trascendenza è così esclusa e la storia umana si dà nel fluire di un tempo unitario e uniforme. Per Hobbes, chi interpreta le Scritture per trovarvi argomenti atti a provare che il regno di Dio è già cominciato in questo mondo compie la più grave delle storture. Infatti, a partire da questo errore, si sviluppa la nefasta opinione secondo cui vi sarebbero una persona o un'assemblea capaci di rappresentare Cristo in terra e di proclamare leggi in suo nome²³. La promessa della vera religione è quella di un regno a venire, ma non fornisce altra regola

¹⁹ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXII; trad. it. p. 307.

²⁰ Cfr. T. Hobbes, *De cive. The Latin Version* (1642-1647), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1984, XV, 3-4; trad. it. a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti 2002, pp. 220-221.

²¹ Cfr. *ivi*, 17, 5-6; trad. it. pp. 254-257.

²² Cfr. M. Farnesi Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XX (2018), n. 2, pp. 245-264.

²³ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XLIV; trad. it. pp. 493-496.

di vita se non quella di obbedire a Dio e di credere in Cristo²⁴. Hobbes intende riassumere il messaggio evangelico nell'amore per Dio e per il prossimo, traducendolo nel rispetto delle leggi di natura, i precetti della ragione umana²⁵. L'insegnamento del Cristo coincide con le leggi di natura e dunque con l'obbedienza alle leggi del sovrano, cui spetta il compito di stabilire la forma e la materia del culto²⁶.

Il discorso teologico hobbesiano riconosce quale unico contenuto della vera religione la professione di fede secondo cui "Gesù è il Cristo": una professione di fede senza nessun contenuto inerente al governo di questo mondo. La religione cristiana non aggiunge nessuna determinazione al secolo, comanda di seguire esattamente le leggi proprie del mondo terreno e, soprattutto, assorbe integralmente la dimensione della speranza nell'attesa del regno celeste alla fine dei tempi. In questa prospettiva, la piena disposizione sulla religione da parte del sovrano risulta perfettamente simmetrica all'interruzione dell'intervento divino nel mondo²⁷. La coincidenza di Stato cristiano e Chiesa cristiana poggia sulla proposizione secondo cui "Gesù è il Cristo", principio che separa nettamente, nel tempo del mondo, la trascendenza del regno dei cieli dall'immanenza dell'ordine artificiale delle cose umane²⁸.

L'esegesi delle Scritture semplifica così l'esistenza umana: poiché la relazione con l'eternità è integralmente posticipata al di là e al di fuori del tempo, la vita dell'uomo è ricondotta integralmente al suo sviluppo nel mondo. Tutto ciò che l'uomo può conoscere e fare nel tempo risulta circoscritto all'orizzonte della corporeità quale luogo di conservazione e implementazione della vita²⁹. Le leggi che regolano il regno naturale di Dio dimostrano che la vita è il bene indispensabile per fruire di tutti gli altri beni; risulterebbe contraddittorio che un uomo rinunciasse alla vita in nome di un qualsiasi altro bene, di cui non potrebbe godere. La validità di questo assunto si regge sull'identificazione del bene dell'esistenza terrena con il possesso dei beni temporali e materiali, tutti dipendenti dalla preservazione della vita: una vita vissuta in un mondo perfettamente immanente, impermeabile rispetto a una trascendenza posta su di un piano di assoluta alterità.

²⁴ Cfr. *De cive*, cit., XVII, 7; trad. it. pp. 257-258.

²⁵ Cfr. *ivi*, XVII, 8; trad. it. pp. 259-260.

²⁶ Cfr. *ivi*, XVII, 8-11; trad. it. pp. 262-263.

²⁷ Cfr. *ivi*, XVII, 14-15; trad. it. pp. 264-265.

²⁸ Cfr. *ivi*, XVIII, 13; trad. it. pp. 292-293.

²⁹ Cfr. *ivi*, I, 7; trad. it. p. 84; cfr. *ivi*, II, 18; trad. it. p. 96; cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XIV; trad. it. p. 108.

La riduzione della vita a un'esperienza completamente mondanizzata permette a Hobbes di formulare una scienza del comportamento inteso come movimento dell'uomo come corpo secondo un unico vettore. La scienza dell'agire umano aspira a essere incontrovertibile e perciò guarda al conflitto degli argomenti circa le manifestazioni di Dio come a un errore che deve essere eliminato tanto dall'orizzonte gno-seologico, quanto dalla politica³⁰. La ragione è per Hobbes un'abilità strumentale, vuota di contenuti, capace di articolare tutte le conseguenze a partire da una premessa data. Il progetto hobbesiano non è riducibile alla descrizione del comportamento umano, ma si spinge a determinarne i principi distintivi che, tuttavia, non sono puramente razionali. Le passioni dell'uomo, infatti, concorrono assieme alla ragione a costituire l'orizzonte di possibilità per l'istituzione l'ordine artificiale delle cose umane³¹. *Paura* della morte, *desiderio* di beni per godere di una vita piacevole e *speranza* di ottenerli tramite un'ingegnosa operosità agiscono al fianco della ragione per istituire la pace. Il meccanismo di istituzione del sovrano, dunque, obbedisce certamente a una necessità epistemologica, ma deve allo stesso tempo essere in grado di disciplinare il plesso passionale implicato nella creazione dell'artificio. Il controllo della sfera religiosa da parte del dispositivo di sovranità concorre a soddisfare entrambe queste esigenze.

3. Il problema teologico-politico e la critica della religione

La lotta fra fede e incredulità è il nucleo irrisolto del problema teologico-politico che determina lo spazio all'interno del quale si estende e si articola la vicenda del giusnaturalismo moderno. I secoli XVII e XVIII possono essere considerati l'epoca classica dell'assunzione di questa polarità dal punto di vista della critica della religione. All'interno di questo arco temporale, il *Trattato teologico-politico* di Spinoza è senz'altro l'esposizione più ardita di tale critica. Tuttavia, il massimo grado di efficacia storica, di radicalismo nella motivazione, nonché la fondazione più rigorosa della critica della religione possono essere ritrovate nelle pagine del *Leviathan*, tanto che è possibile sviluppare un'interpretazione complessiva della filosofia hobbesiana atta a riconoscere

³⁰ Cfr. *ivi*, Chap. XXX; trad. it. p. 282; cfr. *De cive*, cit., XIII, 15; trad. it. p. 201.

³¹ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XIII; trad. it. pp. 103-104.

una posizione di centralità sistematica alla critica della religione³².

La critica della religione di Hobbes può essere considerata un prodotto della sua filosofia della natura nella misura in cui si fa coincidere quest'ultima con una metafisica materialistica; tuttavia, se si pensa che la filosofia della natura di Hobbes rivesta un carattere fondativo per la scienza naturale moderna, allora occorre indagare quale sia il legame che stringe tale scienza alla necessità di una critica della religione. Inoltre, se si interpretano un terzo del *De cive* e metà del *Leviathan* per quello che sono, vale a dire come dei trattati teologico-politici, è plausibile sostenere che un tentativo di comprensione della critica della religione di Hobbes debba iniziare con un'indagine circa il nesso che la unisce alla nuova scienza politica³³.

La critica della religione sembra costituire una condizione preliminare della scienza politica di Hobbes: la sua dottrina politica si fonda sull'assioma secondo cui la morte violenta è il male più grande³⁴; al contrario, la religione cristiana afferma l'esistenza di un male più grande, che individua nelle eterne pene dell'inferno che attendono l'anima dannata *dopo* la morte. Su questo punto la religione cristiana e la scienza politica hobbesiana collidono massimamente³⁵, tanto che quest'ultima dipende, almeno in parte, dalla capacità della critica della religione di confutare tale dottrina³⁶. L'autorità delle Scritture risulta essere una minaccia per la scienza politica hobbesiana, che perciò abbisogna di una critica puntuale della religione *rivelata*³⁷. Hobbes non pensa semplicemente a una scienza politica *indipendente* dalla teologia, ma tenta di costruire uno spazio per la politica in cui risulti *impossibile* ogni politica teologica che opponga l'autorità della Rivelazione a quella sovrana³⁸. La nuova scienza si costruisce esattamente come contrapposta all'istanza teologico-politica contenuta nella Rivelazione. Insistere su questo passaggio permette di avanzare la tesi secondo cui la critica della Rivelazione non è solamente un complemento *a posteriori*, anche se neces-

³² Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes*, cit., pp. 267-278.

³³ Cfr. *ivi*, p. 268.

³⁴ Cfr. *De cive*, cit., Epistola dedicatoria e I, 7.

³⁵ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XXXVIII.

³⁶ Cfr. *De cive*, cit., XVII, 13; *Leviathan*, cit., Chap. XV-XVI.

³⁷ Cfr. T. Hobbes, *De corpore* (1655¹, 1668²), in Id. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, vol. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966), I, Epistola dedicatoria e I, 8; trad. it. *Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

³⁸ Cfr. *Leviathan*, cit., Chap. XLVI.

sario, della scienza politica di Hobbes, bensì sua condizione, se non il presupposto di tutto il suo sistema filosofico³⁹.

Tuttavia, se consideriamo l'intera struttura del *Leviathan*, questa tesi appare difficilmente sostenibile. Infatti, nel testo la critica della politica teologica, costruita sulla critica della Rivelazione, cioè la determinazione delle condizioni di esistenza di un Commonwealth cristiano, segue all'esposizione della dottrina puramente razionale dell'uomo e della società civile, cosicché Hobbes sembra basare la propria critica della Rivelazione su di una dottrina filosofica precedentemente elaborata. Si pone così la questione di sapere se la struttura del *Leviathan* nasconda il reale rapporto di fondazione tra la scienza politica, da un lato, con la filosofia, e, dall'altro, con la critica della Rivelazione.

Hobbes constata il fallimento dei tentativi a lui precedenti di trattare scientificamente la politica. Egli si chiede se la Rivelazione sia in grado di rispondere da sola al problema della scienza politica, cioè il giusto ordine della vita umana in quanto vita in comune. La ragione umana ha i mezzi per rispondere da sola a questa questione? La tradizione della filosofia politica ha fallito per demeriti propri, oppure perché ciò che essa ricercava non è raggiungibile dalla sola ragione? Per Hobbes, la Rivelazione non raggiunge l'*evidenza* e quindi l'*autorità* necessaria per fornire norme obbligatorie la vita degli uomini; d'altra parte, egli pensa che, in virtù della correttezza del metodo, la ragione umana possa assolvere a questo compito⁴⁰. Tuttavia, alla base di questo confronto giace irrisolta la questione della *possibilità* e della *necessità* di una scienza politica, cioè di un ordine puramente "umano" della vita umana. Il declino della fede nell'*autorità* della Rivelazione è, allora, la *conditio sine qua non* per la ripresa hobbesiana della questione dell'ordine delle cose umane.

Lo spazio destinato nel *Leviathan* alle questioni teologiche mostra come la credenza nella Rivelazione sia l'ostacolo principale, connaturato all'uomo, alla conoscenza della verità e alla *costruzione* del vero Commonwealth attraverso la nuova scienza politica⁴¹. Hobbes combatte la politica teologica tradizionale in quanto la ritiene responsabile delle guerre civili di religione, e lo fa poggiandosi proprio sull'autorità della scrittura e deducendo dalla Bibbia la subordinazione della religione a favore del sovrano. Solo dopo essersi servito dell'autorità delle scritture per rifiutare il principio della doppia autorità, spirituale e secolare,

³⁹ Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik des Hobbes*, cit., p. 272.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 273.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 274-275.

Hobbes costruisce una critica della religione della Rivelazione che affida alla scienza politica il compito di fornire all'uomo gli strumenti per sopravvivere in un mondo abbandonato da Dio.

4. *La politica teologica e la costruzione della docilità*

Hobbes non si limita a rifiutare la politica teologica tradizionale, ma usa l'esegesi biblica per sostenerne una adeguata alla sua scienza politica. La politica teologica hobbesiana riguarda sia la definizione del dispositivo di sovranità, sia la costruzione degli individui atti ad abitarlo. Nello stato di natura è la ferinità a contraddistinguere le relazioni umane, tanto che solo l'istituzione di un potere artificiale, terzo al di sopra di ogni possibile conflitto, può garantire la pace⁴². La passione che più di ogni altra causa le scelte degli umani è la *paura* della morte violenta; tuttavia, in tale causa è iscritto anche un fine: il desiderio di vivere in pace.

Nel Seicento gli "stati" europei sorti dalla disgregazione dell'Impero e della *Res Publica Christiana* cominciano a consolidarsi. Di fronte alle minacce all'unità del potere politico rappresentate dalle guerre di religione, Hobbes risponde mettendo a disposizione del nascente dispositivo statale una serie di concetti con cui il sovrano avrebbe potuto giustificare la propria autorità facendo a meno degli interpreti della Rivelazione. L'istituzione di un Commonwealth artificiale resa possibile dal sovrano rappresentate è presentata come la soluzione che consegue razionalmente dalla natura umana, pensata come commistione di ferinità passionale, capacità di calcolo, anelito di pace su questa terra e aspirazione alla salvezza nell'aldilà. Affinché tale soluzione abbia effettività, compito precipuo del sovrano è mantenere il suo potere, se necessario usando la forza, non solo nei rapporti con gli altri sovrani, ma anche contro le minacce di guerra civile che l'ambizione umana rende onnipresenti nella vita del Commonwealth.

Carl Schmitt osservava che «lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»⁴³: per il filosofo di Malmesbury, Behemoth non sarebbe solo l'anti-Leviatano, ma piuttosto il mostro sopito nel suo grembo, una bestia sempre pronta a svegliarsi, forsanche il "segreto" che lo tiene in vita. Schmitt fa della

⁴² *De cive*, cit., Lettera dedicatoria; trad. it. p. 3.

⁴³ C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 77.

filosofia di Hobbes il paradigma dell'autentico pensiero politico: se politico è l'ambito in cui opera la distinzione/decisione tra amico e nemico, autenticamente politica è solo quella filosofia che pone a proprio fondamento la consapevolezza della naturale ferinità che rende gli uomini nemici – e che quindi li costringe a cercare amici, cioè alleati per la guerra attraverso il patto con cui una moltitudine di individui autorizza un sovrano a essere il proprio rappresentante, divenendo così il suo popolo.

Tuttavia, Schmitt ritiene che nella teoria hobbesiana il fondamento naturalistico della sovranità, le passioni e i bisogni degli esseri umani, coesista con un'“apertura” alla trascendenza⁴⁴. In questo schema la scienza della natura umana rappresenta la “chiusura” alla base della costruzione politica: il bisogno di vita (la paura della morte) conduce gli individui a pattuire la loro obbedienza incondizionata al sovrano, e a fare della sua volontà l'unica fonte positiva della giustizia. Questo non esclude però che sia *necessario* per il sovrano tenere conto delle verità religiose di cui, in virtù del patto sociale, egli è l'unico interprete. In questo senso la costruzione hobbesiana, nella sua parte superiore, risulterebbe aperta alla trascendenza: è la decisione del sovrano, e non la verità, che fa la legge, ma la decisione del sovrano dev'essere accompagnata da un'adeguata interpretazione della Scrittura.

Schmitt sostiene che la costruzione di Hobbes necessita del cristianesimo⁴⁵, perché l'ordine trascendente a cui si apre la sovranità consiste nella verità della fede cristiana. Pur mantenendo invariata la sua struttura, Schmitt ritiene che la sovranità potrebbe anche aprirsi ad altre verità necessarie alla comunità politica che richiedono un'ultima parola per essere imposte. Il “cristallo di Hobbes”, dunque,

contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa tra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, al di là della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio – in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande –, o addirittura anche *a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre*: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza, oppure, *l'uomo è buono*⁴⁶.

Secondo Schmitt spetta al sovrano decidere in ultima istanza “sui

⁴⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di “politico”*, cit., pp. 150-152, nota 53.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 150-151.

⁴⁶ *Ivi*, p. 151.

valori supremi” che devono ispirare le leggi dello Stato e che contrappongono uno Stato agli altri. Il potere costituente della Rivoluzione francese cercherà per esempio di realizzare, non solo in Francia ma in tutta Europa, i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza. In seguito, i partiti liberali cercheranno invece di imporre la verità secondo cui “l’uomo è buono”, e come tale può essere partner commerciale dei suoi simili e intavolare con loro civili conversazioni senza mai dover ricorrere alla guerra. A causa di questa sua verità, secondo Schmitt, il liberalismo si è reso colpevole della spoltiticizzazione del mondo. Ed è per reagire contro questa spoltiticizzazione che il giurista tedesco recupera l’antropologia di Hobbes, che chiude preventivamente la questione relativa alla “bontà” degli esseri umani alla base del cristallo, dove gli individui sono rappresentati come passionali e competitivi, ma anche come spaventati e capaci di quella razionalità che li persuade della necessità di obbedire a un sovrano per aver salva la vita⁴⁷.

Aperto sulla verità trascendente per cui Gesù Cristo è il figlio di Dio, l’unica a cui è necessario credere per essere accolti nel regno dei cieli⁴⁸, il potere sovrano è chiamato da Dio stesso a stabilire la forma che il culto di questa verità deve assumere presso i suoi sudditi. Ma su altre verità, per sua scelta, Cristo ha taciuto affidando agli uomini il compito della ricerca. Per ben governare al sovrano è necessaria tanto la conoscenza della natura del mondo quanto quella della natura umana, e sta alle scienze naturali e alle scienze umane, insomma alla “filosofia”, indagare la natura con il ragionamento. Ma quando sorgono controversie filosofiche tali da tramutarsi in controversie politiche capaci di minare la pace dello Stato, allora spetta al sovrano, e solo al sovrano, risolverle. Spetta al sovrano, ad esempio, decidere chi sia pienamente umano e chi no. Decisione che investe integralmente la vita del Commonwealth: chi non è umano non può contrarre patti o contratti con gli esseri umani. Dal patto, dunque, restano esclusi tanto Dio – il cui patto stipulato con il popolo ebraico è stato già rinnovato una volta per tutte ed esteso anche ai gentili attraverso la venuta di Cristo – quanto le bestie brute definite animali incapaci di linguaggio/ragione⁴⁹. Chi definisce che cos’è una vita umana? Per Hobbes non ci sono dubbi che

⁴⁷ Cfr. L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini-M. Farnesi Camellone-N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2011, pp. 11-53. Cfr. *De cive*, cit., XVII, 12.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, XVIII; *Leviathan*, cit., Chap. XLIII.

⁴⁹ Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. 1, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaka Book, Milano 2009, pp. 83 ss. Cfr. T. Hobbes, *De cive*, cit., cap. II, 12.

su ciò debba decidere il sovrano. Chi è escluso dal consesso umano per decisione sovrana sarà assimilato alla bestia, e quindi spogliato di ogni garanzia giuridica.

Il potere del sovrano non si limita a decidere sull'umano in senso affermativo o negativo, esercitando il suo diritto di mettere a morte. Il dispositivo di sovranità ha anche il compito *di mettere in forma la vita* seguendo quei criteri di normalità che vengono di volta in volta forniti dalle scienze (mediche, psicologiche o economiche), e su cui il sovrano ha sempre l'ultima parola. Se, in un orizzonte secolarizzato, la salvezza della comunità politica si risolve nella riproduzione e implementazione della vita all'interno dello spazio artificiale del dispositivo di sovranità, è allora compito del sovrano rendere realizzabili i fini del popolo che rappresenta, ma prima ancora è suo dovere interpretare tali fini, decidere su di essi e plasmare gli individui e la popolazione in modo che possano realizzarli⁵⁰.

Il compiersi di questa funzione sovrana passa in primo luogo attraverso la disposizione dei saperi che insistono sulla vita all'interno del Commonwealth. Il dispositivo di sovranità deve controllare tali saperi per poter produrre individui adeguati a vivere nell'ordine artificiale. Si tratta della costruzione di soggetti la cui "normalità" si misura sulla base del passaggio dalla ferinità naturale alla *docilità* richiesta per il mantenimento di un tempo di pace. Non si tratta semplicemente della disposizione a un'ubbidienza incondizionata alla decisione sovrana, ma soprattutto dell'assunzione da parte degli individui della *forma di vita* proposta nell'orizzonte del Leviatano come unica possibile e desiderabile. Proprio per questo, la costruzione di *docili soggetti* non necessita solo di saperi capaci di modellare la vita esteriore dei singoli, ma anche di un sapere in grado di insistere sul plesso passionale attivo all'interno dell'esperienza religiosa. La politica teologica di Hobbes concorre dunque alla costituzione di un sapere del comportamento umano funzionale al disciplinamento della passione della speranza in un'altra forma di vita possibile, una vita orientata da istanze di giustizia e verità eccedenti l'ordine artificiale istituito dal dispositivo di sovranità.

⁵⁰ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005, p. 65.

Bibliografia

Fonti primarie

- FOUCAULT, M. (2005) *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano.
- HOBBS, T. (1651) *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 2007¹⁰; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997⁴.
- ID. (1642-1647) *De cive. The Latin Version*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 2, edited by H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1984; trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2002.
- ID. (1655¹, 1668²) *De corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966); trad. it. *Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.
- SCHMITT, C. (1934²) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig; trad. it. a cura di P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id. *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 27-86.
- ID. (1938) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg; trad. it. a cura di C. Galli, *Il Leviatano nella teoria dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id. *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.
- ID. (1927, 1928², 1932³, 1933⁴, 1963⁵) *Der Begriff des Politischen* Duncker & Humblot, Berlin 1963; trad. it. a cura di P. Schiera, *Il concetto di politico*, in Id. *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 89-210.
- STRAUSS L. (1930) *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin, ora in Id. *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, pp. 55-362; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- ID. (1933-1934) *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, in *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, a cura di H. Meier-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2001, pp. 263-373; trad. it. in Id. *Scritti su religione e filo-*

sofia, a cura di M. Menon, ETS, Pisa 2017.

- ID. (1936) *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.

Letteratura secondaria

- ALTINI, C. (2012) *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- BERNINI, L. (2011) *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano, pp. 11-53.
- BRAUN, D. (1963) *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth, Teil I: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königserrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zurich 1963.
- BOBBIO, N. (1989) *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.
- DERRIDA, J. (2009) *La bestia e il sovrano*, vol. 1, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaka Book, Milano.
- DUSO, G. (2003) *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco-Angeli, Milano.
- ID. (2012) *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini», XLI, pp. 9-48.
- FARNESI CAMELLONE, M. (2010) *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120.
- ID. (2013) *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata.
- ID. (2013) *Hobbes, Descartes, and the Deus deceptor*, in «Hobbes Studies», XXVI, n. 1, pp. 85-102.
- ID. (2018) *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XX, n. 2, pp. 245-264.
- ID. (2018) *La subversión profética: la locura de los entusiastas religiosos*, in C. Abdo Ferez, D.A. Fernández Peychaux, G. Rodriguez (dir.), *Hobbes, el bereje. Teología, política y materialismo*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 199-222.
- FIASCHI, G. (2013) *The Power of Words. Political and Theological Science in Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», XXVI, n. 1, pp. 34-64.
- FOISNEAU, L. (2000) *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris.

- FOISNEAU, L., WRIGHT, G. (2004, a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes. Nel 350° anniversario di pubblicazione*, FrancoAngeli, Milano.
- FREUND, J. (1969) *Le Dieu mortel*, in R. Koselleck (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 31-52.
- GALLI, C. (1988) *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna.
- HOOD, F.C. (1964) *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford.
- KODALLE, K.-M. (1972) *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München.
- MARTINICH, A.P. (1992) *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MINTZ, S.I. (1962) *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- OAKESHOTT, M. (1975) *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford.
- PACCHI, A. (1998) *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, FrancoAngeli, Milano.
- PARKIN, J. (2007) *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POLIN, R. (1953) *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris.
- ID. (1981) *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris.
- SCATTOLA, M. (2007) *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna.
- TAYLOR, A.E. (1938) *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, pp. 406-424 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55).
- TÖNNIES, F. (1971) *Thomas Hobbes. Leben und Lehre [1925³]*, Faksimile Neudruck/eingeleitet und herausgegeben von Karl-Heinz Iltting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- VAN APELDOORN, L., DOUGLASS, R. (2018, eds.) *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- WARRENDER, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- ID. (1960) *The Place of God in Hobbes's Philosophy. A Reply to Mr. Plamenatz*, in «Political Studies», VIII, pp. 48-57.
- WILLMS, B. (1987) *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathans*, Piper, München.