



Res singulares

Testi e studi di storia della filosofia

Nel momento stesso in cui definiscono concetti ad alto livello di astrazione e dall'ambizione universale, le opere di filosofia restano legate al sostrato anche materiale della loro genesi. Danno forma e senso a problemi concreti dettati dal loro tempo. Si muovono in uno spazio di possibilità storicamente denso, caratterizzato dalla particolarità e dalla contingenza di testi, linguaggi, forme di comunicazione, istituzioni – uno spazio che contribuiscono esse stesse a definire e a interpretare.

Come le “cose singolari” di cui parla Spinoza, i testi filosofici sono oggetti individuali e irripetibili, contraddistinti ciascuno da un principio di coerenza interno; e allo stesso tempo sono nodi di relazioni che devono la loro singolarità alla configurazione complessiva e dinamica dei rapporti che intrattengono con altri elementi, l'autore e i lettori, altri testi e altri saperi (scienza, teologia, letteratura...), eventi e parole, concetti e metafore, contesti sociali e politici. La loro identità e la loro forza si esprimono proprio nell'ampiezza, articolazione e complessità delle reti di relazioni da cui dipendono e che producono, nel tempo e nello spazio, fino al presente e a noi.

Questa collana si propone di studiare opere di filosofia nella loro singolarità relazionale, promuovendone edizioni, studi e chiavi di lettura. Così facendo, interroga anche la loro peculiare storicità, che non si riduce allo sviluppo teorico interno di un problema, a un canone già dato o a una grande narrazione. La storicità di un libro di filosofia si misura piuttosto sulla sua capacità di parlarci non a dispetto della distanza storica, ma grazie ad essa e all'esperienza di spaesamento e meraviglia, relatività e differenza che porta con sé.

Res singulares

Testi e studi di storia della filosofia

collana diretta da

Guido Frilli, Giovanni Paoletti, Francesco Toto

comitato scientifico

Francesco Ademollo, Carlo Altini, Antonella Del Prete
Stefano Di Bella, Amos Bertolacci, Giovanni Bonacina, Bruno Centrone
Riccardo Chiaradonna, Gianni Francioni, Marco Geuna, Pierre Girard
Simone Guidi, Chantal Jaquet, Alfonso M. Iacono, Christian Lazzeri
Eric Marquer, Fabrizio Meroi, Vittorio Morfino, Gianluca Mori
Marcello Mustè, Francesco Piro, Anna Rodolfi, Paola Rumore
Manuela Sanna, Charles T. Wolfe

Alessio Lembo

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

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo - Dipartimento di Scienze
della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali (DISCUI)*

©Copyright 2025

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677168-1

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

* Questo lavoro, essendo il compimento di un lungo e articolato periodo da studente, non può non essere dedicato a quelle persone che hanno contribuito a tenere viva quella voglia di studiare e di ricercare, che andasse oltre ogni difficoltà e ogni dolore della vita. Una comunità di vita, di studio e di ricerca nata nei piccoli spazi angusti dell'Università di Salerno, che ha trasformato il senso forte di una mancanza in qualcosa di diverso. Ringrazio di vivo cuore le persone che mi sono state accanto in questo percorso, in rigoroso ordine sparso: Fiorenza, Lele, Ida, Marco, Gianmarco, Carmine, Giuseppe, Enrico, Germana, Raffaele, Antonio, Lucia, Sara. Ringrazio quel gruppo di docenti salernitani che si sono sempre dimostrati aperti e disponibili nell'accompagnarci. Su tutti, Daniela Calabrò, Francesco Piro e Angelo Maria Vitale. Un ricordo e un pensiero vanno però alle due persone che più di tutte hanno contribuito a questo strampalato esperimento comunitario, Saverio Festa e Flavia Garofalo, andati via troppo presto, troppo male e troppo improvvisamente. Un doveroso ringraziamento va anche alle persone che mi hanno accolto fuori dalle mura domestiche, innanzitutto a Raffaella Santi, che ha creduto in me e mi ha concesso un'incredibile opportunità, a Stefano Visentin, che mi ha mostrato il lato migliore della ricerca, ma anche a Carlo Altini, Daniela Bostrenghi e Francesco Toto per i costanti e sempre preziosi consigli, a Giovanni Croce, a Marta Libertà De Bastiani e a tutta la comunità della *Societas Spinozana*.

Tavola delle abbreviazioni*

- CM** = *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II, More geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica*, in B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. I, pp. 123-281 (tr. it. di F. Mignini, *Riflessioni metafisiche*, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 341-399).
- DC** = *Elementorum philosophiae sectio tertia, De Cive*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guglielmi Molesworth*, 5 voll., John Bone, Londini 1839-1845, vol. II, pp. 133-432 (tr. it. di T. Magri, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2014²).
- Elements** = *Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical note by F. Tönnies, London 1889 (tr. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968).
- Ep.** = *Epistolae Doctorum quorundam virorum ad B.d.S et Auctoris Responsiones*, in B. Spinoza, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. IV (tr. it. di F. Mignini, O. Proietti, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 1233-1522).
- Et.** = *Ethica ordine geometrico demonstrata*, exte établi par F. Akkerman, P. Steenbakkers, éd. par P.-F. Moreau, P. Steenbakkers, PUF, Paris 2020 (tr. it. di E. Giancotti, *Etica*, Editori Riuniti, Roma 2000³).
- Lev.** = *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now fearst collected and edited by sir William Molesworth*, 11 voll., John Bone, London 1839-1845, vol. III (tr. it. di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2012²).
- TP** = *Tractatus politicus/Traité politique*, texte établi par O. Proietti, éd. par C. Ramond, PUF, Paris 2005 (tr. it. di O. Proietti, in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2009, pp. 1103-1217).
- TTP** = *Tractatus theologico-politicus/Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, éd. par J. Lagrée, P.-F. Moreau, PUF, Paris 1999 (tr. it. di P. Totaro, *Tractatus theologico-politicus/ Trattato teologico-politico*, Bibliopolis, Napoli 2007).

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

Introduzione

IL TEOLOGICO-POLITICO TRA NESSO E NARRAZIONE

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

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

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

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

ne di tipo religioso»⁴. La tragicità sottesa alla nascita del concetto schmittiano si attesterebbe proprio nel fallimento del progetto moderno. Che questo presunto fallimento debba condurre necessariamente dal problema teologico-politico del cristianesimo delle origini, e poi di Hobbes e Spinoza, alla teologia politica negativa di Schmitt e della *Konservative Revolution*, è quello che si cercherà di negare in queste pagine. E si cercherà di negarlo proprio partendo dal rifiuto di una “storia della teologia politica” letta a ritroso, fino ad arrivare alla negazione della locuzione applicata alla problematica moderna⁵. Del resto, pur non volendo abbandonare l’uso del concetto, nel momento in cui si tenta di definire e concettualizzare cosa sia “teologia politica” sotto un’unica determinazione, ci si trova nella difficoltà in cui incorre chi tenta di determinare un oggetto dal proprio interno, essendone una parte costitutiva. «Per cogliere il significato d’insieme della teologia politica dovremmo attivare su di essa uno sguardo esterno, esprimendoci in un linguaggio diverso dal suo»⁶. Una soluzione è proposta, sempre all’interno del cosiddetto *Italian Thought*, da Toni Negri: «il potere che si organizzava nel capitale, e che ne permetteva e sollecitava lo sviluppo, doveva essere impiantato nell’assoluto della trascendenza. La necessità teologica investì allora, completamente, lo sviluppo del capitale e le filosofie del presente: qui si istituì la metafisica onto-teologica del moderno. [...] E quando si dice metafisica si dice sempre in qualche modo teologia»⁷.

Fino ad ora, il discorso si è basato sulla problematicità della presenza della teologia politica all’interno di un’ideale storia della filosofia politica. Ovviamente va stabilita una precisa differenza tra ciò che è la riflessione filosofica sul politico

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

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

⁶ R. Esposito, *Due*, cit., p. 3.

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

e l'inclusione in questa del dato teologico, specialmente se si parla di un'epoca, la prima modernità, che ha fatto della separazione di filosofia e teologia uno dei suoi percorsi caratteristici. In Spinoza, ad esempio, ciò diviene l'intento più apertamente dichiarato del *Trattato teologico-politico*. Un estremo critico della modernità come fu Leo Strauss semplifica al massimo la situazione: «per teologia politica intendiamo le dottrine politiche che si basano sulla rivelazione divina»⁸. Questa (che per l'ebreo Strauss non è altro che la creazione schmittiana) non possiede nessuna valenza veritativa e, quindi, non appartiene al campo della filosofia; ha un carattere particolare, mai universalizzabile. È esemplificativo che nella sua autobiografia intellettuale, la prefazione all'edizione americana della *Religionskritik Spinozas*, Strauss definisca il sé degli anni Venti come «un giovane ebreo nato e cresciuto in Germania e che si trovava anche lui alle prese con il problema teologico-politico»⁹. C'è una dimensione storica del problema, quindi, prima della definizione teorica del concetto nel saggio schmittiano del 1922. E questa dimensione storica è evidentemente manifesta per gli autori politici del XVII secolo, come si può desumere dalla nascita della «forma trattato teologico-politico», di cui si parlerà in seguito. Per questo motivo, si è scelto di utilizzare la forma aggettivale per declinare le varie sfaccettature del problema, sia esso inteso come «nesso» (lato teorico) teologico-politico, come «dato» (lato storico) o, come si proporrà in seguito, come semplice «narrazione».

Ciò che appare evidente, se non scontato, è che la teologia politica novecentesca sia qualcosa di radicalmente altro rispetto al discorso sviluppatosi nella prima modernità. In quest'ottica, quella di una riflessione sul teologico-politico in età moderna, il tema consiste non tanto nel considerare che storicamente le strutture religiose hanno tentato di sovrapporre un ordinamento giustificato teologicamente a quello politico vigente, quanto sul rovesciamento di tale dato, seguendo la linea di uno dei più feroci critici di Carl Schmitt, Jan Assmann. «Quel che nell'età moderna è stato tirato giù dal cielo in terra, era stato trasferito in epoche precedenti dalla terra al cielo»¹⁰. Senza voler scomodare un troppo astratto concetto di «unità del mondo», di cui parla Thomas Mann in *Giuseppe e i suoi fratelli*, Assmann considera una verità

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

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

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

storica manifesta il fatto che «più si risale nel tempo, più risulta difficile distinguere fra istituzioni religiose e politiche»¹¹. Partendo da questa prospettiva, “teologia politica” non diviene altro che la riflessione sui rapporti tra potere politico e salvezza, più esattamente su come l’uno influisca sull’altra e viceversa, e sulle forme attraverso cui questo rapporto è stato istituzionalizzato. «Il tema o problema “teologico-politico” consiste non solo e non tanto nel fatto che, secondo tale modello [*Ndr.* di Assmann], una religione si pone quale ordinamento che si va a giustapporre all’ordinamento politico, perché possa, in ultima analisi, guidarlo e “redimerlo”, bensì sul rovesciamento di tale asserto»¹². Lo schema affonda le sue radici in quello che fu uno dei grandi problemi del pensiero politico moderno: se l’azione politica si muove soltanto all’interno di una dimensione pubblica, ossia in una dimensione di tutela di un complesso di interessi sovra-individuali, qual è il modo più efficace di garantire che tutti aderiscano a tale piano? La modernità descritta da Max Weber lo ritrova nella ricerca della salvezza individuale. All’uomo riformato del XVI e XVII secolo, più calvinista che luterano, non basta più il riferimento cattolico alla buona azione individuale, all’impegno nell’esercizio della carità e della pietà, serve invece trovare una via per influire il più possibile sulla propria realtà di appartenenza. Ma, ed ecco riproporsi la vexata quaestio, il cristiano non appartiene a un’unica comunità e nell’Europa di Hobbes e Spinoza esistono solo Stati diversamente cristiani. La risposta di Assmann, in aperta critica a Schmitt, è tanto semplice quanto nota: «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati»¹³. La religione altro non è che uno strumento nelle mani della politica, laddove per “religione” va qui inteso il complesso positivo del culto. «Diviene meglio comprensibile il titolo del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza: si occupa dell’interpretazione della legge mosaica come di una realizzazione politica, e quindi storica, del sacro, legata allo Stato di Israele e a una fase della sua esistenza storica»¹⁴. Va da sé che il discorso spinoziano celi un attacco implicito a quella unità del mondo che il secolo dell’“ateismo virtuoso” seppe mettere in discussione: «la teologia politica è un compromesso cui la verità si è piegata con i detentori del potere nell’interesse dell’ordine politico, oppure, per dirla in modo anche più radicale, è una deformazione che la verità ha subito nell’interesse dei governanti»¹⁵. Dunque, verrebbe spontaneo

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

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

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

¹⁴ *Ivi*, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*.

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

Pur non volendosi addentrare e utilizzare la “dinamica hobbesiana” descritta da Carl Schmitt¹⁹, non si può tuttavia ricadere nel concepire la “teologia politica” come la storia degli “appelli al cielo”. Se si ammette che la sovranità, ossia l’esercizio del potere, è associata alla capacità di creare un ordine muovendo dall’interpretazione della verità religiosa, «l’autorità creatrice di legge ha bisogno della legittimazione religiosa dell’“appello al cielo”»²⁰, ma non si riduce in toto a questo. Così

¹⁶ *Ibidem*.

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

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

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

²⁰ F.S. Festa, *Un’altra “teologia politica”?*, cit., p. 113. Cfr. J. Locke, *Two Treatise on Government* (tr. it. di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, UTET, Torino 2014, p. 243).

come «si farebbe un torto a Schmitt se ci si limitasse a dir questo», dato che «in realtà la sua teoria mira alle trasformazioni storiche dei concetti teologici in quelli giuridici secolarizzati di una dottrina della sovranità e dello Stato»²¹, allo stesso modo si deve presumere che il problema teologico-politico della modernità sottenda qualcosa di altro rispetto alla mera giustificazione del potere agli occhi del “volgo”. Ciò che è sotteso è, come si vedrà in seguito, la trasformazione del discorso filosofico in virtù della sua massima pubblicità possibile.

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

«Political theology reflects and feeds on a crisis in religion, whether that crisis is understood historically (as Reformation) or existentially (as doubt, skepticism, or boredom)»²⁵. Secondo questa impostazione, teologia politica e religione possono essere considerate maggiormente in contrasto piuttosto che in continuità, o meglio, la teologia politica emergerebbe nei momenti di crisi dell’“applicazione sociale e politica” di una determinata religione, esattamente «where religion is no longer working»²⁶. Cosa significa che la religione “non funziona più”? Come esempio si potrebbe utilizzare uno dei passaggi più significativi del *Trattato teolo-*

²¹ G. Zarone, *Redenzione ed eticità. Per la critica del concetto di teologia politica*, in «Filosofia e Teologia», I, (1988), n. 3, p. 4. Non va affatto dimenticato quanto la definizione schmittiana comprendesse una polemica interna alla stessa *Konservative Revolution*, tesa a «smascherare l’illusorietà di una dottrina dello Stato che, ‘impaludata’ negli ermellini del diritto, non riesce più a pensare alle sorprese della politica e delle vicende storiche» (F.S. Festa, *Un’altra “teologia politica”?*, cit., p. 54).

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

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

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

²⁵ G. Hammill, J. Reinhardt Lupton, *Introduction in Political Theology and Early Modernity*, University of Chicago Press, Chicago-London 2012, p. 1.

²⁶ *Ibidem*.

gico-politico, in cui Spinoza riflette sulle cause della crisi e della dissoluzione dello Stato ebraico. Il popolo ebraico cominciò ad avere in odio i Leviti, scelti da Dio come unici amministratori della legge, in quanto Dio si preoccupò principalmente di castigare gli idolatri piuttosto che badare alla sicurezza dello Stato²⁷. Se nessuno accetta di essere comandato da un proprio pari, «non fa dunque meraviglia che nei periodi di stasi, quando i miracoli palesi venivano a cessare e non esistevano uomini di altissima autorità, l'animo avaro e irascibile del popolo incominciasse a languire e finisse per allontanarsi da un culto che, sebbene divino, diventava per esso ignominioso e perfino sospetto, e ne desiderasse uno nuovo»²⁸. Che Spinoza non stesse parlando esattamente della storia del popolo ebraico è qui intuibile. Tuttavia, per quanto questa interpretazione abbia senza dubbio delle forti ragioni a suo favore, una caratterizzazione così stringente rischia di escludere il riferimento teologico dal linguaggio proprio della politica e di ridurlo a necessità storica. Del resto, non mancherebbero argomentazioni a favore del fatto che grandi impianti teologico-politici siano sorti in epoche di fioritura di particolari movimenti religiosi. Ma se fosse esattamente il contrario? Se la teologia politica si nutrisse delle crisi della politica? Se fosse la politica a non funzionare più²⁹? Ciò che è evidente e storicamente riscontrabile, per usare un efficace passaggio di Harold Laski, è che «the massacre of Saint Bartholomew produces Whiggism in the author of the *Vindiciae*; the Puritan Rebellion sets Hobbes searching for the formula of social peace; the "Glorious Revolution" of 1688 enables Locke to affirm that the power of the Crown is built upon the consent of its subjects. Rousseau, Hegel, T.H. Green, all sought to give the mental climate of their time in the rank of universal validity»³⁰. Come detto, il teologico-politico non si riduce semplicemente alla storia degli «appelli al cielo», ma potrebbe essere utile ripartire da una considerazione sulle forme e sugli esiti di tali appelli e, soprattutto, sulle contromosse attuate da coloro che ne compresero la pericolosità. Tra questi, Hobbes e Spinoza occupano senz'altro una posizione di rilievo, che va tuttavia compresa a partire dall'analisi dei contesti di riferimento nel complesso quadro degli anni centrali del XVII secolo.

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

²⁸ TTP XVII, 26, p. 434.

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

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

INDICE

Introduzione

Il teologico-politico tra nesso e narrazione	7
--	---

Capitolo I

La narrazione teologico-politica	15
----------------------------------	----

1. Narrazioni dal <i>Leviatano</i> al <i>Trattato teologico-politico</i>	19
--	----

2. La “forma trattato teologico-politico”.	
--	--

Il <i>Trattato teologico-politico</i> di fronte al <i>Leviatano</i>	32
---	----

Capitolo II

Chi narra la politica? Il problema dell’insegnamento	43
--	----

1. Da Michea a Savonarola. La necessità teorica del problema	45
--	----

2. L’approdo al problema in Spinoza e Hobbes	56
--	----

3. Maestri e ministri, profeti e dottori	62
--	----

4. La logica dell’“oggi”	71
--------------------------	----

Capitolo III

La legge di natura e le ragioni del suo depotenziamento	75
---	----

1. La legge naturale come problema politico	78
---	----

2. La legge naturale in Spinoza e Hobbes, tra evanescenza e necessità	93
---	----

3. Le ragioni del “discrimen”	111
-------------------------------	-----

Capitolo IV

La figura della rappresentanza e il compimento della frattura	117
---	-----

1. Una protostoria del concetto di rappresentanza.	
--	--

Dal <i>corpus mysticum</i> al primo contrattualismo	121
---	-----

2. Significato e uso del patto in Spinoza dentro e fuori la narrazione	129
--	-----

3. La moltitudine hobbesiana e la sua maschera artificiale	138
--	-----

4. L’alternativa spinoziana alla rappresentanza e l’abbandono del teologico-politico	146
---	-----

Conclusioni

L’“anti-Hobbes”. Uno Spinoza rivoluzionario?	155
--	-----

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

Appendice

Le concordanze dei passi biblici tra *Leviatano*
e *Trattato teologico-politico*

159

Indice dei nomi

171

Res singulares

Testi e studi di storia della filosofia

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=Res singulares>. Testi e studi di storia della filosofia



Pubblicazioni recenti

8. Alessio Lembo, *Narrazioni teologico-politiche e fratture del moderno tra Hobbes e Spinoza*, 2025, pp. 180.
7. Flavia Farina, *Le Etiche di Aristotele. La responsabilità morale, gli agenti e la polis*, 2024, pp. 176.
6. Matteo Marcheschi, *Il gusto della materia. Sensibilità, finzione e conoscenza nella filosofia di Denis Diderot*, 2024, pp. 304.
5. Riccardo Chiaradonna, *Il problema degli universali nella filosofia antica*. In preparazione.
4. Vittorio Morfino, *Incursioni materialiste. Da Lucrezio a Marx e oltre*. In preparazione.
3. Fabrizio Baldassarri, *Filosofia e scienza delle piante nel Seicento. Fisiologia, anatomia e meccanica vegetale*, 2024, pp. 168.
2. Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di Paola Bora, 2024, pp. 144.
1. Ferdinand Alquié, *Scienza e metafisica in Descartes. Lezioni alla Sorbona*, a cura di Tomaso Cavallo, 2023, pp. 160.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di marzo 2025