

I TEMPI E LE FORME / 18

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,
Giovanni Salmeri, Cinzia Maria Sicca

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

Area antichistica. MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

Area medievale. MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne).

Area moderna. MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Fari-nella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I, Panthéon-Sorbonne); Sabrina Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarria (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

Area contemporanea. MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Sapienza Università di Roma); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47
00161 Roma
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

www.carocci.it

www.facebook.com/caroccieditore

www.instagram.com/caroccieditore

Giovanni Paoletti

Passioni del tempo

Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

1ª edizione, marzo 2023
© copyright 2023 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel marzo 2023
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1700-3

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Abbreviazioni	9
Introduzione	15
1. Hobbes: <i>anxiety, fear, awe</i>	31
1.1. «The Gods were at first created by human Feare»	31
1.2. Forme e metamorfosi della paura	36
1.3. Religione e politica nel capitolo XII del <i>Leviatano</i>	40
1.4. L'ansia per le cause	46
1.5. « <i>Prometheus</i> (which interpreted, is, <i>The prudent man</i>)»	53
1.6. «But things <i>to come</i> have no being at all»	60
1.7. Controllare il tempo	64
1.8. Esperienza del tempo e storia	67
2. Spinoza: <i>spes, metus, superstitio</i>	77
2.1. «Causa itaque, a qua superstitio oritur [...] metus est»	77
2.2. La causa della superstizione	80
2.3. Gli effetti della superstizione	90
2.4. Superstizione, paura e tempo	97
2.5. Una spirale di tristezza (<i>metus, timor, consternatio</i>)	104
2.6. <i>Spes</i> e <i>metus</i>	112
2.7. Storicità ed esperienza del tempo	122
2.8. La storia degli Ebrei	128

3.	Vico: timore, terrore e spavento	143
3.1.	Il «celebre passo che gli empî fanno proprio»	143
3.2.	Il primo fulmine	150
3.3.	Popoli senza fulmine?	157
3.4.	I “risentiti” e lo spavento	165
3.5.	Lo spavento e la temporalità	172
3.6.	Il futuro della divinazione	179
3.7.	Divinazione e profezia	184
3.8.	Il futuro, la storicità e la storia	187
3.9.	I giganti e lo storico	193
4.	Hume: paura e incertezza	205
4.1.	<i>A disordered scene</i>	205
4.2.	Paura e altre passioni	209
4.3.	La spiegazione: sequenze	211
4.4.	La spiegazione: quadro d’insieme	223
	4.4.1. Le cause ignote / 4.4.2. Le passioni / 4.4.3. L’immaginazione	
4.5.	Paura e incertezza	232
4.6.	Paura e tempo	235
4.7.	I rimedi	238
4.8.	L’utilità della storia	243
	4.8.1. <i>Of the Study of History</i> / 4.8.2. Le cause e le passioni / 4.8.3. La passione della storia	
	Bibliografia	259
	Indice dei nomi	269

Abbreviazioni

Cito le opere principali di cui si tratta in questo libro secondo il seguente sistema di abbreviazioni. Dove pertinente ho effettuato un doppio rinvio, alla traduzione italiana e al testo originale (succede in particolare per Hobbes e Hume): in tal caso i numeri di pagina separati da sbarra (/) si riferiscono nell'ordine all'edizione italiana e a quella in lingua. Fanno eccezione le edizioni delle opere con testo latino a fronte (Spinoza, Vico), in cui la numerazione di pagine è unica. Per alcune opere meno centrali nel libro mi è parso sufficiente rinviare all'edizione italiana, che di conseguenza è l'unica citata qui di seguito.

Di norma ho preso come riferimento per le citazioni le traduzioni menzionate nella lista, prendendomi tuttavia la libertà e la responsabilità di modificarle ove ho ritenuto necessario per un'esigenza di aderenza al testo. Ho segnalato esplicitamente le modifiche solo nei casi in cui sono intervenuto in maniera più rilevante, lasciando il rinvio di pagina per comodità del lettore.

In generale, in assenza di un rinvio a una traduzione italiana esistente, s'intende che la traduzione è mia.

Hobbes

- Beh.* *Behemoth*, trad. it. O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979 (*Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars in England*, in Id., *The English Works*, ed. by W. Molesworth, vol. VI, John Bohn, London 1840, pp. 165-418).
- De corpore* *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972, pp. 61-489.
- De homine* *De homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1984.
- EL* *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968 (*Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, Simpkin, Marshall & Co, London 1889).
- Lev.* *Leviatano*, trad. it. A. Lupoli, M. V. Predaval, R. Becchi, Laterza, Roma-Bari 2008 (*Leviathan*, ed. by C. B. Macpherson, Penguin, London 1985).
- Tuc.* *Introduzione alla guerra del Peloponneso di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984.

Hume

- EHU* *Ricerca sull'intelletto umano*, in Id., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*; trad. it. R. Gilardi, Rusconi, Milano 1980, pp. 125-336 (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, in Id., *Enquiry Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 170-323).
- EPM* *Ricerca sui principi della morale*, in Id., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, trad. it. R. Gilardi, Rusconi, Milano 1980, pp. 339-536 (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in Id., *Enquiry Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 5-165).
- Essays* *Saggi morali, politici e letterari*, trad. it. M. Dal Pra, M. Misul, P. Casini, U. Forti, E. Lecaldano, E. Mistretta, G. Preti, in Id., *Opere filosofiche*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1987 (*Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. by E. F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis 1987).
- H* *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, ed. by William B. Todd, 6 vols., Liberty Classics, Indianapolis 1983.
- NHR* *Storia naturale della religione*, trad. it. U. Forti e P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2007 (*The Natural History of Religion*, in Id., *The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols., vol. IV, Longmans, Green and co., London 1875, pp. 309-63).
- Treatise* *Trattato sulla natura umana*, trad. it. A. Carlini (libro I), E. Lecaldano e E. Mistretta (libri II e III), Laterza, Roma-Bari 1982 (*A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, revised by P. H. Nidditch, Oxford UP, at Clarendon Press, Oxford 1978).

Spinoza

- Etica* *Ethica*, trad. it. G. Durante, Sansoni, Firenze 1984.
- TP* *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2004.
- TTP* *Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.

Vico

- CMA* *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte*, in *Sn30*, seguito dal numero della serie.
- Const.* *De constantia iurisprudientis*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974.

ABBREVIAZIONI

- Sn25* *Principj di una Scienza nuova* (1725), a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2016.
- Sn30* *La scienza nuova. 1730*, a cura di P. Cristofolini, “Opere di Giambattista Vico”, vol. VIII, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.
- Sn44* *La scienza nuova. 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, “Opere di Giambattista Vico”, vol. IX, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

Per Anna

Introduzione

Nella storia della filosofia qualche volta è possibile attribuire delle date precise non solo alla nascita, ma anche alla fine di un concetto, cioè al momento in cui esso cessa di essere paradigmatico per una determinata comunità filosofica o scientifica. La teoria secondo cui la religione sarebbe nata dalla paura – *Primus in orbe deos fecit timor* – sembra essere uno di questi casi. Nel suo grande studio sul totemismo del 1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Émile Durkheim scrive:

Le prime concezioni religiose sono state spesso attribuite a un sentimento di debolezza e di dipendenza, di paura e di angoscia (*de crainte et d'angoisse*) che avrebbe colto l'uomo quando entrò in rapporto con il mondo. Vittima di una specie di incubo di cui sarebbe egli stesso l'artefice, l'uomo si sarebbe creduto circondato da potenze ostili e temibili che i riti avrebbero dovuto placare. Noi abbiamo appena dimostrato che le prime religioni hanno un'origine completamente diversa. La famosa formula *Primus in orbe deos fecit timor* non è affatto giustificata dai fatti. [...] Mai, forse, la divinità è stata più prossima all'uomo come in quel momento della storia perché essa è presente nelle cose che popolano il suo ambiente immediato ed è, in parte, immanente anche a lui. Ciò che è alla base del totemismo, sono, in definitiva, sentimenti di fiducia gioiosa piuttosto che di terrore e di compressione (Durkheim, 2005, l. II, cap. 7, p. 282).

Per Durkheim, le scoperte etnografiche di inizio Novecento sul totemismo australiano hanno dimostrato che le forme elementari della religione non sono caratterizzate dalla paura, ma, al contrario, da sentimenti di gioia e fiducia. Durkheim riprende questa tesi da William Robertson Smith, celebre orientalista e storico delle religioni, punto di riferimento anche per Frazer e Freud. Per Smith il sacrificio presso gli antichi semiti aveva come funzione la creazione di relazioni sociali attraverso la comunione con la divinità ed esprimeva il senso di una «gioiosa fiducia (*joyous confidence*) [degli uomini] nel loro dio, non turbata da alcun abituale umano senso di colpa» (Smith, 1889, vol. VII, p. 237). La religione dunque non ha origi-

ne dalla paura, bensì dall'amore e dalla reverenza per una divinità a cui gli uomini si credono uniti da un legame di consanguineità e parentela¹. Ne segue che nozioni tipiche della morale cristiana quali il peccato, l'espiazione o la giustizia divina rappresentano sviluppi posteriori di un'idea di religione fondata in origine su tutt'altre basi. L'istituzione sacrificale originaria – il caso esemplare è l'uccisione rituale di un animale sacro come il cammello – sarebbe anzi in grado di illuminare il significato delle pratiche più recenti, incluso il sacrificio cristiano del Dio-uomo per il suo popolo: posizioni che valsero a Smith un processo per eresia e l'espulsione dalla Libera Chiesa di Scozia.

La "famosa formula" *Primus in orbe deos fecit timor* assegnerebbe dunque alla paura una centralità che si spiega soltanto come proiezione retrospettiva di una concezione della religione più tarda. Durkheim aggiunge alle conclusioni di Smith alcune considerazioni epistemologiche. L'ipotesi della nascita della religione dalla paura presuppone ai suoi occhi che le idee religiose siano il risultato di una ricerca delle cause dettata da un fattore psicologico individuale in un contesto di ignoranza: i primitivi immaginerebbero gli dèi come agenti invisibili di fenomeni che temono *in quanto* ne ignorano le vere cause. Ma questa posizione secondo Durkheim è il frutto di un pregiudizio evoluzionistico, che porta a ridurre la religione dei cosiddetti "primitivi" a una sorta di scienza rudimentale, una posizione teorica sostenuta, fra i suoi contemporanei, dall'antropologia anglosassone di Spencer e Tylor, Max Müller e Frazer. Già Comte aveva obiettato che i fenomeni religiosi non accennano a scomparire, pur mutando di forma, con il progresso della razionalità scientifica, come ci si aspetterebbe che accadesse se la religione fosse solo una forma arcaica di spiegazione scientifica del mondo. La religione deve dunque essere (anche) altro. Per Durkheim, le idee religiose, prima o piuttosto che false spiegazioni del mondo ispirate dalla paura, sono rappresentazioni simboliche della società che permettono di creare e ricreare i legami sociali. Poco importa che, di lì a poco, il concetto stesso di totemismo a cui Smith e Durkheim davano tanto credito sarebbe stato a sua volta abbandonato dalla comunità scientifica. All'altezza delle *Forme elementari della vita religiosa* può essere individuato un momento di svolta nella storia dell'idea che la religione nasca dalla paura,

1. Smith (1889, vol. II, p. 55): «Non è dunque da una vaga paura di poteri sconosciuti, ma da reverenza e amore (*a loving reverence*) per dèi conosciuti, uniti ai loro fedeli da forti legami di parentela (*kinship*), che la religione nell'unico vero senso della parola ha inizio». Nel medesimo contesto (ivi, p. 54) cade la critica di Smith al *Primus in orbe deos fecit timor*, nella ripresa che ne aveva fatto Renan (*Histoire du peuple d'Israël*: Renan, 1889, p. 29).

l'inizio della sua marginalizzazione all'interno del paradigma di spiegazione della religione corrente nelle scienze umane, ma anche nella filosofia: un buon esempio è il *Saggio sull'uomo* di Cassirer².

La posizione di Durkheim è particolarmente degna di nota anche perché egli riprende a sua volta, ancora più di quanto non avesse già fatto Smith, alcuni elementi di fondo della teoria in questione, in direzione di una spiegazione tendenzialmente atea e almeno in parte materialistica dei fenomeni religiosi. Non si tratta dunque di un attacco all'ipotesi secondo cui *primus in orbe deos fecit timor* da parte di un difensore della fede (attacchi del genere non erano mai mancati), ma di una revisione di tale ipotesi dall'interno. Per quanto autorevole, l'operazione di Durkheim comportava però una certa semplificazione del suo obiettivo polemico. A partire da alcune fonti antiche si era costituito in età moderna un modello teorico attorno all'origine della religione dalla paura (la *fear-theory*, come la chiama Frank Manuel³) ripreso poi lungo tutto il Settecento e ancora nell'Ottocento. Si trattava di un modello complesso, che conobbe varie versioni e dette luogo a interpretazioni anche sensibilmente differenti tra loro. Il nesso tra la religione e la ricerca delle cause (o scienza) costituisce solo uno dei suoi aspetti. Un altro riguarda il rapporto tra la religione e la temporalità (individuale e collettiva). Chi cerchi un approccio alternativo alla spiegazione dei fenomeni religiosi, tale da metterne in discussione le forme senza sottovalutare i bisogni da cui nascono, non dovrà dunque collocarsi soltanto sul piano della conoscenza (lotta contro l'ignoranza, progressi della scienza), ma anche su quello dell'esperienza del tempo e della storia.

In un capitolo della *Filosofia dell'illuminismo*, proprio Cassirer ha indicato nella «conquista del mondo storico» il contributo più importante del secolo dei Lumi al programma del razionalismo moderno, che prima di allora si era fermato precisamente alla soglia della storia. La sua posizione è rimasta a buon diritto un punto di riferimento per le ricerche che si sono proposte di liberare il Settecento dall'etichetta, coniata dai romantici, di “secolo senza storia”⁴. La sua metafora si presta tuttavia a letture diverse. In generale evoca un'impresa agonistica, polemica. La conquista di un mondo non è la stessa cosa della sua scoperta, sia perché il mondo da conquistare può essere già conosciuto, sia perché la conquista presuppone un nemi-

2. Cassirer (2009, pp. 169-70), per la discussione del *Primus in orbe deos...* e la ripresa di Smith. Il *Saggio* di Cassirer fu scritto e pubblicato in inglese nel 1944.

3. Manuel (1959, p. 144; cfr. *ivi*, pp. 134-48).

4. Cfr. ad esempio Martin-Haag (1999); Binoche, Tinland (2000); Vervacke, Van der Schueren, Belleguic (2006).

co da vincere o quantomeno un ostacolo da superare. Per Cassirer, si trattò essenzialmente di un ostacolo epistemologico: la missione degli illuministi rispetto alla storia, di un Voltaire o di un Montesquieu ad esempio, fu la ricerca di un principio in grado di dare unità a una materia (di fatti, di eventi) che sarebbe stata altrimenti inconoscibile. La “conquista” esprime in questo caso lo sforzo di superare un’opacità cognitiva. Se infine il tentativo risultò vittorioso, lo si dovette secondo Cassirer ai procedimenti metodologici che i *philosophes* presero a prestito dal moderno razionalismo scientifico. In primo luogo l’acquisizione di uno sguardo neutro sulla storia tramite la messa fra parentesi di ogni condizionamento soggettivo: «Uno storico in quanto tale – scrive Bayle nell’articolo *Usson* del *Dizionario* – è come Melchisedec: senza padre, senza madre e senza genealogia». Poi l’individuazione delle condizioni d’intellegibilità della realtà osservata, cioè delle leggi che consentono di unificarla e spiegarla in base a «un piccolo numero di principi invariabili» – l’espressione questa volta è di Voltaire, nella conclusione del *Saggio sui costumi*. In questo modo il mondo storico fu conquistato come si strappa una terra al mare o a una palude. Una volta rimosso l’ostacolo, la conquista avrebbe potuto proseguire con cammino regolare.

La metafora della conquista può tuttavia suggerire anche che il mondo da conquistare non sia tanto una realtà caotica da ordinare, quanto un continente già abitato. Vale a dire un ambito della realtà complesso e stratificato, oggetto di narrazioni e ordinamenti anteriori e alternativi, non fisso ma soggetto al cambiamento, cultura insomma e non natura. Di fronte a una complessità del genere, la neutralità dell’osservatore o la semplicità di principi invariabili rischiano di rivelarsi illusorie. La penetrazione in un mondo abitato costringe a scontri violenti, ma può anche dare luogo a fenomeni di contaminazione e comprensione dagli esiti talora fecondi e in ogni caso imprevedibili. In altre parole, i tipi di storia a cui gli illuministi si oppongono – la storia sacra e quella degli eruditi, l’*historia salutis* cristiana e l’*historia magistra vitae* dei classici – non furono soltanto per loro degli obiettivi polemici, ma anche dei serbatoi di senso, da cui trarre in caso di bisogno, magari velatamente, delle chiavi di intellegibilità del divenire storico. Pensare la storia in età moderna non fu soltanto l’attività di un soggetto cosciente messo di fronte a un oggetto da conoscere, ma anche e non di meno il risultato di un confronto tra approcci, pratiche e rappresentazioni concorrenti, lungo linee di demarcazione spesso più permeabili e frastagliate di quanto non si tenderebbe a credere. Se la conquista del mondo storico fu una parte essenziale del programma dei Lumi, la razionalizzazione della

storia descritta da Cassirer non fu tuttavia il solo percorso seguito per investire quel mondo di un senso nuovo.

Di fatto, i primi secoli dell'età moderna, il Settecento in particolare, mostrano una grande pluralità di approcci alla storia. Alcuni di essi ci sono più familiari, nella misura in cui condividono dei tratti di quella che è ancora oggi per noi la conoscenza storica in senso proprio; altri offrono delle prospettive sulla storia rimaste senza eredi diretti e che per questo possono apparirci desuete, se non decisamente bizzarre (Binoche, 2018). Ma anche per le pratiche più simili alle nostre, come la critica dei documenti e delle fonti, le cose non sono così semplici e il confine tra la storia e ciò che non lo è non fu tracciato in modo netto, oppure fu tracciato in modo diverso da come faremmo oggi – come mostra ad esempio il caso delle storie filosofiche o congetturali, così diffuse e paradigmatiche nel Settecento, da Rousseau fino a Kant (Jaquet, 2015). Ora, ognuna di queste storie ha la sua funzione e i suoi paradossi, ed è difficile cogliere il senso di una tale gamma di modi di pensare la storia se non si allarga l'ambito problematico della storia stessa fino ad includervi, accanto ai metodi e alle teorie, l'insieme di effetti che la relazione con il tempo storico produce sul soggetto che l'osserva o che ne fa più o meno consapevolmente l'esperienza. Si tratta in altre parole di rileggere le teorie filosofiche sulla storia alla luce di quella nozione più vasta, che Bertrand Binoche ha chiamato "storicità" e Reinhardt Koselleck "coscienza storica": l'insieme di modi in cui un soggetto (individuale o collettivo) può produrre senso attraverso l'esperienza del tempo, mediante le due dimensioni correlate del passato e del futuro, dello spazio d'esperienza e dell'orizzonte d'aspettativa (Koselleck, 2007b; Binoche, 2018). È all'interno di una certa configurazione della coscienza storica moderna che la storia stessa è potuta diventare un oggetto d'interesse nuovo. Da qui alcune domande che potremmo definire "genealogiche", in un senso nietzscheano: da dove viene il bisogno (e il piacere) di conoscere la storia? quali sono i presupposti e la posta in gioco di tale pratica? quale la sua utilità?

In particolare, ho inteso nel segno di Nietzsche il rimando al *tòpos* tradizionale dell'utilità della storia, evocato nel sottotitolo del libro⁵. La parola "utilità" può dar luogo a qualche fraintendimento, soprattutto se la si declina al singolare e la si riduce all'idea di un immediato tornaconto degli insegnamenti della storia, come se il valore della conoscenza del passato si esaurisse nella sua efficacia pratica, in termini di accettazione del presente o di previsione del futuro. La *Seconda inattuale* di Nietzsche (*Sull'utilità e*

5. Sul *tòpos*, cfr. Cambiano (2005; a proposito di Nietzsche pp. 36-8).

il danno della storia per la vita, 1874) insegna invece che il bisogno di storia ha radici più profonde e complesse e che assume forme molteplici (il passato come modello per l'azione, come oggetto di venerazione, come terreno di critica), irriducibili a un mero calcolo utilitaristico. Sono forme che secondo Nietzsche occorre far convivere e interagire, evitando che una di esse escluda le altre. L'unica possibilità che egli scarta è che il nostro rapporto con la storia sia del tutto neutro, disinteressato o contemplativo, cioè che non risponda a un bisogno vitale. Nelle sue versioni classiche, da Tucidide e Cicerone a Machiavelli, l'utilità della storia era di norma collegata a un'idea di ripetizione: ripetibilità, grosso modo, degli eventi storici in tempi diversi; immutabilità della natura umana, da cui la costanza delle reazioni degli uomini di fronte agli eventi; dunque, possibilità di trarre dagli esempi del passato lezioni direttamente applicabili al presente e al futuro (Cambiano, 2005, p. 28). In età moderna, con la progressiva dissoluzione del modello dell'*historia magistra vitae* (Koselleck, 2007a), la questione dell'utilità della storia si pose in termini nuovi, sempre meno vincolati al presupposto di un divenire calato in schemi destinati a ripetersi: di fronte alla trasformazione del nesso tra passato e futuro, all'idea dell'irreversibilità del tempo storico, un tempo dal futuro aperto e dal passato irripetibile, a che serviva dunque ancora la storia?

La questione dell'utilità è stata per me anche un modo di avvicinarmi al problema della storia se non proprio dalla porta di servizio, quantomeno da una prospettiva laterale, tale da permettermi di accostare fra loro autori che lo affrontano in tempi diversi, con impegno e strumenti concettuali eterogenei. La domanda sull'utilità della storia resta valida, infatti, anche in assenza di una teoria della storia in senso pieno; e là dove tale teoria è invece presente consente di non darla per scontata, ma di interrogarsi sulle sue condizioni di emergenza, sulla sua posta in gioco e sui bisogni a cui era chiamata a rispondere. È proprio in questo ambito più vasto, dove conoscenza e coscienza storiche si intrecciano, che la storia può incontrare altre modalità d'esperienza e altre rappresentazioni collettive del tempo. La religione è una di esse e per diversi aspetti la principale. Nella "conquista del mondo storico", la paura, la speranza e le altre aspettative e passioni legate al tempo furono uno dei terreni di scontro: tra i filosofi che si proposero di analizzarle razionalmente e la religione che per prima aveva saputo interpretarle (o suscitarle).

Il motto *Primus in orbe deos fecit timor* ha, com'è noto, due fonti antiche esplicite, Petronio e Stazio, con identica formulazione, più una impli-

cita, Lucrezio⁶. La questione di quale delle due sia l'attestazione originaria è aperta, con una propensione tra i filologi classici per il carme attribuito a Petronio⁷. Di certo è molto diverso il contesto delle due occorrenze dell'emistichio. Nella *Tebaide* la formula è pronunciata da Capaneo, un guerriero violento ed empio, che la usa per accusare l'indovino Anfiarao di voler ritardare la guerra dei Sette contro Tebe suscitando strumentalmente vani timori. Il quadro è dunque quello di una teoria dell'impostura. Al contrario, nel carme di Petronio, l'origine della religione dalla paura è presentata come un fenomeno spontaneo, dovuto allo spettacolo della forza improvvisa e distruttiva dei fulmini. L'impostazione questa volta è del tutto coerente con la teoria antropologica *ante litteram* dell'origine della religione dalla paura sviluppata da Lucrezio nel v libro del *De rerum natura* all'interno di un materialismo anti-provvidenzialista e ateo. La circolazione moderna del carme attribuito a Petronio – intitolato significativamente *in superstitionem* (contro la superstizione) nella sua prima edizione ad opera dell'umanista Giuseppe Giusto Scaligero (1572) e riprodotto poi più volte in appendice al *Satyricon*⁸ – si sviluppa in parallelo a quella di Lucrezio, mentre nelle citazioni il rinvio a Stazio e quello a Petronio si alternano. Le riprese del motto si moltiplicano in particolare a inizio Seicento, in particolare negli ambienti del cosiddetto libertinismo erudito (Vanini, Naudé, La Mothe Le Vayer⁹), a supporto della tesi dell'origine

6. Stazio, *Tebaide*, III, 661; Petronio, fr. 27 B; Lucrezio, *De rerum natura*, v, vv. 1161-1197. Quanto alla tesi che il motto compendiava, essa ha radici che risalgono fino a Democrito (fr. DK, 75; la testimonianza è di Sesto Empirico). Per altre fonti antiche, cfr. Heuten (1937).

7. Per una messa a punto, cfr. Setaioli (2012).

8. Il carme attribuito da Scaligero a Petronio si trova nei cosiddetti *Catalecta*, una raccolta di poeti latini così intitolata nell'edizione del 1619 (*Catalecta Virgilii et aliorum Poëtarum Latinorum*, Leiden). La prima edizione della raccolta s'intitola *Publii Virgilii Maronis Appendix cum supplemento multorum antehac nunquam excusorum poematorum* (1572, Lione); il carme è a p. 237. Cfr. Setaioli (2012, p. 572) e Onelli (2018, p. 148), che riportano però entrambi la data dell'edizione successiva (1573).

9. Primo fra questi Vanini nel *De admirandis naturae... arcanis* (1616, p. 366), che legge la formula in chiave imposturale, attribuendola direttamente a Lucrezio; cfr. Charles-Daubert (1998, pp. 286-7). Di Naudé in particolare il *Discours sur les divers incendies du Mont Vésuve...* (1632; Naudé, 2008, p. 329), dove la citazione dei primi tre versi del carme di Petronio conclude con altri riferimenti classici una sequenza venata d'ironia protoilluministica, fatta di fughe prodigiose di nobili e prelati, preghiere e implorazioni di massa, processioni con reliquie, confessioni pubbliche di criminali incalliti, compresa la conversione collettiva di una cinquantina di prostitute: «Tutte queste cose potranno d'ora in poi servire da pretesto per il detto di Petronio (per quanto assai empio, in molti sensi), secondo cui *Primus in orbe Deos fecit timor*»; sul *Discours* di Naudé e sul tema del rapporto religione-

interamente umana della religione e appunto quasi sempre nella forma di un motto, astratto dal contesto originario e presentato come una sorta di aforisma. Iniziano così a farsi più frequenti per reazione anche le prese di posizione che vedono nella formula un principio di ateismo¹⁰, contro una tradizione sincretica che risaliva a Cassiodoro e che aveva considerato invece il *Primus in orbe deos...* come un altro modo di esprimere la dottrina cristiana secondo cui a fondamento della religione c'è il timor di Dio¹¹. Tale posizione conciliatoria non cessa di essere utilizzata in età moderna, ma la novità di questa fase storica della circolazione del motto è la tendenza alla polarizzazione: *Primus in orbe deos fecit timor* appare sempre di più come un vessillo, inalberato da alcuni in funzione di polemica anti-

paura, cfr. Bianchi (1988, pp. 76-83). Nel dialogo *De la divinité* dei *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* (1630-33) di La Mothe Le Vayer, infine, il motto è argomento usato dagli atei (insieme alla teoria dell'impostura e a quella epicurea secondo gli dèi sarebbero nati dalle visioni oniriche) contro l'idea che Dio si conosca per lume naturale (le cinque vie di Tommaso) (La Mothe Le Vayer, 2015, p. 385); cfr. Landucci (2014, p. 200). Nella medesima tradizione s'inserisce il *Theophrastus redivivus* (1981, vol. I, p. 59 per l'emistichio di Stazio), che pure contiene, accanto alla teoria dell'impostura, «i lineamenti di un'antropologia delle religioni» (Canziani, Paganini, 1981, p. xxx): ma il testo anonimo fu composto probabilmente attorno al 1659. Una violenta critica delle pratiche imposturali (da Maometto ai papisti) è il contesto della ripresa di Robert Burton, a proposito della melancolia religiosa, in *The Anatomy of Melancholy* (1621): Burton (1994, p. 358).

10. Così Mersenne, nelle *Quaestiones in Genesisim* (1623, p. 239 e soprattutto p. 273). L'obiettivo polemico di Mersenne è il teologo luterano Mattia Flacio Illirico (Illyricus), che aveva tratto dal *Primus in orbe deos...* un argomento contro l'esistenza di un'idea innata di Dio (cioè dell'unico Dio, creatore e provvidente, perché evidentemente gli dèi nati dalla paura non erano tali): Illirico, *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio* (1562, pp. 314-7, il motto a p. 316). In Gassendi, nel contesto di un discorso sulle prove dell'esistenza di Dio, il motto è respinto con decisione in base all'argomento che si ha paura perché si ha già l'"anticipazione" o prolessi, cioè la nozione comune o l'idea innata di Dio, e non viceversa: *Animadversiones... de vita, moribus placitisque Epicuri* (1649, p. 1257) e cfr. l'*Abbrégé de la philosophie de M. Gassendi* (Bernier, 1674, p. 131); cfr. Pintard (2000, p. 499). Al contrario, qualche decennio prima, Giusto Lipsio poteva ancora citare *Primus in orbe deos...* proprio come un argomento a favore dell'inclusione dell'idea di Dio tra le nozioni comuni, a conferma dunque dell'universalità di tale idea, per quanto talora in forme confuse: «E in un certo senso è senz'altro vero quel detto del poeta: *Primus in orbe deos fecit timor*, anche se propriamente il timore non "fece", ma mostrò e rivelò (*Adeo verum, sensu quodam, illud poetae est: Primus in orbe deos fecit timor, etsi non fecit proprie, sed aperuit et ostendit*)» (Giusto Lipsio, 1611, p. 652, II Centuria, Epistula XXVI, a Hieronymus Berchem, 13 gennaio 1597).

11. L'anello iniziale di questa tradizione è Cassiodoro, che nomina il motto nell'*Expositio psalmsorum* a supporto della presunta etimologia di "deus" da un greco δέος (timore): «unde quidam ait gentilium poetarum: *Primus in orbe deos fecit timor*» (Migne, 1844-65, vol. LXX, col. 153, *In psalmum XXI*); ripreso poi da Abelardo nella *Theologia cristiana*, l. I, cap. 3 (Migne, 1844-65, vol. CLXXVIII, col. 1128). Cfr. Borgeaud (2008, p. 26).

religiosa e per questo stesso motivo esecrato invece da tutti coloro che vi vedono «the grand symbol of the atheistic School», come dirà più tardi il vescovo anglicano William Warburton¹².

È in questo contesto che cade l'occorrenza con cui inizia la nostra storia, quella del *Leviatano* di Hobbes (1651). Sia nell'interpretazione conciliatoria che nel più recente registro polemico (a favore o contro), il motto non sembra essersi prestato a particolari approfondimenti teorici. Inoltre, negli scritti dei libertini l'argomento di stampo lucreziano era spesso solidale con la tesi imposturale, in modo conforme alla presentazione di Stazio, piuttosto che a quella di Petronio e Lucrezio. Gli autori di cui mi occupo in questo libro – Hobbes, Spinoza, Vico e Hume – sviluppano invece una lettura della tesi dell'origine della religione dalla paura sostanzialmente diversa sia dalle fonti più antiche, classiche o cristiane, sia dalle altre riprese moderne, per almeno tre motivi.

Il primo è che insieme agli argomenti apologetici, come l'idea di una rivelazione primitiva (per Hobbes e Spinoza) o il *design argument* fondato sull'armonia della natura (per Hume), gli autori in questione respingono anche la teoria dell'impostura: non tanto perché neghino in assoluto l'uso strumentale e deliberato delle paure religiose a scopi politici, quanto perché lo ritengono un aspetto derivato, che presuppone l'esistenza di idee religiose formatesi in precedenza e altrimenti. L'origine della religione appare ai loro occhi un fenomeno interamente umano, come nel caso della teoria dell'impostura, ma anche, diversamente da tale teoria, un fenomeno spontaneo, non eterodiretto, che affonda le sue radici, come dirà Hume, «nelle proprietà essenziali ed universali della natura umana»¹³.

Il secondo motivo è che il rifiuto delle due teorie più diffuse all'epoca sull'origine della religione, impostura e rivelazione primitiva, comportava di farsi interamente carico dell'onere della prova. Si tratta di un elemento comune agli autori considerati, e a mio avviso essenziale, anche se non sempre considerato come merita. La genesi della religione dalla paura viene presa da loro pienamente sul serio, come *la* teoria in grado di illustrare fonte e natura tendenzialmente di tutti i fenomeni religiosi¹⁴; ma allo stesso tempo costituisce ai loro occhi qualcosa che deve essere a sua volta *spiegato*.

12. Nella *Divine Legation of Moses* (1738-41): Warburton (1738, l. III, p. 434).

13. *Natural History of Religion* (NHR), XIV, p. 144.

14. Con rare eccezioni, che costituiscono autore per autore un banco di prova delle rispettive teorie: per Hobbes si collocano lungo l'esile linea di separazione fra religioni pagane e religione cristiana, per Spinoza attorno alla distinzione fra superstizione e religione, per Vico attorno a quella fra la vera religione degli Ebrei e quelle false di tutte le altre

E deve esserlo perché non va da sé: questo è anzi un punto fondamentale di discriminazione fra le versioni antiche del *Primus in orbe deos...* e le sue riprese moderne, che si sviluppano prendendo in un certo senso come punto di partenza del problema e dell'indagine ciò che per gli antichi – con la parziale eccezione di Lucrezio – era il punto di arrivo, cioè appunto la nascita della religione dalla paura. La percezione di uno scarto fra la causa (la paura) e l'effetto (la religione) richiedeva la costruzione di un modello esplicativo più ampio, in grado di rendere conto del loro nesso. Perciò per Hobbes e gli altri la ripresa del *Primus in orbe deos fecit timor* è indissociabile da un tentativo sistematico di spiegazione e interpretazione del motto, quasi parola per parola: posto che la religione nasce dalla paura, perché (proprio) la paura fa nascere (proprio) la religione? di che tipo di paura si tratta? quali le caratteristiche delle divinità che ne derivano? e in base a quali processi? Nel tentativo di rispondere a quesiti del genere, la loro riflessione sul *Primus in orbe deos...* assume un'ampiezza e una portata filosofiche forse inaspettate e sicuramente non presenti in questa forma nella tradizione, mettendo in gioco alcuni elementi di fondo del loro pensiero e della loro concezione della realtà.

Il terzo motivo è che, per rendere conto della tesi in questione, essi la considerano come parte di un *processo*. Ciò costituisce un'altra linea di demarcazione, e forse in fondo la principale, rispetto alla teoria dell'impostura. Questa si accompagna in generale a un'idea di fissità della natura umana: la paura è vista come uno strumento per indurre le idee religiose a scopo di obbedienza in un volgo ignorante, ovvero in un'umanità stabilmente e irrimediabilmente esposta a credulità e passioni. Lo smascheramento dell'impostura costituisce una demistificazione totale, ma anche destinata a pochi *esprits forts*. Diverso è il caso della teoria spontaneista. Essa radica la genesi delle idee religiose in profondità nella natura umana – a tal punto che agli apologeti sembrò fornire nonostante tutto un argomento buono da opporre all'ipotesi dei popoli atei (se non fosse stato che in realtà minava alla base la loro idea di Dio). A differenza delle teorie dell'impostura, la natura umana è considerata in questo caso come qualcosa di dinamico, in divenire, e non come qualcosa di dato e immutabile. Tale divenire, e nella fattispecie l'origine della religione, presenta un carattere di naturalità e necessità, ma la sua forma non è conclusa, data la sua stessa natura processuale e dinamica. La religione si presenta talora come una specie di cri-

nazioni... Ma in tutti questi casi l'individuazione di eccezioni al *Primus in orbe deos...* è problematica.

stallizzazione degli stessi processi dai quali è emersa, ma resta pur sempre coinvolta in un movimento di trasformazione delle passioni suscettibile di ulteriori sviluppi. Un eventuale ulteriore cambiamento, tuttavia, non potrà che essere pensato come un mutamento interno al processo stesso e non come l'effetto dell'azione di un agente esterno. La possibilità di un punto di vista critico o normativo sui fenomeni religiosi si configura dunque in questo caso come qualcosa di diverso da un dover essere astratto o dalla prospettiva di un osservatore situato fuori dal processo. La prosecuzione di quest'ultimo oltre la tappa costituita dalla genesi delle idee religiose oppure eventuali sviluppi alternativi non potranno che poggiare sulla medesima natura umana, e dunque fare leva sugli elementi interni del processo stesso (inclusi i bisogni, l'immaginazione, le passioni...), invece che sulla possibilità di dirigerlo dall'esterno. In questo caso, la critica razionale delle idee religiose, se sarà in grado di far emergere le potenziali linee di sviluppo interne al processo, potrà contare su forze caratterizzate da una spontaneità e da una necessità analoghe a quelle che contraddistinguono la nascita della religione dalla paura e dunque, almeno in linea teorica, su un potenziale ampliamento degli attori coinvolti al di là della cerchia ristretta di un'élite illuminata (ma isolata). È un ampliamento nella cui possibilità Spinoza e Vico sono più disposti a credere, seppur in modi diversi, e che resta invece più problematico per Hobbes e Hume, ma che in nessun caso viene escluso per principio in nome della fissità della natura umana e di una distinzione netta fra increduli e creduloni.

Quello descritto dai sostenitori della *fear-theory* è un processo di ampio raggio, che chiama in causa alcuni principi fondamentali della mente umana: il pensare per cause e il pensare nel tempo; la curiosità per l'ignoto, la meraviglia per il nuovo e l'irregolare; le dinamiche passionali che si sviluppano a partire dal senso di fragilità e incertezza della condizione umana, di fronte all'inatteso, attorno alla paura del futuro; i bisogni e le difficoltà legati al rapporto fra l'uomo e l'ambiente naturale; le forme immaginarie e simboliche del potere e delle relazioni umane, con le loro ambivalenze e i loro conflitti. Sono tutti temi di cui non occorre sottolineare la risonanza con il nostro presente, una risonanza che si arricchisce tuttavia di sfumature e d'interesse cognitivo non sulla base di una semplice e immediata somiglianza, ma al contrario proprio in virtù della distanza storica e della diversità di stili di ragionamento, concetti e linguaggi che essa porta con sé.

Questi temi trovano un baricentro nella questione della temporalità. La paura, come la speranza, è una passione temporalizzata, cioè rivolta ad oggetti temporalmente determinati (un evento passato o futuro di cui du-

bitiamo, dice Spinoza). Nel caso della genesi delle idee religiose, questa determinazione temporale assume un'importanza ancora maggiore, fino a risultare prevalente e in qualche modo autonoma. Con l'espressione "passioni del tempo", che dà il titolo a questo libro, intendo in prima istanza le passioni che non si limitano ad avere un oggetto temporalmente determinato, ma investono il tempo o una sua dimensione in quanto tali: non la paura o la speranza di questo o quell'evento futuro, ad esempio, ma la paura o la speranza del futuro in sé. Si ha una passione o un complesso di passioni del tempo ogni volta che il singolo oggetto di passione perde di pertinenza e dilegua sullo sfondo, lasciando che l'investimento affettivo si polarizzi sulla forma stessa del tempo¹⁵. Estendendo l'attenzione dalle passioni temporalizzate alle passioni del tempo, le teorie dell'origine della religione dalla paura misero al centro della formazione delle idee religiose l'esperienza della temporalità: una mossa del tutto coerente se l'intento era includere nell'ambito dell'analisi, oltre ai culti antichi o primitivi, anche una religione, come quella cristiana, che aveva fatto proprio di una potente rappresentazione dell'attesa dei tempi uno dei perni del suo messaggio e del suo contenuto dottrinale.

L'ipotesi di questo libro è che, lungo il filo delle passioni del tempo, alcune delle spiegazioni della genesi della religione dalla paura più impegnate sul piano filosofico abbiano contribuito a sviluppare una riflessione sull'esperienza del tempo che è stata a sua volta un elemento importante nella formazione della coscienza storica in età moderna. Un elemento pertinente in particolare per quella valorizzazione della storia, che, nell'arco di un secolo compreso grossomodo da Hobbes a Hume, passò da sapere dal debole statuto epistemico a disciplina eponima di un'epoca: quell'epoca presente che agli occhi di Hume appariva appunto come l'età della storia – «the historical Age»¹⁶. Se questa ipotesi fosse vera, occorrerebbe allargare il campo dei moventi della "conquista del mondo storico" fino a comprendervi, accanto alla spinta interna del razionalismo moder-

15. Un'idea simile è espressa da Ernst Bloch nel *Principio speranza* con la tipologia degli "affetti di attesa", cioè quelle disposizioni emotive come paura, speranza, timore, fede, caratterizzate da un'intenzionalità ad ampio raggio e dall'indeterminatezza del loro oggetto, che non è immediatamente accessibile né dato «bello e pronto» nel mondo, ma «partecipa del dubbio dell'esito e dell'inizio»: «[t]utti gli affetti», aggiunge Bloch, «sono riferiti all'orizzonte del tempo essendo essi eminentemente intenzionati, ma gli affetti di attesa si aprono completamente a questo orizzonte» (Bloch, 2005, p. 89).

16. Lettera di Hume a William Strahan (il suo editore), agosto 1770 (Hume, 1888, lettera XLII, p. 155).

no (Cassirer) o all'inerzia residuale delle teologie della storia secolarizzate (Löwith), anche l'esigenza di individuare una nuova passione del tempo, da sostituire alla paura da cui sarebbero nate le idee religiose (nonché alla visione cristiana del tempo).

Il libro si compone di quattro capitoli, dedicati rispettivamente a Hobbes, Spinoza, Vico e Hume. Non sono certo i soli autori possibili e una ricerca esaustiva avrebbe dovuto prenderne maggiormente in considerazione anche altri. Il motivo per cui mi sono concentrato su di loro è essenzialmente la compresenza e la rilevanza nelle loro opere di entrambi i temi di cui mi proponevo di sondare la connessione: la *fear-theory* e la riflessione sul tempo, in particolare sul tempo storico – origine della religione e utilità della storia, insomma. Seguendo questo criterio, oltre che per più triviali motivi di tempo e di spazio, ho lasciato a malincuore da parte autori peraltro relevantissimi come Bayle, Fontenelle o d'Holbach, nei quali però la questione non pare altrettanto sviluppata da ogni lato. Bayle e Fontenelle sono ovviamente fondamentali sia per la critica della religione che per il tema della storia e le loro riflessioni si incrociano in più punti con quelle degli autori trattati nel libro, ma nella loro opera il *Primus in orbe deos...* non è il principale modello di riferimento per l'analisi dei fenomeni religiosi. In un certo senso per d'Holbach vale l'inverso: quel modello trova infatti proprio nell'autore del *Système de la nature* la sua più ampia ripresa settecentesca posteriore a Hume¹⁷ e tale è la sua forza che tende ad assorbire nell'orizzonte problematico della critica della religione anche le opere "storiche" di d'Holbach, che appaiono come suoi diretti sviluppi¹⁸. Una pista promettente avrebbe condotto, come epilogo ideale di questa storia, rimasto nel migliore dei casi argomento per ricerche future, a Benjamin Constant: nella sua opera sulla religione (*De la religion*, 1824-31) Constant si confronta, attraverso Hume e d'Holbach, con il modello lucreziano, criticando la lettera della tesi ma mantenendone per più versi lo spirito; nei suoi scritti politici assegna un posto cruciale al problema della paura, sulla scorta dell'esperienza della Rivoluzione; infine è autore di studi storici e di una riflessione sulle forme della storicità moderna, centrata sulla teoria della perfettibilità. Con Constant giungeremmo peraltro alla soglia di

17. Cfr. Minerbi Belgrado (1983, pp. 103-230).

18. Penso in particolare alla *Contagion sacrée* (1768), che d'Holbach presenta come una *histoire naturelle de la superstition*. L'*Histoire critique de Jésus Christ* (1770) è invece un'«analisi ragionata» dei Vangeli che continua la tradizione di studio storico-critico della Scrittura di Spinoza, Richard Simon e Bayle.

un'epoca: nel XIX secolo, come abbiamo detto, la fortuna del *Primus in orbe deos...* prosegue, soprattutto nel campo degli studi di antropologia e di storia delle religioni, ma il suo percorso si allontana rispetto alla questione dell'esperienza del tempo e della storia, in un contesto caratterizzato piuttosto dall'elaborazione delle grandi filosofie della storia ottocentesche.

I quattro capitoli del libro seguono uno schema argomentativo che nelle sue linee generali è il medesimo, secondo un andamento paragonabile a un tema con variazioni. Prima prendo in esame la ripresa del *Primus in orbe deos fecit timor*, nei testi in cui essa ha luogo, analizzando in particolare il modello esplicativo elaborato da ciascun autore. Nella parte centrale discuto il nesso fra la paura e l'esperienza del tempo. In conclusione, provo a valutare l'eventuale pertinenza delle riflessioni emerse dai due punti precedenti sulla questione dello statuto e dell'utilità della conoscenza storica. I diversi capitoli possono essere letti indipendentemente uno dall'altro, ma la posta in gioco complessiva dell'operazione consiste proprio nella relazione fra il paradigma comune e le sue quattro varianti interne. Se il tema non esiste al di fuori delle sue variazioni, queste prendono significato alla luce della cornice tematica generale: anche nel nostro caso i due elementi, paradigma e variazioni, dovrebbero dunque illuminarsi a vicenda, sia sul piano dello sviluppo storico del problema, aiutando a individuare e precisare i nessi che collegano e differenziano gli autori fra loro, sia su quello della possibilità di un confronto teorico fra le loro diverse soluzioni.

Nel rapporto fra la religione e la storia, inoltre, la prima rappresenta l'elemento di maggiore costanza, data la comune adesione di tutti gli autori al modello lucreziano del *Primus in orbe deos...* nei suoi tratti fondamentali. Quella che cambia di più dall'uno all'altro è la prospettiva sulla storia, che è dunque la variabile del sistema. Questo vale in particolare nel confronto fra i due autori seicenteschi e i due settecenteschi. In Hobbes e Spinoza il tema della storia non è certo centrale, nonostante che per entrambi non siano mancati di recente i tentativi di rivalutarlo. Arrivarci per la via indiretta della loro analisi dei fenomeni religiosi, ben altrimenti sviluppata, e delle loro riflessioni sulle passioni del tempo è stato anche un modo di dare una collocazione e un significato al loro permanente ricorso alla storia, nella pratica ancor più che nella teoria, e quasi a dispetto delle loro stesse premesse epistemologiche generali. Viceversa, Vico e Hume furono tanto storici quanto filosofi, nel senso che l'indagine storica, peraltro da loro profondamente innovata nel metodo e nei generi, è una parte essenziale del loro essere filosofi. Nel loro caso partire dal *Primus in orbe deos...* è stato allora un modo di chiedersi da dove provenisse tale rilevanza della storia,

perché secondo loro è utile conoscere storicamente la realtà, in che senso il rapporto con il passato storico può essere oggetto di un investimento affettivo di grande importanza per il soggetto che ne fa l'esperienza.

All'origine di questo lavoro ci sono per me due letture che risalgono, come spesso accade, agli anni degli studi universitari e che si sono arricchite nel frattempo del significato dell'amicizia con i loro autori. Una è l'antologia di testi curata e commentata da Anna Minerbi Belgrado su *Materialismo e origine della religione nel '700*, che ha fissato per me le coordinate storico-filosofiche del tema. L'altra è il libro di Maurizio Iacono *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVII secolo*, in cui viene stabilito quel nesso fra teorie dell'origine della religione e concezioni della storia che ho provato da parte mia a prolungare a ritroso risalendo agli esempi seicenteschi. A queste letture si sono aggiunti più di recente i lavori sulle teorie filosofiche della storia nel Settecento di un altro collega e amico, Bertrand Binoche, da cui traggio fra l'altro l'idea che i primi secoli della modernità e in particolare il secolo dei Lumi siano uno straordinario campo di sperimentazioni filosofiche sul tema del rapporto fra l'uomo e il tempo, la storia e la coscienza storica, delle sperimentazioni spesso rimaste prive di posterità ma non per questo meno interessanti (*au contraire!*).

Alcuni spunti di questa ricerca hanno trovato una prima formulazione, qui largamente rielaborata, in occasione di una giornata di studi dedicata a *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières* (ETS-Vrin, 2014). Il Progetto d'eccellenza 2018-22 del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa – "I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)" – ha rappresentato per me l'occasione di riprendere il lavoro e svilupparlo in un quadro di ricerca più ampio all'interno delle attività del Dipartimento a cui appartengo.

Questo libro ha beneficiato delle osservazioni di alcuni allievi e colleghi, che si sono pazientemente cimentati nella sua lettura, in tutto o in parte. Tengo a ringraziarli, in ordine sparso: Guido Frilli, Aurora Librizzi, Maurizio Iacono, Francesco Toto, Tommaso Parducci, Carlo Altini, Leonardo Vanni, Paolo Murrone, Matteo Marcheschi, Benedetta De Vanni, Glauco Maria Celeste, Francesco Marchesi, Sabrina Consolati. Ho messo alla prova alcune parti della ricerca in un corso di Storia della filosofia moderna tenuto all'Università di Pisa nella primavera 2021 e in un ciclo di lezioni per il Dottorato in Scienze filosofiche delle Università di Firenze e Pisa, nel febbraio 2022: il ringraziamento va in questo caso a studenti e dottorandi che hanno ravvivato quelle lezioni con le loro reazioni e riflessioni. Infine, un segmento del capitolo su Spinoza è stato presentato in una giornata di studi sull'*Etica* organizzata da Francesco Toto all'Università di Roma Tre il 1° giugno 2022, con mia grande utilità data la competenza dell'uditorio. Le collabora-

trici della casa editrice Carocci, in particolare Alessandra Zuccarelli ed Elisabetta Ingarao, mi hanno aiutato a migliorare la presentazione del lavoro, stemperando almeno alcune delle sue prevedibili idiosincrasie accademiche.

Tarquinia, agosto 2022

Hobbes: *anxiety, fear, awe*

I.1

«The Gods were at first created by human Feare»¹

Nel capitolo XII del *Leviathan (Of Religion)* Hobbes scrive:

Le prime due [inclinazioni] producono ansietà. Infatti, essendo certo che tutte le cose accadute fino ad ora o che accadranno in seguito hanno una causa, è impossibile per un uomo, che si sforza continuamente di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere in un'apprensione perpetua riguardo al tempo a venire [...].

Questo perpetuo timore che accompagna sempre l'umanità nell'ignoranza delle cause, come se fosse nelle tenebre, deve necessariamente avere per oggetto qualcosa. Perciò, quando non vi è nulla da vedere, non vi è nulla cui imputare la propria buona o cattiva fortuna, se non un qualche *potere* o agente *invisibile*. È forse in questo senso che alcuni antichi poeti hanno detto che gli dèi sono stati da principio creati dalla paura umana, il che, detto degli dèi (vale a dire dei molti dèi pagani) è senz'altro vero².

Quando Hobbes pubblicò il *Leviatano* (1651), la *fear-theory*, cioè l'antica tesi secondo cui la religione ha avuto origine dalla paura, aveva già ri-

1. *Lev.*, XII, p. 87/170.

2. Ivi, p. 87/169-70 («The two first, make anxiety. For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter, it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evill he feares, and procure the good he desireth, not to be in a perpetuall solicitude of the time to come [...].

This perpetuall feare, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the Dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse either of their good or evill fortune, but some *Power* or agent *Invisible*: In which sense perhaps it was, that some of the old poets said, that the Gods were at first created by human Feare: which spoken of the Gods (that is to say, of the many Gods of the Gentiles), is very true»).

cominciato a circolare da qualche decennio³. Tuttavia, l'opera di Hobbes rappresentò una novità fra le sue riprese moderne, inaugurando un filone interpretativo destinato a una sua specifica fortuna. Ciò che caratterizza la lettura di Hobbes è innanzitutto l'accento sulla formazione spontanea delle idee della divinità, un elemento che la differenzia dalle più diffuse teorie dell'impostura, fondate sull'uso deliberato della paura come strumento per indurre l'obbedienza politica. A ciò si aggiunge l'idea che la religione riposi su una base emozionale e materiale connessa alla condizione umana, contro l'ipotesi che l'idea di Dio fosse il segno di una rivelazione primitiva comprovata dal consenso universale.

Questo quadro teorico comune presenta come vedremo delle varianti significative negli autori che, dopo Hobbes, lo fecero proprio. Lo stesso Hobbes del resto sottolinea, nel passo appena citato, che la tesi secondo cui *primus in orbe deos...* non può essere accettata così com'è, come se il suo significato fosse già chiaro, ma dev'essere in qualche modo interpretata: «È forse in questo senso che alcuni antichi poeti hanno detto che...». Interpretarla o chiarirne il senso significa poi spiegare in che modo la paura umana ha prodotto o creato le idee delle divinità. La tesi secondo cui «gli dèi sono stati da principio creati dalla paura umana»⁴ non è dunque un punto di partenza, ma la conclusione di un ragionamento articolato, che Hobbes espone, com'è noto, tra la fine del capitolo XI e l'inizio del cap. XII del *Leviathan*. In questo paragrafo e nei PARR. 1.2 e 1.3 presento il ragionamento nel suo insieme.

Gli elementi della spiegazione di Hobbes si radicano nella sua antropologia⁵. Nel capitolo XII egli individua innanzitutto tre fattori o semi (*seeds*) della religione:

1. il desiderio di conoscere le cause, cioè la curiosità;
2. la convinzione che tutto ciò che avviene ha una causa (una sorta di “pancausalismo”);
3. la tendenza a supporre l'esistenza di cause anche quando esse non sono visibili o accertabili (immaginandole o credendo all'autorità di altri).

3. Cfr. *supra*, *Introduzione*. Sul rapporto fra Hobbes e la tradizione epicurea in tema di religione, Springborg (2004).

4. «Deos primos a timore factos esse», nella versione latina del *Leviatano*.

5. Sugli elementi costitutivi della “differenza antropologica”, cioè quelli che distinguono la natura umana da quella degli altri animali (ad esempio il linguaggio, la ragione, e soprattutto la curiosità e il “piacere della mente”), cfr. D'Andrea (2020).

I tre fattori rimandano tutti a una concezione dell'uomo come "animale causale". Questo aspetto della natura umana non basterebbe tuttavia a spiegare da solo la nascita dei fenomeni religiosi, se non vi si aggiungessero altre due condizioni⁶. La prima è una condizione selettiva, e cioè il fatto che spesso per un impulso egoistico la ricerca delle cause, invece di rivolgersi alle cause in generale, si concentra su quelle da cui dipendono le fortune o le sfortune personali («causes of their own good and evil fortune»), anche se sono per lo più invisibili («for the most part are invisible»). Abbiamo dunque:

4. la tendenza a concentrarsi sulle cause (per lo più invisibili) della propria sorte.

L'effetto di questa tendenza egoistica a concentrarsi sulla propria sorte è duplice. Da una parte, essa interagisce con la curiosità (= 1.), risvegliandola, intensificandola, rendendola omogenea in tutti gli individui (*Lev.*, XII, p. 86). Dall'altra, incoraggia la supposizione immaginaria delle cause (= 3.), dato che le cause della buona e cattiva sorte sono quasi sempre invisibili. All'apparente concretezza dell'interesse per le cause della propria sorte corrisponde dunque lo sviluppo di una dimensione immaginaria nella supposizione e nella ricerca delle cause.

La seconda condizione aggiuntiva è invece legata a una caratteristica della mente che definisce in positivo la specificità degli esseri umani rispetto agli animali. Mentre infatti, spiega Hobbes, gli animali vivono in un orizzonte temporale estremamente limitato, in cui la felicità dipende dalla soddisfazione dei bisogni materiali quotidiani, nell'uomo l'osservazione dei nessi causali (presente), combinata con la memoria dei rapporti antecedente/consequente (passato), sviluppa la propensione a prevedere ciò che succederà («[the] foresight of the time to come») (futuro). Abbiamo perciò:

5. la dilatazione dell'orizzonte temporale.

L'uomo non è dunque soltanto un "animale causale", che pensa per cause, ma anche un "animale temporale", che pensa nel tempo. Questa dimen-

6. Invece la curiosità e la ricerca delle cause naturali sarebbero sufficienti, afferma Hobbes, a rendere conto della credenza in un Dio infinito, «First, and [...] Eternall cause of all things». Ma questa distinzione fra il Dio (del teismo e in generale del monoteismo) a cui si giunge attraverso la ricerca delle cause, e gli dèi del politeismo nati dalla paura è soltanto apparente, come è stato mostrato persuasivamente da Edwin Curley e più di recente da Devin Stauffer: cfr. Curley (1992); Stauffer (2010) e *infra*, PAR. 1.3.

sione antropologica fondata sulla temporalità e polarizzata verso il futuro definisce la sfera stessa dei bisogni umani, che è sganciata dalle immediate necessità del presente – l'uomo, dice Hobbes, «è famelico anche di fame futura»⁷ –, ma è fondamentale anche per spiegare il passaggio alla paura e di lì alla religione.

Le idee religiose sorgono infatti da una particolare combinazione dei fattori appena ricordati. Quando i primi due elementi («the two first») nominati all'inizio del passo citato, cioè la curiosità (= 1.), intensificata e insieme limitata nei suoi oggetti dalla concentrazione sulla propria sorte (= 4.), e il pancausalismo (= 2.), s'innestano sull'impulso fondamentale dell'*endeavour* (*conatus*) a sfuggire il male e a cercare il bene (un male e un bene ancora a venire), la rilevanza del futuro nell'esperienza del tempo (= 5.) viene ulteriormente accentuata. Inoltre, l'aspettativa del futuro, sospesa tra speranze e paure, risulta connotata negativamente sul piano emotivo, nella misura in cui ad essere oggetto di preoccupazione non è più un singolo evento futuro, ma il futuro stesso in quanto tale. In quanto legata a un futuro aperto e indeterminato per definizione, la preoccupazione si fa incessante («a perpetual solicitude of the time to come») ed eccede il singolo stato di speranza o di paura rispetto a un beneficio o a una minaccia determinati. Entriamo così nella sfera delle «passioni del tempo», nel senso in cui le intendiamo in questo libro, cioè quelle passioni che non soltanto si sviluppano temporalmente, ma prendono come oggetto il tempo in quanto tale, o una delle sue dimensioni.

Hobbes chiama *anxiety* (ansietà⁸) la condizione psicologica che si crea in questo modo, un sostantivo che compare solo nel *Leviathan* e solo in questo contesto⁹. Hobbes evoca due caratteristiche dell'*anxiety* che la distinguono

7. *De homine*, x, 3, p. 112. Cfr. su questo D'Andrea (1991).

8. La traduzione a calco (*anxiety* = «ansietà») appare preferibile a equivalenti più correnti come ansia o angoscia se si vuole mettere in evidenza la specificità semantica che il termine assume nel *Leviatano*.

9. Il termine è ripreso da Hobbes solo nel *De homine*, nello stesso contesto teorico (la religione), in forma aggettivale (*anxii*): «E da ciò proviene che quasi tutti i mortali, in ansia per il futuro (*futuri temporis anxii*), si volgono a pronostici di tanto diversi tipi da non lasciarsi facilmente elencare» (*De homine*, XIV, 12, p. 151). Nel suo notevole studio del capitolo XII del *Leviatano*, Devin Stauffer sottolinea la specificità della nozione di *anxiety*, senza però sviluppare fino in fondo l'analisi (Stauffer, 2010, p. 872). Viceversa, William W. Sokoloff insiste sulla distinzione fra *anxiety* e *fear* ben oltre di quanto non autorizza il testo di Hobbes, finendo per vedere nell'*anxiety* il «problema fondamentale» della sua filosofia politica (Sokoloff, 2001). Ben più rigoroso nell'individuazione della specificità dell'*anxiety*, Jérémié Duhamel passa tuttavia a lato del nesso fra *anxiety* e religione (Duhamel, 2014).

dalla semplice paura: essa è incessante (*perpetual*) e indeterminata quanto al suo oggetto. Ogni cosa può essere causa della nostra buona o cattiva sorte e, d'altra parte, le cause della buona o cattiva sorte sono per lo più invisibili, cioè difficili o persino impossibili da conoscere (= 4.). L'ignoranza strutturale delle cause («as it were in the dark») è in questo caso direttamente proporzionale alla nostra curiosità di conoscerle e all'apertura e indeterminatezza del futuro («that man, which looks too far before him, in the care of future time»): quanto più sfuggono alla mia conoscenza, tanto più desidero conoscerle e tanto più il futuro rimane indeterminato. La dilatazione dell'orizzonte temporale, tipica della specie umana, diventa allora una fonte di sofferenza. L'*anxiety* – sorta di *mal de l'infini*¹⁰ – attanaglia e rode l'animo del *prudent man* in una sorta di ciclo incessante, di causa immaginata in causa immaginata, di ansia in ansia, senza tregua se non nel sonno. Allo stesso modo in cui, dice Hobbes con una celebre analogia mitologica, l'aquila divora ogni giorno il fegato ricresciuto durante la notte di Prometeo incatenato.

Ancora, tuttavia, non è questione né di paura né di religione. Per spiegare la loro emergenza a partire dalla natura stessa dell'*anxiety* occorre un ultimo passaggio, la cui comprensione resta in parte congetturale, data la concisione dell'argomentazione di Hobbes. Incessante e priva di oggetto determinato, l'*anxiety* dà luogo a una condizione insostenibile di sofferenza e paralisi (il supplizio e le catene di Prometeo). Proprio la descrizione di Prometeo materializza con forza questa condizione agli occhi del lettore, come se l'immagine aiutasse ad esprimere ciò che l'argomentazione non dice esplicitamente: «il suo fegato, divorato di giorno [...] il cuore rosò tutto il giorno [...] nessuna quiete né tregua alla sua ansietà, se non nel sonno»¹¹.

All'enfasi che Hobbes pone sulla sofferenza provocata dall'*anxiety* corrisponde la forza con cui sottolinea la necessità di uscirne: «Questo perpetuo timore [...] deve necessariamente avere qualcosa per oggetto». All'*anxiety* si finisce così per assegnare un oggetto da cui essa è in qualche modo determinata e circoscritta. Interviene proprio in questo punto il terzo dei cinque fattori menzionati sopra, cioè la propensione a immaginare le cause invisibili degli eventi (= 3.). Legandosi a un oggetto particolare, per quanto soltanto immaginato (anzi: che in questo caso non può essere altro che immaginato), l'*anxiety* allo stato puro si normalizza e in parte si placa.

10. Durkheim definisce così l'apertura illimitata dei desideri che si accompagna all'anomia delle società moderne.

11. «His liver, devoured in the day [...] his hearth all day long, gnawed [...] no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep» (*Lev.*, XII, p. 87/169).

Da *anxiety*, sembra di capire, diventa *fear*. È da questa *fear* che nasce infine la religione. La sua condizione di partenza è la stessa da cui era sorta anche l'ansietà, cioè la curiosità di conoscere le cause della propria sorte. Nel corso del processo, tale curiosità si è tuttavia insensibilmente modificata: si è caricata emotivamente di paura e si è diretta in modo sempre più esclusivo verso cause immaginarie. Per diminuire in qualche modo la nostra ansietà, ci immaginiamo che tali cause esistano, anche se sono invisibili, e che abbiano inoltre il potere di agire sulla nostra sorte, perché se così non fosse non avrebbero nessuna efficacia emotiva¹². La nostra sorte dipenderebbe allora da agenti o poteri invisibili: cioè, in una parola, da "dèi". Sono gli dèi, agenti o poteri invisibili, l'oggetto specifico della paura nata dall'*anxiety*. La paura, dunque, in una sua particolare modalità, "intenziona" la religione, per così dire: la paura particolare di cui Hobbes ha descritto la genesi non può essere che paura *di dèi*, ed è in questo senso preciso che «gli dèi sono stati da principio creati dalla paura umana».

I.2

Forme e metamorfosi della paura

Il nucleo della teoria sull'origine della religione esposta nel capitolo XII del *Leviathan* consiste dunque in un'eziologia della paura e in un'analisi delle strategie di assicurazione usate per contenerla. Della paura, o meglio di *un certo tipo* di paura: quella che provoca la nascita della religione non è una paura generica, ma uno stato emotivo particolare. Particolare e complesso, in quanto effetto a sua volta di un processo sì spontaneo, ma tutt'altro che semplice o lineare. In questo senso si può dire che Hobbes, nel capitolo XII del *Leviathan*, si dedichi a un'esegesi della parola *timor* contenuta nell'espressione *Primus in orbe deos fecit timor*. Si è visto come un passaggio fondamentale della sua argomentazione abbia a che fare proprio con le forme diverse che la paura può assumere e con il modo in cui una paura può trasformarsi in un'altra. Ora, proprio questo passaggio è anche il meno chiaro del testo. Nell'analisi proposta qui sopra, ho ipotizzato che il ragionamento di Hobbes presupponga una distinzione fra *anxiety* e *fear* e spieghi la paura degli dèi non come l'effetto diretto di una paura generica, ma come una conseguenza indiretta di quella variante specifica di paura che è l'ansietà.

12. Efficacia, peraltro, evidentemente ambivalente: il potere che rassicura ("c'è qualcosa") è allo stesso tempo ansiogeno ("dipendo da essa").

È forse attribuire a questo testo di Hobbes un livello di coerenza troppo alto, dato che la distinzione tra *anxiety* e *fear* non vi è stabilita in maniera esplicita. D'altronde Hobbes dispone di un lessico teorico relativo alla paura piuttosto ampio e diversificato, a cui si è prestata di rado la dovuta attenzione, nonostante l'importanza che questo autore assegna alla paura nella sua teoria politica. Si ha anzi l'impressione che proprio la notorietà della sua tesi sul ruolo svolto dalla paura nella genesi e nel mantenimento dello Stato abbia portato spesso ad accontentarsi di una comprensione parziale o addirittura semplificata della sua griglia concettuale¹³. Nel luogo del *Leviathan* che abbiamo analizzato, oltre a *fear* e ad *anxiety*, troviamo anche *awe*, il timore reverenziale, un tipo di paura tipico della religione a cui Hobbes fa poi spesso e significativamente riferimento quando si tratta del potere politico¹⁴. La paura nello Stato civile è spesso definita come *terror*, un termine con cui Hobbes sottolinea l'intensità e la capacità inibitoria di questa particolare passione. La stessa *fear* conosce diverse varianti: *mutual fear* (nello stato di natura), *common fear* (nello stato civile), *perpetual fear* (quella dell'*anxiety*)... Altre sfumature semantiche emergono nel confronto tra la versione inglese e quella latina del *Leviathan*. Alcuni termini sono equivalenti nelle due versioni del testo (*anxiety* = *anxietas*; *terror* [ingl.] = *terror* [lat.]); altri invece risultano intraducibili da una lingua all'altra (come *awe*), altri ancora traducibili in più modi. Quest'ultimo è precisamente il caso di *fear*, a cui nella versione latina corrisponde quasi sempre *metus*, ma in qualche caso anche *timor*, in contesti per lo più legati alla religione (cfr. TAB. I.I).

Lungi dall'usare questa famiglia di parole in base a corrispondenze di significato generiche, Hobbes pare sfruttare con puntualità le diverse possibilità espressive offerte dalle due lingue per esprimere le sfumature del proprio pensiero con maggiore precisione.

È noto del resto come il lessico della paura, con le sue sfumature interne, svolga anche in altri casi un ruolo rilevante nelle argomentazioni di Hobbes. L'esempio più noto è la distinzione fra *mutual fear* e *common fear*, che, fin dal *De cive*, accompagna (e in parte spiega) il passaggio dallo stato di natura allo stato civile (cfr. Pasini, 1977): distinzione cruciale nell'argomentazione e allo stesso tempo problematica, perché Hobbes si trova a dover spiegare come la stessa passione possa essere in un caso sfavorevole e nell'altro favo-

13. Cfr. ad esempio, Raphael (1987). L'esigenza di far emergere l'articolazione semantica della paura nell'opera di Hobbes è messa bene in luce dal già citato articolo di Duhamel (2014).

14. Su questo si vedrà in particolare Ginzburg (2015, pp. 61-76).

TABELLA I.1

Il lessico della paura nel *Leviatano*: inglese e latino

<i>Leviathan</i> , inglese	<i>Leviathan</i> , latino
<i>fear</i>	<i>metus</i>
	<i>timor</i>
<i>terror</i>	<i>terror</i>
<i>anxiety</i>	<i>anxietas</i>
<i>awe</i>	–

revole all'associazione politica. Non sorprende dunque che Hobbes adotti una strategia argomentativa analoga, cioè fondata sulla distinzione e articolazione di forme diverse della paura, anche nel caso dell'origine della religione. I due casi – origine della religione e origine dello Stato – presentano del resto anche altri punti di contatto. Il primo, macroscopico, è la contiguità tra il capitolo del *Leviathan* sulla religione (XII) e quello sullo stato di natura (XIII; cfr. Stauffer, 2010, p. 877). A ciò si aggiungono delle simmetrie di contenuto più puntuali: alla *perpetual fear* dell'*anxiety* corrisponde la *continual fear* dell'uomo nello stato di natura (*Lev.*, XIII, p. 102); il fattore tempo, centrato sull'attesa incerta e preoccupata del futuro, è essenziale in entrambi i casi¹⁵; in entrambi i casi Hobbes rappresenta la condizione di un soggetto in preda a una passione continua e dominante. Quest'ultima è una situazione eccezionale, dato che la vita emotiva per Hobbes, come da tradizione, è caratterizzata piuttosto dall'instabilità delle passioni, che di norma *non sono* incessanti, ma transitorie e intermittenti¹⁶.

Di qui anche una simmetria nello schema di fondo con cui Hobbes descrive i due processi, che risultano scanditi in tre momenti: quadro iniziale / *climax* / soluzione. In entrambi i casi (religione e Stato) Hobbes parte infatti presentando una serie di fattori normali, inscritti nella natura umana. Combinandosi tra loro, tali fattori producono una situazione estrema,

15. Da una parte, la religione nasce, si è visto, da una dilatazione dell'orizzonte di attesa («a perpetual solicitude of the time to come»); dall'altra, «la nozione di *tempo* va dunque considerata nella natura della guerra», poiché guerra non è lo scontro attuale, ma l'attesa dello scontro («in una situazione di continua rivalità e nella condizione e postura propria dei gladiatori»: *Lev.*, XIII, p. 101, 103).

16. Cfr. ad esempio *Lev.*, cap. VI, p. 43; XI, p. 78. La durata insolita dello stato emotivo di paura si spiega dunque col ruolo essenziale che gioca in entrambi i casi il fattore temporale, come se proprio il tempo ne costituisse la dimensione essenziale, la nota dominante.

materialmente e psicologicamente intollerabile (la vita nello stato di natura «solitary, poor, nasty, brutish, and short»; il cuore del *prudent man* «gnawed on all day long»). Ciò motiva la spinta a uscire da tale situazione: spinta che in sé sarebbe paradossale, dato che quella da cui ci si dovrebbe allontanare è una condizione naturale. La natura eccezionale e parossistica (al limite del verosimile) della condizione emotiva è un elemento centrale in questo schema: per spingere a uscire dalla natura ci vuole una passione eccezionalmente intensa e soprattutto non transitoria, che finisca per predominare stabilmente sulle altre, rendendo la condizione umana insopportabile. La paura reciproca dello stato di natura e la paura/ansietà da cui nasce la religione sono entrambe passioni di questo tipo.

Il modo in cui Hobbes concepisce l'origine della religione nel capitolo XII del *Leviathan*, interpretando l'antico detto *Primus in orbe deos...*, segue dunque uno schema concettuale che egli aveva già elaborato per la politica. Questa sorta d'isomorfismo tra le spiegazioni dei due processi non fa che rendere ancora più evidente l'opposizione fra i loro rispettivi esiti. In entrambi i casi, Hobbes descrive un processo di progressiva determinazione dell'oggetto della paura: a un oggetto di paura indefinito (qualsiasi cosa in qualsiasi momento può decidere la mia buona o cattiva sorte; chiunque può uccidermi in qualsiasi momento) si sostituisce un oggetto terribile, ma determinato (gli dèi, *powers invisible*; il sovrano, *visible power*¹⁷). Il passaggio da *mutual fear* (stato di natura) a *common fear* (stato civile) è presentato però da Hobbes come una sostituzione o successione lineare: con l'uscita dallo stato di natura e l'istituzione dello Stato, la paura comune (o *terror*) del Leviatano prende il posto della paura reciproca che caratterizza le relazioni fra individui nella guerra di tutti contro tutti. Il passaggio dall'*anxiety* alla paura degli dèi, invece, non è che l'avvio di un processo circolare, dato che immaginare gli dèi scoraggia la ricerca delle cause e mantiene l'ignoranza, da cui di nuovo nascono l'ansia/paura e gli dèi, e di nuovo l'ignoranza, all'infinito: «la preoccupazione [per la loro fortuna] induce alla paura e impedisce la ricerca delle cause delle altre cose»¹⁸.

17. Ivi, XVII, p. 139/223: «quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario (come è stato mostrato nel capitolo XIII) delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione (*to keep them in awe*) e li vincoli con la paura di punizioni all'adempimento dei loro patti».

18. Ivi, XII, p. 87/170 («The solicitude [of their fortune], both inclines to fear, and hinders them from the search of the causes of other things»). Si tratta, come vedremo, di un aspetto della teoria di Hobbes ripreso e sviluppato in particolare da David Hume.

Nel capitolo XII sulla religione e nei capitoli XIII e XVI, sul passaggio dallo stato di natura all'associazione politica, Hobbes descrive dunque due processi almeno in parte speculari, caratterizzati entrambi da una trasformazione della paura. In un caso, però, la paura trasformandosi si autoalimenta in maniera circolare: concentrandosi su un oggetto come i poteri invisibili, la paura degli dèi non elimina gli elementi da cui è sorta, piuttosto li rafforza. Nell'altro, al contrario, il processo mette capo a una nuova disposizione passionale, in cui la paura non scompare, ma cambia forma in maniera stabile e diventa politicamente costruttiva. Con questo passaggio cambia anche l'esperienza del tempo: all'attesa incerta e perciò ansiosa del futuro si sostituisce l'attesa certa, la paura, il terrore delle sanzioni inesorabili del potere. Da questo punto di vista, la trasformazione politica della paura è anche indirettamente un modo di sciogliere il nesso circolare che lega paura e religione: la paura che caratterizza l'istituzione dello Stato è, per così dire, una *fear* senza *anxiety*¹⁹. Il potere politico conserva comunque almeno una dimensione della paura religiosa, cioè quel timore reverenziale (*awe*), con cui il Leviatano, *mortal god*, mantiene l'obbedienza dei suoi sudditi («keep them in awe», «over-awe them»). È questo un aspetto della paura politica che Hobbes non aveva messo in luce nelle opere precedenti al *Leviathan*: il che sembra suggerire che la rilettura dell'antico *Primus in orbe deos fecit timor*, costruita da Hobbes su uno schema di analisi dei processi affettivi che aveva già impiegato nella sua teoria politica, gli abbia anche fornito in ritorno alcuni spunti per pensare, attraverso lo studio di una passione del tempo come l'*anxiety*, la natura del potere e le relazioni tra il sovrano e i sudditi.

I.3

Religione e politica nel capitolo XII del *Leviatano*

Il modo in cui Hobbes tratta del rapporto fra religione e (scienza della) politica nel *Leviatano* non è semplice, né lineare. Anche solo restando all'interno del cap. XII, il lettore incontra l'uno dopo l'altro registri e approcci apparentemente diversi, se non divergenti, rispetto ai fenomeni religiosi: la descrizione a tinte fosche delle angosce di Prometeo, *the prudent man*, da cui nasce la religione, e invece il riconoscimento di «un Dio eterno, infini-

19. Sulle funzioni svolte dalla paura nel passaggio allo stato civile (e nel suo mantenimento), cfr. in particolare Freund (1980); sul nesso fra paura e speranza Duhamel (2014, pp. 48-56). Cfr. anche Bodei (2003, pp. 83-95) e l'interessante discussione di Robin (2004, cap. 1).

to e onnipotente» a partire dalla ricerca disinteressata delle cause; i buoni effetti politici del politeismo degli antichi e, viceversa, gli effetti ridicoli della loro capricciosa immaginazione religiosa, esposti nei due lunghi elenchi dedicati agli oggetti del culto e alle forme di divinazione («uomini, donne, un uccello, un coccodrillo, un vitello, un cane, una serpe, una cipolla, un porro, divinizzati»)²⁰; la conclusione dedicata alle «causes of change in religion» – cause di cambiamento, cioè di dissoluzione, alle quali persino la religione cristiana riformata sarebbe esposta. In questo contesto non è immediatamente chiaro se Hobbes auspichi l'adozione della vera religione, una riforma della religione oppure l'abolizione della religione *tout court*. Non si tratta qui di affrontare sistematicamente la questione, ma di sviluppare alcune considerazioni a partire dalla specifica prospettiva costituita dalla ripresa hobbesiana della teoria dell'origine della religione dalla paura, in modo da valutare meglio la posta in gioco di quest'ultima.

Alcuni elementi generali possono essere comunque stabiliti. Il primo è che Hobbes nei suoi scritti politici maturi (dagli *Elements of Law* al *Leviatano*) dedica uno spazio crescente a temi relativi alla religione, indizio che uno degli obiettivi dell'opera del 1651 fosse proprio l'integrazione del problema della religione all'interno della sua teoria del potere politico. Un secondo è la centralità della tesi secondo cui l'idea di Dio, in particolare il Dio infinito delle religioni monoteiste, non ha una funzione conoscitiva, ma pratico-performativa: non significa ciò che Dio è, dato che Dio è incomprendibile, ma esprime solo il desiderio umano di onorarlo. È una tesi che Hobbes ripete più volte nell'opera (capp. III, XII, XXXIV) e che mette radicalmente in questione la possibilità di tracciare una linea di demarcazione netta (o una qualsivoglia linea di demarcazione) fra gli dèi immaginati delle religioni pagane e il Dio inconoscibile delle religioni monoteiste. Ne segue, terzo elemento, il fatto che l'argomentazione di Hobbes nel cap. XII ammette più livelli di lettura. In particolare, a vacillare è proprio la distinzione fra il paganesimo (l'unico per cui varrebbe alla lettera il motto *Primus in orbe deos...*) e il monoteismo, che, nonostante l'enfasi con cui viene introdotta, risulta in definitiva apparente o secondaria rispetto agli aspetti che accomunano le varie forme di credenze e pratiche religiose: nate tutte degli stessi "semi" (*seeds*), basate tutte sulla profonda credulità umana (Stauffer, 2010, p. 875), capaci di svolgere una funzione politica con effetti

20. *Lev.*, XII, p. 90/173 («Men, Women, a Bird, a Crocodile, a Calf, a Dogge, a Snake, an Onion, a Leeke, Deified»).

analoghi sulle associazioni umane (obbedienza, leggi, pace, carità...) a prescindere dalla loro origine umana o divina.

In quest'ottica antropologica universalizzante si può presumere dunque che *a*) anche la genesi della religione dalla paura descriva una dinamica universale, cioè che non valga solo per il politeismo degli antichi, ma per la religione in generale; e *b*) che l'analisi del processo che Hobbes sviluppa nel cap. XII del *Leviatano* sia cruciale anche per la sua teoria del potere e dell'associazione politica. Tale teoria viene connessa di norma con l'*inference from passions* che Hobbes sviluppa a partire dal capitolo XIII, sullo stato di natura, caratterizzato com'è noto da un'endemica e distruttiva conflittualità che viene neutralizzata solo dall'istituzione dello Stato. L'ipotesi che seguo qui è che in realtà il cap. XII e il cap. XIII vadano letti in una sequenzialità più stretta: che dunque la teoria hobbesiana dell'associazione politica nel *Leviatano* sia chiamata a rispondere allo stesso tempo, come un fucile a due colpi, alla *mutual fear* da cui nasce la guerra nello stato di natura e all'*anxiety* da cui nasce la religione²¹. La specularità dei due processi descritti da Hobbes (la genesi della religione e quella della guerra di tutti contro tutti) sarebbe in questo caso qualcosa di più di un'analogia formale, e precisamente l'indice che si tratta in fondo di due lati di uno stesso problema: un problema che non può dirsi effettivamente risolto se non si affrontano insieme le dinamiche concrete delle relazioni umane e quelle fantasmatiche, il conflitto materiale e quello su base simbolica²².

Torniamo dunque al cap. XII. Per cogliere la rilevanza politica della questione della religione basterebbe il riferimento al suo uso strumentale da parte di fondatori di Stati e legislatori, al fine di rafforzare le virtù civili, prima fra tutte l'obbedienza: il modello dell'impostura, insomma, che Hobbes qui descrive con tono assiologicamente neutro, innestandolo sulla formazione spontanea delle idee religiose a partire dalla paura. Tale formazione invece, che precede l'uso a scopi politici, sembra essere a prima vista il frutto di un processo mentale tutto individuale, che si fa addirittura solipsistico man mano che il lavoro dell'immaginazione soppianta il senso della realtà e sostituisce con finzioni il rapporto con il mondo esterno (Ferrarin, 2001, p. 159). Ma, a ben vedere, la trasposizione immaginaria del reale non

21. Il punto è sottolineato anche da Michaelis (2007, pp. 115-22), che però tende a sovrapporre i due capitoli, individuando nell'*anxiety* del cap. XII uno dei fattori, se non il principale, della guerra di tutti contro tutti.

22. Dimensione simbolica dei conflitti che non è assente, peraltro, nemmeno nello stato di natura: basti pensare alla funzione svolta dalla *glory* (vanagloria, senso dell'onore, desiderio di riconoscimento) fra le cause della guerra di tutti contro tutti.

coinvolge soltanto il rapporto con gli oggetti esterni di una mente presa nelle sue rappresentazioni religiose, bensì anche il piano delle relazioni del soggetto individuale con altri soggetti. Fin dalla sua prima definizione, nel capitolo VI, la religione aveva fatto la sua comparsa nel *Leviatano* associata a una doppia dimensione, individuale e sociale, privata e pubblica (*Lev.*, VI, p. 46: «Il timore di una potenza invisibile, frutto di una finzione della mente, o immaginata sulla base di dicerie ammesse ufficialmente, si chiama RELIGIONE»). Quando poi Hobbes riprende il tema, lo fa alla fine del cap. XI, cioè in chiusura della parte dedicata alle passioni che si sviluppano in un contesto relazionale (capp. X-XI). Ciò autorizza a pensare che una dimensione interpersonale, sociale o politica sia presente fin dall'inizio nella grammatica delle credenze religiose, invece di aggiungersi soltanto in un secondo momento o strumentalmente, per iniziativa di altri soggetti.

Se il processo che porta all'*anxiety* e di qui alle idee di divinità appare tutto racchiuso nella mente individuale, lo si dovrebbe insomma anche al fatto che la matrice sociale del processo si è fatta via via impercettibile, pur senza cessare di agire implicitamente. Il rapporto stesso che gli uomini immaginano di avere con gli dèi è infatti modellato su relazioni umane. Gli uomini onorano gli dèi, dice Hobbes, «allo stesso modo in cui onorano gli uomini»: «quanto al culto che gli uomini rendono naturalmente alle potenze invisibili, questo non può consistere in altro che nelle stesse espressioni di riverenza di cui farebbero uso nei confronti degli uomini»²³. L'onore peraltro è per Hobbes il riconoscimento di un potere più forte, dunque, nella prospettiva che è la sua, la forma/condizione stessa della relazione politica («Obbedire equivale ad onorare»²⁴).

Ciò pone le relazioni religiose degli uomini con gli dèi e quelle esplicitamente politiche degli uomini fra di loro su un piano comune. Se è così, allora il processo di formazione delle idee religiose dà luogo a un fenomeno di sostituzione rispetto alle relazioni di potere interumane, rimpiazzando il riconoscimento del potere altrui con la subordinazione a poteri invisibili: un fenomeno che precede la strumentalizzazione della religione a scopi politici e in un certo senso la rende possibile, ed è tanto più insidioso, nella prospettiva di Hobbes, in quanto non è apparente né deliberato. È interessante notare peraltro che la costituzione del potere politico non si presenta

23. «For the worship which naturally men exhibit to powers invisible, it can be no other, but such expressions of their reverence, as they would use towards men» (ivi, XII, p. 89/172).

24. «To obey, is to honour» (ivi, X, p. 71/152).

nel *Leviatano* come una semplice eliminazione o uno smascheramento del processo di sostituzione, un ritorno alla realtà originale o autentica delle relazioni trasfigurate dalle rappresentazioni religiose, bensì prolunghi quella medesima logica della sostituzione, solo inclinando il processo in una direzione alternativa. Il sovrano è infatti una “persona”, la maschera di un rappresentante, cioè a sua volta un sostituto delle relazioni fra uomini precedenti all’istituzione dello Stato: è attraverso questa operazione di sostituzione che la molteplicità delle volontà si riduce a una volontà sola, come Hobbes chiarisce nel capitolo XVI (“Persone, autori e cose impersonate”), aggiunto nel *Leviatano* insieme a quello sulla religione²⁵. Anche da questo punto di vista il processo di costituzione del potere politico sembra svilupparsi seguendo una sorta di parallelismo con la genesi della religione, con la quale condivide alcuni elementi-chiave: il ruolo centrale della paura, l’importanza della temporalità, l’*awe* o timore reverenziale, le dinamiche di sostituzione.

È anche per questi motivi che l’*anxiety* da cui nasce la paura religiosa sembra sollevare un problema più complesso da risolvere rispetto alla *mutual fear* dello stato di natura, se non una minaccia più grave da affrontare: forse meno rovinosa nell’immediato, perché la religione non porta immediatamente al conflitto ma può essere anche strumento di obbedienza e di pace per la *human* e per la *divine politics*, eppure portatrice di potenzialità eversive più profonde rispetto alla fonte e ai depositari dell’autorità legittima, il che motiva ampiamente gli sviluppi che Hobbes dedica al tema nella Terza e Quarta parte del *Leviatano*. Una volta messa a confronto con la questione della religione, la descrizione dello stato di natura del cap. XIII appare anzi come una riduzione del problema a termini più semplici, nella misura in cui gli individui nella condizione naturale sono supposti privi di quelle idee religiose che pure spontaneamente producono. Quest’astrazione delle passioni e delle credenze religiose dallo stato di natura si spiegherebbe infatti senz’altro se si considerasse la religione come un fenomeno culturale secondario e derivato. Ora, l’analisi che Hobbes sviluppa nel cap. XII tende piuttosto a ricondurla a fattori e passioni elementari della natura umana, come la curiosità, la concentrazione sulla propria sorte o la plasticità dell’orizzonte temporale. Niente sembrerebbe dunque vietare in linea di principio che nello stato di natura agiscano

25. Cfr. ivi, XVII, p. 143: «la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS». Sul tema della persona del rappresentante, cfr. Jaume (1986); Skinner (2005).

anche soggetti mossi, oltre che dal desiderio di acquisizione delle risorse, dalla diffidenza reciproca e dalla ricerca della reputazione (le «tre cause principali di contesa»), anche dall'ansietà e dalla conseguente inclinazione a sottomettersi a poteri invisibili. Ma che succederebbe se alla paura orizzontale degli individui gli uni verso gli altri si aggiungesse o si sostituisse quella verticale nei confronti degli dèi o di Dio? La paura di morire di morte violenta per mano di un aggressore nella competizione per le risorse può svolgere ancora la sua funzione di passione raziozinante, propizia al calcolo di costi e benefici, per un soggetto la cui mente è abitata dai fantasmi di poteri invisibili, latori di speranze e timori ancora più grandi, se non incommensurabili?

La posta in gioco nella ripresa hobbesiana del *Primus in orbe deos...* appare almeno duplice e va dunque considerata da due punti di vista diversi e complementari. Da una parte, in un contesto storico più ampio, l'adozione della tesi d'ispirazione lucreziana si poneva in alternativa ai modelli prevalenti di spiegazione della religione prevalenti all'epoca, quello politico dell'impostura e quello apologetico della rivelazione primitiva. Rispetto al primo, rivendicava il fondamento naturale e spontaneo delle credenze religiose; ma rispetto al secondo, sosteneva che "naturale" significa in questo caso materiale, passionale, immaginativo. La fondazione antropologica della religione e il radicale svuotamento del suo contenuto morale, gnoseologico o veritativo andavano dunque di pari passo. Dall'altra parte, per comprendere a pieno il significato dell'operazione hobbesiana occorre anche tenere presente il modo in cui la *fear-theory* s'inserisce all'interno dell'economia argomentativa del *Leviatano*: cioè sollevando, come si è visto, un problema particolarmente complesso e tale da mettere alla prova la stessa tenuta logica della teoria politica hobbesiana, proprio nel punto cruciale del passaggio dallo stato di natura all'istituzione dell'associazione politica. La complessità del problema giustifica l'articolazione dell'analisi attraverso la quale Hobbes individua nel cap. XII i vari elementi di cui si compone il processo genetico delle passioni e delle idee religiose, come smontando il meccanismo di un orologio, secondo una celebre immagine della *Prefazione del De cive*, per comprenderne il meccanismo e all'occasione ripararlo. Individuare e analizzare i fattori che portano alla nascita della religione è dunque indispensabile se ci si pone l'obiettivo di intervenire nel processo stesso, per disinnescarlo, modificarlo o almeno metterlo in questione. Su questi fattori mi soffermo nei PARR. I.4-1.6.

I.4

L'ansia per le cause

I fattori di cui si compone il processo genetico delle idee religiose secondo Hobbes sono di due ordini diversi: causale e temporale. In linea di principio si può dunque riflettere con Hobbes sulle alternative possibili a partire dai punti critici dell'uno o dell'altro, intendendo per "punto critico" quello in cui la dinamica psicologica si inflette in maniera tale da condurre alla condizione passionale allo stesso tempo naturale e parossistica di Prometeo incatenato e roso dall'*anxiety*. Poiché la religione, nota Hobbes, è un fenomeno esclusivamente umano, si può presumere che la chiave di volta del processo vada cercata innanzitutto in quegli aspetti che caratterizzano la condizione umana rispetto all'animale, la cosiddetta "differenza antropologica".

Il pensiero causale affonda le sue radici in quelle che Hobbes chiama «serie di pensieri regolati» (*trayne of regulated thoughts*, *Lev.*, III, p. 21/96). Esse presentano due caratteristiche. Hanno un baricentro, un'idea dominante, un desiderio o un disegno (*design*) attorno a cui i pensieri si organizzano, non senza una certa imperatività o persino ossessività (è anche per questo che si dicono "regolate")²⁶. E stabiliscono connessioni fra idee o fatti, non casuali come nelle serie "non regolate", ma più precise e motivate. Dagli esempi che fa Hobbes si evince che tali connessioni sono a loro volta essenzialmente di due tipi: mezzo/fine o causa/effetto. Sviluppando uno spunto di Leo Strauss²⁷, si potrebbe affermare che dalle serie regolate di pensieri si sviluppano due diversi approcci al reale, uno di tipo teleologico, che gli uomini condividono con gli animali, mosso dal desiderio verso un fine e orientato a individuare i mezzi per conseguirlo; l'altro di tipo propriamente causale, peculiare dell'essere umano e volto a comprendere razionalmente la rete di determinazioni causali necessarie che costituisce la macchina della natura in generale. L'opposizione fra coscienza teleologica e coscienza causale è certamente coerente con l'antifinalismo hobbesiano e con la riduzione della causa finale alla causa motrice²⁸. Essa trova anche

26. Una componente che oggi chiameremmo ossessiva è presente del resto nell'antropologia hobbesiana fin dall'impulso fondamentale che la caratterizza, cioè il «desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro» (*Lev.*, XI, p. 78). Sul nesso fra tale desiderio, il tempo e la paura (o ansietà) per il futuro hanno insistito Altini (2012, pp. 172-4), Toto (2016b, pp. 150-2), D'Andrea (2020, pp. 48-55).

27. Strauss (1977, pp. 360-1, nota); cfr. D'Andrea (1997, p. 41).

28. È la cosiddetta "teleologia invertita", cioè la tesi secondo cui il fine di un'azione non è altro che la causa motrice di quella stessa azione, proiettata alla fine della serie dei

un'eco specifica nel cap. XII, quando Hobbes contrappone alla genesi degli dèi dalla paura che gli uomini hanno «di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire» (approccio teleologico) il desiderio «di conoscere le cause dei corpi naturali» (approccio causale, da cui l'idea di una prima causa)²⁹. In questo senso basterebbe sostituire il pensiero causale a quello teleologico per bloccare la genesi delle idee degli dèi e risolvere anche il problema della religione. Ma le cose sono più complesse di così.

Innanzitutto, infatti, gli uomini raramente intendono correttamente il significato di "causa": «gli uomini che ignorano cosa sia ciò che noi chiamiamo *causare* (vale a dire quasi tutti gli uomini)» (*Lev.*, XII, p. 88). In altre parole, il pensiero causale di per sé è una condizione necessaria, ma non sufficiente della comprensione razionale della realtà. Al pensiero causale generalmente inteso devono aggiungersi la definizione dei nomi e il metodo che permetta di calcolarne le conseguenze: si ha così la scienza, «la conoscenza delle conseguenze, della dipendenza di un fatto da un altro» (ivi, V, p. 38). Viceversa, in assenza di una conoscenza chiara di cosa una causa sia propriamente, l'inclinazione a pensare per cause dà luogo a false connessioni di ogni genere, e la speranza di buona o cattiva sorta nasce da cose che non hanno alcuna parte nel causarle («from things that have no part at all in the causing of it»: ivi, XII, p. 89/171).

Gli erramenti del pensiero causale, tuttavia, non sembrano dipendere unicamente da una condizione difettiva come la mancanza di definizione del linguaggio ordinario. Più a monte, c'è qualcosa di problematico nel pensiero causale stesso. Hobbes insiste spesso sul fatto che, spinte dal desiderio, le serie regolate di pensieri tendono a prolungarsi o ad espandersi, di connessione in connessione (di mezzo in mezzo, di causa in causa), finché non si arrivi – se si arriva – a un qualche punto di arresto:

Dal desiderio nasce il pensiero di un mezzo che abbiamo visto produrre un risultato simile a quello cui aspiriamo e da questo pensiero il pensiero dei mezzi per ottenere quel mezzo, e così via, finché arriviamo ad un inizio che è in nostro potere (*to some beginning within our own power*; ivi, III, p. 21/95-6).

Non solo il desiderio, ma anche la paura, nota Hobbes, può dare luogo a questa tensione mentale per la ricerca delle connessioni, che tende ad im-

movimenti di cui l'azione fa parte (ad esempio il cibo concepito come fine dell'azione di un soggetto è in realtà la proiezione in un oggetto della causa o impulso che spinge il soggetto a muoversi, cioè la fame).

29. *Lev.*, XII, p. 87.

porsi come pensiero dominante e a provocare, se non angoscia, almeno un'inquietudine sufficiente ad impedire o interrompere il sonno («as to hinder and break our sleep»; ivi, III, p. 21/95). Si ricorderà che il sonno era invece l'unico apparente momento di tregua dall'ansietà per l'uomo-Prometeo, «no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep». Nel brano del cap. III appena citato la forma della serie è teleologica (va di mezzo in mezzo). Ma lo stesso vale per il pensiero causale: da un effetto immaginato, scrive Hobbes, «cerchiamo le cause o i mezzi che [lo] producono» (ivi, III, p. 21) e nel discorso mentale la mente dà la caccia (*hunt*) «alle cause di un effetto presente o passato, oppure [...] agli effetti di una causa presente o passata» (ivi, p. 22). A questo livello non c'è dunque alcuna distinzione nei moventi iniziali e nello sviluppo formale fra pensiero teleologico e pensiero causale.

Quando nel cap. XII Hobbes illustra la catena di pensieri che dall'effetto risale alla causa, e poi alla causa della causa («to the cause of that cause») e via di seguito fino al primo motore o alla causa prima, riconosciamo ancora all'opera, in forma sublimata, la medesima matrice delle serie regolate, con le sue principali caratteristiche: *a*) la dinamica ricorsiva (di causa in causa, come prima di mezzo in mezzo); *b*) la concentrazione attorno a un pensiero dominante (l'individuo, dice Hobbes, s'immerge profondamente, «plounges himselfe profoundly», nella ricerca delle cause; nel caso del fine descritto nel cap. III l'impressione è così forte che esso «ci ritorna spesso in mente» e se i pensieri divagano «vengono prontamente rimessi in ordine»; ivi, p. 21); *c*) la tendenza della serie a proseguire finché non trova un punto d'arresto («dovrà infine arrivare a questo», che deve esserci un primo motore; nella forma elementare esposta nel cap. III era «finché arriviamo a un inizio che è in nostro potere»). C'è dunque una motivazione psicologica (e non logica) alla base del rifiuto del regresso all'infinito, cioè il bisogno della mente di porre un termine alla serie dei pensieri. Un'esigenza analoga si avverte nella necessità di dare un oggetto all'*anxiety*, trasformandola in *fear*: per fermare la riproduzione incessante dei pensieri occorre ridurre la complessità della situazione abbastanza da renderla anche solo apparentemente disponibile al nostro potere – *till we come to something within our own power...*

La tendenza della serie di pensieri a prolungarsi ed espandersi, inoltre, non si articola soltanto per via lineare, attraverso una sequenza di connessioni ripetute fra un singolo elemento e un altro ($a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow \dots n$), ma anche aprendosi a ventaglio e allargandosi all'insieme delle connessioni possibili ($a \rightarrow x$ *vel* y *vel* z *vel*...). È questa, nota Hobbes proseguendo la sua illustra-

zione delle serie regolate di pensieri nel cap. III, una forma caratteristica che il pensiero causale assume nell'uomo, quando la curiosità non è più connessa unicamente a passioni "sensuali" (come fame, sete, concupiscenza [*lust*] o ira), ma, s'intende, anche a passioni di altro tipo, in cui una mediazione mentale più forte svincola il desiderio dall'esigenza di un soddisfacimento diretto ed univoco. In questo caso non si cerca solo la causa o il mezzo di un effetto dato, come fanno anche gli animali, ma si parte da una cosa qualsiasi («any thing whatsoever») per cercare tutti i possibili effetti che potrebbero derivarne («all the possible effects»), un'attitudine mentale di cui Hobbes afferma di aver trovato i segni soltanto fra gli uomini («but in man onely»; ivi, p. 22/96). Nel contesto del capitolo XII, questa apertura dell'orizzonte di possibilità trova di nuovo un corrispettivo nell'immagine del monte Caucaso di Prometeo, «luogo da cui si gode un'ampia vista», a cui finisce per trovarsi incatenato chiunque guardi «troppo avanti a sé»: anche se in fondo costui non ha fatto altro che seguire le modalità di costruzione del discorso mentale connaturate alle serie di pensieri causalmente o teleologicamente regolate.

Proprio la tendenza di tali serie a svilupparsi (linearmente e in ampiezza) colloca all'interno dello stesso pensiero causale alcuni elementi potenzialmente problematici, che concorrono poi alla genesi delle idee religiose esposta nel cap. XII. Per completare il quadro della causalità mancano a questo punto due caratteristiche evidenziate in quel capitolo e connesse fra di loro, cioè la tendenza a supporre cause invisibili e quella a concentrarsi sulle cause della propria sorte, le quali appunto sono per lo più invisibili (sono rispettivamente i punti 3. e 4. individuati nel PAR I.I). Il problema in questo caso non pare tanto essere l'invisibilità in generale, perché si può pensare che in ogni connessione causale minimamente complessa le cause di un determinato effetto non sono mai tutte immediatamente visibili, per la semplice ragione che non sono mai tutte di fatto presenti – anche se in linea di principio la mente può sempre individuarle se la ricerca delle connessioni viene condotta adeguatamente, almeno in quegli ambiti in cui per Hobbes si dà pienamente scienza. Il problema sorge invece se l'invisibilità in questione s'intende in senso forte e strutturale, a prescindere da tempi, ambiti e metodo dell'indagine. Il fattore decisivo è allora l'altro, cioè la concentrazione su un certo tipo di cause, precisamente quelle da cui dipendono la propria buona e cattiva sorte, che sembrano appunto intrattenere un rapporto più stretto del normale con l'invisibilità. Esse, infatti, nota Hobbes in un inciso enigmatico per la sua concisione, sono per lo più

invisibili: «(for the causes of good and evill fortune for the most part are invisible)».

Come intendere questa affermazione? Perché proprio le cause della buona e cattiva sorte sono “per la maggior parte” invisibili? Escludendo che si tratti di un’invisibilità in senso debole, la quale accomuna in realtà ogni tipo di cause e dunque avrebbe reso superfluo l’inciso, sembrano rimanere due sole possibilità. La prima è il vincolo di soggettività che la nozione comporta: l’espressione standard usata da Hobbes è «[someone’s] *own* good and evil fortune». Ciò che interessa e stimola la ricerca ossessiva delle cause, almeno per un individuo hobbesiano, è chiaramente la *propria* buona o cattiva sorte, non la buona o cattiva sorte di altri o in generale, rispetto alle quali capita al massimo di provare per immedesimazione una preoccupazione superficiale e transitoria a confronto con la forza e costanza del desiderio personale. Ma proprio questa prospettiva interna (*own*) rispetto alle connessioni da stabilire sembra rendere costitutivamente difficile la ricerca delle cause: in questo caso, infatti, il soggetto è un termine compreso nella stessa connessione causale che si sforza di indagare (precisamente ne costituisce l’effetto o il punto di ricaduta) e il vincolo iniziale imposto all’orizzonte d’indagine dall’adozione del proprio immediato punto di vista restringe le possibili direzioni in cui la ricerca dovrebbe dirigersi, rendendo le cause della propria sorte «per la maggior parte invisibili».

Il caso può essere accostato a quello discusso da Spinoza nell’*Appendice* alla prima parte dell’*Etica*: la morte di un passante per una pietra caduta da un tetto. Di fronte alle molteplici circostanze che concorrono al verificarsi dell’evento ci si può impegnare in una ricerca a ritroso delle cause, di causa in causa: il soffiare del vento e il fatto che lo sfortunato viandante passava di lì in quel preciso momento; i fattori climatici che hanno prodotto la corrente d’aria e l’invito di un amico che ha fatto uscire di casa la vittima, e così via. Ma appunto tale ricerca è destinata a prolungarsi indefinitamente, in un’approssimazione asintotica alla ricostruzione completa della serie causale, fino al riconoscimento di un limite ideale insormontabile alla completa conoscibilità della serie di fattori che ha prodotto il singolo evento. Nell’ottica di Spinoza si tratta di un limite epistemico costitutivo dell’infinita catena “orizzontale” di connessioni causali fra modi finiti (*Etica*, 1P28; cfr. Nadler, 2018, pp. 93-4), una volta che la si osservi dall’interno della catena stessa, cioè dal punto di vista “situato” e temporale di un modo finito. Adottando una prospettiva più ampia, la conoscenza adeguata della causalità della natura intende l’ordine di causalità dei modi finiti come un’espressione della causalità che segue dalla natura stessa di Dio, colta in-

tegralmente ed eternamente dal punto di vista del suo intelletto infinito. Ma è proprio questa relazione fra due ordini di causalità (e dunque la vera natura di Dio), che sfugge ai partigiani del finalismo, i quali invece fanno leva sul limite costitutivo della conoscenza dall'interno della catena causale orizzontale, cioè sull'impossibilità in cui si trova di fatto la mente finita di spiegare completamente tutte le cause di un singolo evento, per sostituire illegittimamente quel limite con un *primum movens* invisibile, cioè il presunto disegno di Dio, posto all'origine della catena di eventi. Il pensiero causale si rovescia così in pensiero teleologico: «E così continuamente non cesseranno d'interrogarti sulle cause delle cause, fino a quando non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza» (Spinoza, *Etica*, App. parte I, p. 95).

La spia che un fraintendimento del genere sia all'opera anche secondo Hobbes si trova nel termine *fortune*, ed è questo il secondo modo in cui si può rendere conto dell'invisibilità statutaria delle cause della propria sorte. La *fortune*, difatti, non è per nulla un concetto neutro o descrittivo, ma veicola una certa concezione che il soggetto si fa del suo rapporto con il mondo. Oltre al vincolo di soggettività, cioè alla restrizione dell'orizzonte dovuta all'adozione di un punto di vista centrato su di sé, la ricerca delle cause «of [one's] own good and evil fortune» è dunque orientata anche da un pregiudizio che i soggetti proiettano sulla natura stessa delle cause da ricercare, su *cosa* si va cercando oltre che sul punto di vista da cui lo si cerca. Senza escludere del tutto un'eco filosofica della "fortuna" machiavelliana, la *fortune* – caso, sorte, destino – rinvia anche nel linguaggio ordinario a un tipo di causalità esterna, che sfugge al controllo dell'individuo, ponendolo inevitabilmente in una condizione di passività ed eterodirezione, che ci si creda soggetti al caso (la sorte) oppure alla fatalità (il destino). La *fortune* è in altre parole una versione immaginativa del determinismo della natura, la fuorviante contraffazione di quella conoscenza razionale a sfondo artificiale e pratico che dovrebbe caratterizzare secondo Hobbes l'attitudine attiva dell'uomo nei confronti del reale. Poiché la *fortune* è intrisa d'immaginazione fin dall'inizio, si capisce che le sue presunte cause restino invisibili, dato che nei modi in cui ci si aspetta di trovarle esse letteralmente non esistono: si cerca dunque qualcosa che non c'è. Precluso a priori l'accertamento delle «true causes of things» dalla stessa impostazione della ricerca, è naturale che l'immaginazione del soggetto continui a lavorare, supponendo motivi della *fortune* suggeriti dalla sua propria fantasia («as his own fancy suggesteth»; *Lev.*, XII, p. 86/169) oppure inducendolo a cre-

dere (*trust*) all'autorità di altri, il che non cambia molto in termini di passività e assoggettamento.

Riassumendo, la spiegazione dell'origine della religione dalla paura presuppone una riflessione assai complessa sulla causalità, che si sviluppa in più direzioni (la causalità come relazione tra fatti, come metodo di ricerca, come passione o inclinazione del desiderio e come stile di pensiero) e prende in esame diversi aspetti problematici, quelli stessi che, combinati, producono le idee di divinità e le passioni ad esse correlate. Alcuni di questi aspetti, come la mancanza di definizione linguistico-concettuale o per certi versi anche il concetto mal compreso di *fortune*, richiedono una risposta su di un piano eminentemente teorico o metodologico, attraverso la chiarificazione di termini e nozioni ("causa", "fine", "sorte") e l'applicazione di un rigoroso metodo d'indagine. Altri invece – come la tendenza delle serie di pensieri a prolungarsi e ad espandersi o la forza propulsiva fondata sul desiderio o sulla paura che spingono a cercare le cause delle cose – sembrano talmente intrinseci al pensiero causale stesso da rendere impossibile farne a meno senza togliere anche le condizioni di possibilità di una comprensione causale del reale, con il rischio però che tale comprensione prenda le forme di una visione religiosa del mondo e del rapporto fra il soggetto e il mondo. In questo secondo caso non può trattarsi tanto di intervenire nel processo con un'operazione razionale di chiarificazione linguistico-concettuale, quanto di tracciare dei limiti alle serie di pensieri, di definirne gli ambiti in modo che non si prolunghino in cattive infiniteità o che non si perdano in aperture di possibilità indefinite. Infine, c'è un lato del problema che ha a che fare con quella che potremmo chiamare la percezione della causalità, il suo impatto esistenziale. L'ultimo aspetto che abbiamo esaminato, cioè la tendenza a supporre (immaginare) cause, soprattutto quando non si vedono, richiede un lavoro di tipo ancora diverso, più direttamente centrato sul soggetto. Ad esempio, costruendo ed esibendo cause visibili delle cose per contenere la tendenza a supporre di invisibili: il *Leviatano* come *visible power* ne è l'esempio più macroscopico, a partire dal celebre frontespizio dell'opera che è di per sé un'esibizione di tale Potere, un modo di renderlo immediatamente perspicuo. Oppure cercando di dissociare la ricerca delle cause dal pensiero della propria sorte, come nel caso del ragionamento causale che porta alla Causa Prima: «E tutto ciò senza preoccuparsi per la propria fortuna» (ivi, XII, p. 87).

Da questa disamina del rapporto fra religione e causalità si possono trarre un paio di osservazioni. In primo luogo, stando al modo in cui Hobbes imposta il problema a partire dalla ripresa della tesi lucreziana, un'ana-

lisi filosofica della genesi dei fenomeni religiosi non può accontentarsi di svolgersi unicamente sul piano della critica razionale, ad esempio contrapponendo la ragione all'immaginazione, le cause ai fini, perché la religione affonda le sue radici almeno in parte nelle stesse matrici e nel medesimo impulso alla ricerca delle cause da cui si sviluppa anche il pensiero causale più oggettivo e razionale. Di conseguenza, e in secondo luogo, la ricerca di alternative allo sviluppo delle idee religiose non ammette un'unica risposta, né risposte semplici, ma richiede un dispositivo argomentativo articolato su più piani, la cui pluralità e complessità dipendono dalla pluralità e complessità dei fattori in gioco. La partita si svolge in parte sul piano della filosofia e della scienza, contro l'immaginazione religiosa; in parte sul piano della politica e sulle contro-passioni che essa è in grado di mobilitare rispetto all'*anxiety*. Ma forse non si esaurisce in questi due ambiti. Per completare il discorso resta da esaminare l'altra dimensione che Hobbes individua all'origine della religione oltre alla causalità, vale a dire la temporalità.

I.5

«*Prometheus* (which interpreted, is, *The prudent man*)»³⁰

All'inizio del capitolo XII c'è un'altra parentesi, dopo quella sull'invisibilità delle cause della propria sorte, che richiede un commento: «Così tutti gli uomini, e specialmente coloro che vedono troppo in là, si trovano in una condizione simile a quella di Prometeo: infatti, come Prometeo (nome che tradotto significa *l'uomo prudente*) era incatenato sul monte Caucaso...»³¹.

L'evocazione di Prometeo da parte di Hobbes è stata oggetto d'interpretazioni diverse, a seconda dell'aspetto del mito che si valorizza. In Prometeo, che rubò il fuoco agli dèi, si è vista ad esempio una figura di ribellione politica, da discreditarne se eversiva oppure da rivendicare, come avrebbe fatto lo stesso Hobbes per alludere alla propria opera di radicale rifondazione della sovranità (Schulman, 1988). Il Prometeo di Hobbes è stato interpretato come un'immagine dell'individuo moderno, che, emancipatosi dall'idea di un *télos* sovraordinato, si trova come sospeso sull'apertura di un

30. *Lev.*, XII, p. 169.

31. *Ibid.*: «So that every man, especially those that are over provident, are in a state like to that of Prometheus. For as Prometheus (which interpreted, is, *The prudent man*) was bound to the hill Caucasus...».

orizzonte indefinito di possibilità³². Il mito era stato utilizzato da Hobbes anche nel *De cive*, ma in un contesto diverso, come simbolo della capacità umana d'istituire un corpo politico ordinato con leggi e giustizia³³. Nel passo del *Leviatano* a prevalere sono invece gli aspetti disforici della condizione di Prometeo, le catene che lo immobilizzano e l'ansietà che lo rode. Inoltre, Hobbes omette ogni riferimento al passato di Prometeo, cioè alla *hybris* per la quale è punito (il furto del fuoco), evocato invece nel *De cive*, legando la sua condizione di sofferenza alla sua concentrazione esclusiva sul futuro (Michaelis, 2007, p. 102). L'ultimo elemento caratteristico di questa ripresa del mito è dato proprio dalla parentesi, in cui Hobbes accosta Prometeo alla "prudenza", suggerendo così anche una chiave di lettura: «(which interpreted, is, *The prudent man*)». Proprio questa precisazione restringe infatti il campo delle interpretazioni possibili: la prudenza non è infatti un fattore di eversione, né di rinnovamento nella teoria politica (semmai è il contrario); né sembra indicare un tratto tipico della modernità, quanto piuttosto una costante antropologica. Dato il modo in cui la figura di Prometeo interviene nel capitolo XII, la domanda è piuttosto la seguente: perché e a quali condizioni la prudenza porta con sé l'*anxiety*?

L'accostamento fra l'ansietà e la prudenza appare inatteso rispetto a una tradizione che aveva concepito la prudenza piuttosto come arte del controllo degli eventi, un modo di esorcizzare la paura piuttosto che di suscitarsela. Ma l'immagine di Prometeo nel *Leviatano* si colloca sullo sfondo di una profonda ridefinizione che la nozione di prudenza stava conoscendo in età moderna, almeno da Machiavelli in poi. La fonte più prossima di Hobbes è verosimilmente il *De sapientia veterum* (1609) di Bacone, in cui Prometeo ha il suo posto nella serie di interpretazioni allegoriche di miti antichi di cui è composta l'opera. Nella spiegazione di Bacone sono già presenti i principali elementi sottolineati poi anche da Hobbes: l'accostamento fra Prometeo e la provvidenza o prudenza e la configurazione emotiva che caratterizza la figura di Prometeo³⁴. Prometeo ed Epimeteo rappresentano per Bacone come «quadri o esempi» di «due condizioni della vita umana»³⁵: gli uomini che seguono l'esempio di Prometeo, afferma Bacone, sono cautamente previdenti rispetto al futuro e perciò in grado di evitare molti mali e sventure, a differenza degli improvvidi imitatori di Epimeteo,

32. Cfr. Pulcini (1996); D'Andrea (1997, pp. 59-61; 1996, pp. 134-7). Sulle ambivalenze che caratterizzano la figura di Prometeo in Hobbes, cfr. Ferrarin (2001, pp. 155-60).

33. *De cive*, III, 10, 3, nota; cfr. Ferrarin (2001, p. 156n.).

34. Frilli (2021, pp. 146-7); cfr. Dubos (2014, pp. 155-7).

35. Bacon (1619, trad. it. p. 227).

incalzati dalle calamità e pieni di «vane speranze». I primi pagano però un prezzo in termini di privazione del piacere – potremmo dire di capacità di godersi la vita – e rischiano di essere afflitti da preoccupazioni e paure interiori (*timoribus intestinis*)³⁶. Dalla traduzione seicentesca di Sir Arthur Gorges (Bacon, 1619) risalta ancora meglio la forte assonanza del passo del *De sapientia veterum* con il brano corrispondente del cap. XII del *Leviatano*:

For beeing chained to the pillar of necessitie, they are afflicted with innumerable cogitations (which because they are very swift, may bee fitly compared to an Eagle) and those griping, and, as it were, gnawing and devouring the liver, unlesse sometimes, as it were by night, it may bee they get a little recreation and ease of mind, but so, as that they are againe suddenly assaulted with fresh anxieties and feares³⁷.

For as *Prometheus* (which interpreted, is, *The prudent man*) was bound to the hill *Caucasus*, a place of large prospect, where, an Eagle feeding on his liver, devoured in the day, as much as was repayed in the night: So that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his hearth all the day long, gnawed on by feare of death, poverty, or other calamity; and has no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep³⁸.

La stretta assonanza tra le due formulazioni incoraggia a vedere nel passo di Hobbes una variante di quello di Bacone. Ma ciò non deve far sfuggire le differenze tra le due riprese del mito. Sul piano del metodo, in Hobbes la sua interpretazione non si giustifica da sola, come nel *De sapientia veterum*, ma è inserita in un quadro antropologico che permette di dedurne le conclusioni. Sul piano concettuale, i seguaci di Prometeo secondo Bacone sono legati alla colonna (*pillar*) della necessità, in Hobbes l'accento cade invece sull'apertura indeterminata di possibilità che si dispiegano di fronte

36. *Ibid.*

37. Bacon (1619 chap. 26, p. 138; trad. it. p. 227): «Infatti, legati alla colonna della Necessità, sono consumati da innumerevoli pensieri (per la loro volubilità rappresentati dall'aquila), che li pungono mordendone e corrodendone il fegato; forse solo a volte, ad esempio di notte, riescono ad avere qualche breve momento di sollievo e di tranquillità, per ritornare, tuttavia, subito dopo, a nuove ansie e timori».

38. *Lev.*, XII, p. 87/169: «infatti, come Prometeo (nome che tradotto significa l'uomo prudente) era incatenato sul monte Caucaso, luogo da cui si gode un'ampia vista e in cui un'aquila che si nutriva del suo fegato ne divorava di giorno quanto ne ricresceva di notte, così quell'uomo che, preoccupato del futuro, guarda troppo avanti a sé, ha il cuore tutto il giorno roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e non trova quiete né tregua alla sua ansietà se non nel sonno».

a Prometeo. Tematicamente, il nesso con la religione è marginale in Bacon, centrale in Hobbes.

Torniamo dunque al punto chiave, cioè la relazione fra Prometeo, la prudenza e l'*anxiety*. Si ricorda di rado che il nesso più immediato tra Prometeo e la prudenza era suggerito dall'etimologia: Prometeo significa infatti "colui che pensa o riflette prima" (da un verbo di conoscenza come μέδομαι, "pensare", o μανθάνω, "apprendere", più il prefisso πρό), colui che vede prima pensieri o preoccupazioni (τὰ μήδεα), il previdente (mentre Epimeteo è, al contrario, "colui che riflette dopo")³⁹. È a questa etimologia che Hobbes allude con l'inciso «which interpreted, is, *The prudent man*», dove con ogni evidenza "interpreted" sta per "secondo l'etimologia". Per Bacon il nome di "Prometeo" significa la provvidenza⁴⁰ e per Hobbes prudenza è un sinonimo di "previsione" (*foresight*) o "provvidenza" (*providence*; *Lev.*, III, p. 97). La prudenza si presenta in Hobbes come «una congettura utilitaristica sul possibile» (Frilli, 2021, 149). È una concezione lontana dal modello aristotelico della *phronesis* (saggezza o prudenza) e che richiama piuttosto Machiavelli. Rispetto alla *phronesis*, la *prudence* di Hobbes non ha infatti un contenuto etico e l'aspetto deliberativo, centrale in Aristotele⁴¹, cede il passo alla previsione operativa ed efficace del futuro (ivi, pp. 117-52). Come la *phronesis* in Aristotele, la *prudence* è annoverata da Hobbes fra le "virtù intellettuali", ma essa appartiene ancora all'ambito delle facoltà naturali, non acquisite, il cui contenuto noetico non è qualitativamente diverso nell'uomo e negli animali («Non è [...] la prudenza a distinguere l'uomo dall'animale»; *Lev.*, III, p. 23). Coerentemente, Hobbes accosta la prudenza proprio a quelle qualità di *sagacitas* e *solertia* dalle quali Aristotele aveva tenuto a distinguerla⁴², considerandole caratteristiche semmai dell'astuzia (*métis*) e non della saggezza pratica (Detienne, Vernant, 1974). Sul piano del metodo, è ben nota la radicalità con cui Hobbes rifiuta la prudenza come perno dell'arte politica, opponendo frontalmente il proprio modello di scienza della politica a una secolare tradizione

39. Così nell'*Etymologicum Magnum*, il repertorio etimologico corrente al tempo di Hobbes: «Προμηθεύς, ἀπὸ μεταβολῆν, προμηθεύς, ὁ προορῶν τὰ μήδεα, τὰ βουλευμάτα» (Sylburg, 1594, col. 625). Fra gli autori classici, l'etimologia trova agganci in Esiodo, Pindaro, Eschilo. Sull'etimologia del nome, cfr. Morani (1983).

40. «Prometeo significa in tutta certezza ed evidenza la Provvidenza (*Prometheus doth cleerely and elegantly signifie Prouidence*)» (cfr. Bacon, 1619, p. 124; trad. it. p. 215).

41. Aristotele, *Eth. Nic.*, VI, 1141b: «La saggezza (*phronesis*) riguarda le cose umane e quelle su cui è possibile deliberare, infatti diciamo che l'attività tipica del saggio è soprattutto questa, il ben deliberare» (trad. it. C. Natali).

42. *Eth. Nic.*, VI, 1142b. Cfr. Hobbes, *Lev.*, III, p. 96; *EL*, I, 4, 4, p. 22.

che, sulla scorta di Aristotele, innervava ancora la trattatistica politica umanistica (Skinner, 2012).

Nel contesto del *Leviatano*, tuttavia, la preoccupazione metodologica non è così centrale e Hobbes tratta della prudenza soprattutto su un piano di analisi antropologica, nei capitoli iniziali dell'opera (capp. III; V; VIII). La prudenza è evocata in primo luogo a proposito delle serie regolate di pensieri, di cui si è già detto. Nelle serie di pensieri la prudenza introduce il fattore tempo, orientando il discorso mentale a partire dalle tracce mnestiche del passato in direzione dell'immaginazione del futuro. Questa modulazione temporale delle serie di pensieri è ambivalente. Da una parte, la dilatazione dell'orizzonte temporale costituisce, come sappiamo, un elemento fondamentale di differenza tra uomo e animale. Dall'altra, pensare temporalmente costituisce anche un limite cognitivo, poiché fonda la previsione prudenziale sulla base fragile e incerta dell'esperienza⁴³. Inoltre, a monte dell'esperienza e dei modi aleatori della sua costituzione, è la stessa natura del tempo a trasportare i pensieri articolati temporalmente su un terreno ontologicamente instabile, in quanto in prevalenza mentale. Proprio nella prima presentazione della *prudence* nel *Leviatano* Hobbes inserisce una riflessione sulla natura del tempo, ordinando presente, passato e futuri per gradi di realtà, dal più al meno: il presente è l'unica dimensione del tempo ad avere una realtà piena, *mind-independent*, mentre il passato esiste solo nella memoria e il futuro, privo di qualsiasi referente reale («but a fiction of the mind»), unicamente nell'immaginazione – il che equivale a non avere nessun essere affatto: «In natura esiste solo il *presente*; le cose *passate* esistono soltanto nella memoria, ma le cose *a venire* non esistono affatto, poiché il *futuro* è una pura finzione della mente che attribuisce alle azioni presenti la successione delle azioni passate»⁴⁴.

Da questo punto di vista Prometeo non fa altro che sviluppare una logica interna alla dimensione temporale della prudenza, che è per definizione una *foresight* orientata al futuro, il quale a sua volta è fra tutte le dimensioni

43. *Lev.*, III, p. 22: «molto esposta all'errore»; cfr. ivi, V, p. 40: «I segni della prudenza sono tutti incerti». Sull'importanza e la natura problematica della dimensione temporale (polarizzata sul futuro) per la gnoseologia e la teoria politica di Hobbes si è soffermata in particolare Lorelea Michaelis, in un saggio ricco e in larga parte condivisibile che parte proprio dall'analisi della figura di Prometeo (Michaelis, 2007).

44. *Lev.*, III, p. 23/97: «The *Present* onely has a being in Nature; things *Past* have a being in the Memory onely, but things *to come* have no being at all; the *Future* being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions *Past*, to the actions that are *Present*». Cfr. *infra*, PAR. 15.

del tempo quella più irrealistica, data la sua esistenza puramente finzionale. È come se Prometeo, *the prudent man*, iniziasse bruscamente ad avvertire, seppur in modo ancora oscuro, l'inconsistenza cognitiva del suo sguardo sul mondo, rimanendo paralizzato dall'intuizione della natura letteralmente disperata dei propri sforzi previsionali di un futuro evanescente.

Tuttavia, la descrizione della *prudence* nel *Leviatano* ammette alcune sfumature. In primo luogo, precisa Hobbes nel cap. VIII, la prudenza ha a che fare con il rapporto tra un progetto e una molteplicità di fattori (*multitude of things*), strumenti o condizioni di possibilità (*Lev.*, VIII, p. 59). Ciò significa che la prudenza non si limita a stabilire, seguendo il filo della memoria, connessioni semplici e lineari tra singole idee o fatti, ma prende in considerazione la complessità del contesto in cui l'azione si cala, la sua natura problematica. Più precisamente, prosegue Hobbes, si indica con "prudenza" quel tipo di ingegno (*wit*) che consente di cogliere all'interno di una pluralità di elementi dei nessi non «semplici o banali» («easie, or usuall»). Dunque il fondo di memoria e d'esperienza da cui sorge la prudenza non rinvia a un passato statico, all'interiorizzazione e riproduzione abitudinaria o addirittura ossessiva (come nel caso dell'*anxiety*) di schemi già visti, come in una sorta di coazione a ripetere, ma comprende un principio di variazione, una capacità proattiva di stabilire fra le cose dei nessi inediti, non scontati o già dati, interpretando e anche determinando il cambiamento. La prudenza, in altre parole, si accompagna ad un senso della complessità e problematicità del reale, parte dal presupposto che le cose non sono così semplici come sembrano, che possono non essere così come sembrano: comporta insomma uno sguardo critico sul mondo e una messa in questione di ciò che si presenta come dato, che, se non sono di per sé scienza o filosofia in senso proprio, appaiono comunque prodromici a una considerazione critica, scientifica o filosofica della realtà.

Inoltre, se è vero che il legame fra passato e futuro (tra spazio d'esperienza e orizzonte d'aspettativa) su base mnestico-immaginativa che è caratteristico della prudenza rappresenta in assoluto un limite, perché l'esperienza non è una base salda per la previsione/congettura, esso presenta tuttavia il vantaggio relativo costituito dal fatto che l'esperienza stessa costituisce un vincolo di realtà rispetto all'espansione immaginativa dell'idea di futuro, garantendo un livello di uniformità fra le menti comunque maggiore rispetto alla moltiplicazione incondizionata di giudizi e fantasie meramente soggettivi: «In ciò non si dà una grande differenza fra gli uomini, come invece esiste fra le loro immaginazioni e i loro giudizi, perché l'esperienza di persone che hanno la stessa età non è molto diversa in ordi-

ne alla quantità, ma si esercita in occasioni differenti, dato che ciascuno ha i suoi scopi particolari» (*ibid.*).

Quella della *prudence* è dunque una soggettività temperata dal contrappeso dell'esperienza. Per quanto variabile nelle sue applicazioni concrete in base alle occasioni e ai progetti individuali, la prudenza come atteggiamento di fondo appare portatrice di una tendenza all'uniformità certo ben lontana da quella oggettiva e artificialmente costruita dalla ragione calcolante, ma forse non del tutto opposta o incompatibile con essa.

Infine, la stessa stratificazione temporale della prudenza vi introduce una sorta di scala di gradi: a parità d'età, dunque tendenzialmente anche d'esperienza, corrisponde una certa uniformità di prudenza; viceversa, alla diversa ampiezza dello spazio d'esperienza, gradi diversi di prudenza. Una maggiore prudenza comporta poi una minore fallibilità: «Una cosa però è certa: chi ha maggiore esperienza di un altro nelle cose passate, sarà anche più prudente e s'ingannerà più raramente nelle sue aspettative» (ivi, III, p. 23). Di una gradazione del genere si conserva una traccia anche nel passo su Prometeo, per quanto a segni invertiti, dato che in quel caso il problema è l'eccesso di prudenza, non il suo difetto: «Così tutti gli uomini, e *specialmente coloro che vedono troppo in là*, si trovano in una condizione simile a quella di Prometeo. [...] Così quell'uomo che, preoccupato del futuro, *guarda troppo avanti a sé*» (ivi, XII, p. 87, corsivi miei). La prudenza/providenza espone all'*anxiety* in modo tendenzialmente universale («tutti gli uomini»). Eppure, non ogni uomo vi è esposto allo stesso modo. Sembra esserci piuttosto una certa soglia (*over prudent; too far*), oltre la quale la *prudence* si trasforma in *anxiety* (Ferrarin, 2001, p. 156). Dunque, se la prudenza predispone sempre all'ansietà, non sempre vi conduce di fatto.

Tutti questi elementi – il senso della complessità e del cambiamento; la soggettività dell'aspettativa del futuro temperata dallo spazio d'esperienza; una certa gradazione interna – allentano la necessità del nesso fra la prudenza e l'*anxiety* da cui nasce la religione, fanno sì che il passaggio dall'una all'altra non sia immediato, rendendo allo stesso tempo più complicata la valutazione teorica della prudenza stessa. Nelle considerazioni metodologiche degli *Elements of Law* e del *De cive* il rifiuto della prudenza come principio della filosofia politica è senza appello, in nome del nuovo metodo scientifico che Hobbes intende promuovere. Nel *Leviatano* il quadro appare più sfumato: accanto alle osservazioni che mantengono la prudenza nell'ambito del pensiero naturale o istintuale, comune a uomini e animali, si danno anche alcuni elementi di complessità i quali lasciano invece pensare che il rapporto fra prudenza e ragione, natura e artificio, non sia ne-

cessariamente un'alternativa esclusiva, bensì almeno in parte una relazione d'inclusione, in cui il livello della costruzione razionale delle relazioni politiche sussume in qualche modo la natura (o elementi di natura) al suo interno, trasformandoli senza abolirli. Sappiamo che un processo del genere è all'opera anche nel passaggio dalla condizione naturale (religione inclusa) all'associazione politica, un passaggio in cui alcuni fattori come la paura permangono, per quanto rielaborati. E la prudenza è a sua volta una componente sia della genesi della religione oggetto del cap. XII, sia dello stato di natura di cui si tratta nel cap. XIII, dove Hobbes sottolinea appunto la tendenziale uguaglianza fra gli uomini quanto alle facoltà della mente basate sull'esperienza accumulata nel tempo: «poiché la prudenza non è che esperienza la quale, in tempi uguali, viene dispensata in egual misura a tutti gli uomini per le cose cui si applicano in egual misura» (*Lev.*, XIII, p. 99).

Nella prospettiva del *Leviatano*, è lecito dunque pensare che la prudenza non sia qualcosa da accettare o rifiutare in blocco, ma diventi un problema solo quando pretende di porsi come *la* forma del sapere pratico, quando da attitudine spontanea diventa una teoria sistematica con pretese di normatività. Non c'è dubbio che l'adesione a un paradigma deterministico e meccanicistico, dalle opere dell'inizio degli anni Quaranta in poi, comporta nella teoria politica di Hobbes l'abbandono di ogni efficacia euristica e pratica della prudenza. Ciò non significa però che egli smetta di interessarsi alla prudenza come fatto antropologico, cioè come una delle (problematiche) modalità umane di rapportarsi all'agire e al tempo. La prudenza non fa parte della filosofia, ricorda Hobbes alla fine del *Leviatano* (cap. XLVI, p. 538). Ma forse la filosofia può avvalersene, a determinate condizioni, ad esempio facendo leva su quei fattori che, se non adeguatamente coltivati, possono lasciare il passo alla genesi delle idee religiose: il senso della complessità del reale, il nesso vincolante fra memoria e immaginazione, la gradualità interna. Inoltre, se questo vale per la prudenza, vale anche per la stoffa di cui la prudenza è fatta, cioè il tempo.

I.6

«But things *to come* have no being at all»⁴⁵

È significativo che l'unico luogo del *Leviatano* in cui Hobbes si pronuncia sulla natura del tempo si trovi proprio all'interno della sua prima definizione

45. *Lev.*, III, p. 23/97.

ne della prudenza: come a segnalare che ad essere qui in questione, più che una considerazione puramente teorica e generale del concetto di tempo, è la relazione fra l'esperienza del tempo e l'agire umano, cioè le modalità con cui gli uomini (ma nel caso della prudenza anche gli animali) danno un senso – significato o direzione – al loro muoversi nel mondo attraverso rappresentazioni mentali di ordine temporale.

Da questo punto di vista, tuttavia, la collocazione dell'inciso sul tempo del cap. III può apparire problematica. La tesi secondo cui unicamente il presente esiste in natura, mentre passato e futuro hanno esistenza solo nella mente, rimanda alla concezione di ascendenza aristotelica del tempo come *phantasma motus*, dunque alla tesi di una natura psicologica del tempo, che Hobbes espone nel contesto di filosofia naturale del *De corpore*⁴⁶. Se il tempo dipende dal moto, e il moto (questa volta contro Aristotele) è uno stato dei corpi e non il passaggio dalla potenza all'atto, si giustifica la centratura sul presente della temporalità della natura: il moto si dà o non si dà e non ha senso parlare, se non come proiezione mentale, di un moto che non è più o non è ancora (*De corpore*, p. 148). Tuttavia, nel *De corpore* Hobbes ha come obiettivo polemico le concezioni ontologizzanti del tempo e perciò insiste soprattutto sulla natura psicologica del tempo in generale. È solo nel *Leviatano* che contrappone in modo così netto, all'interno del tempo, la temporalità della natura e quella prodotta dalla mente («In natura esiste solo il *presente*»). Ciò sembra introdurre una discrasia fra il tempo della fisica, quello dei corpi naturali, e il tempo dell'uomo, a dispetto dell'impianto materialista della teoria politica hobbesiana (Fiaschi, 2005, p. 11). Per comprendere la formulazione del *Leviatano* conviene meno insistere sulla presenza di un'apparente tensione interna all'approccio di Hobbes⁴⁷, che riflettere sul contesto specifico in cui cade la ripresa della tesi della soggettività psicologica del tempo e sulle conseguenze che se ne possono trarre quanto alla nostra percezione dell'esperienza temporale.

Tali conseguenze possono essere di almeno due ordini diversi. In primo luogo si tratta di togliere valore al tempo. Il primo effetto che l'inciso del cap. III produce, con il suo attacco improvviso e la sua perentorietà concettuale («chi ha maggiore esperienza di un altro nelle cose passate, sarà anche più prudente e s'ingannerà più raramente nelle sue aspettative.

46. *De corpore*, II, VII, 3; cfr. Fiaschi (2005, pp. 6-9).

47. Cfr. Rastelli (2016, p. 90): «la complessa struttura della temporalità umana sfugge all'inserimento in un rigido sistema meccanicistico».

In natura esiste solo il presente»⁴⁸), è un effetto di disillusione. Se il lettore fino a quel punto poteva facilmente riconoscersi nella logica della prudenza, che dall'esperienza trae lezioni ragionevoli e tutto sommato affidabili per congetturare il futuro e agire con efficacia («s'ingannerà più raramente»), l'inciso sul tempo lo mette bruscamente di fronte a una tesi fortemente controintuitiva che lo spinge a riconsiderare tutta la questione, nonché il suo stesso modo abituale di agire, sotto una luce assai diversa. Il tempo della natura, interamente racchiuso nel presente⁴⁹, veicola un'istanza profondamente anti-antropomorfa. Se presa alla lettera tende persino a far precipitare l'esperienza umana del tempo nell'insensato, nella misura in cui ci induce a considerarci come enti la cui esistenza reale si esaurisce in un eterno presente, una sorta di *nunc stans*, contro la spinta verso il futuro del nostro stesso desiderio. Di fronte a un tale spaesamento, è giocoforza mettere in discussione la nostra esperienza del tempo, problematizzando l'attitudine naturale della *prudence*. Ma la riduzione del tempo all'irrealtà non ha forse come obiettivo soltanto la costituzione ordinaria dell'esperienza temporale. Il fatto che, delle dimensioni del tempo a cui viene tolta consistenza ontologica, la più colpita sia il futuro («pura finzione della mente») toglie implicitamente valore anche alle concezioni della temporalità che proprio sul futuro facevano perno, *in primis* quella cristiana. Se è così, ad essere messo in questione nell'inciso del cap. III non è tanto il tempo *tout court*, quanto le concezioni del tempo più decisamente orientate verso il futuro: quella spontanea e naturale della prudenza, quella storica e culturale del cristianesimo. Come ha suggerito Patricia Springborg, rispetto alla temporalità cristiana «che aveva calato il presente nello stampo del futuro», l'operazione di Hobbes consiste, tutto all'opposto, nel calare il futuro (e il passato) nello stampo del presente, reintroducendo così fin dall'inizio del *Leviatano* una «prospettiva pagana» (Springborg, 2000, p. 45) (o quantomeno non cristiana) sul tempo⁵⁰.

48. Corsivo mio.

49. È quanto separa la posizione di Hobbes da una concezione agostiniana del tempo, in cui la centralità del presente è giustificata, all'opposto di Hobbes, proprio dalla natura mentale o psicologica del tempo stesso (*distensio animi*).

50. L'aspetto problematico è che la stessa antropologia hobbesiana si basa sull'idea che desiderio, passioni e immaginazione orientino l'esperienza del tempo verso il futuro (Ferrarin, 2001, pp. 186-7, 191-2; Michaelis, 2007, pp. 106-11): nella corsa della vita, l'individuo hobbesiano di rado volge lo sguardo all'indietro. Il rapporto umano con il tempo sembra dunque esposto strutturalmente a una forma di illusione o delusione (si desidera più di ogni altra cosa conoscere il futuro, che non esiste...). Di qui la necessità di rimettere in questione l'esperienza ordinaria del tempo, riconfigurandola in modi diversi.

Si tratta dunque, innanzitutto, di non lasciare il presente alla mercé del passato o del futuro. Anche in un'ottica hobbesiana, peraltro, il "presente" nella vita della mente non si riduce a un istante puntiforme. In un dato momento, le sensazioni attuali legate al moto dei corpi, "presenti" in senso stretto, coesistono con le immagini di oggetti rimossi che si affievoliscono gradualmente (*decaying sense*), come il moto di onde rimaste al cessare del vento: sono tali immagini a costituire l'oggetto di ciò che, secondo Hobbes, chiamiamo immaginazione e memoria (*Lev.*, cap. II). Il futuro consiste precisamente nella relazione fra questi due strati dell'esperienza, il presente in senso stretto e lo strato di immagini in via di affievolimento, cioè il passato: il futuro, precisa Hobbes nell'inciso del cap. III, è infatti una finzione della mente che attribuisce «alle azioni presenti la successione delle azioni passate»⁵¹. Il momento presente, dunque, ha uno spessore, assomma già in sé, come strati dell'esperienza attuale, una persistenza di passato e una protensione verso il futuro. Li ha al suo interno, in una prospettiva di radicale immanenza, senza che si debba uscire da esso, reificando erroneamente passato e futuro come due stati a sé stanti e indipendenti dal presente stesso. L'assenza di un futuro sostantivato, di un Futuro con la maiuscola, per così dire, non è dunque necessariamente un elemento di debolezza nell'esperienza del tempo, quanto piuttosto la condizione di presenti variabili, cioè della variabilità dei modi in cui dare senso al presente a partire dall'elaborazione e modulazione delle idee di passato e futuro.

È questo il secondo ordine di conseguenze che si possono trarre dall'inciso sul tempo del cap. III. La distinzione fra un tempo naturale e uno solamente mentale permette di riconoscere nel tempo una sorta di "semi-arte-fatto", una parte del quale è legata al determinismo dei moti dei corpi, ma l'altra è un prodotto plastico della mente umana, connesso alla capacità di interpretare segni⁵²: «of our conceptions of the past, we *make* a future», scrive Hobbes nel passo degli *Elements of Law* che corrisponde a quello che stiamo commentando⁵³, sottolineando con la scelta del verbo *to make* proprio il carattere almeno parzialmente artificiale dell'esperienza del tempo.

51. *Lev.*, III, p. 23.

52. «Perciò chi ha maggiore esperienza in ogni genere di questioni ha la maggior quantità di segni da cui ricavare previsioni per il futuro e, di conseguenza, è il più prudente» (*Lev.*, III, p. 23).

53. *EL*, I, 4, 7, pp. 22-3/15: «Nessuno può avere in mente un concetto (*conception*) del futuro, poiché il futuro non c'è ancora. Ma noi facciamo un futuro dei nostri concetti del passato; o piuttosto, chiamiamo futuro in modo relativo il passato (*of our conceptions of the past, we make a future; or rather, call past, future relatively*)».

Se questo, come sappiamo, da una parte espone il tempo a un'ipoteca di soggettività, rendendolo fluttuante e variabile come infinitamente variabili sono i desideri, le esperienze e le aspettative di ognuno, dall'altra apre alla possibilità di una trasformazione dell'esperienza del tempo, individuale e collettiva, che ne renda meno incerti i contorni, più uniformi e prevedibili le modalità.

La religione, per come Hobbes la presenta, cioè nata dalla paura, dalla causalità e dalla temporalità, è a suo modo un dispositivo in grado di operare una trasformazione del genere, a suo modo una grande risposta al problema del tempo. Lo è nella sua forma spontanea e universale; e lo è anche nella forma storica determinata del cristianesimo, che Hobbes reinterpreta nella terza e quarta parte del *Leviatano* in una chiave spiccatamente profetica, di discorso sul futuro. Se vogliono costituire un'alternativa alle idee religiose, anche la filosofia e la scienza politica devono dunque farsi carico del medesimo problema. Proprio la variabilità e la molteplicità dei fattori in gioco fanno sì tuttavia che non ci sia in Hobbes un'unica strategia e un'unica risposta, bensì una riflessione complessa, che affronta la questione da più lati e secondo diverse modalità. I PARR. 1.7 e 1.8 sono dedicati agli sviluppi di questa riflessione, di cui fa parte la questione dell'utilità della storia.

1.7

Controllare il tempo

Le strategie legate al controllo o alla costruzione del tempo formano in effetti una parte rilevante della teoria politica di Hobbes: con la forma attuale il *Leviatano* definisce, oltre che uno spazio politico, anche una specifica temporalità. D'altra parte, il tempo è una componente costitutiva non solo della religione, ma anche del conflitto che caratterizza lo stato di natura, un conflitto che corrisponde all'attesa dello scontro più che allo scontro in atto, il che aumenta la carica problematica e la cruciale rilevanza della questione della temporalità: «la nozione di tempo va dunque considerata nella natura della guerra, come lo è nella natura delle condizioni atmosferiche» (*Lev.*, XIII, p. 101). Per costituire una risposta al plesso di problemi esposti a cavallo dei capp. XII e XIII del *Leviatano*, la politica deve farsi carico della questione del tempo.

All'interno delle strategie di controllo o costruzione del tempo delineate da Hobbes si possono distinguere due tipologie generali. La più radica-

le è quella che potremmo chiamare una strategia “esterna”, che consiste in una tendenziale neutralizzazione o abolizione del tempo. Il tempo è neutralizzato ad esempio nell’uso della ragione, che a sua volta lavora su termini il cui significato è stato universalmente consentito, e perciò sottratto a variazioni dovute al solo decorso del tempo. Hobbes, com’è noto, definisce ragione e scienza opponendole alle facoltà della mente fondate sul tempo, cioè memoria, esperienza e prudenza (ivi, v, p. 38). Il cosiddetto errore logico, cioè l’“assurdità”, dovuto a ignoranza del metodo e cattivo uso del linguaggio, presuppone un’alternativa secca fra verità e impossibilità. L’errore propriamente detto, invece, è inestricabilmente legato all’ambito della possibilità e della temporalità e consiste in un giudizio sul passato o sul futuro («that something is past, or to come»; ivi, p. 40/133). Perciò, a differenza dell’assurdità, è inevitabile anche per i più prudenti («to which even the most prudent men are subject»; *ibid.*), perché finché si rimane nell’ambito del tempo l’eventuale impossibilità di un evento non può mai essere scoperta *a priori*: «Errare infatti significa soltanto ingannarsi nel presumere che qualcosa sia accaduto in passato o debba avvenire, qualcosa di cui non era tuttavia possibile scoprire l’impossibilità» (ivi, p. 36). Così anche lo spadaccino più abile sarà sempre fallibile, mentre quello che aggiunge la scienza all’abilità o alla prudenza, invincibile (ivi, p. 40).

Sul piano politico, a questo genere di strategia dall’esterno può essere accostata l’idea secondo cui lo Stato, per rimediare alla natura mortale dei governanti e assicurare continuità nella forma e nell’esercizio del potere, istituisce una sorta di eternità artificiale, sottraendo la vita del corpo politico nel suo insieme, se non quella dei concreti e mortali depositari della sovranità, agli effetti dello scorrere del tempo: «per la conservazione della pace degli uomini è necessario che, come è stato preordinato un uomo artificiale, così se ne preordini anche l’eternità artificiale della vita (*an Artificiall Eternity of life*)» (ivi, XIX, p. 162/149). La nozione di “eternità artificiale di vita” è indubbiamente suggestiva, anche per le sue implicazioni teologico-politiche⁵⁴, e può essere considerata a sua volta come una strategia di abolizione del tempo (o quantomeno della durata): un modo di riassorbire la varietà delle temporalità individuali nella forma comune e, se costruita razionalmente, sottratta al tempo (cioè eterna) dello Stato⁵⁵. Ma il luogo

54. Anche la religione promette eternità: cfr. *Lev.*, XLIV, pp. 499-500, sulla vita eterna e l’*Eternity of Life by Nature* (immortalità dell’anima).

55. «Sebbene nulla di ciò che è opera dei mortali possa essere immortale, tuttavia, se gli uomini facessero uso della ragione che pretendono di avere, i loro Stati sarebbero al riparo almeno dalla rovina causata dai mali interni» (*Lev.*, XXIX, p. 262).

in cui Hobbes introduce questa tesi fa riferimento a un contesto preciso, le leggi sulla successione della sovranità, e tale delimitazione sconsiglia di far equivalere *sic et simpliciter* l'eternità artificiale alla temporalità propria dell'istituzione politica. Piuttosto, la necessità di fare i conti con una realtà concreta sembra richiedere alla scienza politica l'individuazione di una forma del tempo specifica dell'associazione umana che tenga in qualche modo conto dell'esperienza e non possa dunque ridursi integralmente a una neutralizzazione o abolizione del tempo (Fiaschi, 2005, pp. 17-20).

Le leggi di natura sono «eterni e immutabili» (*Lev.*, XV, p. 129), ma sul piano pratico non sono altro che precetti, dettami o regole della ragione, necessari ma non sufficienti per l'istituzione dello Stato; per la sua formazione occorre, com'è noto, che si aggiunga la forza coercitiva della paura, cioè di una passione che si fonda sull'esperienza del tempo ed è perciò in grado di modellarla. È questo un esempio dell'altro possibile approccio al problema del tempo, cioè quelle che potremmo chiamare strategie "interne", modi di riconfigurare l'esperienza del tempo dall'interno di quell'esperienza stessa, facendo leva su alcune delle sue componenti. Nel modo in cui Hobbes descrive la temporalità della politica coesistono dunque due istanze diverse: da una parte, la tendenziale neutralizzazione o "spazializzazione" del tempo, cioè l'istituzione di una temporalità modellata su quella «univoca e omogenea della scienza»⁵⁶, fondata sul presente, l'unico tempo calcolabile e misurabile, e incorniciata dall'eternità (quella artificiale dello Stato e quella delle leggi di natura); dall'altra, un'opera di governo del tempo, che vada a incidere sull'esperienza temporale che abbiamo visto sorgere con la *prudence*, incessantemente nutrita dal desiderio e articolata sul nesso complesso e sempre in parte indeterminato tra passato e futuro, spazio d'esperienza e orizzonte d'aspettativa, memoria e immaginazione.

La paura politica che Hobbes evoca obbedendo a questa seconda istanza non è una passione semplice né spontanea, ma il frutto di un processo di trasformazione affettiva, fondato su un'analisi delle passioni e delle forme con cui esse si relazionano al tempo. L'attivazione di un'aspettativa del futuro politicamente produttiva passa per la dissociazione da parte di Hobbes, o almeno dell'Hobbes del *Leviatano*, della tradizionale endiadi paura/speranza: solo la prima si presta infatti a una forma di razionalizzazione calcante del tempo⁵⁷, mentre la seconda lascia il futuro completamente aperto

56. Cfr. Izzo (2005, p. 188), da cui riprendo anche l'espressione bergsoniana di "spazializzazione del tempo".

57. Cfr. Bodei (2003, pp. 84-5).

alle variazioni potenzialmente conflittuali delle aspettative individuali. La paura così isolata si articola poi in forme o sfumature diverse, a seconda della sua interazione con la soggettività passionale: oltre alla *fear*, nei capitoli della seconda parte del *Leviatano* si trovano l'intonazione religiosa dell'*awe* (il timore reverenziale di fronte a un potere smisuratamente più grande) o l'efficacia inibitoria del *terror*. Insieme al patto, che prevede la fiducia in una stabilizzazione delle volontà dei contraenti nel tempo⁵⁸, la paura permette di definire un orizzonte di aspettativa comune, facendosi *common fear*, paura comune della punizione da parte del sovrano nella sicurezza da altre minacce, e subordinando in tal modo le variazioni soggettive delle temporalità individuali alla relativa uniformità di un tempo condiviso e collettivo⁵⁹.

I.8

Esperienza del tempo e storia

Da qui il passo è breve a prendere in considerazione un altro tipo di tempo condiviso e collettivo: quello della storia. Nel *Leviatano* non mancano confronti con alcune forme di coscienza storica collettiva: ad esempio l'ammirazione dei moderni filo-repubblicani per gli antichi Greci e Romani, spesso bersagliata da Hobbes e annoverata nel cap. XXIX fra le cause di dissoluzione dello Stato (*Lev.*, pp. 266-7), o lo stesso cristianesimo, di cui Hobbes offre una complessa interpretazione in chiave storicizzata e profetica (Izzo, 2005, pp. 191-224). Con la storia, come forma del tempo e come disciplina, Hobbes ha un rapporto complesso, che viene spesso interpretato in chiave negativa, sotto il segno di una fondamentale svalutazione⁶⁰. La subordinazione epistemologica della storia alla scienza, spesso ribadita, non gli impedisce tuttavia di nutrire per la storia stessa un interesse che attraversa la sua produzione da un capo all'altro, dalla traduzione giovanile di Tucidide alla *Historia ecclesiastica* e al *Behemoth*⁶¹.

58. Sulla differenza di temporalità tra "contratto" e "patto" ha insistito Francesca Izzo (2005, pp. 138-42).

59. Cfr. Michaelis (2007, p. 119): il potere sovrano «pone fine allo stato di guerra stabilizzando l'orizzonte di aspettativa».

60. Cfr. ad esempio Fiaschi (2005, p. 13); Michaelis (2007, p. 105). Per delle letture che invece rivalutano statuto e funzione della storia in Hobbes, cfr. Rogers, Sorell (2000); Dubos (2014).

61. Un approccio sfumato alla questione anche in Lund (2012), secondo il quale la presa di distanza dal modello umanistico dell'*historia magistra vitae* a seguito della sua "conversione scientifica" non impedì a Hobbes di riconoscere nella storia «una disciplina

«There are of Knowledge two kinds», ci sono due generi di conoscenza, scrive Hobbes nel *Leviatano* (*Lev.*, IX, p. 67), rielaborando due brani degli *Elements of Law* (I, 6, 1, ma anche II, 8, 13, “Of the causes of rebellion”): la conoscenza di fatto, basata su sensazione e memoria, e quella delle conseguenze, o scienza, fondata sulla ragione e sul calcolo dei nomi. La storia è il registro del primo tipo di conoscenza, come i libri di filosofia lo sono del secondo. Quella della storia è perciò una conoscenza minore, che non può porsi come criterio di verità o di validità delle proposizioni, né come regola di legittimazione dell’azione (cfr. Nicastro, 1979, p. XXVIII). La parola “registro”, tuttavia, non deve far pensare alla storia come a un mero accumulo passivo di fatti ed esperienze. In quanto forma di conoscenza, la storia introduce nell’esperienza un principio di ordinamento e selezione, che riproduce a un livello più alto e intersoggettivo quel processo di costruzione di serie regolate di pensieri nel tempo in cui consiste, a livello individuale, la *prudence*. Nel secondo brano degli *Elements of Law*, infatti, i due generi di conoscenza sono rispettivamente la scienza e, al posto della storia, la prudenza (II, 8, 13), il che stabilisce fra la prudenza e la storia, basate entrambe sul ricordo e sull’ordine di successione delle cose, una sorta di isomorfismo epistemico. Nel cap. I del *De corpore* Hobbes ribadisce poi che la filosofia, a differenza della prudenza, non ha per base l’esperienza (I, I, 2), ma che nondimeno la storia naturale e quella civile sono «molto utili, anzi necessarie, alla filosofia» (I, I, 8, p. 77).

Sulla stretta connessione fra storia e prudenza si basa anche la possibilità che la storia, come memoria e rielaborazione delle successioni ordinate di pensieri e di fatti, oltre a derivare dalla prudenza, agisca in ritorno su di essa, nutrendola e in qualche modo regolandola o formandola⁶². L’aspetto più interessante e originale di questo movimento di ritorno della storia sulla prudenza è che esso non si limita in Hobbes a una dimensione quantitativa, cioè a un ampliamento del perimetro dell’esperienza individuale, ma incide anche (e forse soprattutto) sulla forma dell’esperienza, modificandola qualitativamente. In altre parole, la storia non è soltanto per Hobbes un repertorio di fatti ed esempi, né ammaestra la vita attraverso testimonianze e modelli direttamente applicabili al presente su uno sfondo di costanza della natura umana. La sua utilità consiste invece, innanzitutto,

autonoma per ricostruire una forma di conoscenza sociale (*social knowledge*) sul passato» (p. 4).

62. Cfr. Strauss (2022, p. 161): «lo studio della storia mira all’educazione alla prudenza».

in un'esperienza cognitiva specifica che, grazie alla distanza, consente al soggetto di configurare diversamente la propria temporalità. I luoghi in cui Hobbes si sofferma sulle caratteristiche e sulla funzione epistemologica della storia insistono proprio su questi aspetti.

Prendiamo ad esempio due testi appartenenti peraltro a periodi ben diversi della produzione hobbesiana, la traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (1629) e un'opera storica come il *Behemoth*, composto nel 1667 ca., pubblicato per la prima volta, probabilmente senza una precisa volontà dell'autore, nel 1679, pochi mesi prima della sua morte. Nell'avvertenza ai lettori della traduzione di Tucidide, il nesso fra storia e prudenza è programmatico: «il lavoro principale e proprio della storia è quello di rendere gli uomini istruiti e, grazie alla conoscenza delle azioni passate, capaci di comportarsi con prudenza nel presente e con previdenza rispetto al futuro» (*Tuc.*, p. 50)⁶³. Questo presuppone, come sappiamo, una capacità di stabilire connessioni e, a monte, la capacità di discernere nessi causa/effetto o mezzi/fine: non le grandi armate o le battaglie sanguinose, scrive Hobbes, quanto «l'arte grazie alla quale gli affari militari e civili vengono condotti ai propri fini» è ciò che l'opera di Tucidide illustra (ivi, p. 52). Si tratta insomma di uno stile storiografico attento a ricostruire e a mettere in luce i nessi tra eventi, più che semplicemente a narrarli. La distinzione fra tipi di cause (cause occasionali, profonde, pretesti) era peraltro un tratto tipico del modello tucidideo, che Hobbes riprende quasi alla lettera anche nel *Behemoth*: si tratta di esporre, chiede l'interlocutore al personaggio narrante, «quali azioni avete osservato allora, e quali ne fossero le cause, i pretesti, la giustizia, l'ordine, gli stratagemmi, i risultati» (*Beh.*, p. 4), o ancora «la storia non tanto delle azioni accadute [...], quanto piuttosto delle loro cause e dei disegni e stratagemmi che le fecero accadere» (ivi, p. 54). Ciò che la storia permette è dunque l'articolazione di un pensiero causale, a partire dal sostrato costituito dal tempo passato⁶⁴.

Data la materia empirica della trattazione, il nesso che si stabilisce non potrà mai essere di tipo puramente deduttivo, ma lascerà sempre spazio alla congettura, come è caratteristico dell'ambito della prudenza. Il tratto tipico che distingue Tucidide da altri storici, secondo Hobbes, è quello che potremmo chiamare lo spazio epistemico in cui la congettura si colloca:

63. In particolare sugli scritti introduttivi alla traduzione di Tucidide e la concezione hobbesiana della storia, cfr. Lupoli (2005).

64. Il *Behemoth* si presenta peraltro fin dal sottotitolo come una *History of the Causes* (e non degli eventi) delle guerre civili in Inghilterra.

essa, infatti, non si aggiunge dall'esterno alla narrazione, né si struttura in generale a partire dal punto di vista dello storico, ma resta in qualche modo immanente alla ricostruzione, lasciando al lettore il compito di osservare gli eventi e stabilire nessi come se fosse in prima persona. Con la sua tecnica storiografica, Tucidide «fa di chi lo ascolta uno spettatore», lo porta nelle assemblee, nelle strade, sui campi di battaglia, in modo tale da fargli ottenere tanta comprensione quanta «un uomo avrebbe potuto ottenere direttamente con la propria esperienza» (*Tuc.*, pp. 50-1). Si tratta di una congettura allo stesso tempo *immanente*, perché il lettore osserva uno spazio d'esperienza come se si trovasse al suo interno, e *mediata* da una differenza, perché solo la mediazione dello storico gli consente di immergersi in uno spazio e in un tempo che non sono i suoi. Si tratta dunque di una sorta di esperienza per interposta persona: il lavoro dello storico, analogo in questo alla persona del rappresentante in politica, consiste nel sostituirsi al soggetto, conferendo a un insieme di fatti un'unità e un ordine che essi di per sé non avrebbero o che comunque resterebbero impercettibili. Egli crea in tal modo le condizioni di possibilità comuni affinché altri individui possano orientarsi e riconoscersi in esso, ripercorrendo e in qualche misura completando le serie regolate di pensieri, esercitando la prudenza e formulando congetture come in prima persona.

All'inizio del *Behemoth*, Hobbes illustra con la forza di una metafora spaziale un'analogia posizione dell'osservatore, interno ed esterno rispetto al contesto della storia:

A. [...] Chi infatti, da quegli anni, come dalla Montagna del Diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama (*prospect*) d'ogni specie d'ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire [...].

B. Sarei lieto di guardare quel panorama. Voi siete vissuto in quel tempo, ed eravate nell'età in cui gli uomini solevano vedere meglio nel bene e nel male; collocatemi, dunque, vi prego, sulla stessa montagna (allora io non ero in grado di vedere altrettanto bene), riferendo quali azioni avete osservato allora, e quali ne fossero le cause, i pretesti, la giustizia, l'ordine, gli stratagemmi, i risultati (*Beh.*, p. 5).

La montagna del diavolo è quella su cui il diavolo fa salire Gesù durante le tentazioni nel deserto, offrendogli tutti i regni del mondo visibili da quell'altezza in cambio della sua adorazione: «Again, the devil taketh him up into an exceeding high mountain, and sheweth him all the kingdoms of the world» (Mt, IV, 8, *King James Bible*, 1611; Lc, IV, 5, aggiunge: «all the kingdoms of the world, *in a moment of time*», corsivo mio). Nel testo bi-

blico la montagna indica dunque il luogo di una visione panoramica, istantanea e comprensiva di tutto il mondo. Hobbes aveva già evocato questa immagine nel cap. XLV del *Leviatano, Della demonologia*, commentando i due passi di Matteo e Luca per dimostrare che i brani evangelici non provano l'esistenza di spiriti incorporei (demoni) e che in particolare le azioni di Satana possono essere interpretate come una metafora per «i pensieri e i disegni malvagi degli avversari di Cristo e dei suoi discepoli» (*Lev.*, XLV, p. 521). Quanto all'ascesa sulla montagna, essa per Hobbes indica una visione mentale e non una possessione diabolica, tanto più che non si può credere che esista «una montagna sufficientemente alta (come vorrebbe il senso letterale) da avergli permesso la vista di un intero emisfero» (ivi, p. 520).

L'immagine della montagna suggerisce dunque per Hobbes l'idea di un luogo sopraelevato, ma pur sempre compreso nel contesto d'osservazione, non trascendente rispetto ad esso⁶⁵. La visione che assicura è ampia, ma sempre parziale, insieme esterna e interna rispetto all'oggetto osservato, la regione che si apre alla vista dello spettatore e di cui la montagna stessa fa parte. Inoltre, come l'altra immagine montana da cui siamo partiti, la rupe del Caucaso di Prometeo nel cap. XII del *Leviatano*, la montagna del diavolo rappresenta metaforicamente il tempo attraverso lo spazio. Il «large prospect» o ampia veduta dal Caucaso esprime il futuro dilatato e indeterminato dell'uomo che guarda troppo lontano dinanzi a sé. Il «prospect» o panorama dalla montagna del diavolo sta per i vent'anni (1640-60) della rivoluzione inglese (la «guerra civile d'Inghilterra»), che è come se fossero la «parte più alta del tempo»: «Se per nel tempo come nello spazio vi fossero gradi di alto e di basso, credo davvero che la parte più alta del tempo (*the highest of time*) sarebbe quella compresa tra il 1640 e il 1660» (*Beh.*, p. 5/165). In questo secondo caso, a differenza del primo, la veduta dall'alto mantiene una funzione epistemica positiva, consente l'osservazione, anche se ciò che si rivela allo sguardo dell'osservatore è un panorama di cui fanno parte elementi di segno opposto. Nel *Behemoth* coesistono infatti due registri. Uno più spiccatamente polemico, a cui dà voce nel passo citato il personaggio A, il narratore della storia. Esso corrisponde anche all'obiettivo politico dell'opera, una veemente critica delle ribellioni politiche e dei loro promotori: da questo punto di vista, il panorama che si scopre alla vista dello storico e del lettore è uno spettacolo non solo d'ingiustizia, ma anche di «ogni genere di follia», cioè di radicale insensatezza dell'agire umano (cfr. anche ivi, pp. 136, 155, 164, 179). L'altro registro è espresso subito dopo dal

65. Su questo cfr. Dubos (2014, pp. 342-8).

personaggio B, l'allievo più giovane che interroga, e traduce invece un'esigenza analitica: essa riposa sulla fiducia che la posizione sopraelevata, unita alla contemporaneità e alla maturità di giudizio dell'osservatore («Voi siete vissuto in quel tempo, ed eravate nell'età in cui gli uomini solevano vedere meglio nel bene e nel male»), possa permettere la ricostruzione di un ordine causale («cause [...], ordine [...], risultati»), cioè la ricostituzione del senso degli eventi e non soltanto la constatazione di una follia estrema e generalizzata⁶⁶.

In questo spazio fra l'insensatezza (A) e la motivazione (B), lo spettacolo della follia e l'ordine delle cause, si muove il giudizio del lettore, il quale si trova di fronte a un processo storico dal significato complesso e non immediatamente dato ed è perciò chiamato a svolgere in qualche modo un ruolo attivo nell'interpretazione degli eventi. Alla tecnica storiografica di Tucide⁶⁷, capace di far immergere il suo lettore nella storia narrata in modo da permettergli in una certa misura l'esercizio della congettura imminente, corrisponde nel *Behemoth* l'adozione della forma dialogica: non solo un artificio retorico, bensì una tecnica complessa, in cui i due personaggi esprimono prospettive distinte e non statiche, scambiandosi talora di ruolo nel porre domande e dare risposte, e cambiando anche atteggiamento nel corso dei quattro dialoghi. Come ha notato Noam Flinker, Hobbes rovescia in parte le convenzioni del genere e, invece di rappresentare la crescita progressiva e l'educazione dell'interlocutore più giovane (B), il suo passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, ne mette in scena all'opposto una sorta di diminuzione di statura, dalla sicurezza dei primi dialoghi fino a una certa inerzia nel finale, a tal punto da lasciare in ultima istanza i due punti di vista di A e B non completamente coincidenti⁶⁸. Si potrebbe dire che la forma dialogica nel *Behemoth* corrisponda all'esigenza di mostrare la logica della scoperta: piuttosto che dedurre dalle premesse le conclusioni, esibisce il modo in cui si è arrivati alle premesse stesse, coinvolgendo il lettore – fra

66. Cfr. *Beh.*, p. 54: «B. [...] suppongo che il vostro proposito fosse quello di farmi conoscere la storia non tanto delle azioni accadute al tempo dei recenti disordini, quanto piuttosto delle loro cause e de disegni [*councils*] e stratagemmi [*artifice*] che le fecero accadere».

67. Che Hobbes descrive così: «scelta precisa della materia [...] preciso giudizio [...] [espressione] perspicua ed efficace» (*Tuc.*, p. 50).

68. Cfr. Flinker (1989, pp. 10-1); Toto (2018, p. 80 n. 4). Sulla forma dialogica del *Behemoth*, cfr. inoltre Abosch (2009), che si sofferma anche sul diverso modo in cui Hobbes vi presenta il rapporto fra paura e speranza rispetto ai trattati politici. Sulla paura nel *Behemoth* un passaggio in Bodei (2003, pp. 88-9).

le domande, le risposte, le digressioni teoriche e storiche e i problemi lasciati aperti – in un'esperienza di ricerca delle cause.

Ma nel caso della storia ricerca e scoperta non sono mai perfettamente concluse. La relativa incompiutezza e asimmetria della forma dialogica del *Behemoth* corrisponde alla complessità e densità della materia storica, che sfugge a una sistemazione puramente deduttiva, conservando invece al suo interno un margine di opacità. La storia è il registro della conoscenza di fatto, basata su sensazione e memoria. Questo riguarda sia il soggetto conoscente, che si muove nell'ambito dell'esperienza, ma anche l'oggetto conosciuto, cioè le azioni umane, colte nei loro effetti e nei loro moventi. E sotto questo secondo aspetto, relativo all'oggetto, il margine di opacità della conoscenza storica coincide con l'impossibilità di penetrare nelle menti degli attori, comprendendone fino in fondo le intenzioni, come Hobbes nota sia nel *Tucidide* che nel *Behemoth*: Tucidide, per quanto considerato lo storico più politico che abbia mai scritto, «non pretende di entrare nel cuore degli uomini più di quanto gli stessi eventi con la loro evidenza lo inducano a fare» (*Tuc.*, p. 50); e il personaggio A del *Behemoth* ribadisce: «In verità non so: non sono in grado di entrare nei pensieri degli altri uomini più in là di dove mi porta l'esame della natura umana in generale»⁶⁹.

Di fronte alle menti degli altri ci si imbatte dunque in un limite di impenetrabilità strutturale, che appare tanto più accentuato in quanto gli attori della storia, gli individui empirici che agiscono situati all'interno di contesti concreti, pensano in base a schemi prudenziali fondati sul tempo. Se in linea di principio si potrebbe ritenere che le intenzioni fondate su un calcolo razionale, condotte con metodo e grazie a termini dal significato ben definito, tendono ad essere intersoggettivamente comprensibili se non trasparenti, le cose stanno diversamente quando i propositi di azione si basano sui disegni variabili ispirati dalle tracce mnestiche e da un avvenire immaginato. I processi storici sono difficili da comprendere sia per la complessità e pluralità delle connessioni causali in gioco, sia perché tali connessioni dipendono da temporalità soggettive e in larga parte immaginarie, in cui il pensiero causale e quello teleologico risultano inestricabilmente intrecciati: da una parte, le «cause», l'«ordine», i «risultati»; dall'altra i «disegni», i «pretesti», gli «stratagemmi». Di fronte a un oggetto di conoscenza di tal genere, in cui gli eventi sono determinati per lo più da un agire congetturale, lo storico è chiamato a sua volta a ricorrere in parte a

69. *Beh.*, p. 36; cfr. p. 84 («Non possiamo giudicare con sicurezza delle intenzioni degli uomini») e Nicastro (1979, p. XXIX).

congetture, interpretando i segni visibili delle azioni messe effettivamente in pratica («gli stessi eventi con la loro evidenza») e usando come criterio di decifrazione e orientamento la sua conoscenza della «natura umana in generale». È questo l'orizzonte epistemico che delimita il panorama (*prospect*) dello spettacolo della storia, un orizzonte che nemmeno la montagna più alta consente di oltrepassare, né tantomeno di abolire.

Per quanto la storia sia legata in maniera indissolubile all'esperienza e di lì alla prudenza, essa ne costituisce nondimeno uno sviluppo peculiare. In particolare, insiste su due aspetti del pensiero prudenziale di cui Hobbes ha messo in evidenza la funzione cruciale (e dunque anche la carica problematica) nella genesi delle idee religiose, contribuendo a modificarli. Il primo è la tendenza di ciascuno a concentrarsi sulle cause della propria buona o cattiva sorte. Si è già visto che una ricerca disinteressata delle cause, di tipo scientifico o filosofico, si pone almeno in linea teorica in alternativa alla polarizzazione egoistica della curiosità e della preoccupazione. Resta però la questione se un atteggiamento affatto disinteressato possa mai essere perseguibile di fatto, e in particolare se possa esserlo da molti: nel caso della religione, se la nozione filosofica di un primo motore possa davvero costituire un'alternativa rispetto alle idee degli dèi nate dal retroterra antropologico della paura. L'esperienza delle vicende umane veicolata dalla storia rappresenta da questo punto di vista un grado intermedio fra la preoccupazione esclusiva di sé e un'attitudine mentale puramente speculativa e impersonale. La conoscenza storica comporta una desoggettivazione relativa del punto di vista individuale, sia nel caso in cui ci si immerga in un contesto lontano nello spazio e nel tempo, come per il lettore odierno di Tucidide, sia nel caso inverso in cui si osservino grazie alla distanza della ricostruzione storica (la montagna del diavolo) eventi che ci toccano da vicino, come la rivoluzione inglese per Hobbes e per i primi lettori del *Behemoth*. Desoggettivazione o spersonalizzazione, perché lo storico e i suoi lettori sono chiamati comunque, anche quando sono maggiori la prossimità e il coinvolgimento, a considerare una pluralità di attori, moventi e disegni individuali nelle loro interazioni e connessioni, all'interno di un processo che si fa intersoggettivo e collettivo. Desoggettivazione relativa, tuttavia, perché nella conoscenza storica l'osservatore, ritiene Hobbes, non è mai completamente esterno al contesto d'osservazione, calca lo stesso terreno dell'esperienza e della prudenza che è anche quello degli attori storici, non pensa in modo completamente diverso da loro, ma in una certa misura ne comprende le azioni proprio perché prova a interpretarne per immedesimazione moventi e motivi. Apprende a rafforzare la propria prudenza, si

potrebbe dire, osservando e sperimentando la prudenza (o l'imprudenza) altrui. In tale prospettiva sovraperpersonale, il concetto stesso di "sorte" (*fortune*), con la sua matrice legata all'immaginazione individuale, perde di consistenza, risolvendosi in una comprensibile, prevedibile e non capricciosa concatenazione di fattori e di cause.

In questo senso la storia è ancora un'esperienza del tempo: rende capaci «grazie alla conoscenza delle azioni passate, [...] di comportarsi con prudenza nel presente e con previdenza rispetto al futuro» (*Tuc.*, p. 50). A differenza delle strategie che abbiamo chiamato di abolizione o sospensione del tempo, nel caso della storia l'esperienza temporale è come riconfigurata dall'interno. Questo vale, ed è l'aspetto più evidente, per la relazione con il passato, cioè con lo spazio d'esperienza, che è diverso rispetto a quello di una qualsiasi soggettività individuale, più ampio⁷⁰ e soprattutto strutturalmente condiviso e collettivo. Vale anche, però, per il futuro. In prima istanza, lo sviluppo della capacità di previdenza di cui Hobbes parla nel *Tucidide* si può ricondurre semplicemente all'accumulo di esperienza che la conoscenza storica veicola. L'aspetto più interessante, tuttavia, è un altro. Per coltivare prudenza e previdenza, nell'approccio di Hobbes, occorre che il lettore di un'opera di storia segua dall'interno lo svolgersi degli eventi storici, individuando le connessioni tra di essi ed esercitandosi ad anticiparne in una certa misura gli esiti – quella che abbiamo chiamato la congettura immanente. In altre parole, la conoscenza storica è a modo suo immaginazione del futuro, oltre che memoria del passato: è precisamente immaginazione di un "futuro passato", che è futuro solo relativamente a un antecedente, pur essendo passato rispetto al momento in cui lo storico e i suoi lettori lo immaginano o lo congetturano⁷¹. Differisce dunque qualitativamente dal futuro dell'esperienza vissuta ordinaria, dato che il suo orizzonte è già compiuto, delimitato, verificabile a partire da successioni concluse di eventi: l'opposto, dunque, del futuro indefinitamente aperto di Prometeo. Nell'economia della *prudence*, come abbiamo visto, lo sche-

70. Più ampio non soltanto o non tanto per mera durata cronologica, dato che l'esperienza della conoscenza storica è tale anche per eventi di durata mediamente inferiore a quella di una vita individuale (è appunto il caso della Guerra del Peloponneso e della rivoluzione inglese). L'ampiezza si riferisce qui alla molteplicità di aspetti sotto cui un determinato processo storico è osservato, molteplicità che oltrepassa quella attingibile grazie all'esperienza individuale diretta.

71. È una possibilità che Hobbes contempla nel cap. III sulle serie di pensieri: «Come la prudenza è una *presunzione* del *futuro* tratta dall'*esperienza* del tempo *passato*, così esiste una presunzione delle cose passate ricavata da altre cose, non future, ma anch'esse passate» (*Lev.*, III, p. 23).

ma dell'esperienza tende a circoscrivere lo spettro dei futuri immaginabili; ma è un vincolo fragile, sempre esposto, per la determinata combinazione di fattori descritta nel cap. XII del *Leviatano*, ad essere travolto dalla preoccupazione per le cause invisibili da cui dipende la nostra sorte. La storia, con lo specifico tipo di futuro passato di cui permette di fare esperienza, va a rafforzare proprio questo aspetto della temporalità umana, rendendo più difficile che l'avvenire da cui nascono l'ansietà, la paura e gli dèi s'imponga alla mente come l'unico modello di futuro pensabile.

Figlie entrambe del pensiero prudenziale, della tendenza a stabilire connessioni fra pensieri ed eventi nel tempo, storia e religione sembrano dunque sviluppare il nesso tra esperienza ed aspettativa costitutivo della *prudence* in due modi specularmente opposti, come in una sorta di chiasmo: la concentrazione sulla propria sorte e l'indeterminazione dell'orizzonte di aspettativa nel caso dell'origine delle idee religiose; la determinazione del futuro passato e la spersonalizzazione dell'esperienza e del punto di vista nel caso della storia. Diversamente dalla filosofia e dalla scienza, la storia appartiene all'ambito della *prudence*. Ne costituisce tuttavia una variante peculiare, che porta con sé un'esperienza del tempo *sui generis*. Se in Hobbes non si trova (ancora) l'idea di un tempo della storia a sé stante, di una storicità autonoma, perché non c'è in fondo soluzione di continuità fra la temporalità individuale della prudenza e la temporalità collettiva della storia, si può nondimeno notare come religione e storia risultino di fatto connesse fra loro attraverso una riflessione sull'esperienza del tempo e sui problemi che essa comporta.

Spinoza: *spes, metus, superstitio*

2.1

«Causa itaque, a qua superstitio oritur [...] metus est»¹

Come in Hobbes, anche in Spinoza la ripresa e la spiegazione dell'antica tesi relativa al nesso fra religione e paura si concentrano in un unico luogo in tutta l'opera. Nel *Leviatano* è il cap. XII, cruciale nella struttura dell'opera; nel *Trattato teologico-politico* l'incipit della *Prefazione*, dalla posizione deittica e per ciò stesso programmatica². Così si apre l'opera:

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e per lo più oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smodatamente, il loro animo è quanto mai incline a credere in qualsiasi cosa³.

Da cui, poco sotto, la conclusione, con riformulazione del motto antico (*Primus in orbe deos...*): «La causa da cui la superstizione trae origine, perdura e si accresce, è dunque la paura»⁴.

1. *TTP*, *Prefazione*.

2. Sulla *Prefazione* si vedranno in particolare i commenti di Pierre-François Moreau (1994, pp. 468-76, per il brano iniziale; 2021 per la *Prefazione* nel complesso).

3. *TTP*, *Prefazione*, I, p. 5 («Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent»). Nei rinvii al *TTP* il primo numero romano dopo l'indicazione della parte o del capitolo si riferisce alla suddivisione in paragrafi riprodotta nell'edizione di riferimento.

4. Ivi, 4, p. 6 («Causa itaque, a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur, metus est»).

Colpisce innanzitutto che Spinoza apra precisamente su questo tema la sua prima (e unica) opera filosofica autonoma pubblicata in vita, al momento d'introdurre il lettore al problema teologico-politico, facendo proprio il modello di spiegazione dei fenomeni religiosi elaborato pochi anni prima da Hobbes. Di tale modello Spinoza sottolinea subito la valenza generale, esplicitando il suo carattere alternativo sia rispetto alla tesi secondo cui la religione poggierebbe su un'idea di divinità impressa originariamente da Dio nella mente di tutti gli uomini⁵, sia rispetto alla teoria dell'uso politico strumentale della religione (l'"impostura"). Tale uso politico, esattamente come in Hobbes, è contemplato, ma non come fatto originario, bensì come strutturazione di relazioni e pratiche religiose a partire da un fondo di credenza spontaneo e preesistente. Altri elementi di evidente assonanza con l'impostazione hobbesiana sono l'importanza della "fortuna" (*incerta fortunae bona*, «gli incerti beni della fortuna»), un concetto che rinvia anche a Machiavelli⁶; la centralità della paura all'interno di una dinamica affettiva complessa; il ruolo svolto nel processo da immaginazione e ignoranza.

In Spinoza restano invece sullo sfondo altri elementi importanti nella spiegazione del *Leviatano*, come il fattore curiosità e l'articolazione del processo in una dimensione causale e una temporale, mentre emergono fin dall'inizio altri tratti peculiari, che in Hobbes non si trovano o si trovano diversamente, come la stretta associazione fra paura e speranza. Come in Hobbes, invece, è presente una limitazione dell'ambito della spiegazione. Nel *Leviatano* si trattava della distinzione fra la religione nata dalla paura dei pagani e quella fondata su una nozione di Dio come primo motore, scaturita dalla ricerca disinteressata delle cause, distinzione di cui si è commentato lo statuto problematico e in definitiva l'esile consistenza. Nella *Prefazione* del *TTP* è il fatto che Spinoza parli di superstizione e non di religione, opponendo anzi l'una all'altra («homines superstitioni obnoxii et religioni adversi»), uomini soggetti alla superstizione e nemici della religione⁷), il che consente subito di pensare che dalla paura nasca la superstizione, non la religione. Spinoza però qui lascia implicito o meglio dà per scontato cosa intenda in effetti per religione: un implicito a sua volta problematico, dato che anche solo gli indizi disseminati nella *Prefazione* lascia-

5. «Qualunque cosa ne dica chi invece pensa essa scaturisca dal fatto che tutti i mortali possiedono una qualche confusa idea della divinità» (ivi, 5, p. 7).

6. Sulla "fortuna", cfr. Moreau (1994, pp. 467-86); Del Lucchese (2004, pp. 22-49).

7. *TTP, Prefazione*, 2, pp. 5-6.

no intendere abbastanza chiaramente che la religione opposta alla superstizione quantomeno non coincide ai suoi occhi con il cristianesimo, né con le altre grandi religioni monoteiste. Se, in prima istanza, la tesi di Spinoza è che dalla paura nasce la superstizione, non la religione, la linea di distinzione fra le due è tutt'altro che evidente e in ogni caso difforme da tutti i tradizionali usi confessionali di quei termini, al punto che la superstizione tende ad assorbire in sé praticamente tutti gli esempi storici di ciò che gli uomini comunemente intendono per religione⁸.

Posta all'inizio della *Prefazione* del *TTP*, la tesi dell'origine della religione/superstizione dalla paura beneficia dunque di un grande risalto. Allo stesso tempo, viene a far parte di un testo dalla tessitura particolarmente complessa, strutturato su diversi livelli di lettura, in cui la linea dell'argomentazione si frastaglia e si complica anche per esigenze di ordine retorico e prudenziale⁹. Numerosi riferimenti dotti, espliciti o impliciti, da Tacito a Terenzio e a Curzio Rufo, si alternano nel giro di poche pagine con richiami all'esperienza comune e ad esempi storici, a supporto di una dimostrazione che perde in evidenza geometrica ciò che guadagna in persuasività, con un effetto che può ricordare quello prodotto dal registro tipico di alcuni scolii dell'*Etica* – incluso l'investimento polemico che nella *Prefazione* del *TTP* prende a tratti toni particolarmente accesi¹⁰. D'altra parte in questo testo Spinoza, diversamente dagli scolii che seguono le dimostrazioni dell'*Etica*, si trova di fronte alla necessità d'introdurre termini e concetti rendendoli comprensibili a un lettore che non dispone ancora del loro significato specifico, significato che si chiarirà eventualmente nel corso

8. Difficile escludere che in questa distinzione non giochi anche un'esigenza di cautela, anche se in Spinoza la distinzione fra *religio* e *superstitio* ha una consistenza concettuale autonoma, seppur problematica. Posta la distinzione di base tra la superstizione, connessa a paura e ignoranza, e la "religione", intesa come atteggiamento etico e filosofico tendenzialmente convergente con la vita secondo ragione (cfr. *Lettera* 72, Spinoza, 2014, p. 2177; *Etica*, 4P28S, 4P73S, 5P41), il punto cruciale è se Spinoza riconosca oppure no uno spazio intermedio per forme di religione non fondate su una conoscenza adeguata di Dio, ma nemmeno superstiziose, o almeno non interamente tali (che siano determinate forme storiche-istituzionalizzate di religione, oppure di quella che Spinoza chiama *vera religio*, o ancora di una religione basata sulla devozione e non sulla paura). Per una discussione del tema, in particolare riferimento al *TTP*, cfr. Totaro (2009, pp. 157-75, *Religio*), Verbeek (2002, pp. 26-8, distinzione fra devozione e paura), Nadler (2022, pp. 57-63). Per la *Prefazione* al *TTP* cfr. *infra*, n. 19. Nelle sigle dei riferimenti all'*Etica* indico secondo convenzione la Parte, la Proposizione, Definizione ecc., l'eventuale Scolio o Corollario: ad esempio 4P28S, Scolio della Proposizione 28 della quarta parte).

9. Cfr. Pina Totaro, in *TTP*, p. 499, n. 3.

10. Su questo, cfr. Emilia Giancotti Boscherini, n. 1, pp. 10-2 in Spinoza (1980).

dell'opera o più spesso altrove, in particolare nell'*Etica*. C'è dunque uno scarto tra la formulazione esplicita dell'argomentazione e lo sfondo teorico che presuppone implicitamente. Anche per questo è opportuno ricostruire innanzitutto l'andamento e alcuni sottintesi del ragionamento di Spinoza, prima di commentarne le implicazioni e valutarne la posta in gioco.

La macrostruttura dell'argomentazione è in realtà assai semplice e risulta scandita in due momenti principali, che corrispondono grosso modo ai primi due capoversi del testo: l'individuazione delle cause della superstizione («Se questa è dunque la causa della superstizione»; *TTP*, p. 7) e la messa in luce dei suoi effetti («Ne segue inoltre che»; *ibid.*), a cui succede nel terzo capoverso l'aggancio più specifico con il tema politico e con l'impostura («Ma, se è pur vero che il più grande segreto del regime monarchico e il suo più grande interesse consiste nell'ingannare gli uomini e nell'ammantare speciosamente di religione la paura che li tiene sottomesi»; *ivi*, p. 9). Questa spiegazione causale in due tappe (prima la causa di un fenomeno, poi gli effetti che derivano da esso; ossia un determinato fenomeno considerato prima come effetto e poi a sua volta come causa) ha il suo grande modello nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, che è il luogo dell'opera di Spinoza a cui le pagine iniziali della *Prefazione* del *TTP* appaiono più strettamente connesse, per assonanze tematiche, concettuali e lessicali. L'argomentazione, al netto del tono polemico, s'inscrive poi più in generale in quel canone naturalistico di comprensione e spiegazione causal-razionale dei fenomeni umani che Spinoza applica a tutte le manifestazioni della vita affettiva, mirando in particolare a mettere in luce e a comprendere, senza derisione o disprezzo, le ragioni dell'irrazionale. I PARR. 2.2 e 2.3 sono appunto dedicati all'analisi dei due momenti della spiegazione.

2.2

La causa della superstizione

La causa della superstizione è la paura (*metus*). Ma la paura a sua volta, lungi dall'essere un dato semplice e immediato, è, come in Hobbes, l'esito di un processo, la risultante complessa di un insieme di fattori. Anche per Spinoza, dunque, la *fear-theory* non è soltanto assunta come punto di partenza di una critica della religione, né tantomeno si limita ad essere la constatazione di un dato di fatto. Essa si configura piuttosto come la conclusione di un'indagine e di un procedimento esplicativo, che comporta a sua volta

una precisa interpretazione filosofica dei termini dell'asserzione (la paura, gli dèi, il "fare").

I fattori in questione possono essere raggruppati in tre insiemi, corrispondenti ad altrettanti stadi del processo: una situazione di partenza; una prima rielaborazione immaginativo-affettiva di tale situazione; una dinamica produttiva o espansiva che porta all'emergere di nuovi elementi, fra cui appunto l'*explanandum*, cioè la religione o superstizione. La *situazione di partenza* rinvia a uno sfondo di fattori antropologici, ambientali, materiali: non tanto eventi straordinari – emblematicamente il fulmine, com'era per gli antichi e sarà di nuovo per Vico –, quanto condizioni in qualche maniera permanenti e strutturali della condizione umana, legate alla natura dell'uomo e al suo rapporto ordinario con la realtà che lo circonda. Nel *Leviatano* sono quelli che Hobbes chiama i "semi" (*seeds*) della religione: l'*endeavour* e tutti gli elementi fondamentali della differenza antropologica, come la costruzione di serie regolate di pensieri, l'attitudine al pensiero causale o l'ampliarsi dell'orizzonte temporale tipico delle menti umane.

L'*elaborazione immaginativo-affettiva* è il complesso (anche nel senso freudiano del termine) di passioni, al plurale, che emerge dalla situazione di partenza, il risvolto di tale situazione dal punto di vista di quello che oggi chiameremmo appunto la "mente situata": la paura (*timor*) interviene qui per la prima volta, come un (primo) modo di dare un qualche senso al contesto in cui il soggetto si trova attraverso l'interazione di stati affettivi, di reagire alle difficoltà che tale contesto pone o alle possibilità che dischiude, disponendosi all'azione. Nella spiegazione di Hobbes possono essere ascritte a questo stadio del processo tutte quelle passioni (la curiosità, il desiderio di conoscere le cause della propria sorte) che conducono alla figura peculiare dell'*anxiety*, cioè alla soglia della nascita della religione.

La *dinamica produttiva*, infine, mette l'accento sugli elementi nuovi che scaturiscono da tale interazione di stati affettivi: pur ponendosi in continuità con la precedente elaborazione emotiva, di cui rappresenta un prolungamento, questo stadio se ne distingue nella misura in cui il lavoro delle passioni si svolge a un secondo livello, insistendo non più direttamente sugli elementi della situazione iniziale, bensì, mediatamente, sugli stati affettivi e sui materiali mentali già emersi. Il processo si pone qui ancora più marcatamente sotto il segno dell'immaginazione, e in particolare sulla sua capacità di produrre rappresentazioni di oggetti assenti (*deos*, gli dèi: i *powers invisible* di Hobbes), ampliando la vita della mente e allo stesso tempo allontanandola dal contatto con la realtà. Passioni complesse come l'*awe* del *Leviatano*, il timore reverenziale, o la stessa *anxiety*, si sviluppano in

questa fase. La sfera fantasmatica diventa in tal modo una dimensione sempre più autonoma, che tende ad espandersi e articolarsi in maniera sistematica ed è in grado anche di ospitare relazioni di nuovo tipo, fuoriuscendo dall'ambito strettamente individuale per farsi intersoggettiva, collettiva e politica. È solo a questo stadio del processo che, per Hobbes come per Spinoza, si strutturano propriamente le idee, le pratiche e i fenomeni religiosi: che il timore infine *produce* (*facit*) gli dèi.

Questi fattori e questi stadi possono essere rinvenuti nel processo che Spinoza delinea nelle poche e dense pagine di apertura del *TTP*. La "situazione iniziale" è estremamente semplificata rispetto allo sfondo antropologico mobilitato nel *Leviatano* e poggia su due soli elementi: le *res* o circostanze («*res omnes suas*», *angustiae*, *res prosperae*, *res adversae*) e il desiderio (*cupiditas*). Tale semplificazione, oltre ad essere richiesta dalla brevità della *Prefazione*, obbedisce più in profondità a un'esigenza geometrica di economia dei principi. Prese in sé, infatti, *res* e *cupiditas* non sono altro che gli elementi fondamentali dell'ontologia del finito spinoziano: il *conatus* di ogni cosa, che nell'essenza dell'uomo corrisponde al "desiderio" (*cupiditas*), e la sua rete di relazioni con altre cose (e il loro *conatus*), da cui derivano incrementi o diminuzioni di potenza. Nella situazione qui descritta, tuttavia, i due elementi sono declinati in modo da mettere in evidenza la loro carica problematica dal punto di vista del soggetto individuale. La *Prefazione* si apre su un periodo ipotetico dell'irrealtà («Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione»; *TTP*, *Prefazione*, I, p. 5), che rimanda anche sintatticamente a quelle Proposizioni finali della quarta parte dell'*Etica* in cui Spinoza delinea l'*exemplar humanae naturae*, un modello ideale di uomo libero che serve come parametro del giudizio etico pur non essendo mai interamente realizzabile (ad esempio «Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché fossero liberi»; *Etica*, 4P68). Nell'*Etica*, tuttavia, questo modello ideale è illustrato alla fine della quarta parte (*De servitute*) e fa da ponte per la quinta, dedicata alla libertà umana. Nella *Prefazione* del *TTP*, e in uno spazio estremamente ridotto, l'ordine è invertito: il periodo ipotetico dell'irrealtà apre l'argomentazione ponendosi come una pura ipotesi controfattuale, l'uomo interamente razionale o prudente, sempre fortunato, privo di superstizioni, un limite del tutto astratto al di sotto del quale si apre la realtà effettuale delle cose, fatta non di prosperità ma di avversità (*angustiae*), non di fermo consiglio ma d'improvvisi rovesci. Non l'ideale impossibile dell'uomo nato libero, insomma, bensì la dura

realtà hobbesiana o machiavelliana di scontri e rapporti di forza, dove i pesci grandi mangiano i piccoli¹¹, una realtà indifferente ad aspettative antropocentriche che obbedisce all'assioma unico della quarta parte dell'*Etica*: «Nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta».

È in questo contesto che le *res* e la *cupiditas* si allacciano e si determinano a vicenda, un intreccio che Spinoza presenta dal punto di vista soggettivo di un uomo immerso nella rete dei condizionamenti reciproci tra modi finiti, in parte consapevole della propria situazione, ma ben lontano dal conoscerla adeguatamente («Ritengo che nessuno ignori queste cose, benché io creda che la maggior parte degli uomini non conoscano sé stessi»; *TTP*, *Prefazione*, 2, p. 5). Da questo punto di vista le circostanze non sono considerate in sé, bensì giudicate a partire dagli effetti che producono sul soggetto, in base alla loro utilità o conformità ai suoi scopi: i nessi causali e i condizionamenti oggettivi sono vissuti come difficoltà (*angustiae*), le *res* sono percepite come se fossero in sé *prosperae* o *adversae* – la *good and evil fortune* di Hobbes. Il funzionamento del pregiudizio teleologico a cui qui si allude è coerente con l'analisi più ampia che Spinoza ne offre nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, a partire dalla combinazione d'ignoranza e desiderio, l'ignoranza originaria delle cause e l'appetito cosciente per l'utile¹²: anche in quel caso due soli fattori, necessari e sufficienti a rendere conto di tutto l'articolato processo con cui si costruisce per via immaginativa una concezione finalistica della realtà, tramite la proiezione dei nostri desideri sulle cose. Nella *Prefazione* del *TTP*, al giudizio finalistico soggettivo sulla natura propizia o avversa delle *res* corrisponde una determinazione del desiderio, che, da forma generale e naturale del *conatus*, si polarizza sui «beni incerti della fortuna» e perciò diventa smodato (*sine modo*), cioè eccessivo, senza misura: un'attribuzione, quella dell'eccesso, che nell'analisi spinoziana delle passioni indica la parzialità (esclusività, ossessività) dell'investimento affettivo su un oggetto, ancor prima che la sua forza o intensità. La rappresentazione finalistica delle *res* e la polarizzazione della *cupiditas* sui beni della fortuna danno luogo a un fenomeno di smarrimento e perdita di punti di riferimento: diventa impossibile prendere alcuna decisione

11. Cfr. *TTP*, XVI, 2, p. 374.

12. «Basterà qui porre come fondamento ciò che tutti devono riconoscere [in *TTP*: «nessuno ignora queste cose», *Prefazione*, 2, p. 5]: cioè che tutti gli uomini nascono senz'alcuna conoscenza delle cause delle cose, e che tutti hanno un appetito di ricercare il loro utile, e ne hanno coscienza» (*Etica*, *Appendice* alla prima parte, p. 87).

(«consilium nullum adferre queant» – le cause della buona e cattiva sorte, aveva detto Hobbes, *for the most part are invisible*) e l'animo fluttua miseramente tra speranza e timore («inter spem metumque misere fluctuant»).

La *fluctuatio animi*, cioè l'oscillazione fra due affetti contrari (*Etica*, 3P17S) è, com'è noto, una figura centrale nella dinamica delle passioni secondo Spinoza e gioca anche qui un ruolo cruciale, per certi versi analogo a quello dell'*anxiety* nel *Leviatano*. È in fondo come sviluppo della *fluctuatio* tra speranza e paura, o in reazione ad essa, che tutto il processo si snoda, quasi andasse alla ricerca (inane) di un punto d'arresto. Un primo assestamento, su cui si chiude la situazione iniziale, è la condizione di credulità a cui approda il soggetto («animus [...] ad quidvis credendum pronissimum»)¹³: assestamento paradossale, fatto com'è allo stesso tempo d'incertezza e di sicumera, di volatilità (si crede a qualsiasi cosa) e di pertinacia (nel credere sempre e comunque), di passività e frenetica attività, come se il gioco interiore dei contrari affettivi che definisce la *fluctuatio* si ripercuotesse all'esterno, nel rapporto oscillante del soggetto con gli altri e col mondo. Purtuttavia, la credulità è a modo suo un fattore di neutralizzazione delle variazioni della sorte, dato che permane immutata sia *in prosperis* che *in adversis*, impermeabile alle lezioni dell'esperienza¹⁴, quasi fosse un analogo negativo e per certi versi grottesco del *certum consilium*, la determinazione costante dell'uomo libero da superstizioni evocata all'esordio. In circostanze favorevoli, infatti, nota Spinoza rinviando a un'esperienza comune, l'ignoranza, sicura di sé, non accetta nessun consiglio; quando le cose vanno male, li accetta invece tutti, per quanto vani o assurdi¹⁵. Ma tra qualsiasi consiglio e nessun consiglio non c'è differenza, e lo sforzo di trovare un punto d'appiglio o d'orientamento si dimostra vano («quo se vertant, nescire», non sanno da che parte andare), tant'è vero che basta pochissimo per tornare a temere e sperare («meliora sperare, rursus deteriora timere»).

13. *TTP, Prefazione*, 1, p. 5 («animus quanto mai incline a credere in qualsiasi cosa»).

14. Analoga impermeabilità all'esperienza nel pregiudizio finalistico, anche di fronte a tempeste, terremoti e pestilenze: «e benché l'esperienza protestasse quotidianamente ad alta voce e mostrasse con innumerevoli esempi che i casi utili e nocivi capitano ugualmente senza distinzione ai pii e agli empî, non per questo si sono staccati dal loro inveterato pregiudizio» (*Etica, Appendice* alla prima parte, p. 91).

15. *TTP, Prefazione*, 2, p. 5: «per la gran parte essi, nelle circostanze favorevoli, [fanno] mostra di abbondare a tal punto in sapienza [...] da ritenersi offesi se qualcuno voglia dar loro un consiglio; mentre, nelle circostanze avverse [...] chiedono supplichevoli consiglio a chiunque, e non ne ascoltano alcuno tanto assurdo o vano che essi non seguano».

Come si è visto anche in Hobbes, fra credenza e ignoranza s'innescano un rapporto di circolarità: si ricorderà probabilmente come il cap. XII del *Leviatano* insista sul fatto che le idee religiose, nate dalla paura e dall'ansiosità di individuare le cause della propria sorte, inibiscono a loro volta la ricerca delle cause, in un processo circolare e tendenzialmente senza fine (cfr. *supra*, PAR. 1.2). Analogamente fra i due autori è anche, di conseguenza, il fatto che, rispetto alla mera ignoranza di partenza, la condizione di credulità rappresenta già uno sviluppo, e un aggravio: bloccando la possibilità del *consilium*, la credulità rende infatti l'intelletto inemendabile, stabilizza l'ignoranza iniziale rendendola duratura, un *habitus* dotato di un suo *conatus* a perdurare nell'esistenza. Al di sotto delle variazioni di circostanze, desideri e stati d'animo, si sedimenta una sorta di prima disposizione permanente, che deriva dalla *fluctuatio* e allo stesso tempo la alimenta.

Si tratta tuttavia di un equilibrio strutturalmente assai instabile. Rispetto a Hobbes, e alla condizione paralizzante dell'*anxiety*, Spinoza mette più nettamente l'accento sulla costitutiva mancanza di stabilità di un processo che, nato dalla *fluctuatio*, ne resta segnato, mantenendo un'inquietudine propensione al movimento, per quanto in questo caso a vocazione catastrofica. Più precisamente, le dinamiche descritte nel *Leviatano* consistono nello sviluppo, a partire da fattori naturali, di condizioni materialmente e psicologicamente insostenibili, in quanto contrarie allo sforzo di conservazione di sé: così nel caso di Prometeo e in quello della guerra di tutti contro tutti nello stato di natura. Giunti a tali condizioni, in cui si è come bloccati e rosi dalla paura, è giocoforza aspettarsi una reazione o un rimbalzo verso un assetto diverso: la nascita della religione e l'istituzione dello Stato sembrano obbedire in questo a un'esigenza analoga, a cui rispondono in modi radicalmente diversi eppure simili nella tendenza di fondo, che resta nei due casi animata da una ricerca di stabilizzazione. In Spinoza invece il processo da cui nasce la superstizione non si arresta se non per un effimero istante. Bastano infatti cause minime («Deinde levissimis causis») per rimmetterlo in moto: un'associazione mnemonica («vedono accadere qualcosa che ravvivi in loro il ricordo di un bene o di un male passati»; *TTP, Prefazione*, 2, p. 5) o un evento insolito sono sufficienti a innescare una nuova fase. Ho chiamato questo passaggio "elaborazione immaginativo-affettiva": in questo caso è immaginativa perché la memoria altro non è per Spinoza che un modo di immaginare (*Etica*, 2P18); affettiva nella misura in cui gli affetti di paura e speranza si prolungano in altre disposizioni d'animo, come l'*admiratio*, la meraviglia di fronte a un evento insolito; elaborazione, infine, perché il soggetto non si limita a constatare, ma cerca di dare un

senso a ciò che succede, interpretando la natura a modo suo, cioè in modi fantasiosi («naturam [...] miris modis interpretantur»).

Spinoza descrive a questo punto il processo con due periodi simmetrici, che illustrano una medesima sequenza di eventi: prima gli incipienti superstiziosi vedono qualcosa («si quid enim, dum in metu versantur, contingere vident»); «Si quid porro insolitum magna cum admiratione vident», corsivi miei)¹⁶; poi credono che la cosa che hanno visto significhi qualcos'altro (*putant, credunt*: Vico dirà «subito domanda, *che tal cosa voglia dire, o significare*»)¹⁷; infine la intendono come segno o annuncio di un evento futuro, presagio (*omen*) o prodigio (*prodigium*). L'apparente accidentalità del fenomeno, che è presentato sotto il segno di una condizione ipotetica («Si quid»), non deve nascondere il fatto che siamo di fronte a uno sviluppo del tutto necessario. Le associazioni mnemoniche sono infatti completamente arbitrarie e possono scattare con tutto (cfr. *Etica*, 2P18S; 3P14), dunque prima o poi ineluttabilmente scatteranno. Quanto alla meraviglia – uno stato d'animo a cui Spinoza toglie valore cognitivo e morale, contro Cartesio e una venerabile tradizione filosofica (cfr. Piro, 2009) –, essa si caratterizza per la concentrazione su una cosa singola, tolta dal contesto («questa immaginazione di una cosa singolare, in quanto si trova sola nella mente, si chiama Meraviglia [o Ammirazione, *Admiratio*]»), *Etica*, 3P52S): cioè per quella limitatezza o parzialità del punto di vista, che per Spinoza in senso lato coincide con l'errore e l'ignoranza, e in senso stretto rimanda alla concentrazione "eccessiva" sugli incerti beni della fortuna che contraddistingue la situazione iniziale. Tanto più è parziale la focalizzazione, tanto più ampio è l'ambito dell'insolito e del meraviglioso, perché l'ignoranza dei nessi che collegano le cose fra loro fa apparire qualsiasi cosa come nuova, sorprendente e inaudita. A queste condizioni, è inevitabile che la percezione di un evento contingente qualsiasi richiami prima o poi un ricordo o susciti meraviglia, con quel che ne segue.

Si tratta di un passo significativo verso la dimostrazione dell'universalità e necessità della superstizione. Ma un'acquisizione altrettanto rilevante di questa sequenza dell'argomentazione è l'ingresso del fattore tempo, che sembra fare in qualche modo da acceleratore del processo. Presagi o prodigi rinviano infatti al futuro: indeterminato nel caso degli *omina*, che riposa-

16. *TTP, Prefazione*, 2, p. 5: «Se infatti, mentre sono in preda alla paura, vedono accadere qualcosa»; «Se poi assistono a qualcosa d'insolito, che susciti in loro grande meraviglia».

17. *Sn44*, p. 69, § 187.

no su una connessione di segni ed eventi puramente accidentale («le cose, che per accidente sono causa di speranza o di paura, sono chiamate presagi buoni o cattivi»: *Etica*, 3P50S)¹⁸; oppure concepito in chiave antropomorfica, nel caso del prodigio, un evento straordinario che indica agli occhi del credente la passione e la volontà di un soggetto in grado di provocarlo – l'ira «degli dèi o del sommo nume» (*TTP, Prefazione*, 2, p. 5). Le idee di *omina* e *prodigia* delineano un futuro incerto (e perciò materia d'interpretazione), nonché dipendente dalla volontà di agenti soprannaturali (i *powers invisible* di Hobbes), da cui proteggersi o di cui ingraziarsi i favori. In ogni caso, è un futuro non regolare né necessario, opposto alla concezione spinoziana, e in generale scientifica, della natura.

La menzione in questo passo degli dèi o di un Dio (il sommo nume) può far pensare che le idee della divinità (cioè la religione) precedano la superstizione, dato che il processo sembra presupporle. In tal caso, potrebbero anche darsi almeno in linea di principio credenze religiose (relative al divino) non superstiziose, a differenza che in Hobbes dove i “poteri invisibili”, da cui si crede dipenda la nostra sorte, e gli “dèi” nascono insieme e sono anzi la medesima cosa. Ma l'associazione della divinità con l'ira indica con chiarezza che ci troviamo completamente all'interno di una concezione antropomorfica della divinità, che presta agli dèi volontà, passioni e scopi, oltretutto senza marcare una distinzione netta fra una prospettiva pagana (gli dèi) e una tendenzialmente monoteistica (il sommo nume). Non sembra esserci dunque spazio in realtà per una genesi delle idee religiose alternativa a quella materiale e spontanea riconducibile alla paura. Anche in questo caso la formulazione della *Prefazione* del *TTP* («l'ira degli dèi o del sommo Nume») ha un preciso corrispettivo nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, dove Spinoza chiarisce come il pregiudizio finalistico porti ad immaginare «uno, o più rettori della natura, dotati di libertà umana» (*Etica, Appendice* alla prima parte, p. 89): ed è precisamente a questo punto, nota Spinoza nell'*Appendice*, che il pregiudizio «si è cambiato in superstizione (*in superstitionem versum*) ed ha messo profonde radici nelle menti (*altas in mentibus egit radices*)» (*ibid.*). A partire da una siffatta concezione della divinità, in cui rientra a pieno titolo il Dio provvidente della tradizione ebraico-cristiana, non c'è (sedicente) religione che non sia di per sé superstizione¹⁹.

18. Come si legge nell'*Etica*, sono dette presagi buoni o cattivi «le cose che per accidente sono causa di speranza o di paura» (3P50S).

19. Questa almeno l'indicazione della *Prefazione*: cfr. Totaro (2009, p. 160: «Nella *Prefazione* al *Tractatus theologico-politicus*, la religione coincide con la *vana religio* e con la superstizione») e Nadler (2022, p. 57: «queste due grandi tradizioni di fede [ebraismo e

In ogni caso, aprendosi sul futuro, il processo conosce un'accelerazione, dando luogo a quella che abbiamo chiamato una "dinamica produttiva ed espansiva". È in primo luogo una proliferazione all'infinito d'immaginazioni e pratiche religiose («infinita fingunt»), con cui ci si illude di poter placare l'ira divina, una proliferazione che Spinoza, come già Hobbes, esemplifica poco più sotto attraverso un elenco di svariate pratiche divinatorie o profetiche: «credono che Dio [...] abbia inscritto i suoi decreti non nella mente degli uomini, ma nelle viscere degli animali, o che tali decreti siano profetizzati (*praedicere*) dagli stolti, dai pazzi e dagli uccelli, per ispirazione divina (*divino afflatu*) o per istinto»²⁰. In secondo luogo, la condizione affettiva aumenta d'intensità, esasperandosi nel senso della tristezza (*tristitia*) e rivelando così quale fosse la tendenza profonda dell'oscillazione tra paura e speranza: la *fluctuatio* non approda mai a un saldo positivo fra beni e mali, neanche quando la buona sorte sembra esaudire desideri e speranze, poiché coloro che «smodatamente desiderano ciò che è incerto (*incerta sine modo cupiunt*)» versano *in ogni caso* in una condizione di agitazione, soggezione e diminuzione di potenza: perciò giungono a «implora[re] con voti e lacrime da donnicciuola (*lachrimis muliebribus*) il divino soccorso». Infine, come spesso accade nell'analisi spinoziana delle passioni, il conflitto interiore si esprime e si rivolge in conflittualità o aggressività verso l'esterno: così s'incolpano ragione e sapienza di non saper indicare una via certa verso ciò che per definizione non può mai essere raggiunto con certezza, ossia i vani oggetti del desiderio («vana, quae cupiunt»). Questa estroflessione della tristezza obbedisce ancora a un mec-

cristianesimo], spiega Spinoza nella prefazione al *Trattato* – in cui presenta una breve storia naturale della religione –, essenzialmente non sono altro che forme di superstizione istituzionalizzata»). Una lettura diversa della *Prefazione* è quella di Susan James (2012, pp. 14-26), secondo cui il principale obiettivo polemico di Spinoza non era la «religione in generale», ma la Chiesa riformata olandese (ivi, p. 22): a questa delimitazione della posta in gioco corrisponde secondo l'autrice l'idea che la superstizione non sia altro che una deformazione della religione («una patologia che sorge quando la religione non funziona (*goes wrong*)», ivi, p. 14), secondo il modello di Bacone e soprattutto di Plutarco (*De superstitione*), nonché uno strumento politico (impostura). James non cita invece il modello lucreziano, la cui ripresa da parte di Spinoza comportava un'altra (e più forte) tesi, cioè che la superstizione, nascendo dalla paura, è un fenomeno originario e non la deformazione o una patologia di una religione preesistente: se è il timore ad aver fatto per primo gli dèi, ciò comporta che non si dà un'idea di divinità (e dunque una religione, almeno nel senso ordinario del termine) che lo preceda.

20. *TTP, Prefazione*, 3, pp. 5-7. Si sa che il primo capitolo del *TTP* è dedicato proprio ai profeti: nella frase citata sembra rinviare in particolare alla profezia la menzione dell'ispirazione divina («divino afflatu»).

canismo proiettivo, che trasferisce sulla natura il modo in cui il soggetto concepisce sé stesso e i propri desideri: «inventano un'infinità di cose, interpretando la natura – quasi che questa sragionasse insieme a loro (*quasi tota natura cum ipsis insaniret*) – nei modi più strani». La *Prefazione* riproduce qui un segmento (dall'io alla natura) del processo di proiezione antropomorfa del pregiudizio teleologico che l'*Appendice* alla prima parte espone per esteso, per cerchi concentrici sempre più ampi: dall'io agli altri, alle singole cose, alla natura tutta, agli dèi e infine a Dio.

Poiché ad essere proiettato all'esterno è appunto un pregiudizio, frutto dell'ignoranza, delle passioni e di un'immaginazione sempre più delirante, si assiste inoltre a questo punto a un vero e proprio rovesciamento dei piani di realtà. La natura, di per sé regolare e necessaria, appare irregolare e capricciosa come i desideri che si proiettano su di essa («quasi tota natura [...] insaniret»)²¹. Della ragione si predica la cecità («rationem caecam appellare»), cioè proprio l'attributo che invece appartiene per antonomasia alle passioni²². Con questo capovolgimento fra la natura e l'io, fra la ragione e le passioni, il processo giunge all'apice del suo *climax* e Spinoza abbandona ogni neutralità prorompendo in un'esclamazione – «Fino a tal punto il timore ha fatto impazzire gli uomini!» («Tantum timor homines insanire facit!») – che rappresenta una variazione sul verso lucreziano «Tantum religio potuit suadere malorum» (*De rerum natura*, I, 101) e ha di nuovo un suo corrispettivo nell'*Appendice* alla prima parte («Si consideri, di grazia, a qual punto la cosa è infine arrivata!»)²³.

Questa prima parte dell'argomentazione dedicata alle cause della superstizione si conclude immediatamente dopo con un'altra variazione, quella sul *Primus in orbe deos fecit timor*: «La causa da cui la superstizione trae origine, perdura e si accresce, è dunque la paura» (*TTP, Prefazione*, 4, p. 7). Rispetto alla formulazione antica si notano l'inserimento del termine “causa” e la serie di verbi con cui Spinoza traduce il significato del *fecit* di Petronio e Stazio («a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur»), a

21. Ivi, 2, p. 5. Cfr. *Etica, Appendice* alla prima parte, p. 89: «non hanno mostrato altro che la natura e gli Dei sono colpiti dallo stesso delirio che gli uomini».

22. Tutti i desideri, scrive Spinoza nell'*Etica*, «in quanto si generano in noi da affetti che sono passioni, sono ciechi» (*Etica*, 4P58S). Nella proposizione seguente, la 59 della quarta parte, e particolarmente nello Scolio, Spinoza spiega filosoficamente il significato di questa espressione proverbiale (la cecità delle passioni), sulla base della tesi che possiamo essere determinati a una medesima azione altrettanto da moventi razionali che da immagini confuse: il desiderio derivato da una passione ha dunque una capacità di suscitare l'azione del tutto scevra da considerazioni razionali (e perciò è detta “cieca”).

23. *Etica, Appendice* alla prima parte, p. 89.

ribadire come l'azione causale esercitata dalla paura s'inserisca in un processo dinamico, complesso e in grado di autoalimentarsi.

2.3

Gli effetti della superstizione

Abbiamo incontrato anche nella spiegazione di Hobbes una dinamica circolare, in virtù della quale il processo si autoalimenta: l'ignoranza delle cause produce ansia e paura, che bloccano la ricerca delle cause mantenendo in tal modo la condizione d'ignoranza, e così via. La principale differenza consiste nei rispettivi sviluppi. In Hobbes sul circolo costituito da ignoranza, paura e idee religiose si innesta l'uso politico strumentale di chi ha inteso coltivare i «semi della religione» come principio di obbedienza civile. In Spinoza invece il processo continua a svilupparsi in modo autonomo e dalla superstizione seguono direttamente, senza intervento di fattori esterni, alcuni effetti o conseguenze, la cui illustrazione costituisce, dopo un intermezzo storico ispirato alla *Vita di Alessandro* di Curzio Rufo²⁴, la seconda e più lineare parte della spiegazione, che occupa il secondo capoverso della *Prefazione* («Se questa è dunque la causa della superstizione, ne segue chiaramente (*clare sequitur*)»; ivi, 5, p. 7).

La prima conseguenza è l'universalità della superstizione, infine affermata in modo esplicito dopo che Spinoza ci si era gradualmente approssimato nella prima parte della spiegazione: «ne segue chiaramente che tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione» (*ibid.*). Questa conclusione da una parte conferma che l'incipit della *Prefazione* («Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione [...], non sarebbero dominati da alcuna superstizione») era a tutti gli effetti un periodo ipotetico dell'irrealità. Dall'altra, collocandosi su un medesimo piano di universalità, si pone apertamente in alternativa all'argomento apologetico fondato sulla presenza dell'idea di Dio nell'animo di tutti gli uomini, argomento di cui la conclusione di Spinoza costituisce in un certo senso il momento di verità: universalità sì, dunque, ma per motivi opposti a quelli degli apologeti («quantunque dica chi invece pensa essa scaturisca dal fatto che tutti i mortali possiedono una qualche confusa idea della di-

24. Sul senso di questo intermezzo, cfr. Moreau (2021, pp. 23-5). Moreau ricorda che Curzio Rufo era un autore di riferimento nella tradizione libertina (Naudé, La Mothe Le Vayer, Bayle) proprio in virtù della sua critica della superstizione (cfr. anche Moreau, 1994, pp. 473-6).

vinità»; *ibid.*). Spinoza non si riferisce peraltro alla diffusione della superstizione tra gli uomini come a uno stato di fatto – punto di partenza che sarà piuttosto quello di un Bayle –, quanto a una disposizione, cioè al loro essere «per natura soggetti alla superstizione (*superstitioni obnoxios*)». L'espressione può valere “sottoposti” (di fatto), ma anche “esposti” (potenzialmente) alla superstizione, “suscettibili di” superstizione, senza che si debba decidere per una sfumatura o per l'altra. L'espressione suggerisce così l'idea di un processo più che di uno stato di cose, un processo in cui tutti sono coinvolti in modi e gradi vari e variabili lungo la durata della loro esistenza. Come si sa, è la stessa formula che Spinoza usa per descrivere il rapporto fra gli uomini e le passioni (*homines passionibus obnoxii*): e anche in quel caso più generale intende che, per la sua stessa natura di modo finito, ogni uomo, anche colui che vive più guidato dalla ragione (*ex ductu rationis*), è esposto alle passioni²⁵ e allo stesso tempo che nessuno vi è soggetto allo stesso modo, o sempre allo stesso modo.

La seconda conseguenza («Deinde sequitur») è infatti che la superstizione è «necessariamente assai mutevole (*variam*) e incostante», per fragilità epistemica e irruenza emotiva («come tutte le illusioni della mente e gli impeti del furore»). La terza e ultima («denique»), che il suo fondamento è esclusivamente affettivo e impermeabile a qualsiasi transazione con la ragione: «infine, [segue] che essa non è sostenuta (*defendi*) che dalla speranza, dall'odio, dall'ira e dall'inganno (*dolo*) proprio perché non nasce dalla ragione, ma dal solo affetto, che è perciò efficacissimo (*ex solo affecto, eoque efficacissimo*; 5, p. 7)²⁶. Ritroviamo in questi sviluppi due tendenze già viste all'opera nella prima parte della spiegazione, vale a dire l'estrema mobilità e volatilità delle associazioni emotive da cui nasce la superstizione («levissimis causis», la *fluctuatio*), combinata con la tendenza del processo – una tendenza solo apparentemente opposta, ma in realtà complementare – a irrigidirsi in assetti stabili, refrattari al cambiamento, ostili a ciò che può metterli in discussione (cioè la ragione e l'umana sapienza). Come

25. Cfr. *Etica*, 4P4C: «Da cioè segue che l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni (*passionibus esse semper obnoxium*)».

26. *Ex solo affecto, eoque efficacissimo*: intendendo *eo* come un ablativo di causa (“nascono dall'affetto che è solo – cioè perché non accompagnato dalla ragione –, e per questo [*eo*] efficacissimo”) rendo l'espressione in modo diverso dalle principali traduzioni correnti (Totaro: «non nasce dalla ragione, ma unicamente dall'affetto, cioè da quanto di più efficace esista»; Droetto-Giancotti: «non dalla ragione essa ha origine, ma dalla passione, anzi dalla più irruente delle passioni»; Sangiacomo: «ha origine non dalla ragione, ma soltanto da un affetto, per di più efficacissimo», corsivi miei).

mostra ampiamente l' *Appendice* alla prima parte dell' *Etica*, l'immaginazione ha una tendenza a costituirsi in sistema, costruendo con metodo la propria follia in base a una consequenzialità necessaria (cfr. *Etica*, 2P36: «Le idee inadeguate e confuse seguono con la medesima necessità che le idee adeguate, ossia chiare e distinte»). Il verbo *defendi* (letteralmente “essere difesa”)²⁷, con cui Spinoza designa la relazione fra la superstizione e un gruppo di passioni, esprime a mio avviso proprio questa latente aggressività, che dispone le passioni coinvolte – paura e speranza, a cui si aggiungono qui l'odio e l'ira –, in un'attitudine difensiva e polemica. L'odio, e l'ira che ne deriva, chiarisce l' *Etica*, fanno parte di quegli affetti che sono contrari (*repugnant*) alla ragione e perciò non possono mai essere buoni (4P45). Tale refrattarietà alla ragione rende il dominio degli affetti sul soggetto esclusivo («ex solo affecto») e perciò almeno apparentemente incontenibile («eoque efficacissimo»).

Una volta esplicitate queste tre conseguenze (universalità, incostanza, refrattarietà alla ragione), la deduzione degli effetti della superstizione sembra subire una brusca inflessione, passando dal piano universale (“tutti gli uomini”) a quello particolare di un soggetto collettivo determinato (il “volgo”, *vulgus*). Tuttavia, la linearità della successione causale è solo apparentemente interrotta, poiché Spinoza ripete qui nello spazio di poche righe quel movimento senza soluzione di continuità dal soggettivo all'intersoggettivo (o meglio, dato il suo concetto di “individuo” come unione di corpi²⁸, da un individuo a un altro individuo a gradi diversi di composizione), che è illustrato su più ampia scala nella terza parte dell' *Etica*, quando l'analisi delle passioni, seguendo la dinamica espansiva caratteristica degli investimenti affettivi, trapassa dal piano più strettamente individuale a quello relazionale, in cerchi sempre più ampi e combinazioni sempre più complesse. Nel caso del volgo, che Spinoza introduce qui a partire dalla generale incostanza della superstizione²⁹, continuano ad agire in chiave collettiva i medesimi fattori già illustrati nel primo stadio della spiegazione – l'incostanza, il tempo come acceleratore del processo, la violenza. Questa più in dettaglio la loro concatenazione (*ibid.*):

27. Sia Totaro che Droetto-Giancotti optano per una traduzione più neutra (“essere sostenuta”, “reggersi”).

28. Cfr., nella seconda parte dell' *Etica*, la Definizione a seguito dell'assioma II e postulato I del cosiddetto “Trattatello sui corpi”.

29. *TTP, Prefazione*, 5, p. 7: «Tanto facilmente accade inoltre che gli uomini cadano vittima di ogni genere di superstizione, quanto difficilmente, al contrario, avviene che essi persistano in un solo e medesimo genere».

1. il volgo giace in una condizione permanente d'impotenza («poiché il volgo resta sempre ugualmente misero»);
2. a cui segue appunto l'inquietudine o incostanza («perciò non sa starsene mai quieto»);
3. potenziata dall'attrazione per il nuovo («ma ama invece soprattutto ciò che è nuovo»);
4. e una siffatta incostanza è infine causa di violenza («tale incostanza fu causa di un gran numero di conflitti e guerre atroci»)³⁰.

Siamo dunque di fronte alla medesima sequenza causale, riproposta questa volta su scala macro-sociale. Il punto di partenza (1.) corrisponde logicamente alla “situazione iniziale”, quella determinata per ogni individuo dalle cause naturali della superstizione (desiderio più *res*), portando però in sé l'esito del processo di consolidamento già illustrato nella prima parte della spiegazione. Adesso la superstizione, infatti, non coincide più soltanto con una diminuzione di potenza del *conatus* (“tristezza”), ma appare cristallizzata in una disposizione strutturata, che il *vulgus* eredita dal processo di genesi della superstizione dalla paura, come dimensione essenziale della propria condizione. Il volgo è detto infatti *miser*, un aggettivo che per Spinoza è sinonimo di “impotente” (*Etica*, 4P54, «miser, seu impotens»)³¹. Non si tratta dunque tanto di un passaggio dal più al meno (*tristitia*), cioè di una decrescita relativa di potenza, bensì di uno stato di passività o mancanza di potenza che rimane sempre uguale a sé stesso (*semper aequae miserum*). A differenza della *multitudo* o popolo, il volgo si definisce come soggetto collettivo per la sua costante passività, ed è sempre passivo anche quando agisce o si agita (2.), poiché manca per definizione di un'idea adeguata del proprio agire, mosso com'è unicamente dalle associazioni immaginarie dettate dalla superstizione.

Nell'attrazione del volgo per il nuovo (3.) convergono poi due inclinazioni immaginativo-affettive che abbiamo già incontrato. L'idea del “nuovo” comporta infatti un'idea di futuro, unita alla persuasione di trovarsi di fronte a qualcosa di inedito, senza precedenti. L'idea di futuro che è in gioco qui, oltre ad essere prodotta dall'immaginazione come in genere sono per Spinoza tutte le determinazioni temporali, è anche estremamente povera, cioè priva di connessioni e di profondità. Il nuovo in quanto tale si le-

30. «quia vulgus semper aequae miserum manet [...] ideo nusquam diu aquiescit [...] sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est [...] quae quidem inconstantia multorum tumultuum et bellorum atrocium causa fuit».

31. Con riferimento proprio al *vulgus* nella Dimostrazione.

ga a un orizzonte temporale ristretto, che da una parte lo rende particolarmente attrattivo perché non risveglia nel volgo nessun ricordo negativo (è “nuovo” per definizione ciò che non l’ha ancora deluso: «*id eidem placet [...] quod novum est quodque nondum fefellit*»), dall’altra consente un’adesione istantanea e noncurante delle conseguenze. Il tempo del “nuovo” è una sorta di futuro prossimo o futuro-presente, che trae la sua forza d’investimento affettivo proprio dall’essere senza memoria e senza previdenza. Come nel caso dell’*anxiety* di Hobbes, anche qui ad essere oggetto di passione è il futuro in sé, un puro futuro («ciò che *non ancora*»). Ma all’esatto opposto dell’*anxiety*, che nasce dalla dilatazione dell’orizzonte temporale («un luogo da cui si gode un’ampia vista (*large prospect*)»), l’amore per il nuovo in quanto tale dipende dall’incapacità di guardare al di là del suo stesso evento, cioè da una contrazione estrema dell’orizzonte di aspettativa. Così isolato da cause e conseguenze, da ricordi e previsioni, il futuro diventa oggetto di meraviglia o *admiratio*, cioè l’immaginazione di una cosa singola slegata dal contesto e dalla connessione con altre cose, secondo la dinamica già vista all’opera nel caso di prodigi e presagi. Se il volgo ama il “nuovo” è anche perché lo crede inedito, insolito, diverso da tutto ciò che si era visto prima, e a questa illusione di eccezionalità si accompagnano come al solito la concentrazione, l’intensità e la tendenziale esclusività dell’investimento affettivo: «*id tantum eidem maxime placet*», “soltanto ciò gli piace in massimo grado”. In questo senso si può dire che il nuovo abbia per il volgo una natura letteralmente stupefacente.

La connotazione temporale e la meraviglia fanno anche in questo caso da acceleratori del processo, che sfocia in un culmine di violenza («questa incostanza fu causa di molti tumulti e guerre atroci») (4.). È soltanto a questo punto che s’innesta l’uso politico della superstizione, cioè l’impostura: come in Hobbes, l’impostura segue e non precede la genesi delle idee religiose; diversamente da Hobbes, tuttavia, essa non fa leva su una disposizione alla credulità che sviluppa una buona parte dei suoi effetti anche solo a livello individuale, bensì su un processo che ha già acquisito per la sua dinamica interna una marcata dimensione collettiva. In generale, si sa come Spinoza considerasse il rapporto fra diritto naturale e diritto positivo un punto fondamentale di divergenza fra la sua posizione e quella di Hobbes, nel senso che egli, a differenza di Hobbes, mantiene «sempre integro» il diritto di natura anche all’interno dell’associazione politica³². Questo aspetto si riflette anche nel loro modo di concepire quella forma

32. Spinoza, *Lettera 50*; cfr. Giancotti Boscherini (1980, pp. XXXII-XXXIV).

anormale o anomala di costituzione dell'associazione politica che è l'impostura: che per Hobbes è un fenomeno deliberato e artificiale, mentre per Spinoza è deliberato ma allo stesso tempo immanente alla stessa processualità naturale e spontanea da cui nasce la superstizione. In questo senso l'impostura costituisce un prolungamento interno della superstizione più che una sua manipolazione dall'esterno. Lasciando da parte l'ipotesi di un manipolatore "puro", è il concetto stesso d'impostura ad essere sottoposto a una forte risemantizzazione e Spinoza sembra più che altro interessato a un ordine di fenomeni relativo al rapporto fra politica, illusione e inganno che oggi collocheremmo piuttosto sotto la nozione di "ideologia".

Di conseguenza, la strumentalizzazione politica della superstizione come mezzo per indurre l'obbedienza (detto con Curzio Rufo: «niente regge la moltitudine in maniera più efficace della superstizione»; *TTP, Prefazione*, 5, pp. 7-9) presenta nella *Prefazione* del *TTP* due caratteristiche peculiari. La prima è che l'impostura, più che un'opportunità per gli uomini che sanno approfittarne, come in Hobbes, è una necessità, cioè una conseguenza della concatenazione causale («ut ex modo dictis patet», «come si deduce o risulta da quanto si è appena detto»). La seconda è che questa necessità trova il suo fondamento in una paradossale funzione difensiva che l'impostura svolge rispetto agli esiti distruttivi della superstizione stessa. Anche nella sua declinazione politica, la superstizione rimane infatti un fattore fluttuante di instabilità, e i re sono ora (*nunc*) adorati come dèi, ora di nuovo (*et rursus*) «esecrati o detestati come peste del genere umano» (ivi, 5, p. 9). Ciò costringe a un ulteriore rincaro (ivi, 6): «[a] fine di evitare questo male», la religione (qui Spinoza usa il termine), vera o falsa che sia («religionem veram aut vanam»), viene circondata con grande cura («ingens studium») da un imponente apparato culturale, in modo tale da essere effettivamente rispettata e onorata (*to keep them in awe*, aveva detto Hobbes). Il paradosso è dunque che, affinché la superstizione "regga" il popolo, cioè funzioni come principio di regolazione e di obbedienza, essa dev'essere a sua volta retta da un apparato istituzionale/rituale, potremmo dire da una superstizione di secondo grado, in grado di difendere la superstizione da sé stessa e disinnescare almeno in parte il potenziale distruttivo. Disinnescare o meglio canalizzare, perché questa dinamica di raddoppiamento o di crescita esponenziale della superstizione mette capo – come mostra secondo Spinoza l'esempio idealtipico dei Turchi – a un tale potere dei pregiudizi sulla mente che la ragione o persino il dubbio e la discussione ne sono espunti come empi («etiam disputare nefas habent»; *ibid.*). Il compimento della superstizione eretta a sistema coincide dunque con il

culmine dell'intolleranza, in base a un nesso che Spinoza argomenta anche nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, in un celebre passo che presenta forti analogie concettuali e lessicali con questa parte finale della spiegazione del *TTP*:

E così accade che chiunque cerca le cause vere dei prodigi (*miraculorum*) e si preoccupa di conoscere da scienziato le cose naturali e non di ammirarle da sciocco (*ut stultus, admirari*), è ritenuto generalmente eretico ed empio (*impius*), ed è proclamato tale da quelli che il volgo (*vulgus*) adora come interpreti della natura e degli Dei. Essi sanno, infatti, che, distrutta l'ignoranza è distrutto anche lo stupore (*stupor*), cioè l'unico loro mezzo di argomentare e di salvaguardare la loro autorità (*Etica*, *Appendice* alla prima parte, p. 95).

Alla fine del processo il contenuto di violenza sempre latente nella superstizione prende una veste normativa, mettendo al bando l'uso della ragione in quanto tale, qualsivoglia uso della ragione. È questo l'esito del fatto che si contiene (*regit*) il volgo facendo leva sulla sua stessa disposizione superstiziosa, accettandone pienamente le premesse e rendendola perciò ancora più forte e strutturale. In questa chiave, in modo parzialmente diverso da Hobbes che aveva riconosciuto alcuni benefici all'uso politico della religione, ad esempio fra gli antichi, per Spinoza la superstizione (o religione?) non può mai svolgere una funzione politicamente produttiva, né indurre il popolo all'obbedienza, perché di fatto distrugge la politica e il popolo stessi in senso proprio. Da questo punto di partenza si articola il progetto del *Trattato teologico-politico*, che Spinoza illustra nella parte rimanente della *Prefazione*: distinguere i regimi politici che si fondano sulla superstizione (il regime monarchico, che «[ammanta] speciosamente di religione la paura che li tiene sottomessi»; *TTP*, 7, p. 9) da quelli fondati sulla libertà comune («una libera repubblica»); criticare le basi stesse della superstizione attraverso una critica filologica e filosofica del testo sacro. Obiettivo dell'opera, come noto, è mostrare che, se correttamente intesa, una repubblica libera non fondata sulla superstizione, proprio perché non ha da imbrigliare il volgo, ma è espressione di un popolo, incoraggia la *libertas philosophandi* e ne è a sua volta sostenuta. È un circolo perfettamente simmetrico ma invertito di segno rispetto a quello che tiene insieme, nelle monarchie, superstizione, ignoranza e servitù: «ho creduto di fare opera non sgradita né inutile mostrando che una tale libertà non soltanto può essere concessa salve restando la pietà e la pace della Repubblica, ma che, anzi, la libertà non può essere negata senza appunto negare la pace della Repubblica e la pietà» (ivi, 8, p. 9).

2.4

Superstizione, paura e tempo

A un certo livello di generalità, è persino ovvio affermare che non solo il *TTP*, ma tutta l'opera di Spinoza costituisce una risposta al problema costituito dal nesso fra ignoranza, paura e superstizione. Più interessante è la varietà dei modi in cui questa risposta viene articolata, secondo linee argomentative differenti, certo complementari fra loro, ma anche in una certa misura peculiari e indipendenti, come se la questione, per la sua stessa complessità, non potesse essere esaurita in una volta sola e secondo un'unica prospettiva, ma richiedesse di essere affrontata da più lati. Nei PARR. 2.4-2.6 mi soffermo in particolare sulla relazione fra la paura, le passioni e il tempo.

Proprio l'analisi del nesso superstizione-paura su cui si apre il *TTP* mostra tutta l'articolazione e la difficoltà del problema. Paura e superstizione sono infatti i due termini di una relazione causale che, lungi dall'esaurirsi in un nesso puntuale e istantaneo di causazione, emerge dall'interazione di diversi fattori e dà luogo a un processo disteso nella durata («La causa da cui la superstizione *trae origine, perdura e si accresce*, è dunque la paura»), che coinvolge entrambi gli elementi e li trasforma. La superstizione nasce e si struttura all'interno di una sequenza di stati – desiderio, credulità, superstizione, impostura – ordinata in base a un principio di rafforzamento («si accresce», *fovetur*) e di ampliamento dall'individuale al collettivo: ha un prima e un dopo, da effetto si fa causa, da singolare relazionale. La paura, da parte sua, è la causa principale della superstizione, nonché il filo conduttore affettivo di tutto il processo, ma si mostra raramente allo stato puro, essendo presa piuttosto in una rete di relazioni e combinazioni variabili con altri affetti: appare all'inizio in oscillazione con la speranza («inter spem metumque misere fluctuant»; «meliora sperare, rursus deteriora timere»); poi fa da sfondo ai ricordi e alla meraviglia da cui nascono le idee di presagi e prodigi («dum in metu versantur»); come *timor* porta al culmine la follia superstiziosa («Tantum timor homines insanire facit»); infine si trova alla base di una rete di affetti in cui prevalgono gli aspetti aggressivi e la furia distruttiva del volgo (insieme alla speranza, il furore, l'odio, l'ira). Rispetto a Hobbes, che aveva insistito a sua volta sul fatto che le idee religiose scaturiscono da forme diverse della paura, sembra più difficile ricondurre o incanalare il processo di metamorfosi della paura all'interno di una sequenza lineare rendendola al limite politicamente produttiva, tale è la sua forza selvaggia di proliferazione.

Inoltre, si è notato come in questo processo giochi un ruolo anche la rappresentazione soggettiva del tempo: rappresentazione che è implicita nella speranza e nella paura, due affetti legati per eccellenza a determinazioni temporali, e poi funziona da acceleratore del processo stesso, dapprima attraverso le casuali associazioni mnemoniche da cui nasce un'aspettativa di futuro in forma di presagio, e in seguito con l'idea del nuovo, che polarizza il desiderio del volgo verso un futuro insieme indeterminato (il nuovo in quanto tale) e a breve termine. Vale tuttavia anche per il tempo ciò che si è visto per la superstizione e per la paura: cioè che non interviene nel processo in modo generale o di per sé, ma *secundum quid*, vale a dire in forme determinate da relazioni con altri fattori. Quanto al tempo in sé, Spinoza in generale è persino più radicale di Hobbes nel sottolinearne la natura unicamente mentale, e più precisamente immaginaria: il tempo – il tempo tutto, e non solo il futuro – non è altro per lui che un modo dell'immaginazione (*Etica*, 2P44S: «Nessuno dubita dunque che noi immaginiamo anche il tempo»). In questa maniera, tuttavia, la questione temporale risulta strettamente vincolata a quella cognitiva. E come non è possibile fare mai completamente a meno dell'immaginazione, il modo del pensiero che corrisponde alla nostra condizione di finitezza, così è impossibile sradicare dalla mente umana ogni determinazione temporale. Tutto consiste dunque nelle forme che prende la rappresentazione immaginaria del tempo: se, quando e in che misura siano contrarie alla ragione, oppure almeno in parte compatibili con essa.

I limiti di questa gamma di varianti sono fissati in due Proposizioni della quarta parte dell'*Etica*, la 62 e la 63, che affrontano in stretta successione le tre nozioni appena evocate: tempo, paura e superstizione. È il medesimo campo concettuale che abbiamo osservato in movimento, cioè in una prospettiva genetica, nella *Prefazione* del *TTP*. Agli estremi del campo troviamo le due principali antagoniste della *Prefazione*: ragione e superstizione. Da un lato, la ragione si rapporta al tempo in maniera negativa o indiretta. Quando pensa secondo il dettame della ragione (*ex rationis dictamine*), la mente infatti concepisce le cose «sotto la medesima specie d'eternità o di necessità» e dunque non è affetta da variazioni temporali riferite alla cosa stessa: in questo caso l'idea della cosa ha il medesimo grado di certezza, verità e adeguatezza, che essa sia passata, presente o futura (*Etica*, 4P62; 2P44Cor2). La proposizione 62 si basa ovviamente sulla contrapposizione di fondo fra l'eternità e il tempo (ivi, 1Def8). Ma l'aspetto rilevante che mette in luce è il fatto che la mente guidata dalla ragione, pur concedendo le cose *sub specie aeternitatis*, non cessa per questo di pensare tempo-

ralmente, cioè di avere idee di cose presenti, passate o future. Soltanto, tale determinazione temporale non produce in essa aumenti o diminuzioni di potenza, e dunque non genera affetti o passioni. È come se il punto di vista dell'eternità permettesse al soggetto di effettuare un'epochè delle proprie rappresentazioni temporali, rispetto alle quali egli sospende l'assenso (o il coinvolgimento affettivo) pur non cessando di immaginarle. Ne segue in particolare che una mente guidata dalla ragione non è interessata da affetti temporalizzati, come la paura o la speranza.

Dall'altro lato, simmetricamente³³, la superstizione trova invece proprio nella paura il suo terreno di coltura. L'intreccio di rapporti fra le due che è al centro della *Prefazione* del *TTP* è richiamato nella dimostrazione e nello scolio della P63. Rispetto alla *Prefazione*, Spinoza precisa meglio che la paura non solo è la causa della superstizione, ma anche lo strumento di cui essa a sua volta si serve per conservare e propagare sé stessa:

I superstiziosi, che sanno vituperare i vizi piuttosto che insegnare le virtù, e che si curano non di condurre gli uomini con la ragione, ma di contenerli con la paura in modo che piuttosto fuggano il male anziché amino la virtù, non mirano ad altro se non a rendere gli altri così miseri come se stessi; e perciò non è da stupirsi se per lo più sono molesti e odiosi agli uomini (4P63S, p. 529).

Miser, si ricorderà, era detto il volgo nella *Prefazione* del *TTP*: nella sua incessante volubilità e variazione, la condizione di "miseria" o impotenza era anzi l'unico elemento costante della sua condizione («semper aequè miserum manet»). Si aggiunge adesso un'altra chiave di lettura di tale staticità nell'impotenza, oltre a quella mancanza di idee adeguate che definisce il volgo stesso: si tratta dell'inclinazione del *conatus* dei superstiziosi, che li spinge – per una logica interna alla loro disposizione affettiva e non per deliberata intenzione imposturale – a fomentare la paura comune e a rendere anche gli altri succubi della loro stessa condizione d'impotenza («non mirano ad altro se non a rendere gli altri così miseri come se stessi»). I superstiziosi replicano così in chiave di tristezza la tendenza dell'uomo libero a desiderare per gli altri ciò che appetisce per sé e a sforzarsi di rendere la

33. La simmetria è calcolata anche nella formulazione: «Tutto ciò che la Mente concepisce sotto la guida della ragione (*ducente ratione*)» (*Etica*, 4P62, Dim.); «Chi è guidato dalla paura [...], non è guidato dalla ragione» (ivi, 4P63).

condizione degli altri simile alla sua (solo che in quel caso si tratta appunto di bene e libertà, non di male e impotenza)³⁴.

Se presi nella loro assolutezza, questi due estremi restano tuttavia dei limiti ideali, dato che nella condizione umana non si dà una ragione affatto pura ma forse nemmeno una superstizione il cui *conatus* non conservi, al fondo della sua tendenza distruttiva e autodistruttiva, un seppur minimo barlume di adeguatezza, in base al principio per cui la falsità non è altro che una privazione di conoscenza (2P35). Così, da una parte, l'eternità che caratterizza il punto di vista della ragione deve fare necessariamente i conti con il fatto che noi non possiamo avere se non una conoscenza assai inadeguata della durata delle cose (4P62S; 2P31): e dunque non solo è inevitabile per la nostra mente immaginare le cose nel tempo (presenti, passate e future), ma è altresì impossibile che tale rappresentazione temporale non influisca in qualche misura sui nostri giudizi relativi a ciò che è bene e male per noi. Dall'altra parte, se non la superstizione, che è sempre cattiva, almeno la paura che ne è la causa (e insieme lo strumento) ammette una declinazione relativamente positiva, ad esempio quando si tratti di contenere gli uomini di animo impotente, riluttanti ad altro freno: «Il volgo è terribile se non ha paura» (4P54S).

Nella rassegna degli affetti dal punto di vista della loro utilità³⁵, che Spinoza illustra nel cuore della quarta parte dell'*Etica* (proposizioni 38-58), paura e speranza si collocano infatti in una sorta di tipologia intermedia, compresa fra gli affetti che non sono mai buoni, ad esempio la superbia o l'odio con tutti i suoi derivati, e quei rari che lo sono sempre, come l'allegria (*Hilaritas*), il riso – opposto alla «torva e triste superstiziosa» (4P45S2) – e soprattutto la soddisfazione di sé (*Acquiescentia in se ipso*, 4P52). Paura e speranza «non sono buone di per sé» (4P47), perché comportano sempre tristezza, direttamente o indirettamente. Ma possono frenare per contrappeso gli eccessi della gioia (ad esempio dell'amore) o del desiderio. Una vita secondo ragione comporta lo sforzo di liberarsi da paure e speranze, di comandare alla fortuna (*fortunae imperare*) e agire se-

34. Ivi, 4P37. La forma generale, e profondamente ambivalente, di questo desiderio di condivisione di orientamenti e stili di vita, è espressa in 3P31S: «ciascuno desidera per natura che gli altri vivano secondo il suo talento; e poiché tutti hanno questo desiderio, tutti sono ugualmente d'ostacolo gli uni agli altri».

35. Si tratta più precisamente degli affetti passivi, perché quelli attivi (*fortitudo, animositas, generositas*) sono utili per definizione e difatti in questo gruppo di proposizioni dell'*Etica* Spinoza quasi non ne parla (con la parziale eccezione della P46, dove è menzionata indirettamente la generosità).

guendo il consiglio certo della ragione (*certum rationis consilium*; 4P47S). In tal modo, il processo che dalla paura conduce alla superstizione verrebbe bloccato sul nascere e si realizzerebbe alla lettera quella condizione che Spinoza descrive nella prima frase della *Prefazione* del *TTP*: «Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione (*certo consilio*), o se la fortuna fosse loro sempre propizia». Poiché tuttavia gli uomini di rado vivono sotto il dettame della ragione («raro ex dictamina rationis vivunt»; 4P54S), la paura e la speranza possono svolgere una funzione di relativa utilità («Plus utilitatis quam damni afferunt»; 4P54S) e lo stesso vale per altri affetti legati a quella morale cristiana a cui Spinoza di solito non risparmia critiche: l'umiltà (*Humilitas*) e il pentimento (*Poenitentia*; 4P54S), la commiserazione (*Commiseratio*; 4P50S) e la vergogna (*Pudor*; 4P58S). In negativo, tali affetti servono ad imporre vincoli agli uomini *passionibus obnoxii*; in positivo, preparano il terreno a un'educazione alla vita secondo ragione, che senza di essi troverebbe molti più ostacoli: «E in verità quelli che sono soggetti a questi affetti, possono essere guidati molto più facilmente di altri a vivere finalmente sotto la guida della ragione, cioè ad essere liberi e a godere della vita dei beati» (4P54S).

In altre parole, gli affetti della famiglia di cui fanno parte anche paura e speranza, se sono di per sé superflui o dannosi rispetto a una vita condotta secondo il “certo consiglio” della ragione, presentano il vantaggio di riattivare almeno quella possibilità di ascoltare il consiglio altrui, che è invece inibita nella dinamica della credulità e della superstizione, vuoi perché il credulo nei momenti di fortuna si offende per superbia se qualcuno vuole dargli un consiglio («si quis iis consilium dare velit»), vuoi perché nelle disgrazie tende invece a supplicare il consiglio di chiunque («consilium ab unoquoque supplices petere»; *TTP, Prefazione*, 2, p. 4) per poi metterlo in pratica meccanicamente, senza neppure ascoltarlo davvero, per così dire. Accanto al *certum consilium* della ragione si apre dunque lo spazio per una pratica intersoggettiva del consigliare: una sorta di pedagogia della ragione, che si configura quantomeno come un passaggio propedeutico alla vita libera, senza escludere nemmeno l'assunto più forte (di spirito anti-cartesiano), secondo il quale la ragione stessa e il suo consiglio non si dischiudono se non all'interno di una dimensione relazionale e sociale.

Se l'umiltà, la penitenza, la commiserazione possono servire a rimuovere alcuni ostacoli lungo questo percorso anche comunicativo e pedagogico verso la liberazione e la vita secondo ragione, è perché rompono quella concentrazione esclusiva e intransitiva dell'io su di sé (sulla propria sorte, su un unico oggetto di desiderio, su una sola passione) che accompagna

gli eccessi della vita affettiva e in genere ogni limitazione o mutilazione dell'attività della mente. È allora che la condizione d'ignoranza si trasforma in una disposizione stabile e refrattaria al cambiamento, quando non aggressivamente ostile ad ogni elemento che possa metterla in discussione, come nel caso esemplare della superstizione. Umiltà, pentimento, commiserazione possono veicolare invece dei contromovimenti di limitazione del sé o di uscita da sé, per quanto sempre su uno sfondo di tristezza. La vergogna, con cui si conclude la rassegna degli affetti della quarta parte, si sviluppa a partire dalla mediazione di un «terzo immaginario» (Toto, 2016a, pp. 223-4), di cui s'immagina il biasimo: come se avessimo interiorizzato la voce di un consiglio ricevuto e riconosciuto come giusto, ma che non abbiamo seguito (cfr. *Etica*, 3Def.aff.31; 4P58S). Perciò il rossore della vergogna è quantomeno segno in chi la prova di un «desiderio di vivere onestamente» (P58S), cioè del riconoscimento che una vita diversa non solo è giusta, ma è anche possibile, o lo sarebbe stata. Questa possibilità è invece estranea all'orizzonte mentale dell'impudente e anche del superbo, che sono impermeabili alla vergogna come il superstizioso lo è alle lezioni dell'esperienza e al consiglio della ragione e degli altri³⁶. Mentre il tempo dell'impudente e del superbo scorre uguale a sé stesso, perché l'immagine che hanno di sé esclude consigli e giudizi, critiche e modifiche, chi prova vergogna articola la propria esperienza temporale a partire da un elemento di differenza: è triste per un passato che avrebbe potuto e dovuto essere diverso, se solo egli avesse agito altrimenti, e allo stesso tempo la sua *cupiditas* delinea l'esempio o il modello di un futuro diverso dal presente.

Per questa sua protensione temporale, la vergogna presenta qualcosa di affine alla paura e alla speranza. Non a caso proprio paura e vergogna sono i due freni che Spinoza menziona come strumenti di regolazione da utilizzare per contenere gli eccessi degli uomini d'animo impotente: «Se infatti gli uomini d'animo impotente fossero tutti ugualmente superbi, *se non si vergognassero e non avessero paura di nulla*, come potrebbero essere congiunti e stretti insieme da vincoli?» (4P54S, corsivo mio). È un altro periodo ipotetico dell'irrealtà, complementare e di segno opposto rispetto a quello dell'*incipit* della *Prefazione* al *TTP*. Lì era irreali un'ipotetica vita unicamente condotta dalla ragione, al riparo dai rovesci della fortuna.

36. Nella fase incipiente della genesi della superstizione, i superstiziosi sono innanzitutto dei superbi, che fanno mostra «di abbondare a tal punto in sapienza – sebbene siano del tutto inesperti – da ritenersi offesi se qualcuno voglia dar loro un consiglio» (*TTP*, *Prefazione*, 2, p. 5).

Qui è irrealmente un'ipotetica pluralità di uomini che diventassero tutti ugualmente superbi («*aeque omnes insuperbirent*»), dunque assolutamente impudenti e imperterriti: anche nella miseria più profonda e costante del volgo si daranno sempre quantomeno delle gradazioni (non *aeque*) di superbia, impudenza, paura e vergogna, che lasciano aperta la possibilità di una variazione e di un minimale legame sociale. Se unite, paura e vergogna danno poi luogo alla verecondia, cioè la «paura o timore della vergogna (*Metus, seu Timor Pudoris*)»: ed è proprio questa sintesi interiorizzata di paura e vergogna a trattenere gli uomini dal commettere azioni ingiuste e riprovevoli («*quo homo continetur, ne aliquid turpe commitat*»; 3Def. aff.31expl.), cioè a svolgere il ruolo che Hobbes assegna alla paura della morte violenta, costituendo dunque una condizione fondamentale della vita associata.

L'utilità relativa di un affetto si misura allora a partire dalla sua capacità di interrompere, per un effetto di contrasto esercitato dall'interno stesso della tristezza, il movimento circolare e incline ad autoalimentarsi delle passioni assolutamente contrarie alla ragione, introducendo nella vita affettiva un elemento di relazione con altri e anche di diversità temporale tale da aprire una possibilità di consiglio e cambiamento. Anche la paura e la speranza secondo Spinoza possono entrare in questa dinamica. Resta tuttavia da capire in che modo. Si può almeno già dire che in generale per Spinoza il nesso causale paura-superstizione, per quanto necessario, vale nel senso che la superstizione presuppone sempre la paura, ma non che dalla paura segua sempre la superstizione. Per comprendere come la paura possa svolgere questa doppia e divergente funzione, di causa della superstizione e di possibile ausilio al processo di liberazione, occorre soffermarsi sul modo in cui Spinoza ne ricostruisce la complessa grammatica affettiva, individuale e collettiva. Dato che la paura è legata al tempo, distinguerne le forme significa anche mettere in luce diversi aspetti dell'esperienza temporale e riflettere sulle loro conseguenze.

2.5

Una spirale di tristezza (*metus, timor, consternatio*)

Con il tema della paura, torna anche in primo piano il confronto con Hobbes. Oltre alla *fear-theory* sull'origine della religione, Spinoza condivide con Hobbes l'attenzione analitica a distinguere le forme della paura e l'idea che tale pluralità di forme, lungi dal comporre unicamente un quadro

tassonomico statico, faccia tutt'uno con un processo dinamico di trasformazione della paura stessa. Prima di Spinoza, inoltre, anche Hobbes aveva ripreso l'associazione tradizionale tra paura e speranza, vedendo in esse due passioni gemelle, accomunate dall'esperienza del tempo. Tale accostamento gli era parso tuttavia fortemente problematico: proprio per la loro affinità, paura e speranza sono sempre esposte a mutarsi l'una nell'altra in una costante oscillazione, fonte di instabilità³⁷. Da ciò la scelta di Hobbes di dissociarle, isolando i processi attraverso i quali la paura, una volta svincolata dai vaneggiamenti e dagli slanci illusori della speranza, può farsi passione raziocinante e al limite politicamente produttiva. Sotto questo rispetto, il tipo di futuro immaginato attraverso le lenti della paura, purché lo si tenga al riparo dall'investimento affettivo dell'*anxiety*, appare a Hobbes ben più promettente, dal punto di vista di una stabilizzazione degli affetti e di controllo dei conflitti sociali, di quanto non lo sia un avvenire aperto alla speranza.

Nella terza parte dell'*Etica* Spinoza riprende il tema dell'associazione dei due affetti, formalizzandola, ancora più esplicitamente di quanto non avesse fatto Hobbes, tramite una coppia di definizioni perfettamente speculari:

XII. La Speranza è una Gioia incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito in qualche misura dubitiamo.

XIII. La Paura (*Metus*) è una Tristezza incostante, nata dall'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito in qualche misura dubitiamo³⁸.

Costruite sul nesso fra immaginazione e tempo, le due definizioni si leggono l'una alla luce dell'altra. In particolare, ciascuno dei due affetti è "incostante" perché, nell'incertezza che l'evento abbia (o abbia avuto) luogo, sperarlo comporta sempre anche un certo timore che esso non si verifichi,

37. Cfr. ad esempio *De homine*, x, 3, p. 128 («È chiaro quindi che la *speranza* ed il *timore* si alternano tra loro in modo tale, che non vi è quasi tempo tanto breve, che non possa contenere una loro alternanza»).

38. 3Def.aff.12 e 13; cfr. 3P18S. Più stringate, e meno simmetriche, le definizioni del *Leviatano*: «l'*appetito*, infatti, unito alla convinzione del conseguimento dell'oggetto, viene chiamato SPERANZA. [...] L'*avversione*, unita alla convinzione di un *danno* arrecato dall'oggetto, viene detta TIMORE» (*Lev.*, cap. VI, p. 45). Tenendo unite paura e speranza, Spinoza s'inserisce in una tradizione che risale ad Aristotele da una parte (*Retorica*, II, 5, 1383a), agli storici latini dall'altra (Sallustio, Livio, Tacito: cfr. Bodei, 2003, p. 75). Sull'originalità dell'associazione di paura e speranza con il passato, oltre che con il futuro, cfr. *ivi*, p. 73n.

e viceversa temerlo significa nutrire anche solo una minima speranza che non avvenga. Declinate come paura e speranza, gioia e tristezza lasciano dunque sempre spazio al loro opposto: di qui la loro incostanza. Ne seguono poi altre due conseguenze: *a*) quella fra *spes* e *metus* è una forma perfetta di *fluctuatio animi*, cioè non soltanto di successione o alternanza, quanto di effettiva e simultanea compresenza di due affetti contrari, in continua oscillazione fra loro (3P18S1); *b*) paura e speranza non possono essere mai completamente scisse, perché in realtà insieme formano le due facce di una medesima disposizione affettiva: «non si dà speranza senza paura, né paura senza speranza» (3Def.aff.13expl.). Il nucleo comune di questa perfetta complementarità tra paura e speranza è costituito dall'esperienza del tempo e dalla sua plasticità: in questo caso gioia o tristezza sono nate «dall'idea di una cosa futura, o passata», e nella vita dell'immaginazione le idee di passato e futuro agiscono con la medesima forza di quelle coniugate al presente (3P18). Si può dire perciò, almeno in un certo senso, che la coppia paura/speranza rappresenta in Spinoza ciò che più si avvicina a una passione del tempo: in questo caso, un complesso affettivo che ha proprio nella temporalità la sua dimensione costitutiva, a monte di ogni sua figura più specifica.

Da questa premessa, che è vicina a Hobbes, deriva subito in negativo la difficoltà di percorrere la strategia hobbesiana, fondata sulla separazione della paura dalla speranza e sulla stabilizzazione della paura che ne deriverebbe. Dato che per Spinoza l'associazione fra paura e speranza riposa non tanto su una somiglianza quanto su un'identità di fondo, è impossibile separarle del tutto a meno di modificarne la natura. Di conseguenza, non si può nemmeno contare sul fatto che la paura, tolta la speranza, sia suscettibile di stabilizzazione³⁹. L'incostanza è al contrario un tratto definitivo di entrambi gli affetti: dal punto di vista di Spinoza, una *perpetual*

39. La cosa vale semmai per Spinoza dal lato opposto, quello della speranza: la speranza senza dubbio, cioè almeno tendenzialmente senza più paura, è infatti *securitas* (*Etica*, 3P18S2), una disposizione d'animo dalla rilevanza politica non trascurabile (cfr. ad esempio *TTP*, III, 6, p. 87 e XX; 6, pp. 481-3: «Dai fondamenti della repubblica, esposti sopra, segue con la massima evidenza come il suo fine ultimo non consista nell'esercitare il dominio, né nel controllare gli uomini per mezzo della paura, sottomettendoli al diritto altrui, ma, al contrario, nel liberare ciascuno dalla paura, affinché viva – per quanto è possibile – in sicurezza, ovvero affinché ciascuno conservi nel modo migliore il proprio naturale diritto a esistere e a operare, senza danni per sé e per altri»). Anche per Hobbes, com'è noto, la sicurezza è il primo scopo dell'associazione politica, ma non la si ottiene senza una paura comune (e Spinoza aggiunge, quasi in controcanto: «[s]copo della repubblica è dunque, in realtà, la libertà»; ivi, p. 483).

fear come quella dello stato di natura o dell'origine dei fenomeni religiosi non è pensabile. L'unione profonda di paura e speranza è peraltro ambivalente. Da un lato, fa tutt'uno con il fenomeno della *fluctuatio animi*, di cui la Prefazione del *TTP* («meliora sperare, rursus deteriora timere») mette in luce tutti gli effetti deleteri: la superstizione è infatti a suo modo un tentativo (vano) di trovare un punto d'arresto all'affliggente oscillazione fra speranza e paura, cioè una reazione (inadeguata) alla *fluctuatio animi*, così come la paura degli agenti invisibili era per Hobbes un tentativo di limitare l'*anxiety* assegnandole un oggetto determinato. Dall'altro lato, però, il fatto che all'interno di ciascuno dei due affetti sia (com)presente anche l'affetto di segno opposto sembra costituire un ostacolo di fondo rispetto a quel fenomeno dell'eccesso, cioè la concentrazione tendenzialmente esclusiva su un singolo affetto, che costituisce agli occhi di Spinoza un altro dei principali problemi delle dinamiche passionali.

Quest'ultimo punto permette di fare un ulteriore passo avanti al confronto con Hobbes. Nella prospettiva di Spinoza, la separazione fra paura e speranza non è soltanto di fatto impossibile, ma anche se lo fosse non sarebbe desiderabile, nella misura in cui toglierebbe ogni possibilità di attivare una dinamica di contrappesi all'interno del complesso affettivo che esse formano. La coesistenza di paura e speranza è dunque allo stesso tempo la radice della *fluctuatio*, ma anche, a determinate condizioni, un dispositivo frenante o d'equilibrio, che impedisce a ciascuna delle due di diventare una passione "eccessiva", cioè esclusiva e dominante.

Ne è conferma il modo in cui Spinoza analizza le configurazioni affettive in cui la paura tende ad autonomizzarsi, allentando il suo nesso con la speranza e con lo sfondo di gioia che caratterizza quest'ultima. Per stabilizzare la paura e renderla politicamente produttiva, Hobbes aveva introdotto l'idea che vi sia un male sommo, la morte violenta, per il quale gli uomini nutrono la paura più forte di tutte: un potere che detenga il monopolio della capacità di infliggere la morte violenta sarà oggetto di una paura comune o di un terrore così grandi da imporsi ad ogni altra passione. Per Spinoza, quando alla paura si aggiungono le idee di bene e di male si assiste ad alcuni fenomeni che conducono in una direzione diversa, se non opposta a quella delineata da Hobbes. Il primo è una trasformazione qualitativa dell'affetto, da paura (*metus*) a timore (*timor*): il timore è quel tipo di paura che scaturisce dal confronto non fra un male e un bene, ma fra due mali, di cui uno è ritenuto maggiore dell'altro (*Etica*, 3P39S). Il timore è dunque una specie di paura che ha allontanato il nesso, anche soltanto indiretto, con la speranza e con la gioia: la paura qui si sviluppa unicamente su uno

sfondo di tristezza. Il secondo è che l'affetto appare tuttavia ancora più instabile: il giudizio sul bene e sul male è infatti eminentemente soggettivo, da cui la mancanza statutaria di un metro comune su cui attestare il timore. Il terzo è il nesso fra la destabilizzazione dell'affetto e la sua inclinazione aggressiva: fra i soggetti chiamati a scegliere, ognuno dal suo punto di vista e senza apparente possibilità di accordo, fra mali e paure di maggiore o minore gravità, ad esempio fra il rischio di aggredire e quello di essere aggredito, si sviluppa, come nello stato di natura hobbesiano, un clima di conflittualità di cui è espressione l'associazione fra il timore e l'odio o l'ira (3P39 e P40). Anche in questo caso, dunque, abbiamo una tesi hobbesiana (la relatività di bene e male) da cui derivano conseguenze non hobbesiane (il timore finisce per accentuare l'aggressività, piuttosto che inibirla)⁴⁰.

Si dà tuttavia anche in Spinoza una situazione affettiva in cui la paura conosce una sorta di stabilizzazione, per quanto paradossale, producendo un effetto inibitorio. È quando i due mali fra i quali si dibatte il timore sono tali da rendere impossibile decidere quale sia il peggiore, quello che va certamente evitato. Si ha allora la costernazione (*consternatio*), forma estrema di *timor* al cospetto di due mali apparentemente equivalenti, che inibisce il *consilium* e paralizza l'azione: «Se il desiderio di evitare un male futuro è ostacolato dal timore di un altro male in modo che non si sappia ciò che si preferisce, allora la paura si chiama costernazione, principalmente se l'uno e l'altro male che si teme siano tra i maggiori (*ex maximis*)» (3P39S).

La figura della *consternatio* non si esaurisce in un problema di comparazione fra due mali. Può anche derivare infatti dall'associazione fra la paura e la meraviglia (o ammirazione, *admiratio*) «se [l'ammirazione] è provocata da un oggetto che temiamo, si chiama costernazione» (3P52S). È una combinazione, quella tra paura e meraviglia, che abbiamo già osservato in azione nella *Prefazione* del *TTP*. In quel caso, la dinamica dell'«eccesso» che caratterizza la meraviglia, in cui l'immaginazione si concentra su una cosa lasciando nell'ombra tutto il resto (e in particolare le cause di quella cosa), amplifica il dominio dell'insolito e ne incoraggiava l'interpretazione in termini di presagi e prodigi. Qui invece la medesima focalizzazione esclusiva sull'oggetto, un oggetto di paura o timore, impedisce di pensare a come evitarlo, ostacolando o addirittura paralizzando ogni capacità di reazione (3P52S).

40. Spinoza non esclude l'azione inibitoria del confronto fra mali, dato che mi asterò dall'aggredire chi odio se temo come conseguenza un male maggiore (*Etica*, 3P39, *Dimostrazione*). Tutta la dinamica resta tuttavia permeata da un'aggressività latente che non promette niente di buono, analogamente a quanto avviene nello stato di natura hobbesiano.

Di fronte a un oggetto insieme temuto e ammirato il male appare inevitabile agli occhi del soggetto minacciato, da dubbio si fa certo e tende dunque a scomparire ogni speranza che non si realizzi. La logica dell'eccesso funziona anche da questo lato, non solo perché la considerazione del male obnubila l'immaginazione impedendole di pensare una qualsiasi via di scampo, ma anche perché la paura, occupando interamente la mente, tende a escludere da essa il suo abituale lato di speranza, preclude ogni oscillazione verso il suo contrario e si fa letteralmente disperazione (*desperatio*), cioè la paura senza più alcun dubbio che l'evento temuto si realizzi (3P18S2).

Le due vie che conducono alla *consternatio*, per indecisione o per meraviglia, sembrano seguire percorsi opposti: nel primo caso l'origine della costernazione è una comparazione fra mali, nel secondo invece è l'assenza di qualsiasi termine di paragone. Tant'è vero che Spinoza nella definizione 42 presenta le due vie come alternative (*aut*): la costernazione è «una paura (*metus*) che trattiene un uomo *stupefatto o esitante (stupefactum aut fluctuantem)* in modo che egli non possa allontanare un male» (3Def.aff.42). Sono tuttavia due facce di una medesima configurazione affettiva, la combinazione delle quali indirizza la dinamica della paura in una direzione diametralmente opposta rispetto a quella pensata da Hobbes. Questi aveva contato sul fatto che la paura, una volta separata dalla speranza, potesse sviluppare la sua potenzialità di passione raziocinante, spingendo gli uomini ad applicare il calcolo comparativo fra mali in maniera tale da evitare il male sommo – la morte violenta –, inibire l'aggressività e diventare infine politicamente produttiva. Nella *consternatio* sono all'opera i medesimi fattori: la separazione tra paura e speranza, il confronto tra mali, l'effetto inibitorio. Ma il risultato è una condizione di completa soggezione, che rende il soggetto inerme di fronte al male incombente. Da questo punto di vista la *consternatio* appare una sorta di momento di verità della paura hobbesiana, il disvelamento della sua logica interna e del suo inevitabile approdo. Il processo è infatti necessario e, una volta accettata la premessa, le conseguenze seguono: quando, come Hobbes, *a*) si fa leva sulla paura (*metus*) in alternativa alla speranza, non si può far altro che *b*) collocarla interamente su uno sfondo di tristezza, in cui il male si oppone al male, una paura a un'altra paura (= *timor*); da cui *c*) un incremento ulteriore, in una sorta di spirale di tristezza alimentata dalla soggettività del giudizio sul male e accelerata dalla meraviglia, fino ad arrivare come punto di caduta di tutto il processo a quell'estremo di passività che è la *consternatio*, in cui è inibita non l'aggressività, ma qualsiasi capacità di resistenza, e il soggetto è inerme.

Ora, agire e far agire usando come leva la paura è un'attitudine tipica dei superstiziosi «che si curano non di condurre gli uomini con la ragione, ma di contenerli con la paura in modo che piuttosto fuggano il male anziché amino la virtù» (4P63S). La loro è una vita basata sul timore, cioè su una specie di paura caratterizzata da un continuo confronto tra mali (*timore mali*)⁴¹, paura che i superstiziosi insieme provano in prima persona e inducono negli altri. In questo punto la sequenza *metus-timor-consternatio* e quella *metus-timor-superstitio* si intersecano. Il punto d'arrivo di entrambe è una condizione di ineluttabile tristezza, quella istantanea di chi ammira stupefatto il male che lo sovrasta senza più sperare di evitarlo, quella prolungata nel tempo e contagiosa del volgo che rimane sempre ugualmente misero. Entrambe delineano una variazione analoga nell'esperienza temporale. La paura è una passione temporalizzata, che modula la tristezza in base al dubbio su un male passato o futuro e lascia dunque alla dimensione temporale la maggiore indeterminatezza e (immaginaria) possibilità di variazione. Con il *timor*, anello intermedio della sequenza, l'orizzonte di aspettativa si restringe, escludendo la possibilità di un esito positivo, cioè di un aumento di potenza, pur mantenendo ancora una relativa apertura o profondità temporale, in cui trova spazio se non altro il calcolo comparato delle conseguenze future dei due mali. Ogni alternativa scompare invece nel terzo momento. L'istante senza speranza della costernazione e la durata identica a sé stessa della miseria del volgo soggetto a superstizione si equivalgono infatti nell'assenza o impossibilità di cambiamento, un'impossibilità che è percepita soggettivamente nel primo caso, strutturale o oggettiva nel secondo: il futuro si chiude, cioè non contempla più alcuna variante. Che fra *consternatio* e *superstitio* ci sia quantomeno una certa aria di famiglia è confermato inoltre da un paio di convergenze lessicali. In primo luogo, sulla base dell'ammirazione o meraviglia Spinoza raggruppa attorno alla costernazione altri affetti d'intonazione religiosa, come la venerazione, la devozione, anche l'orrore (3P52S). In secondo luogo, nell'*Appendice* alla prima parte individua nello stupore (*stupor*) lo strumento di chi governa con la superstizione («Essi sanno infatti che, distrutta l'ignoranza, è distrutto anche lo stupore, cioè l'unico loro mezzo di argomentare e di salvaguardare la loro autorità»; ivi, p. 95): e il lemma nell'*Etica* ha un'unica altra occorrenza, precisamente nella definizione della costernazione (3Def.

41. «Chi è guidato dalla paura (*metu*) e fa il bene per timore del male (*timore mali*) non è guidato dalla ragione» (*Etica*, 4P63).

aff.42) che abbiamo già citato, con il participio *stupefactum*, effetto di quella combinazione di timore e meraviglia da cui nasce la *consternatio*.

I due processi che dalla paura conducono rispettivamente alla costernazione e alla superstizione (*metus-timor-consternatio* e *metus-timor-superstitio*) sembrano dunque in una certa misura incrociarsi e gettare luce l'uno sull'altro. Da un lato, la distinzione fra il *metus*, sempre venato di speranza, e il *timor*, interamente racchiuso in un orizzonte di tristezza, illumina un passaggio della genesi della superstizione dalla paura, cioè il suo progressivo incupimento fino alla condizione di miseria permanente del volgo. Dall'altro, la superstizione sviluppa un sistema di pratiche e credenze che può cambiare dall'interno gli equilibri del timore, introducendo nel confronto fra mali elementi nuovi e modellando così la paura. Il processo conta in questo caso sulla plasticità virtualmente illimitata di paura e speranza, che possono avere qualsiasi cosa come causa *per accidens*: ne segue in particolare che nel paragone tra mali si possono introdurre elementi d'ogni sorta, sulla base di casuali associazioni immaginative o di costruzioni mentali immaginarie (Vaysse, 2012, pp. 141-2).

Ora, il governo della paura tipico dei superstiziosi («contenerli con la paura in modo che piuttosto fuggano il male anziché amino la virtù») rimanda innanzitutto al sistema di punizioni e ricompense (più le prime delle seconde) che dipende dal volere di una divinità concepita in base al pregiudizio finalistico. Anche se Spinoza non lo dice esplicitamente (ma c'era bisogno di farlo?), in questa concezione rientra anche e forse soprattutto la minaccia di una punizione inflitta a un'anima immortale: la dannazione eterna. Evochiamola con le parole rivolte da Albert Burgh allo stesso Spinoza, nella lettera del 3 settembre 1675, esempio perfetto (ancorché straordinariamente mal indirizzato...) di come un superstizioso si sforzi di governare sé stesso e gli altri con la paura del male anziché con l'amore della virtù:

Dio vuole salvare la tua anima dalla dannazione eterna, basta che tu lo voglia. [...] Non rinunciare: se infatti non ascolti ora Dio che ti chiama, il Signore stesso s'infiammerà d'ira contro di te, e c'è pericolo che tu sia abbandonato dalla sua infinita misericordia e che tu finisca come una misera vittima del giudizio divino, che tutto consuma nell'ira⁴².

42. Spinoza (2014, *Lettera* 67, p. 2151). Sull'assurdità della paura delle pene eterne dopo la morte Spinoza si esprime verso la fine dell'*Etica*, nella P41 della quinta parte: «e non per questa speranza soltanto [di fare a meno dopo la morte di religione, moralità e forza d'animo, *N.d.A.*], ma anche e principalmente per paura di essere puniti dopo la morte con

In una prospettiva spinoziana, la paura della dannazione eterna, la “morte seconda” dell’*Apocalisse*, è un affetto complesso. Essa presuppone infatti l’immortalità dell’anima, che è a sua volta un contrappeso potente, per quanto immaginario (o forse proprio perché immaginario...), alla paura della morte naturale (la “morte prima”). Nella paura della dannazione eterna confluiscono dunque tre elementi affettivi diversi: *a*) una paura fondamentale, quella della morte; *b*) un fattore di speranza, l’immortalità dell’anima; *c*) una paura di secondo grado, quella di una pena nell’aldilà. È dunque un altro caso di *fluctuatio animi*, per la coesistenza di affetti di segno opposto che si danno necessariamente insieme: la paura della morte *e* la speranza nell’immortalità (*a + b*); la speranza nell’immortalità *e* la paura della dannazione (*b + c*). Allo stesso tempo, contiene dentro di sé una forma di timore, per la presenza di due mali a confronto: morte naturale e dannazione eterna (*a + c*). La comparazione fra i due mali tuttavia non è immediata, come nella formula elementare del timore, bensì mediata dalla speranza nell’immortalità. Proprio questa scansione ternaria fa sì che gli affetti contrari non si elidano né si compensino a vicenda: impedisce in particolare che la speranza nell’immortalità (*b*) semplicemente attenui la paura della morte (*a*), poiché essa porta con sé un’altra paura di un’altra morte (*c*). Piuttosto, la carica affettiva dei primi due affetti (*a e b*) converge e si conserva nel terzo (*c*), risultandone come rilanciata esponenzialmente: il timore della dannazione eterna è la paura della morte *moltiplicata* per la speranza nell’immortalità dell’anima, cioè elevata all’eternità.

L’eternità, s’intende, è qui pensata inadeguatamente nel tempo, come durata senza fine (1Def.8expl.). Il tempo, e in particolare il tempo futuro, si dimostra dunque anche in questo caso, come già nella genesi della superstizione, un acceleratore dei processi affettivi. Con la particolarità che qui la passione si fa più intensa non per restrizione dell’orizzonte di aspettativa (come nel caso del desiderio del “nuovo” da parte del volgo nella *Prefazione* del *TTP* o in quello dello stupore che accompagna la costernazione), né per la sua apertura al panorama indefinito delle possibilità (come per il Prometeo di Hobbes), bensì per una sorta d’immaginario prolungamento all’infinito di un futuro sempre uguale a se stesso: la ripetizione senza fine di una pena che ritorna in eterno, come per i dannati dell’*Inferno* di Dante, senza possibilità di cambiamento o remissione. Proprio questa configurazione temporale che caratterizza la paura della dannazione eterna – un

duri supplizi, s’inducono a vivere secondo la prescrizione della legge divina, per quanto lo permettono la loro pochezza e il loro animo impotente» (5P41S, p. 649).

tempo futuro definitivo e senza fine, insieme chiuso per sempre e privo di un termine – introduce un elemento qualitativamente diverso nel normale calcolo fra due mali del *timor*, compromettendo ogni possibilità di equilibrio. Adesso su uno dei due piatti della bilancia c'è infatti un termine di paragone, il fattore eternità, che rende la dannazione *eterna* per definizione incommensurabile rispetto ad un qualsiasi male terreno e finito, inclusa la morte violenta di Hobbes. Ne segue che ogni male di questo mondo, che sia provocato o subito, è preferibile alla dannazione eterna: per acquisire meriti agli occhi del reggitore del mondo ed evitarla, è una decisione perfettamente conseguente con la logica comparativa del *timor* quella di infliggere mali ad altri, ad esempio perseguitare eretici o filosofi, o a sé stessi, cioè la mortificazione di sé in una delle innumerevoli forme che gli uomini sono indotti a immaginare. In altre parole, la prospettiva della dannazione eterna, nello stesso tempo in cui aiuta a contenere gli uomini con la paura di pene nell'altra vita, legittima la proliferazione in questa vita di qualsiasi forma di tristezza e miseria, come mali sempre minori rispetto al supremo, quello di cui non si può immaginare niente di più grande.

2.6

Spes e metus

Queste dinamiche affettive tipiche della paura e della temporalità che le è propria sembrano eliminare alla radice ogni possibilità di razionalizzarla o di farne un elemento direttamente produttivo. Una volta accettata la premessa di Hobbes, cioè la possibilità di un governo della paura, di una paura “prudente” o raziocinante, tutto il resto segue, fino a quegli estremi di tristezza che sono la soggezione senza resistenza della *consternatio* e la mortificazione di sé e degli altri della *superstitio*. Rispetto ad Hobbes, peraltro, abbiamo visto come, a parità di rigore concettuale, per dimostrare l'origine della religione dalla paura Spinoza adotti uno stile argomentativo in parte diverso: da un numero minore di premesse deriva infatti un numero maggiore di sviluppi, includendo ad esempio all'interno del processo, senza soluzione di continuità e per la sua stessa logica, cioè non come innesti ulteriori, un'articolazione collettiva della superstizione (quella a cui – e di cui – è soggetto il “volgo”) e una forma politica (l'“impostura”).

A partire da un modello esplicativo del genere, si danno anche in Spinoza, come già in Hobbes, due strategie possibili, per eliminazione o per trasformazione. La prima consiste nell'agire a monte, cioè direttamente su-

gli elementi fondamentali del processo, eliminandoli e bloccando per così dire il processo stesso sul nascere. Pensare secondo ragione, *sub specie aeternitatis*, significa eliminare il tempo dalle idee delle cose («il futuro non è altro che una finzione della mente», aveva scritto Hobbes), sottraendo così anche le passioni legate al tempo dalla nostra vita affettiva. Analogamente, per non temere la prospettiva della dannazione eterna sarà sufficiente in linea di principio togliere uno dei due elementi da cui tale prospettiva risulta: la paura della morte o la credenza nell'immortalità dell'anima⁴³. L'altra strategia interviene invece a valle, negli sviluppi del processo, trasforma e non elimina, collocandosi in tal modo nello spazio intermedio compreso fra i due estremi ideali dell'assoluta libertà e dell'assoluta schiavitù. I processi di liberazione etica delineati nella quarta e quinta parte dell'*Etica* si sviluppano a cavallo delle due strategie: cioè tra la proposizione secondo cui il vero è di per sé inefficace di fronte alla forza del falso (4P1) e dunque si tratterà di venire a patti con gli affetti e l'immaginazione sul piano della temporalità che è loro proprio (strategia per trasformazione), e l'*amor dei intellectualis*, cioè la più alta espressione della dimensione di eternità della mente, situata su un piano radicalmente altro rispetto al tempo e alla durata (5P23: strategia per eliminazione). Il dominio della politica si situa invece tutto al di qua della linea costituita dal fatto che gli uomini «sono necessariamente attraversati dagli affetti (*passionibus obnoxii*)» (TP, I, 5, p. 31) e dunque la società politica si stabilisce «non con la ragione, che è incapace di ostacolare gli affetti, ma con minacce» (*Etica*, 4P37Sc2, p. 479). Non è un caso, dunque, che proprio nella riflessione politica di Spinoza si concentrino le analisi e gli esempi di strategie (non di eliminazione, ma) di trasformazione delle passioni legate al tempo.

Li prendo in esame facendo soprattutto riferimento al *Trattato politico*, sulla falsariga dei tre fenomeni relativi alla paura messi a fuoco nel paragrafo precedente: *a*) la *fluctuatio* tipica del rapporto tra paura e speranza («*meliora sperare, rursus deteriora timere*»); *b*) la spirale di tristezza *metus-timor-consternatio*; *c*) il sorgere della superstizione dalla plasticità originaria della paura (qualsiasi cosa può essere causa *per accidens* di paura o speranza).

a) Nel contesto politico, la *fluctuatio* tra paura e speranza appare singolarmente mitigata. Spinoza individua i due affetti come quelli da cui gli uomini sono guidati sia nel diritto naturale che nella società politica (TP,

43. Ma per la tesi che con l'idea e la paura della morte le cose non siano così semplici, nemmeno per il saggio, cfr. D'Amico (2017).

III, 3), senza che ciò costituisca niente di particolarmente problematico. Colpisce lo scarto rispetto all'altro caso in cui paura e speranza erano stati considerati su scala collettiva, cioè il "volgo" della *Prefazione* del *TTP*, la cui terribile incostanza è dettata proprio dallo scatenamento oscillante di speranze e paure. Il fatto è che il volgo è un soggetto collettivo, ma non un soggetto politico: una moltitudine e non un popolo, per usare le parole di Hobbes (*De cive*, VI, 1), cioè una collezione di singoli individui, più che un corpo unitario. Paura e speranza sono passioni del volgo, ma non sono passioni *comuni* del volgo: agitano il volgo solo nella misura in cui ciascuno, concentrato sulla propria sorte, ne è affetto o combattuto (*conflictatur*) singolarmente, nella variazione massima di oggetti, associazioni e circostanze, una variazione che l'*imitatio affectuum* non fa altro che rilanciare e riprodurre. *Si teme e si spera tutti*, ma non per le stesse cose, bensì ciascuno per sé, gli occhi esclusivamente rivolti agli alti e bassi aleatori della propria fortuna individuale. Ben diversa è la situazione della società politica o "cittadinanza" (*Civitas*). Essa si sostiene su leggi difese allo stesso tempo dalla ragione e da un «affetto comune» (*communis affectus*; *TP*, X, 9, p. 231; cfr. ivi, VI, 1, p. 87). L'aggettivo "comune" va inteso qui in senso pieno: indica una comunanza di oggetto, come nella *common fear* di Hobbes («nella società politica tutti temono le stesse cose (*eadem*)»; ivi, III, 3, p. 57); ma anche, andando forse oltre Hobbes, una certa comunanza nel soggetto stesso, cioè un provare un affetto *in comune*, secondo un comune sentire (*communis sententia*: ivi, II, 15, p. 47), "come un'unica mente":

Siccome gli uomini, s'è detto, si fanno guidare dagli affetti più che dalla ragione, anche il popolo (*multitudo*) viene indotto a naturale accordo non dalla ragione, ma da un qualche comune affetto, e vuole essere guidato come da una sola mente (*una veluti mente*), vale a dire (come abbiamo detto all'articolo 9 del capitolo III), da una comune speranza o paura, o desiderio di vendicare un danno comune (ivi, VI, 1, p. 87).

In quanto popolo si teme e si spera gli uni insieme agli altri, e non ciascuno accanto all'altro o contro l'altro come nel caso del volgo. In questa forma comune dell'affetto, il *range* di oscillazione e il tasso di conflittualità tipici della *fluctuatio* sembrano diminuire quanto basta a mantenere paura e speranza in una tensione non distruttiva.

La riprova *a contrario* è che coloro che «non hanno nulla da temere né da sperare (*qui nihil timent nec sperant*)» sono nemici dello Stato (*imperium*) e lo Stato li può a buon diritto sottoporre a coercizione (ivi, III, 8, p.

63)⁴⁴. L'assenza di paura e speranza delimita una sorta di margine dell'antipolitica, dei tipi di soggettività umane su cui la politica non fa presa e da cui è anzi minacciata: sono gli stolti o i pazzi, insensibili a premi e minacce, ma anche e soprattutto i superstiziosi e i fanatici religiosi, che «in ossequio a questa o quella religione, [possono] considerare le leggi dello Stato come il peggiore di tutti i mali» (*ibid.*). A questi si potrebbe aggiungere il caso della disperazione dell'inerte, che abbiamo incontrato nella figura della *consternatio*. Si può dire allora che paura e speranza non soltanto sono compatibili con la politica, ma ne sono una condizione di possibilità. Rispetto all'incrollabile certezza del fanatico o all'assoluta disperazione dell'inerte, due esempi opposti di futuro chiuso, paura e speranza mantengono quella componente di dubbio o incertezza che consente la governabilità, l'esercizio della politica come arte del possibile. Anche in questo Spinoza si distingue da Hobbes, per il quale la paura comune nei confronti del Leviatano è politicamente produttiva nella misura in cui si basa non sul dubbio, ma sulla certezza della punizione.

Coerentemente, paura e speranza entrano nella definizione stessa dei soggetti politici, come una loro componente essenziale. Come nota Spinoza in un passo spesso citato del cap. v, all'interno di una serie di paragrafi dedicati implicitamente al confronto critico con Hobbes, «Un popolo libero (*libera multitudo*) è guidato più dalla speranza che dalla paura (*majori spe, quam metu*), mentre per un popolo soggiogato (*subacta*) prevale la paura sulla speranza (*majori metu, quam spe*): quello pensa a coltivare la vita mentre questo non si preoccupa che di evitare la morte» (*TP*, v, 6, p. 85).

Si ha dunque nelle *multitudines* una gradazione di libertà corrispondente alla composizione di speranza e paura: l'attività o libertà aumenta con la speranza, diminuisce con la paura. La presenza della paura è indispensabile anche nel caso del popolo libero, se non altro come antidoto all'inerzia dei cittadini: «In tempo di pace infatti gli uomini, senza più timori (*deposito metu*), si mutano a poco a poco da fieri in barbari in civili, ossia umani; da umani diventano molli e inoperosi (*inerti*) [...]; quindi [...] iniziano a servire (*servire incipiunt*)» (ivi, x, 4, p. 227; cfr. Martins, 2008). Quanto alla *multitudo subacta*, il caso specifico di soggezione a cui si riferi-

44. In un contesto diverso, nel *TTP*, Spinoza aveva invece insistito sul fatto che gli uomini «che fanno di essere onesti non temono – diversamente dai malfattori, la morte, né fuggono il supplizio» (*TTP*, xx, 13, p. 489; cfr. Toto, 2016a, pp. 225-6): ma appunto nel loro caso la mancanza di paura va insieme alla speranza (ad esempio che vi siano altri pronti a riconoscerli e a imitarli), mentre l'affermazione del *TP* si riferisce a un'assenza totale di paura e speranza, che renderebbe impossibile la vita associata.

sce Spinoza è quello di un popolo conquistato per diritto di guerra, ma l'affermazione sembra generalizzabile a tutti i modelli di potere e governo che fanno leva sulla paura più che sulla speranza, anche quelli basati su consenso o contratto, inclusa la sovranità teorizzata da Hobbes. La prevalenza della paura, si ricorderà, è tipica anche della relazione comando/obbedienza che mirano a instaurare i superstiziosi, i quali «si curano non di condurre gli uomini con la ragione – cioè di “coltivare la vita” in senso spinoziano –, ma di contenerli con la paura in modo che piuttosto fuggano il male anziché amino la virtù» (*Etica*, 4P63S). Il tentativo hobbesiano di stabilire una sovranità terrena, indipendente dall'autorità teologica e dal diritto divino, trova dunque un limite nel fatto che, al di là della diversità di depositario (il Dio mortale del Leviatano invece del Dio immortale della religione), la logica che struttura la relazione comando/obbedienza, fondandosi sulla paura più che sulla speranza, rimane formalmente identica nei due casi.

Sulla paura più che sulla speranza, se non sulla paura *ad esclusione* della speranza. Alla tipologia si può aggiungere infatti sul lato inferiore il caso dei sudditi *metu territi*, di cui Spinoza aveva parlato poco sopra in polemica con la tesi hobbesiana secondo cui la pace è l'assenza di guerra: «Un'associazione politica (*Civitas*) in cui i sudditi non prendono le armi in quanto terrorizzati dalla paura (*subditi metu territi*) è da dirsi senza guerra piuttosto che in pace. La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo» (*TP*, v, 4, p. 83). Qui la composizione di paura e speranza tende a ridursi ad un solo elemento, il primo: dunque la passività dei sudditi è massima. Ma siamo per ciò stesso molto vicini a oltrepassare il limite entro il quale si può parlare di *civitas*, cioè di condizione/associazione politica in senso proprio: «Ma un'associazione politica (*Civitas*) la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che associazione politica potrà chiamarsi deserto (*rectius solitudo, quam Civitas dici potest*)» (*ibid.*).

Il terrore è la qualità di paura che si addice a un soggetto collettivo del genere, degradato, al confine dell'impolitico. Il termine torna infatti nel *TP* riferito proprio al volgo, nel capitolo VII, 27: «Il volgo, peraltro, non ha il senso della misura ed è terribile se non viene tenuto nel timore (*terrere nisi paveant*): non si mischiano infatti facilmente libertà e servaggio» (ivi, VII, 27, p. 141)⁴⁵.

45. Stessa osservazione nell'*Etica*, 4P54S (è lo Scolio sull'utilità relativa di speranza, paura, umiltà, pentimento): «Il volgo è terribile se non ha paura (*terret vulgus, nisi metuat*)».

Fra il terrore subito e quello suscitato, fra gli atterriti e i terribili, c'è soltanto la sottile differenza che separa i due lati di un medesimo fenomeno, dato che la passività collettiva indotta dal terrore è il terreno di coltura di una reazione altrettanto passionale, cioè passiva, come l'aggressività del volgo: un'aggressività tremenda e senza misura, pronta a scatenarsi se non c'è una paura abbastanza forte da contenerla. Terrore chiama terrore, dunque, in una serie di rinforzi circolari apparentemente senza uscita. Veniamo così al secondo punto, non prima di aver riassunto nella FIG. 2.1 i tipi di soggetti collettivi distinti da Spinoza sulla base della combinazione di paura e speranza.

b) Il modello di un processo del genere, in cui la paura tende a farsi esclusiva e ad autoalimentarsi, è dato nell'*Etica* dalla spirale di tristezza *metus-timor-consternatio*. Se nel caso della *fluctuatio* la realtà politica porta con sé una singolare attenuazione dell'oscillazione e del contrasto fra i due affetti di paura e speranza, al punto che la loro compresenza si rivela una condizione di possibilità dell'associazione, ci si può chiedere cosa succeda all'involuzione della paura in timore una volta considerata in questa prospettiva. Il timore, si ricorderà, è il tipo di paura che nasce dal confronto fra due mali. Non che la speranza scompaia del tutto, ma si sviluppa in questo caso interamente su uno sfondo di tristezza: è tutt'al più la gioia relativa e un po' amara che nasce dalla speranza nel male minore, da un male evitato e non da un bene acquisito. Questa validità puramente negativa è la stessa che caratterizza i regimi politici in cui gli uomini sono governati con la paura: «Uno Stato infatti la cui prospettiva si limiti a ottenere che gli uomini siano guidati dalla paura (*metu ducantur*), sarà piuttosto esente da vizi che provvisto di virtù» (ivi, x, 8, p. 229).

Per Spinoza questa è una soluzione non desiderabile, non solo sul piano etico, ma anche su quello più strettamente politico. Il governo della paura manca infatti di efficacia proprio nell'obiettivo che si propone di conseguire, cioè l'obbedienza e il controllo del conflitto. Nel primo paragrafo del capitolo x, discutendo la tesi machiavelliana del "ritorno ai principi" e i limiti dell'istituzione della dittatura, Spinoza nota:

È certamente vero che tutti, governanti e governati, vanno tenuti a freno con la paura di pene corporali o pecuniarie, ad evitare che le trasgressioni escano impunite o vantaggiose; ma è anche certamente vero che se questa paura sarà comune ai buoni e ai cattivi, lo Stato verrà a trovarsi necessariamente in gravissimo pericolo (ivi, x, 1, p. 223).

FIGURA 2.1

Soggetti collettivi e regimi affettivi

<i>multitudo libera</i>	speranza > paura
<i>multitudo subacta</i>	paura > speranza
<i>subditi metu territi / vulgus</i>	<p>paura [speranza]</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>terrore ↔ terrore</p>

È anche politicamente opportuno, dunque, che la paura non sia l'esclusivo strumento di governo, ovvero che non sia *comune* a tutti, bensì selettiva, cioè rivolta solo ai malvagi e non agli onesti⁴⁶: quanto a questi, la radice dell'obbedienza e della partecipazione alla società politica andrà trovata in un regime affettivo più ampio e variegato, in cui la passività della paura sia se non altro compensata da affetti diversi (amore, speranza, reverenza...), almeno potenzialmente più attivi. Il cittadino, aveva già precisato Spinoza nel cap. XVII del *TTP*, agirà in conformità alle leggi della sovrana potestà «sia perché obbligato dall'amore, sia perché costretto dalla paura, sia, com'è più frequente, sospinto insieme dalla speranza e dalla paura (*ex spe et metu simul*) – ovvero dalla reverenza, che è una passione composta da paura e ammirazione – sia perché guidato da una qualunque altra ragione» (*TTP*, XVII, 2, p. 401). Affetti più attivi, o almeno *apparentemente* più attivi. La cosa importante dell'autonomia, infatti, nota Spinoza nel *Trattato politico* con un'affermazione d'accento machiavelliano, è parere (cioè credere) di averla più che averla effettivamente:

Ma gli uomini vanno guidati in modo tale che abbiano l'impressione (*sibi videantur*) non di essere guidati, bensì di vivere a modo proprio e secondo le proprie libere scelte: così che la loro condotta sia regolata soltanto dall'amore per la libertà, dal desiderio di aumentare le proprie sostanze e dalla speranza di essere innalzati alle cariche dello Stato (*TP*, X, 8, pp. 229-31).

46. *TP*, X, 2, p. 225: «È d'altro canto indubbio (per l'articolo 3 del capitolo VI) che se fosse possibile, senza intaccare la forma dello Stato, che solo i malvagi avessero da temere in perpetuo la spada del dittatore, i vizi non potrebbero mai prosperare a tal punto da non poter essere estirpati o corrotti».

Nel contesto politico una maggiore articolazione affettiva può rivelarsi una risorsa, non solo un limite o un rischio d'instabilità. Anche in questo caso la dimensione politica in senso pieno può volgere in positivo un fenomeno quale la proliferazione degli affetti, che in altri contesti produce conseguenze rovinose, in particolare quando la paura dà la tonalità emotiva di fondo come nel caso della superstizione.

A differenza che in Hobbes, dove l'analisi dei processi di trasformazione affettiva tende a concentrarsi sulla paura e a individuare macro-sequenze fisse (da *anxiety* a *fear*, da *mutual fear* a *common fear*...), in Spinoza, e in particolare nel *Trattato politico*, viene data una maggiore attenzione alla varietà e alle variabili nelle combinazioni e nello sviluppo delle passioni. Due esempi in particolare possono essere istruttivi rispetto alla relazione tra paura, speranza ed esperienza del tempo.

Del primo Spinoza parla nei paragrafi 2-4 del capitolo IV, dedicati alla questione se il potere sovrano sia vincolato da leggi o assoluto. La società politica o cittadinanza (*Civitas*), precisa Spinoza, è vincolata unicamente dalle leggi della propria natura, quelle senza di cui non è più sé stessa. Di tali leggi fanno parte anche il rispetto (*reverentia*) e la paura (*metus*) dei sudditi *erga Civitatem*, si potrebbe dire il rispetto e la paura degli individui nei confronti del corpo politico di cui essi stessi fanno parte, in una sorta di legame immanente all'associazione. Entrambi gli affetti, rispetto e paura, sono necessari. In particolare, come nel caso dell'endiadi paura/speranza, se il rispetto viene meno e la paura rimane da sola la società politica si dissolve dall'interno. Ora, il rispetto o reverenza è una passione a sua volta composita, come Spinoza aveva già avuto modo di precisare nel luogo del *TTP* citato qui sopra: «[la] reverenza, che è una passione composta da paura e ammirazione (*ex metu et admiratione composita*)» (*TTP*, XVII, 2, p. 401). La reverenza contiene dunque la paura dentro di sé. L'unione di paura e ammirazione è invece esattamente la combinazione che abbiamo già incontrato nella costernazione. Lo sviluppo di questa combinazione che Spinoza mette in luce qui è però ben diverso dalla passività estrema della costernazione. Se infatti l'ammirazione per chi governa lo Stato viene meno, il rispetto lascia il posto all'indignazione:

In effetti per chi governa lo Stato non è meno impossibile, al tempo stesso, darsi ubriaco o nudo a scorribande con le prostitute, fare il commediante, violare e calpestare pubblicamente le leggi da lui stesso promulgate, e intanto conservare la regalità, di quanto sia impossibile essere e non essere allo stesso tempo; gli eccidi di sudditi, le spoliazioni, i rapimenti di ragazze e simili misfatti, mutano il timore

(*metus*) in indignazione, e volgono di conseguenza lo stato politico (*statum civilem*) in stato di ostilità (IV, 4, p. 77; cfr. IV, 5, p. 79 e IV, 6, p. 79).

Il giudizio di Spinoza sull'indignazione non è certo di semplice o incondizionata approvazione: sul piano etico è una passione sempre cattiva, in quanto basata sull'odio (*Etica*, 451S), e anche sul piano politico non si limita alla contestazione o alla rivolta contro i cattivi governanti, come gli esempi ispirati dal Nerone di Tacito lasciano supporre, ma intacca la società politica nella sua stessa essenza, coinvolgendo dunque tutti in una trasformazione strutturale di ritorno al puro diritto di natura (*status hostilitatis*). Eppure, l'indignazione appare anche come l'espressione di un sentimento profondo di giustizia e ribellione di fronte alla disumanità dei governanti che non esita a mettere coraggiosamente da parte la sicurezza garantita dall'associazione politica (cfr. Del Lucchese, 2004; Toto, 2019, pp. 93-4). L'indignazione non è un'attività, perché è anzi una passione triste, ma è almeno una reazione, lontana dalla passività rassegnata e inerme della *consternatio*. Inoltre, mentre la paura tende a concentrare il soggetto su sé stesso e sulla propria sorte, l'indignazione è sì una forma di odio, ma un odio altruistico, quello che si prova «per qualcuno che ha fatto del male a un altro» (*Odium erga aliquem, qui alteri malefecit*, *Etica*, 3Def.aff.20). Essa condivide dunque con gli affetti relativamente utili del IV Libro dell'*Etica* (paura, speranza, umiltà, pentimento, vergogna) un movimento di estroflessione del sé che svincola parzialmente il soggetto dalla concentrazione egoistica sul proprio utile più stretto (cfr. *supra*, PAR. 2.4). Ora, se dal rispetto, che è combinazione di ammirazione e paura, si toglie l'ammirazione dovrebbe rimanere solo la componente di paura, che si va a sommare a quella già prevista come condizione della società politica (*reverentia + metus*). Non è tuttavia chiaro in che modo questa somma di paure possa portare alla reazione dell'indignazione piuttosto che innescare una spirale di tristezza come quella della *consternatio*. Resta una differenza tra i due casi, cioè la specie di paura in questione. Nel regime affettivo che fa da sfondo alla condizione politica non si tratta infatti di timore (il confronto fra due mali e due tristezze), ma di *metus*, cioè della paura nella sua forma elementare, in cui è presente o più forte la componente strutturale di speranza. Allora, la combinazione affettiva essenziale senza la quale una società politica è impossibile, cioè

reverentia + metus,

può essere sciolta nella seguente:

(*admiratio + metus-spes*) + (*metus-spes*).

Quando l'ammirazione viene meno, ad esempio per la condotta ingiusta e turpe dei governanti, il residuo affettivo non è soltanto una somma di paure, ma la paura o le paure più un elemento di speranza, speranza che fa da innesco alla reazione indignata. È una conferma che la condizione politica per Spinoza si fonda per sua natura sull'impossibilità di scindere paura e speranza e che la speranza è un fattore imprescindibile per una *multitudo libera*.

Un secondo esempio interessante si trova alla fine del capitolo X, l'ultimo compiuto dell'opera, dedicato alle cause di distruzione dello stato aristocratico. Poiché non c'è affetto che non possa essere vinto da un altro più forte e contrario (*TP*, X, 10, p. 233, cfr. *Etica*, 4P7), argomenta Spinoza, anche quelli che fanno da fondamento di una società politica ben ordinata possono essere travolti dall'impatto emotivo di una situazione eccezionale. Ad esempio quando in un momento di crisi il panico si impadronisce dei cittadini e li induce a cercare la salvezza in un condottiero vittorioso a cui delegare un potere assoluto, come accadde a Roma per Cesare o Augusto:

Per quanto dunque una società politica (*Civitas*) sia bene ordinata, e le leggi vi siano istituite nel migliore dei modi, tuttavia nelle situazioni più angosciose dello Stato (*in maximis imperii angustiis*), quando tutti, come accade, sono presi come da un terrore panico (*terrore quodam panico*), allora tutti si trovano d'accordo sulla soluzione che la paura presente consiglia (*praesens metus suadet*), senza tenere alcun conto del futuro né delle leggi (*nulla futuri nec legum habita ratione*): allora tutti gli sguardi si volgono a un uomo celebre e vittorioso, lo svincolano dalle leggi, gli prorogano (pessimo esempio) il comando, e affidano l'intera repubblica alla sua lealtà – proprio ciò che ha causato la rovina dello Stato romano (*TP*, X, 10, p. 233).

Il processo di trasformazione affettiva vede in questo caso la brusca sostituzione dei normali motivi di obbedienza (paura, speranza, rispetto, amore...) con il terrore panico⁴⁷. Ne segue un altro rischio d'involuzione, dato che un capo assoluto potrà mantenere i suoi stessi sudditi nel terrore (*metu territi*), alimentando circolarmente la paura. Ma anche in questo caso la

47. Nell'opera di Spinoza è un *apax*; cfr. Hobbes, *Lev.*, VI, p. 46/124, che ne sottolinea la natura collettiva, di paura che si propaga in una folla o in un assembramento: «Il timore (*feare*) di cui non si conosce la ragione o l'oggetto, è chiamato TIMOR PANICO».

condizione politica fa sì che la spirale di tristezza non si sviluppi. In una repubblica ben costituita, infatti, il candidato al potere supremo avrà sempre diversi concorrenti che gli impediranno di eludere le leggi e renderanno necessario il ricorso al diritto comune (*ibid.*). Diversamente sarebbero andate le cose se il processo si fosse svolto a livello individuale: alle *maximae imperii angustiae* di questo passo del *TP* corrispondono le *angustiae* «a cui gli uomini sono spesso sottoposti» dell'inizio della *Prefazione* del *TTP* (I, p. 5). Nel caso individuale, dalle difficoltà e dalla paura dei singoli nasce la superstizione; in quello politico, invece, nonostante che dal terrore derivi una qualche confusione, la costituzione dello Stato rimarrà salda e dunque lo Stato stesso «eterno», cioè indissolubile per cause interne (*ibid.*).

c) Questo stesso esempio permette una rapida notazione anche sull'ultimo aspetto, cioè il nesso paura/superstizione. La differenza rispetto al percorso individuale che dalla paura conduce alla superstizione è che «in una repubblica correttamente costituita un terrore del genere (*similis terror*) non sorge senza un giustificato motivo (*nisi ex justa causa*)» (*ibid.*). La dimensione politica impone dunque una limitazione a quella plasticità della paura – il fatto che essa *per accidens* possa avere per causa qualsiasi cosa – che è anche all'origine della superstizione. Al contrario, il terrore nell'associazione politica non nasce *nisi ex justa causa*, cioè da qualcosa che non poteva essere evitato «da parte dell'umana prudenza» (*ibid.*). L'esercizio della prudenza circoscrive l'ambito delle possibili cause legittime della paura collettiva, ed è difficile pensare che nella prospettiva spinoziana la dannazione eterna possa ancora farne parte⁴⁸.

2.7

Storicità ed esperienza del tempo

Come in Hobbes, anche in Spinoza la dimensione politica circoscrive e trasforma la paura. La differenza è che per Hobbes anche nell'associazione politica la paura resta la passione per eccellenza, mentre Spinoza delinea regimi affettivi diversi e variabili, in cui la paura è sempre presente, ma mai da sola e mai fissa, tranne che in casi limite. La sfera della politica si staglia su una paura archetipica e universale, quella della solitudine (*metus solitudinis*): «è in tutti gli uomini la paura della solitudine, poiché in solitudine nessuno ha la forza di difendersi e di procurarsi il necessario per vivere» (*TP*, VI, I, p.

48. In tutto il *TP* si fa un unico cenno alla superstizione, peraltro con rinvio al *TTP*, nel cap. VIII, 46, p. 201.

87). Riesce a placarla nella misura in cui costituisce uno spazio di resistenza rispetto all'urto delle forze esterne (le *angustiae*), dalle quali il corpo politico, come qualsiasi altro corpo, è sempre minacciato di distruzione (*Etica*, 4Ax.unico), ma rispetto alle quali la collettività può contare su una potenza incomparabilmente maggiore e dunque su maggiori *chances* di resistenza rispetto ai singoli (*TTP*, II, 15, p. 47). Un tale assetto, fondato sulla composizione di corpi e menti, sulle leggi, la ragione e l'affetto o il sentire comune, sembra dover dischiudere, attraverso le trasformazioni della paura e della speranza, anche una temporalità specifica: è il tema dei PARR. 2.7 e 2.8, dedicati alla questione della storicità e dell'utilità della storia.

Nell'ultimo esempio citato, il rischio di dissoluzione della società politica in un momento di estrema crisi si accompagna a un fenomeno relativo all'esperienza del tempo, quello per cui la paura presente (*praesens metus*) mette in secondo piano, oltre alle leggi, la considerazione stessa del futuro («senza tenere alcun conto del futuro né delle leggi», *nulla futuri nec legum habita ratione*)⁴⁹. La formulazione si può interpretare in un senso più debole, a partire dal fatto che la paura falsa il calcolo ragionevole delle conseguenze future delle scelte. Ma l'accento sulle locuzioni temporali, come l'aggiunta alla "paura" dell'aggettivo *presente* (*praesens metus*, invece di dire "la paura", semplicemente) e il "futuro" sostantivato, fanno piuttosto pensare che in questo caso la riduzione dell'orizzonte temporale alla sola dimensione del presente privi le menti dell'idea di futuro in quanto tale, non solo del giusto calcolo o di un'adeguata prudenza. Nella crisi estrema dell'associazione politica l'orizzonte temporale si chiude sull'istante di una paura eccezionalmente intensa, un fenomeno simile a quel desiderio del nuovo (senza pensiero del futuro) che anima le convulsioni del volgo. Viceversa, la politica mantiene aperta un'idea di futuro, attorno alla sicurezza garantita dalle leggi, ma anche facendo leva sull'altro lato della passione del tempo, cioè la speranza. Politica, futuro, speranza sembrano dunque richiamarsi a vicenda e opporsi alla dissoluzione del corpo politico, al collasso del futuro sul presente, alla paura totalizzante. Ma speranza in cosa o di cosa?

Quando parla della speranza come della passione prevalente in un popolo libero Spinoza sembra pensare, più che a un oggetto determinato (ad esempio gli onori o cariche dello Stato, che per definizione sono di pochi:

49. Nel *TTP*, Spinoza attribuisce questa tendenza alle passioni umane in generale: «tutti ricercano il proprio utile, senza conformarsi affatto, però, a un principio di retta ragione, e desiderano e giudicano utili le cose, nella maggior parte dei casi, perché guidati dalla brama e dalle passioni dell'animo, le quali non tengono in alcun conto né il futuro, né altro (*qui nullam temporis futuri aliarumque rerum rationem habent*)» (v, 8, p. 137).

TP, X, 8, p. 231), alla speranza nella sua forma più generale, elementare e diffusa: una gioia, cioè un aumento di potenza, legata all'idea di una cosa passata o futura di cui non si è sicuri che avvenga. Posta a un livello strutturale e collettivo, come affetto comune alla *Civitas*, questa disposizione emotiva sembra corrispondere all'idea che la partecipazione a un'associazione politica comporti per ciascuno dei membri dell'associazione stessa una prospettiva di aumento di potenza: una gioia presente derivante dall'idea di una gioia futura. La condizione politica, se ben regolata, è per Spinoza uno spazio di sviluppo dell'autonomia. È la traduzione sul piano collettivo degli affetti della *multitudo* della tesi espressa dalla celebre P73 della quarta parte dell'*Etica*, relativamente all'uomo libero: «L'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nella società politica (*in civitate*), dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo». Sia il saggio che il popolo desiderano la società politica (e sperano in essa) come il contesto in cui la libertà può espandersi.

S'incontra qui uno snodo di fondo del pensiero di Spinoza, vale a dire se la spinta del *conatus* consista nel mantenimento inerziale della potenza di una *res* (*in suo esse perseverare*), oppure comporti anche, per la sua stessa logica, una tendenza allo sviluppo, nella misura in cui aumentare (e non solo mantenere) la propria potenza, ad esempio ampliando le relazioni di concordanza con altre *res*, è anche il modo migliore di perseverare nel proprio essere. Snodo di fondo e di non immediata soluzione: i testi di Spinoza infatti autorizzano entrambe le letture, ora presentando il *conatus* come un impulso essenzialmente conservativo, per cui la durata di una cosa singolare è in funzione della sua capacità di mantenere la propria traiettoria esistenziale resistendo per quanto e finché può alla potenza delle altre, ora delineando dei percorsi d'incremento di potenza, a partire dai processi di liberazione etica, dall'uso della ragione, dall'esercizio della *libertas philosophandi*. Un'analogia alternativa si delinea sul piano politico, fra l'idea che le associazioni politiche possano soltanto sforzarsi di conservare la propria forma o natura, fino alla loro distruzione, e quella secondo cui ciò che spinge gli uomini ad associarsi non è altro che il desiderio di un incremento di potenza, e che dunque la forma di associazione verso cui necessariamente si tende è quella che più aumenta la potenza di tutti (cioè, per Spinoza, la democrazia).

Da una parte Spinoza ha indubbiamente un'attitudine filosofica che potremmo chiamare con licenza di anacronismo "migliorista" o "progressista", promuove la nuova filosofia e la nuova scienza, difende la democrazia, legge la Bibbia con principi ermeneutici del tutto innovativi, è convinto

che non manchino gli strumenti con cui sconfiggere i pregiudizi: «oltre la matematica, si possono assegnare ancora altre cause (che è superfluo enumerare qui), le quali hanno reso possibile che gli uomini si accorgessero di questi pregiudizi e fossero condotti alla conoscenza vera delle cose» (*Etica, Appendice* alla prima parte, p. 91)⁵⁰. Dall'altra è forte in lui una vena di realismo, di cui sono espressione le tesi che in quanto soggetti alle passioni gli uomini non si accordano bensì confliggono, che il cambiamento verso il meglio è tutt'altro che necessario, che «la salvezza non è a portata di mano» e le cose sublimi «sono tanto difficili quanto rare» (5P42S, *in fine*). In generale, per Spinoza quando crediamo che la realtà sia qualcosa di armonico cadiamo in un'illusione antropomorfa, perché in sé la realtà non è né armonica né disarmonica, né ordinata né caotica (*Appendice* alla prima parte). Modi finiti diversi per natura sono per natura contrari fra loro, le nature dei modi finiti sono infinitamente diversificate e, data una qualsiasi cosa singolare, ce n'è sempre «un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta» (4Ax.). Infine, dal punto di vista di Dio, cioè dell'eternità e del determinismo della natura, parlare di sviluppo, in meglio o in peggio, semplicemente non ha senso.

La difficoltà nel risolvere la questione lascia pensare che essa sia almeno in parte mal posta. In altre parole, che stiamo leggendo Spinoza con categorie che non sono le sue. Questa osservazione può essere estesa anche al problema della storia. Si è notato giustamente che, guardando a Spinoza attraverso le lenti di «una filosofia della storia dominata dall'idea di progresso», si finisce inevitabilmente per convincersi, con Hegel o Ernst Bloch, che nel suo pensiero non vi sia alcuno spazio per la storia *tout court* (Morfino, 2019, p. 208). Qualcosa di simile è stato vero a lungo anche per il secolo dei Lumi, presunto “secolo senza storia” per il fatto che vi si cercava un'idea di storia diversa da quelle (molteplici) che vi furono effettivamente pensate (Binoche, 2018). Ma se in molti filosofi del Settecento (o nello stesso Hobbes) le riflessioni esplicite sulla storia certo non mancano, è assai più raro trovare qualcosa del genere negli scritti di Spinoza. Per cogliere un suo possibile contributo, anche indiretto, alla questione della storia e della sua utilità, sembra necessario guardare alla questione da punti di vista diversi: negli studi recenti si è messo l'accento sul concetto di durata (Sibilia, 2019; Visentin, 2019), sulla composizione di ritmi e temporalità plurali all'interno della *multitudo* (Morfino, 2014), sui costumi di un po-

50. Sulla questione se vi sia in Spinoza “una filosofia del progresso storico”, Tosel (1990); su questo luogo dell'*Etica*, Morfino (2002, pp. 135-7).

polo come deposito concreto di una storia collettiva (Toto, 2019). Un'altra prospettiva sul rapporto fra Spinoza e la storia che può essere presa in considerazione è quella dell'esperienza del tempo e più in particolare della "coscienza storica" o "storicità": cioè il fenomeno per cui «l'uomo, in quanto essere sociale, s'inscrive sempre riflessivamente nel tempo e dà senso al presente articolandolo in modi variabili al passato e al futuro» (Binoche, 2018, p. 18). Sull'esperienza del tempo siamo tornati più volte nel corso di questo capitolo, commentando l'origine della superstizione e le altre variazioni sul tema delle passioni del tempo. Ci possiamo chiedere adesso se alcuni aspetti di tale esperienza, per come Spinoza la pensa, autorizzino a parlare anche di una "storicità" e a quali condizioni.

Il rapporto fra il tempo e il cambiamento sembra essere un aspetto pertinente. A Spinoza è estranea la nozione di un' "opera del tempo", cioè l'idea che il tempo di per sé sia il «fattore [...] primario» del cambiamento storico, come sarà per Vico (Landucci, 2014, p. 250). L'opera del tempo comporta un investimento ontologico che Spinoza non sarebbe disposto a concedere, dato che per lui il tempo è soltanto un modo dell'immaginazione. Le cose stanno diversamente per l'*esperienza* del tempo. Si è visto infatti a più riprese come essa intervenga sui processi di trasformazione affettiva, accelerandoli o articolandoli, ad esempio attraverso passioni temporalizzate come paura e speranza. Affinché un senso si produca la condizione è in questo caso che la coscienza temporale sia sufficientemente articolata e insieme determinata, cioè che sia compresa fra i due limiti negativi della contrazione del tempo sull'istante presente e della sua dilatazione indefinita. Come abbiamo visto con Hobbes nel CAP. I, lo spazio compreso fra questi due limiti coincide con l'ambito della prudenza, una nozione che mantiene una sua funzione anche nel pensiero politico di Spinoza, nel solco di Machiavelli.

Si danno poi certi cambiamenti che costituiscono dei punti di non ritorno, delle soglie di irreversibilità nel decorso del tempo. Parlare di passaggi rispetto ai quali non si può tornare indietro significa, in termini spinoziani, che il venire meno della condizione d'esistenza di una *res* comporta la sua distruzione. In questo senso i passaggi critici coincidono con i limiti della durata di una cosa, imposti dall'azione di fattori esterni. Si è evocato un caso del genere a proposito delle forme politiche: la delega del potere a un capo assoluto in un momento di terrore panico significò la rovina dello Stato romano (cioè in realtà di quella *res singularis* che era la comunità politica della Roma repubblicana), perché vennero meno quegli elementi che avevano presieduto alla sua istituzione. In questa chiave si può

comprendere anche la ripresa da parte di Spinoza della figura machiavelliana del “ritorno ai principi”, come l’unica via che rimane in certe condizioni per salvare un’associazione politica dalla sua distruzione. Se “principi” s’intende anche in senso temporale, come la soglia di irreversibilità o il limite iniziale della durata di un determinato corpo politico, il tornare ai principi non andrà compreso come un movimento retrogrado di conservazione o restaurazione, ma significherà mantenere un determinato corpo politico al di qua del punto di non ritorno che definisce la sua storicità singolare: non l’opposizione al cambiamento o la negazione del futuro in assoluto, dunque, ma, tutto al contrario, la difesa di uno specifico futuro, o meglio di quel nesso tra passato e futuro, senza il quale un’associazione politica non sarà più, o non sarà più la stessa⁵¹.

L’irreversibilità del tempo (storico) non si pone dunque in Spinoza al livello di una storia universale del genere umano – una prospettiva che all’epoca era ancora appannaggio del discorso teologico (Bossuet) e che in Spinoza oltretutto è esclusa dalla sua svalutazione epistemologica degli universali – ma vale in contesti determinati, per singole individualità (Illuminati, 2019). Il rapporto di determinazione reciproca fra tempo e cambiamento non può certo essere generalizzato, non si dà sempre, ma soltanto a determinate condizioni e per alcune relazioni tra modi finiti, in singole isole di storicità, senza possibilità né ambizione di totalizzazione. Proprio sulla storia come conoscenza del particolare si sofferma Spinoza, rielaborando un *topos* che risale ad Aristotele, in uno dei rari passi in cui riflette esplicitamente sull’utilità della storia, nel cap. IV del *TTP*:

Sebbene la fede nei racconti storici (*historiarum*) non possa darci la conoscenza e l’amore di Dio, tuttavia non neghiamo che la loro lettura sia cosa assai utile in funzione della vita civile. Quanto più, infatti, avremo osservato e meglio conosciuto le consuetudini e gli atteggiamenti (*mores et conditiones*) degli uomini – i quali non possono esser meglio appresi che dalle loro stesse azioni –, tanto più sicuramente potremo vivere tra di loro e adattare meglio le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole (*ingenio*), entro i limiti della ragione (*TTP*, IV, 6, pp. 113-5).

Come già Hobbes, Spinoza impone alla validità epistemologica della conoscenza storica un limite netto, subordinandola alla conoscenza adeguata di Dio che si attinge unicamente «dalle nozioni comuni, di per sé certe e note». Ciò, tuttavia, non ne elimina completamente l’utilità ai fini della vita associata. Se l’utilità civile della storia era all’epoca un tema diffuso,

51. Sul senso del “ritorno ai principi” in Spinoza, cfr. Marchesi (2022).

Machiavelli ne è l'esempio più noto⁵², il modo in cui Spinoza motiva tale utilità rimanda invece a nozioni che trovano un significato peculiare nel contesto del suo pensiero. La funzione politica delle *historiae* non è soltanto pratica, nella misura in cui veicola una conoscenza peculiare dell'indole, dei costumi (*mores*) e degli atteggiamenti, cioè delle disposizioni tipiche che contraddistinguono una nazione, un gruppo o una società. Tali disposizioni sono infatti a loro volta il frutto di processi stratificati, il deposito di una storia collettiva in concrezioni culturali, regimi affettivi e modalità collettive di esperienza del tempo. Le narrazioni storiche, situandosi al livello del tempo, possono rappresentare una via d'accesso epistemologicamente non del tutto inadeguata, non certo all'essenza eterna delle cose, ma alla conoscenza di alcune dinamiche caratteristiche della loro durata.

2.8

La storia degli Ebrei

Ora, il caso che Spinoza discute più a lungo, e che il passo del cap. IV del *TTP* evidentemente annuncia, è quello della storia dello Stato ebraico, da Mosè fino alla distruzione del Tempio, nel cap. XVII dell'opera⁵³. La narrazione di tale storia è preceduta all'inizio del capitolo dalle considerazioni sul fondamento affettivo "ampio" dell'obbedienza (cioè non fatto solo di paura; § 2), su cui ci siamo soffermati nel paragrafo precedente, e da una ripresa diretta, pressoché letterale, di alcuni temi della *Prefazione* (la natura passionale e incostante del volgo, la conseguente divinizzazione dei re o "impostura": §§ 4-6). In generale, la storia degli Ebrei appare connessa alla tesi enunciata nel titolo del capitolo, per cui «nessuno può trasferire tutto alla sovrana potestà» (*TTP*, XVII, p. 399), cioè non può delegare ad altri «il proprio diritto naturale o la propria capacità di ragionare liberamente o di giudicare di qualsiasi cosa», né può essere costretto a farlo (ivi, XX, 1, p. 478). Da questo punto di vista la storia degli Ebrei rappresenta tuttavia

52. Cfr. adesso in proposito l'ampio e documentato studio di Marta Libertà de Bastiani (2019, in particolare pp. 78-131, sul "tacitismo").

53. Sull'importanza della storia del popolo ebraico per la concezione spinoziana della storia come racconto di "secondo grado", frutto di una rielaborazione razionale del racconto degli eventi, ha insistito fra gli altri Vittorio Morfino (2002, p. 143): «Tanto Machiavelli quanto Spinoza, rielaborando, attraverso gli strumenti della ragione, l'uno il racconto di Livio, l'altro il racconto biblico, ci restituiscono (o meglio: ci fanno vedere per la prima volta in modo adeguato) due oggetti singolari: la storia del popolo romano e la storia del popolo ebraico».

un caso complesso, se non proprio ambivalente. Da una parte è un esempio mirabile di architettura costituzionale, in cui i poteri si compensavano a vicenda in modo da tenere a freno «tanto i governanti quanto i governati» (ivi, XVII, 16, p. 423), cosa che avrebbe permesso allo Stato di «essere eterno» se non fossero intervenute delle cause di distruzione (ivi, XX, 1, p. 478). Dall'altra, l'obbedienza, fondata sul connubio strettissimo di religione e diritto/politica, era così radicata negli animi da mettere seriamente a repentaglio il principio appena enunciato, cioè il libero uso di ragione e giudizio, ponendo gli Ebrei in una condizione d'obbedienza così assoluta e priva di dubbi da ricordare – in un'oggettiva e sinistra analogia – il caso dei Turchi della *Prefazione*⁵⁴. Quest'ambivalenza si riflette nel protagonista assoluto delle vicende ripercorse nel cap. XVII, vale a dire Mosè, che fu insieme liberatore, legislatore e tiranno⁵⁵. Almeno una parte della posta in gioco nell'operazione di Spinoza consiste nella capacità di rendere conto di questi diversi e contrastanti aspetti della questione.

Nello «svolgersi della storia degli Ebrei»⁵⁶ la ricostruzione di Spinoza permette di distinguere alcune fasi. Esse delineano il contesto al cui interno

54. Obbedienza e libertà si sovrappongono a tal punto che gli Ebrei presero l'una per l'altra: «Poiché essi erano del tutto assuefatti all'obbedienza, questa dovette sembrar loro non più schiavitù ma libertà» (*TTP*, XVII, 25, p. 431).

55. Toto (2021). Sullo statuto della storia del popolo ebraico contenuta nel cap. XVII cfr. anche de Bastiani (2019, pp. 233-40).

56. Così traduce Pina Totaro l'endiadi *historias et successus*, che Spinoza usa soltanto in questo contesto (l'unica altra occorrenza è infatti all'inizio del cap. XVIII, 3, p. 444, con medesimo riferimento alla storia degli Ebrei). Ancora più deciso Akkermann, come ricorda Totaro (in *TTP*, n. 12, p. 667), che vede nella clausola “*historiae et successus*” un equivalente semantico del concetto di “sviluppo”, in assenza della parola. Traducono invece diversamente il sostantivo *successus* Droetto-Giancotti (“la storia e la fortuna”, “i successi e la storia”) e Sangiacomo. A favore della traduzione di Totaro è il fatto che in realtà nella prospettiva di Spinoza la storia dello Stato ebraico è istruttiva altrettanto per i suoi fallimenti che per le sue riuscite (“*successus*”). *Historiae*, al plurale, è termine lessicalizzato per un genere storiografico (le *Historiae* di Tacito, ma anche le *Storie fiorentine* di Machiavelli) e vale “racconti o narrazioni storiche” più che il nostro “storia” (vedi ad esempio nel titolo del cap. XVIII: “*Ex Hebraeorum republica et historiis*”: “Dallo Stato e dalle storie, o narrazioni storiche, degli Ebrei”). *Successus* allora potrebbe indicare, in maniera concettualmente complementare, il *nesso interno* di quelle narrazioni/*historiae*, cioè la dinamica essenziale immanente al loro svolgimento. È in effetti quanto traspare dall'esposizione di Spinoza, che è una storia filosofico-politica dello Stato ebraico, per quanto fondata su solide basi documentarie (diversa cioè da quelle “storie filosofiche” o “naturali” del XVIII secolo, in cui si comincia «con lo scartare tutti i fatti», per dirla con Rousseau), e non una storia erudita, intesa unicamente a narrare gli eventi. L'assonanza concettuale dell'espressione *historiae et successus* con *ordo et connexio* è suggestiva, anche se congetturale: la clausola del *TTP* suggerirebbe uno stile di racconto storico (o filosofico-storico) funzionale alla messa in luce

prende forma l'ordinamento politico-amministrativo, cioè la *forma imperii* (forma dello Stato) della teocrazia ebraica, in gran parte istituita da Mosè. Si tratta, com'è noto, di un dispositivo fondato su un principio di fondo, l'identità tra diritto civile (cioè "politico") e religione⁵⁷, e caratterizzato poi da un gioco complesso di divisione e controllo reciproco dei poteri (potere religioso e potere politico-militare), poteri a loro volta distribuiti fra diversi soggetti sociali e politici (essenzialmente le tribù, con la separazione fra quella dei Leviti, preposta all'amministrazione della sfera religiosa, e le altre chiamate a esercitare il controllo, lo sfruttamento produttivo e la difesa militare del territorio). Considerato di per sé, l'ordinamento dello Stato ebraico sembra assumere in tal modo la funzione di un modello, come se il capitolo XVII fosse una sorta di equivalente nel *TTP* di ciò che il capitolo XI, 6 ("De la constitution d'Angleterre") è nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu. È del resto Spinoza stesso a suggerire che il patto tra gli Ebrei e Dio avvenne nel medesimo modo in cui ha luogo per ogni società il trasferimento del naturale *jus in omnia*, quasi un perfetto esempio storico dell'assunto teorico generale⁵⁸.

Contro la tentazione di una lettura del genere, puramente o prevalentemente giuspolitica, milita però proprio il taglio storico del capitolo. La decisione e l'iniziativa legiferante di Mosè non sono infatti separabili dalla congiuntura storica del popolo ebraico, un contesto concreto a cui l'impianto costituzionale dapprima rispose e da cui poi continuò a essere determinato e modificato, in un gioco di condizionamenti reciproci. Stando all'esposizione del capitolo, le fasi principali in cui il processo risulta scandito sono le seguenti:

della *connexio* delle vicende narrate, dunque alla loro comprensione razionale. Nel *TTP* si trova anche il singolare "historia", usato però nel senso tradizionale di "ricerca" o "raccolta": cfr. cap. VII, §§ 2-3 e note al testo, pp. 586-7.

57. «in questo Stato, il diritto civile e la religione – la quale, come abbiamo mostrato, consiste soltanto nell'obbedienza verso Dio – erano un'unica e medesima cosa» (*TTP*, XVII, 8, p. 409)

58. Cfr. *TTP*, XVII, 7, p. 407: «Anche questa promessa, o trasferimento del diritto in Dio, è stata fatta nello stesso modo che avevamo precedentemente concepito per il caso della comune società (*in communis societate*), allorché gli uomini deliberano di rinunciare al proprio diritto naturale» (ma il significato dell'espressione *communis societas* è controverso: cfr. *ivi*, la n. 34 di P. Totaro, *TTP*, pp. 671-2). D'altra parte, Spinoza nega esplicitamente che l'esempio dello Stato degli Ebrei possa essere imitato: «Sebbene lo Stato degli Ebrei – quale lo abbiamo delineato nel capitolo precedente – avrebbe potuto essere eterno, nessuno tuttavia può imitarlo, né è consigliabile che lo faccia» (*TTP*, XVIII, 1, p. 443).

1. la situazione iniziale del popolo ebraico alla fuga dall'Egitto, una sorta di «stato naturale» (*status naturalis*) in cui gli Ebrei (o meglio, ciascuno degli Ebrei, *unusquisque*) erano tornati integralmente in possesso del loro diritto naturale dopo la liberazione dalla schiavitù (*TTP*, XVII, 7);
2. un primo patto, con il quale, su consiglio di Mosè (*ex consilio Mosis*), gli Ebrei trasferirono tutto il loro diritto a Dio, promettendogli obbedienza e ricevendo a consacrazione del patto stesso le prove della sua potenza salvifica durante la fuga (§ 7);
3. un secondo patto, che di fatto «abrogò» il primo, quando gli Ebrei, a seguito del loro incontro con la voce di Dio nel deserto, «trasferirono senza riserve a Mosè il proprio diritto di interpretare Dio e di interpretarne gli editti» (§ 9);
4. infine, l'ira di Dio dopo l'episodio del vitello d'oro, a cui seguì l'attribuzione della funzione sacerdotale ai soli Leviti (invece che ai primogeniti di tutte le tribù: § 26) e da lì una sequenza ininterrotta di dissidi, conflitti, tumulti e repressioni che finì per distruggere lo Stato.

Ad ogni passaggio da una fase all'altra corrisponde una trasformazione nella disposizione affettiva collettiva e una specifica esperienza del tempo. In prima battuta, nello stato naturale riacquisito dagli Ebrei (1.) le condizioni affettive restano sullo sfondo e gli Ebrei sembrano stipulare il patto con Dio (2.) «nel silenzio delle passioni», avrebbe detto Rousseau: «Gli Ebrei rinunciarono espressamente con un patto (cfr. *Esodo*, 19, 4-5) e un giuramento al proprio diritto naturale, e lo trasferirono in Dio liberamente e non costretti con la forza, e neppure atterriti da minacce (*minis territi*)» (*TTP*, XVII, 7, p. 407). L'investimento affettivo e temporale arriva però subito dopo, quando Dio, mostrando agli Ebrei la sua prodigiosa potenza (*admirandam potentiam*: l'attraversamento del Mar Rosso), suscita di fatto in loro la speranza mista ad ammirazione nella sua protezione futura («[potenza] grazie alla quale soltanto avrebbero potuto essere salvati nel tempo a venire (*in posterum*)»). Tale speranza è in realtà condizione indispensabile per il patto: «Fu per questa stessa ragione, infatti, ovvero perché credertero di potersi salvare grazie alla sola potenza di Dio, che essi trasferirono in Dio tutto il proprio naturale potere di autoconservazione» (ivi, 7, pp. 407-9).

La prevalenza iniziale della speranza oscilla poi in direzione della paura, in coincidenza con l'istituzione del ruolo di Mosè come intermediario e il passaggio alla fase (3.). Avendo mantenuto intatta la loro uguaglianza dopo il primo patto con Dio, argomenta Spinoza interpretando non senza

libertà alcuni versetti del *Deuteronomio*⁵⁹, gli Ebrei avevano tutti un uguale diritto di interpellarlo senza mediatori, «come in democrazia». Perciò la prima volta gli si accostarono tutti insieme per ascoltarlo. La loro reazione emotiva di enorme spavento è evocata da Spinoza con toni particolarmente espressivi, che permettono di accostarla ad altre figure estreme della paura già incontrate: il terrore panico, ad esempio, o quella costernazione in cui, esattamente come in questo caso, la paura si unisce all'ammirazione (*potentia admiranda*) e si rimane stupefatti (qui *attoniti*) di fronte alla certezza del male incombente:

la prima volta, tutti si accostarono su un piano di parità a Dio, per ascoltare quali ordini volesse impartire; ma furono così spaventati (*adeo perterriti*) da questo primo approccio, e restarono così sconvolti (*adeo attoniti*) nell'ascoltare la voce di Dio, che credertero fosse giunta la loro ultima ora. Pieni dunque di timore (*pleni metu*), si rivolsero nuovamente a Mosè: «Ecco, abbiamo udito Dio parlare nel fuoco, e non abbiamo un motivo per voler morire; questo grande fuoco certamente ci divorerà» (ivi, 9, p. 409).

In questo vertice di paura, come nel caso del terrore panico del *Trattato politico*, gli sguardi di tutti si volsero verso uno, Mosè, a cui delegarono «senza riserve» (*absolute*) il diritto di ascoltare e interpretare la parola di Dio. Oltre che nell'organizzazione dello Stato, particolarmente adatta all'indole (*ingenium*) del suo popolo, l'abilità di Mosè si rivelò nel fondare l'obbedienza su moventi affettivi prevalentemente gioiosi, sostituendo all'idea terribile di futuro suscitata dalla voce e dalla potenza di Dio una combinazione di utilità («forza e vita di tutte le azioni umane»; ivi, 25, p. 429), amor di patria (indissolubilmente congiunto all'odio verso le altre nazioni: 23, p. 429) e soprattutto devozione (cioè amore unito ad ammirazione): «Non credo che si possa escogitare qualcosa che sia più adatto a piegare gli animi degli uomini: gli uomini infatti non sono soggiogati da nient'altro come dalla gioia che nasce dalla devozione, ovvero, congiuntamente, dall'amore e dall'ammirazione» (ivi, 25, pp. 431-3).

Con Mosè, la gioia fu persino istituzionalizzata, in periodi festivi nei quali gli Ebrei «erano tenuti [...] a darsi all'ozio e alla gioia, non per obbedire al proprio cuore, ma per obbedire di tutto cuore a Dio» (ivi, 25, p. 431). Quanto all'esperienza del tempo, la prospettiva di morte certa per il fuoco di Dio che alimentava il terrore iniziale degli Ebrei fu sostituita da «molte divine promesse per il futuro» (*divinitus multa in futurum promi-*

59. *Deut.* 5, 1-5, 22-28. Ci torno più avanti (*infra*, p. 139).

sit; *TTP*, V, II, p. 141), cioè da ragionevoli speranze, nonché, più concretamente, da regole certe di successione dei poteri⁶⁰ che contribuivano a loro volta a rendere regolari e prevedibili le aspettative per il futuro, moderando i desideri. Peraltro, Mosè era investito del diritto esclusivo di interpellare Dio, riferirne i responsi e costringere a rispettarli, «come oracolo divino» (*loco divini oraculi*). Ogni altro profeta, finché visse Mosè, fu ritenuto «reo e usurpatore del diritto supremo» (*TTP*, XVII, 9 e 10, p. 411). Egli esercitava dunque una sorta di monopolio sul futuro, come il sovrano di Hobbes.

Resta da interrogarsi sulle cause della rovina di un tale Stato (ivi, 26, p. 433). La svolta getta le sue radici indietro nel tempo, cioè ancora durante la fuga in Egitto, al momento della regressione idolatra del vitello d'oro (fase 3). Poiché all'adorazione del vitello parteciparono tutti tranne i Leviti, i primogeniti delle tribù «furono ricusati e tenuti per immondi» (ivi, 26, p. 434) e il «sacro ministero» fu affidato ai Leviti, più precisamente al loro capo supremo. A Mosè così successe il fratello Aronne, poi i figli di lui (ivi, 11, p. 413). Nata da un'intenzione di punizione e vendetta (ivi, 26, p. 435), questa modifica ne mantenne lo spirito, finendo per porre nuovamente le basi affettive dell'obbedienza e del legame sociale su un piano di tristezza. Le pagine conclusive del cap. XVII illustrano le catastrofiche conseguenze di questa nuova oscillazione verso le passioni tristi, di odio in odio, fino alla distruzione dello Stato: «Non c'era dunque fine alla discordia e alle guerre civili: le cause per cui si violava il diritto divino restavano sempre le stesse, e nemmeno potevano essere eliminate, se non distruggendo, con esse, l'intero Stato» (ivi, 29, p. 439)⁶¹.

A una prima lettura, lo svolgimento della storia dello Stato degli Ebrei è nel complesso coerente con le osservazioni che Spinoza esporrà nel *Treat-*

60. I successori di Mosè (figli del fratello Aronne) tra i Leviti per il potere religioso (*TTP*, XVII, 11, p. 413); probabilmente gli anziani di ciascuna tribù per il potere politico e militare (ivi, 15, p. 421).

61. Tutto il resoconto di Spinoza (ivi, 26-29) è costruito su una catena di azioni e reazioni aggressive, dall'ira di Dio, passando per le accuse e i rimproveri rivolti dai Leviti agli altri Ebrei, fino al punto culminante costituito dai tumulti popolari contro Mosè e dalla loro dura repressione («essi si recarono da lui in concitato tumulto [...]. Né poté in alcun modo placarli, ma, in seguito a un prodigio che fu segno della sua fede, tutti i ribelli perirono: ne sorse una nuova e generale sollevazione di tutto il popolo [...] alla fine placò – dopo un grave flagello, o una pestilenza – il suo stanco popolo, ma con tanta durezza che tutti avrebbero preferito morire piuttosto che vivere»; ivi, 28, p. 437). L'episodio dei tumulti è un punto di non ritorno e dopo la morte di Mosè le cose continuarono a peggiorare, con l'istituzione della monarchia, nuove rivolte e il contrasto permanente fra potere politico e religioso (i profeti) che finì per distruggere lo Stato.

tato politico. Nelle prime fasi, il popolo degli Ebrei è «guidato più dalla speranza che dalla paura», e dunque si avvicina al tipo della *multitudo libera*. A seguito dell'ira di Dio per il vitello d'oro, la tonalità affettiva prevalente inizia a cambiare di segno e le proporzioni relative di speranza e paura, gioia e tristezza, si capovolgono: il popolo ebraico si avvicina o riavvicina così al tipo della *multitudo subacta* (soggezione che gli Ebrei, *saepe subacti*, tornarono a sperimentare anche di fatto, ivi, 29, p. 437). In certi momenti il popolo prende persino l'aspetto e i comportamenti del *vulgus*, con le sue convulsioni (*tumultu concitato*, ivi, 28, p. 437), il desiderio di nuovo («l'animo esasperato e avido del popolo [...] desiderava [un culto] nuovo»; ivi, 26, p. 453), la prostrazione nel timore (dopo la repressione di Mosè, «tutti avrebbero preferito morire piuttosto che vivere»; ivi, 28, p. 437).

Nelle considerazioni metodologiche con cui introduce il tema della distruzione dello Stato degli Ebrei, Spinoza tiene a sottolineare la piena naturalità (nel senso di non eccezionalità) di tutto il processo (ivi, 26, p. 433). La rovina dello Stato non si dovette a una presunta diversità di natura degli Ebrei rispetto agli altri popoli, a una loro intrinseca e peculiare inclinazione alla disobbedienza («Forse qualcuno obietterà che ciò avvenne per la disobbedienza di quel popolo»), poiché la natura «non crea davvero nazioni, ma individui». Si trattò invece, nel loro caso esattamente come in quello di qualsiasi altra nazione, di un processo determinato da cause socio-politiche: in particolare, da quell'interazione fra leggi e costumi (*mores*) da cui dipendono secondo Spinoza il genio (*ingenium*), la condizione e i pregiudizi specifici di ciascuna nazione⁶², e che a un certo punto pose le basi del legame politico degli Ebrei sul terreno malfermo costituito da motivazioni negative più che da un desiderio positivo di appartenenza all'associazione (devozione). Contenuti con l'odio, la repressione e la paura, gli Ebrei furono spinti insomma a fuggire il male anziché ad amare la virtù, a evitare la morte piuttosto che a coltivare la vita (*Etica*, 4P63S; *TP*, v, 6): «In quel momento, scrive Spinoza, era stata piuttosto spenta la sollevazione che inaugurata la concordia» (*TTP*, cap. XVII, 28, p. 437). Di questi fenomeni la disobbedienza fu l'effetto, non la causa.

62. «Ma la natura non crea davvero nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazioni che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali: da queste due ultime caratteristiche, vale a dire dalle leggi e dalle usanze, può discendere soltanto che ogni nazione abbia uno specifico genio (*ingenium*), una specifica condizione (*conditionem*) e, infine, degli specifici pregiudizi» (ivi, 26, p. 433). Spinoza applica qui quanto detto in generale dell'utilità della storia, come modo di conoscere i costumi, le condizioni e l'indole degli uomini, cfr. *TTP*, IV, 6, pp. 113-5 e, *supra*, PAR. 2.7.

Spinoza dice chiaramente che il problema non fu l'istituzione della casta sacerdotale dei Leviti in quanto tale, quanto piuttosto il modo e la motivazione affettiva di tale istituzione: «nulla, anzi, vi sarebbe stato da temere se l'elezione stessa dei Leviti avesse avuto una causa diversa dall'ira e dalla vendetta» (ivi, 27, p. 437). Quello fu dunque il punto di svolta, la soglia di irreversibilità del processo storico, dopo la quale, afferma poco sotto (ma è il senso del movimento complessivo), «tutto prese a peggiorare» (*omnia in deterius ire caeperunt*). Ora, al momento di chiedersi quale fu la causa di tale svolta, Spinoza non nasconde il suo stupore:

Quanto più rifletto su questa sostituzione [dei primogeniti con i Leviti], tanto più essa mi spinge a esclamare (*erumpere*), per dirla con Tacito, che, in quel momento, Dio non si prese cura della loro sicurezza, ma del loro castigo. Non mi meraviglierò mai abbastanza (*Nec satis mirari possum*) del fatto che nell'animo divino albergasse un'ira tale da far sì che Egli stabilisse le leggi stesse (le quali mirano, sempre e soltanto, all'onore, alla salvezza e alla sicurezza dell'intero popolo) con l'intenzione di vendicarsi e di punire il popolo, sì da far sembrare le Sue leggi non tanto leggi – cioè la salvezza del popolo – quanto pene e castighi (ivi, 26, p. 435).

Il ricorso all'esclamazione richiama le espressioni analoghe che abbiamo incontrato nella *Prefazione* del *TTP* («Fino a tal punto il timore ha fatto impazzire gli uomini!») e nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica* («Guarda, ti prego, a qual punto è infine arrivata la cosa!»; cfr. *supra*, PAR. 2.2). La principale differenza è che in quei casi l'esclamazione esprime una reazione indignata di fronte a qualcosa di perfettamente chiaro (gli esiti estremi della superstizione e del pregiudizio finalistico). Nel cap. XVII invece lo sforzo di comprensione («quanto più rifletto») e la meraviglia permanente («non mi meraviglierò mai abbastanza») segnalano che ci troviamo di fronte a un evento almeno in parte enigmatico, un punto cieco della vicenda che almeno in prima istanza resiste a una piena intellegibilità. C'è insomma qualcosa di implicito, che Spinoza sembra indicare al lettore con la sua confessione di meraviglia, suggerendo indirettamente che in questo punto si trova la chiave di un'altra ricostruzione possibile di tutta la storia. Di cosa si tratta?

La lettura che si è data finora, in base alla quale la storia dello Stato ebraico si sviluppa in base all'interazione fra leggi e costumi attraverso la successione di diversi regimi affettivi⁶³, è coerente anche con la lettera del

63. Seguendo le dinamiche passionali (e dunque temporali) di paura e speranza come guida alla comprensione della storia dello Stato ebraico, seguono un approccio non lontano

testo biblico, a cui la narrazione di Spinoza si sovrappone punto per punto commentando le vicende narrate (la fuga dall'Egitto, il patto con Dio, il ruolo di Mosè ecc.). Il "senso", per riprendere un principio dell'ermeneutica biblica di Spinoza, non entra in tensione con la verità letterale della Scrittura, ma la tiene per ferma (*TTP*, VII, 5, p. 191) e la prende come filo conduttore⁶⁴. Seguendo tale filo, il fatto che Dio si adiri contro gli Ebrei idolatri non dovrebbe suscitare meraviglia, visto che l'adorazione del vitello d'oro costituiva una grave trasgressione del patto. La reazione di collera è coerente con quanto la Scrittura dice della relazione fra Dio e gli Ebrei, cioè con «i principi ricavati dalla Scrittura» (*ibid.*) e, quanto all'ira del Signore, Mosè «non afferma in nessun luogo che Dio sia esente da passioni o affezioni dell'animo» (ivi, p. 193). In un caso come questo, stando a Spinoza, il contrasto del senso letterale con il lume naturale non dovrebbe essere un criterio ermeneutico pertinente. Invece Spinoza sottolinea proprio l'assurdità a cui conduce la passione violenta di Dio, cioè la contraddizione in termini costituita dall'emanazione di leggi che non mirano alla salvezza del popolo, e dunque in realtà non sono "leggi". Affinché questo elemento di assurdo prenda senso, occorre che il lettore assuma un punto di vista obliquo. L'ira divina, assurda se considerata al lume della ragione, appare invece pienamente coerente con la concezione secondo cui «Dio ha fatto l'uomo affinché l'adorasse» e «gli Dei sarebbero adirati per le offese fatte loro dagli uomini, o per i peccati commessi nel loro culto»: cioè con l'immagine di Dio modellata sul pregiudizio finalistico (*Etica, Appendice* alla prima parte, pp. 87, 91). Ne segue che l'ira di Dio contro gli adoratori del vitello d'oro non fu tanto la giusta punizione inflitta dal vero Dio ai superstiziosi, né una contraddizione inspiegabile rispetto alla normale funzione delle leggi, quanto un'immagine scaturita dalla dinamica interna della superstizione stessa, dinamica di cui l'adorazione dell'idolo e la collera di Dio sono due espressioni diverse ma equivalenti e complementari, perfettamente coerenti all'interno di quella logica.

In appoggio a questa ipotesi di lettura – che cioè la vicenda storica degli Ebrei riproduca alcuni aspetti del fenomeno superstizione, esemplificandone le dinamiche attraverso un caso storico concreto – possono essere

da quello illustrato a suo tempo, ma con maggiori ambizioni di generalizzazione, da Matheron (1988, la «teoria della Storia» di Spinoza come «teoria delle passioni del corpo sociale»: cap. 9, in particolare pp. 356 ss.).

64. «Ci occupiamo, infatti, soltanto del senso dei discorsi, e non della loro verità» (*TTP*, VII, 5, p. 191).

citati alcuni altri elementi o indizi sparsi nel cap. XVII, che rendono visibile «un percorso testuale altrimenti nascosto» (Toto, 2021, p. 19).

1. In primo luogo, Spinoza presenta gli Ebrei fuggiti dall'Egitto come tornati a disporre del loro diritto naturale, pronti ad accogliere il *consilium* di Mosè, capaci di stipulare il patto con Dio «liberamente e non costretti con la forza, e neppure atterriti da minacce» (*TTP*, XVII, 7, p. 407). Descrive così un soggetto di pieno diritto, quasi ricondotto a un puro *status naturalis* e rientrato in possesso della sua libertà. Omette però qui di ricordare quanto aveva più volte sottolineato nei primi capitoli dell'opera, cioè che gli Ebrei non erano affatto l'esempio di un diritto naturale allo stato "puro", ma avevano una storia pregressa e che dunque la nuova istituzione di un'associazione politica doveva fare i conti con un'indole, dei costumi e una storicità già formati, quelli di una *multitudo subacta* plasmata da una lunga e dura schiavitù da parte di dominatori superstiziosi: «Né si può davvero pensare che uomini avvezzi alle superstizioni degli Egiziani, rozzi e prostrati da una durissima schiavitù, abbiano potuto concepire qualcosa di ragionevole riguardo a Dio» (ivi, II, 15, p. 73; cfr. Toto, 2021, p. 17). L'episodio del vitello d'oro, così come in generale «l'animo ostinato (*contumacem*)» degli Ebrei (*TTP*, III, 10, p. 97), sono precisamente degli effetti indotti da questa loro storia pregressa: «Sebbene Egli si sia rivelato proprio a loro, gli Israeliti non sapevano quasi nulla di Dio, come dimostrarono più che a sufficienza pochi giorni dopo, rendendo a un vitello l'onore e il culto da rendersi a Dio, e ravvisando in esso quegli dèi (*crediderunt illum esse eos deos*) che li avevano guidati fuori dall'Egitto» (ivi, II, 15, p. 73). La storia dello Stato degli Ebrei inizia sotto il segno della superstizione – una superstizione acquisita e interiorizzata da un popolo rozzo e pertinace – e non da un puro diritto di natura.

2. Non stupisce dunque che i mezzi per indurre un tale popolo all'obbedienza e all'amore di Dio dovessero tenerne conto. Sempre nel cap. II, diversamente da quanto afferma nel XVII, l'osservanza della legge fu indotta da Mosè con promesse ma anche atterrendo gli Ebrei con minacce (*minis eos perterrefacit*) e in generale trattandoli come bambini ancora privi dell'uso della ragione (*ibid.*). Lo sfondo di paura e passioni tristi che si addice a un popolo intriso di superstizione fu dunque, a quanto pare, originario. Nel cap. XVII ciò trova conferma in un rapido inciso in cui Spinoza afferma che «Dio si era adirato contro di loro (e non solo – come dice *Geremia* 32, 31 – dalla fondazione della città, ma *sin dalla fondazione delle leggi*)»⁶⁵.

65. *TTP*, XVII, 26, p. 433, corsivo mio; a seguire citazione da *Ezechiele*.

L'affidamento a Mosè delle tavole delle leggi (ma in generale tutta la sua azione legiferante) e la collera di Dio contro gli Ebrei per il vitello d'oro sono di fatto simultanee, se non i due lati di un unico evento. In questo senso il passaggio dall'istituzione dello Stato alla sua rovina non fu tanto una successione diacronica di fasi, come l'ordine dell'esposizione di Spinoza tende a suggerire, quanto un intreccio sincronico di fattori in base al quale i motivi di dissoluzione interna erano già presenti all'interno delle forme istituzionali dello Stato e facevano tutt'uno con i legami positivi su cui esso era fondato. Ne segue che il limite originario insito nell'indole degli Ebrei era anche il loro destino, e che il processo della loro liberazione politica doveva necessariamente scontrarsi con un'inclinazione del loro desiderio alla disobbedienza e dunque alla servitù: «Dio, dopo aver preannunciato a Mosè che – dopo la sua morte – il popolo si sarebbe allontanato dal culto divino, gli rivolge queste parole: “conosco infatti già oggi i suoi desideri (*appetitum*) e ciò che trama (*machinatur*), prima ancora di averlo condotto nella terra che ho promesso con giuramento”»; ivi, 28, p. 437). Con l'ambivalenza tra il desiderio di libertà e l'inclinazione alla servitù, la storia dello Stato degli Ebrei ripresenta dunque sul piano collettivo quel legame indissolubile che caratterizza in generale la relazione fra gli affetti di paura e speranza: una *fluctuatio animi* intesa non soltanto come oscillazione fra due poli di segno opposto, ma anche come loro compresenza⁶⁶.

3. Il terzo indizio riguarda la funzione di mediatore fra Dio e il popolo svolta da Mosè. Il cap. XVII la presenta come una funzione che, invece di essere pienamente operante fin dall'inizio, prende forma a un certo punto del processo. Secondo Spinoza il trasferimento del diritto dagli Ebrei a Dio sarebbe infatti avvenuto, come abbiamo ricordato, in due momenti. Inizialmente, «come in democrazia», tutti esercitavano le funzioni amministrative e il diritto di interpellare Dio per riceverne le leggi e interpretarle, senza mediatori. Perciò «la prima volta, tutti si accostarono su un piano di parità a Dio (*omnes aequae prima vice Deum adiverunt*), per ascoltare quali ordini volesse impartire». Nell'incontro furono tuttavia così spaventati dalla sua voce («ma furono così spaventati da questo primo approccio») da chiedere a Mosè di fare da mediatore per loro (secondo patto: XVII, 9, p. 409). Ora, le basi scritturali di questa ricostruzione della vicenda, in particolare per quanto riguarda la sua scansione in due fasi, sono assai più esili di quanto il *TTP* non lasci pensare. Nell'*Esodo* si dice piuttosto che Mosè fu da subito

66. Un altro esempio di *fluctuatio* è dato dalla correlazione fra l'amore degli Ebrei per la patria e il loro «profondissimo odio» (ricambiato) per le altre nazioni (ivi, XVII, 23).

l'unico ammesso all'incontro con Dio sulla vetta del Sinai, tutti gli altri es-sendone esplicitamente esclusi⁶⁷.

È vero che Spinoza si rifà al *Deuteronomio* e cita in particolare il discorso diretto degli Ebrei a Mosè, la cui formulazione si presta a qualche margine di interpretazione: «Ecco, abbiamo udito Dio parlare nel fuoco, e non abbiamo un motivo per voler morire; questo grande fuoco certamente ci divorerà; se dovremo ancora una volta ascoltare la voce di Dio, certamente moriremo. Va' dunque tu, e ascolta tutte le parole del nostro Dio e sarai tu (*e non Dio*) a parlare a noi»⁶⁸. Ma la citazione del passo biblico non è integrale e Spinoza omette in particolare la frase con cui Mosè stesso introduce il discorso diretto: «All'udire la voce in mezzo alle tenebre, mentre il monte era tutto in fiamme, i vostri capitribù e i vostri anziani si avvicinarono tutti a me e dissero: "Ecco il Signore nostro Dio ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco [...]"»⁶⁹. Sempre stando al *Deuteronomio*, Mosè si era rivolto poco prima al popolo dicendo: «Il Signore vi ha parlato faccia a faccia sul monte dal fuoco, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte» (*Deut.*, 5, 4-5).

Dal testo biblico, dunque, non si evince affatto la distinzione tra un primo approccio diretto e "democratico" fra tutto il popolo e Dio e la successiva mediazione di Mosè. Anche il "parlare" di Dio "faccia a faccia" al popolo avviene a distanza, con la mediazione di Mosè («io stavo tra il Signore e voi»). La scena è piuttosto quella di un popolo che vede da lontano il monte Sinai avvolto da fuoco, nubi e oscurità. Quando odono la «voce poderosa» di Dio uscire «dal fuoco, dalla nube e dall'oscurità» (*Deut.*, 5, 22) gli Ebrei percepiscono il fragore dei tuoni, unico indiretto accenno in Spinoza a quei fenomeni irregolari della natura che la tradizione antica aveva associato alla tesi dell'origine della religione dalla paura. Il racconto del *Deuteronomio* collima con quello dell'*Esodo*: «Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano» (*Es.*, 20, 18). Al contrario, ad avvicinarsi e ad *intendere* la parola o le parole di Dio (e non soltanto a "udirne la voce") è unicamente Mosè, che è anche il solo che sale sul monte e gli si avvicina: la sua mediazione è dunque sempre necessaria.

67. *Es.*, 19, vv. 3, 7, 9, 12, 17, 20, 23-4; 20, vv. 18, 21.

68. *TTP*, XVII, 9, p. 409; cfr. *Deut.*, 5, 21-4 (il significativo inserito in corsivo fra parentesi – «*e non Dio*» – è di Spinoza).

69. *Deut.*, 5, 20-21 (*La Sacra Bibbia*, edizione ufficiale della CEI).

In questo modo, il ruolo di Mosè finisce oggettivamente per avvicinarsi alla figura di un impostore, dato che fu lui l'unico (presunto?) depositario della parola di Dio, e si sa che, nonostante le cautele di Spinoza, i primi lettori non esitarono a interpretare il suo testo proprio in questo modo⁷⁰. Lo statuto di Mosè all'interno della storia degli Ebrei studiata nel *TTP* appare nondimeno più complesso. Per essere tale, l'impostura richiede l'intenzione consapevole dell'impostore («ammantare speciosamente di religione la paura che li tiene sottomessi»; *TTP, Prefazione*, 7, p. 9) e l'adozione di una forma indiretta d'inganno, che sia tale da renderlo non riconoscibile dagli ingannati («Gli uomini, a meno che non siano del tutto barbari, non tollerano d'essere tanto apertamente ingannati»; ivi, xvii, 6, p. 407). Mosè soddisfa alla seconda condizione, perché la natura esclusiva del suo rapporto con Dio, cioè l'inaggrabile necessità della sua mediazione, preveniva ogni possibilità di smascheramento. Ma non soddisfa alla prima, o almeno non del tutto, perché Spinoza sottolinea che la grande influenza che Mosè esercitava sul pensiero del suo popolo era dovuta alla virtù divina, e non a un inganno deliberato («non dolo, sed divina virtute»; ivi, xx, 2, p. 479). Si ricorderà peraltro come una delle tesi sostenute fin dalla *Prefazione* del *TTP* è che l'uso strumentale della religione a fini politici (l'"impostura") non si aggiunge dall'esterno alla superstizione, suscitandola o manipolandola, ma piuttosto ne deriva, come una conseguenza necessaria e in qualche modo preterintenzionale: che i primi manipolatori della superstizione sono i superstiziosi stessi e che dunque il loro è insieme un inganno e un autoinganno.

La capacità suasoria di Mosè, l'efficacia delle sue profezie e della sua azione politica si dovettero perciò non alla sua abilità nell'influenzare dall'esterno tramite stratagemmi le credenze e l'indole del suo popolo, bensì al fatto che l'immaginazione del popolo e quella di Mosè funzionavano allo stesso modo. Del suo popolo Mosè condivideva la storia, dunque anche l'indole, la condizione e in una certa misura i pregiudizi specifici, superstizione inclusa. Se riuscì a dare mirabilmente e almeno per un certo tempo agli Ebrei la forma di un'associazione politica e un fondamento positivo all'obbedienza, non fu contrapponendosi alla superstizione dall'esterno, bensì elaborandola dall'interno e facendo leva su alcune delle sue componenti fondamentali: la paura, il nesso interno della paura con la speranza, la sua associazione con passioni aggressive come l'odio, l'ira e lo stesso inganno (la superstizione «non è sostenuta che dalla speran-

70. Cfr. Toto (2021, pp. 20-1).

za, dall'odio, dall'ira e dall'inganno»; *TTP, Pref.*, 5, p. 7). In quest'ottica il cap. XVII del *TTP* esemplifica sul piano concreto di una storia particolare la teoria della genesi della superstizione dalla paura esposta nella *Prefazione* dell'opera. La storia dello Stato degli Ebrei è anche la storia politica di una superstizione: una storia in cui credenze religiose e relazioni politiche s'intrecciano, si mantengono e si modificano a partire dal nesso oscillante fra paura e speranza. Come tale, conferma due tesi di fondo dell'analisi spinoziana: che la politica può contenere la superstizione e trasformarla e, viceversa, che una politica interamente o prevalentemente costruita sul terreno della superstizione e della paura, vale a dire ostile alla *libertas philosophandi*, alla libertà politica e alla liberazione etica, è destinata alla sconfitta.

Vico: timore, terrore e spavento

3.1

Il «celebre passo che gli empi fanno proprio»

Nella *Scienza nuova* del 1744, dopo aver illustrato in una serie di Dignità i principi delle credenze e delle istituzioni religiose (teologia poetica, idolatria, divinazione, sacrifici), Vico osserva:

Le quali cose, come danno il *diritto senso* a quel motto,

Primos in Orbe Deos

Fecit Timor;

che le *false Religioni* non nacquerò da *Impostura* d'altrui, ma da *propria Credulità*; così l'infelice voto, e sacrificio, che fece *Agamennone* della pia figliuola *Ifigenia*, a cui empivamente *Lucrezio* acclama,

Tantum Relligio potuit suadere malorum!

rivolgono in *consiglio della Provvedenza*, che tanto vi voleva per addimesticare i *figliuoli de' Polifemi*, e ridurgli all'Umanità degli *Aristidi*, e de' *Socrati*, de' *Lelji*, e degli *Scipioni Affricani*¹.

In questa ripresa del *Primus in orbe deos fecit timor* colpisce innanzitutto l'importanza che Vico attribuisce a una tesi dalle implicazioni atee, fatta propria da autori che su questi temi si trovano agli antipodi delle sue posizioni in materia di religione. Aveva peraltro sottolineato lui stesso questo aspetto, quasi preventivamente, al momento di citare per la prima volta l'emistichio di Petronio nel *De constantia jurisprudentis* (1721) a proposito della concezione della religione come paura del sommo nume: «così la in-

1. *Sn44*, Dignità XL, p. 69, § 190. Le pagine della *Scienza nuova* si riferiscono alle edizioni a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna citate nella tavola delle Abbreviazioni. Per comodità del lettore aggiungo per *Sn25* e *Sn44* la numerazione dei paragrafi riprodotta nell'edizione a cura di Andrea Battistini (Vico, 1990). Riproduco anche l'uso dei corsivi di Vico, conformemente al testo stabilito nelle edizioni utilizzate.

tende il poeta nel celebre passo che gli empi fanno proprio» (*Const.*, IV, 7, p. 358)². Nella *Scienza nuova* del 1744 *Primus in orbe deos...* è accostato alla proverbiale esclamazione antireligiosa di Lucrezio («empiamente Lucrezio acclama») che abbiamo già incontrato in riferimento a Spinoza³. Non a torto la posizione di Vico è stata interpretata come un tentativo di disinnescare la teoria evocata dalla sentenza di Petronio, inserendola in un quadro concettuale più vasto (e ortodosso)⁴, cioè rivolgendola «in consiglio della Provvidenza», per dirla con le sue parole. Ma c'è forse qualcosa di più. Lo sviluppo di una strategia difensiva a supporto di posizioni tradizionali messe in discussione dal pensiero moderno porta spesso Vico a elaborare soluzioni originali e talora non meno innovative o complesse delle tesi che cerca di respingere. Nel nostro caso si tratta innanzitutto di capire come riesca a trasformare la tesi empia dell'origine della religione dalla paura in un tassello della sua visione provvidenzialistica della storia delle società umane, a quali condizioni e con quali implicazioni.

Più che di una ripresa, poi, è più corretto parlare di *riprese* al plurale. A differenza di Hobbes e Spinoza, che espongono e sviluppano la tesi dell'origine della religione dalla paura in un unico luogo della loro opera, Vico ne fa un tema ricorrente. La citazione letterale dell'emistichio appare due volte, con sfumature diverse, già nel *De constantia*. Poi nella *Scienza nuova* del 1725, relegata però nell'*Indice delle tradizioni volgari* posto dopo la *Conclusione dell'opera*. Infine, nelle edizioni del 1730 e del 1744, inserita questa volta nelle *Degnità*, con ben maggiore risalto. Quando Vico cita l'emistichio lo fa innanzitutto per compendiare in modo efficace una tesi ed esibire un argomento emblematico contro il modello dell'impostura («le false Religioni non nacquerò da Impostura d'altrui, ma da propria Credulità»): un punto, quest'ultimo, che sia Hobbes che Spinoza avrebbero pienamente sottoscritto. Hobbes e Spinoza, inoltre, avevano inserito immediatamente la ripresa del motto antico in un complesso meccanismo argomentativo volto a metterne in luce cause e conseguenze. Un simile sviluppo dell'argomentazione non manca nemmeno in Vico, anche se articolato in luoghi del testo

2. Gli «empi» per Vico sono esemplarmente quelli che cita più sotto: Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle. Gli ultimi tre sono quelli che esplicitamente riprendono la formulazione di Petronio. Il motto, largamente circolante anche in testi di area libertina, era diventato agli occhi degli apologeti un simbolo di ateismo (cfr. *supra*, *Introduzione*).

3. *Tantum religio potuit...: «A mali tanto grandi ha potuto indurre la religione!»* (*De rerum natura*, I, 101); cfr. *supra*, PAR. 2.2.

4. Landucci (2014, pp. 231-4). Sulla presenza di motivi epicurei e lucreziani in Vico, cfr. Girard (2006).

diversi da quello in cui cade la citazione. Alla funzione puntuale e per lo più evocativa della menzione letterale si collegano infatti a distanza i vari passi in cui Vico – secondo un tratto tipico dello stile argomentativo della *Scienza nuova* – di fatto interpreta, illustra, commenta l'emistichio, elaborando a suo modo la tesi dell'origine della religione dalla paura attraverso una serie di variazioni sul tema. Nell'edizione del 1744, in cui lo sviluppo del tema è maggiore, tre esposizioni spiccano fra le molte occorrenze: nel Libro I, in particolare nelle *Degnità* comprese fra la XXXI («lo spavento di tal' immaginata Divinità») e la XL (le «spaventose superstizioni» delle streghe: è in coda alla XL che cade la citazione); nel Libro II, proprio all'inizio della *Metafisica poetica*, dove si trova l'esposizione più completa della storia del primo fulmine e dei giganti; infine, sempre nel Libro II, all'inizio della *Morale poetica*, a proposito dell'istituzione dei matrimoni. Si tratta di posizioni chiave nell'architettura della *Scienza nuova*. La *fear-theory* si presenta dunque come una chiave di lettura essenziale di tutta l'opera.

Delle tre esposizioni, la prima, citata qui sopra (*Sn44*, p. 69, § 190), è anche quella più coerente con il modello di Hobbes e Spinoza, nel senso che Vico vi considera la tesi sotto l'aspetto più generale, come una conferma del fatto che la religione è appunto un insieme di credenze nato spontaneamente e non il frutto di un artificio politico. È nelle altre due esposizioni che Vico diversifica il campo di applicazione della tesi, mostrandone le molteplici implicazioni e sviluppando un approccio assai diverso da quello di Hobbes e Spinoza. Nella *Metafisica poetica* (ivi, pp. 104-5, § 377) mette in evidenza il fatto che il *timor* da cui è nata la religione (*situazione di partenza*) non è soltanto il risultato di un processo psicologico generale, ma dipende anche da un preciso evento relativo a tempi e luoghi determinati («*dugento anni dopo il Diluvio per lo resto del Mondo, e cento nella Mesopotamia*»), un evento fuori dall'ordinario, che almeno inizialmente coinvolge soltanto un piccolo numero di individui («*pochi giganti*»):

il Cielo finalmente *folgorò, tuonò* con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet' avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione violenta. Qui vi *pochi giganti*, che dovetter essere *gli più robusti*, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'*alture de' monti*, siccome le *fiere più robuste* hanno i loro *covili*, eglino, *spaventati*, ed *attoniti* dal grand'*effetto* di che *non sapevano la cagione*, alzarono gli occhi ed *avvertirono* il cielo (*ibid.*).

La spiegazione a questo punto prosegue facendo leva sul nesso tra paura, ignoranza e immaginazione, elementi canonici che abbiamo già incontrato in Hobbes e Spinoza. Spaventati da un fenomeno di cui ignorano le cause,

i giganti «si fingono» (cioè creano con l'immaginazione: *elaborazione immaginativo-affettiva*) l'idea di una divinità, concependo il cielo come «un gran *Corpo animato*» (Giove). A questa finzione o immaginazione Vico attribuisce però una capacità produttiva che in Hobbes e Spinoza non ha equivalenti se non negativi: per l'umanità postdiluviana, “Giove” è insieme prima idea, prima parola, prima favola, cioè origine del pensiero, del linguaggio, della mitologia (*dinamica produttiva*)⁵. Questo aspetto produttivo è ulteriormente sottolineato nell'esposizione della *Morale poetica* (ivi, pp. 149-50, §§ 502-4). Vico vi illustra infatti i mutamenti interiori, nelle menti e nei cuori dei giganti, che seguono alla vicenda esteriore del fulmine. Dalla paura del fulmine non nascono instabilità emotiva, conflitto e ostilità alla ragione, come in Spinoza, bensì, tutto all'opposto, la «pietà» (*pietas*), il pudore (cioè un primo freno agli istinti e un primo germe di moralità) e i matrimoni:

la *Metafisica de' poeti giganti*, ch'avevano fatto *guerra al cielo* con l'*ateismo*, gli *vinse* col *terrore* di *Giove*, ch'appresero *fulminante*; e non meno che i *corpi*, egli *atterrò* le di loro *menti*, con fingersi tal *Idea sì spaventosa di Giove*, la quale [...] loro germogliò la *Morale poetica* con fargli *pj* (ivi, p. 149, § 502).

Il nesso con un fenomeno straordinario della natura; la determinazione storica e la conseguente non universalità del processo; la capacità produttiva (di processi mentali e istituzioni) costituiscono alcune macroscopiche differenze tra gli dèi nati dalla paura di Vico e quelli di Hobbes e Spinoza. Hobbes e Spinoza avevano descritto in prima istanza un processo psicologico generale (cioè non storico), messo in moto da fattori ordinari (non eccezionali) della condizione umana, in cui l'immaginazione religiosa non innescava altro che un circolo senza via d'uscita tra paura e ignoranza (Hobbes) o la spirale di tristezza della superstizione (Spinoza). Del resto, Vico rimprovera esplicitamente Hobbes su questo punto: per non aver spiegato l'uscita dallo stato di natura e, in particolare, per non aver colto la funzione positiva svolta dalla religione nella nascita delle società⁶. Resta da

5. Il modo in cui Vico riporta l'emistichio di Petronio – scrivendo “Primos” invece di “Primus” – è di fatto coerente con il valore di origine assegnato da Vico alla paura (origine dei primi dèi, *primos deos*, come della prima favola, della prima parola ecc.). La traduzione di *Sn25*, p. 202, § 485 conferma indirettamente che la lezione su cui si basa Vico è proprio questa («*Che 'l Timore fece nel Mondo i primieri Dèi*»). In *Sn30*, p. 101 invece “*Primus*”.

6. Nel contesto già citato del Libro I della *Sn44*, Dignità xxxi: «e così, con lo *spavento* di tal *immaginata divinità*, si cominciarono a rimettere *in qualche ordine*. Tal Principio di cose, tra i suoi *fieri*, e violenti, non seppe vedere *Tommaso Obbes*; perché ne andò

capire come tale funzione possa scaturire proprio da quel nesso tra paura e origine della religione da cui anche Hobbes era partito, traendone però conseguenze opposte⁷.

Prima di osservare la questione un po' più da vicino, va notato che il quadro concettuale in cui Vico inserisce il *Primus in orbe deos...* appare come l'esito di un processo di elaborazione teorica graduale e nient'affatto lineare, che dal *Diritto universale* conduce alla *Scienza nuova* del 1744. Le prime due occorrenze del motto si trovano in quel secondo libro del *Diritto universale*, il *De constantia iurisprudētis* (1721), che costituisce una sorta di incunabolo del progetto della *Scienza nuova*. La prima occorrenza dell'emistichio avvalorava secondo Vico la tesi per cui, dopo la Caduta, il nucleo fondamentale della religione non fu più la pietà, come per Adamo incorrotto, ma il timore di Dio (*summi numinis metus*)⁸: una tesi teologica, dunque, valida per tutto il genere umano e che poco ha a che vedere con la genesi antropologica e materiale delle idee religiose. A una tale genesi fa invece riferimento la seconda occorrenza, in cui Vico propone un'altra interpretazione del significato del verso, associandolo questa volta alla condizione dei giganti postdiluviani, che nel *De constantia* sono in particolare la progenie abbruttita di uno dei tre figli di Noè, Jafet (*Const.*, II, IX, § 41, p. 442). Vico ipotizza, infatti, che l'umidità della selva dopo il Diluvio li avesse resi enormi nelle proporzioni corporee («a mo' dei pioppi, che negli acquitrini crescono in eccezionale altezza») e allo stesso tempo stupidi, il che rese necessario il fulmine come stimolo abbastanza forte da scuoterli dal loro torpore mentale suscitando il timore degli dèi (*ut ad deorum metum fulmine esset excitandi*):

Per questa stessa densità dell'aria i giganti pervennero oltreché alla grandezza corporale, anche alla stupidità (*in miram stupiditatem*), così da dover essere eccitati

a trovar i principi errando col *caso del suo Epicuro*» (§§ 178-9). Cfr. *Sn25*, p. 42, § 58: «Onde, se non ci fermiamo nella *vergogna d'una Divinità*, ma non di Veneri nude, di nudi Ermeti, o Mercurj, nè di sfacciati Priapi; dagli huomini di *Obbes*, di *Grozio*, di *Pufendorfo* non può giammai aver potuto incominciare l'Umanità».

7. Il nesso con la paura è essenziale al punto da definire la religione stessa, «che propriamente è *timore della divinità*» (*Sn44*, § 503); cfr. *Sn25*, p. 41, § 57: «il qual timore della Divinità si appella *Religione*».

8. *Const.*, I, IV, 7, p. 358: «Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa. In tal modo la intende il poeta nel celebre passo che gli empi fanno proprio: *Primos in orbe deos / fecit timor*». L'interpretazione ortodossa del motto era tradizionale: cfr. *supra*, *Introduzione*.

alla paura degli dèi dal fulmine. Da ciò il fatto che presso i Greci δέος significava “paura” (*metum*): donde poi δέιδω cioè “temo”. La stessa origine ha il famoso verso (*Atque hinc illud sit*): *Primos in orbe deos fecit timor* (*ibid.*).

Mentre la prima interpretazione assegna al *Primus in orbe deos...* un significato teologico e una portata originaria e universale, la seconda insiste al contrario sulla natura tutta materiale del processo, che avrebbe interessato soltanto alcuni individui in circostanze precise, a loro volta scaturite come effetti della Caduta nella lunga durata, attraverso fenomeni naturali come l’azione della protratta umidità su corpi e menti dei giganti.

Si profila così una dualità di piani – uno universale e spirituale, l’altro particolare e materiale – su cui si gioca per Vico il senso dell’emistichio di Petronio. In questa prima formulazione tali piani sono giustapposti e fra le due diverse interpretazioni del motto proposte da Vico s’insinua una certa tensione, se non proprio un’incoerenza. Una parte del lavoro che Vico compie nelle opere successive consisterà nell’articolare i due piani (generale e particolare) all’interno di un dispositivo esplicativo unitario, in grado di collegarli e rendere la loro differenza teoricamente feconda. Sempre stando al *De constantia*, peraltro, la religione non trova la sua origine unicamente nella paura. In altri casi essa deriva dalla contemplazione dei moti astrali nel cielo delle grandi pianure della Mesopotamia⁹, oppure da quella del mare¹⁰, il che toglie al *Primus in orbe deos...* ogni pretesa di costituire da solo la pietra d’angolo di una teoria generale dell’origine della religione.

Questa idea che la religione non derivi esclusivamente né primariamente dalla paura è ribadita poi nella *Scienza nuova* del 1725. Proprio all’inizio dell’opera (p. 16, §§ 8-9) Vico propone (contro Bayle) una teoria antropologica della genesi spontanea della religione, che qui fa nascere però dall’universale desiderio d’immortalità, e non dalla paura: «alcuna giammai al Mondo fu nazione d’Atei; perchè tutte incominciarono da una qualche Religione: e le Religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli huomini di vivere eternamente»¹¹. Per vedere parafrasato l’emistichio di Stazio il lettore della *Scienza nuova*

9. *Const.*, II, IX, § 18, p. 454; cfr. XX, § 3, pp. 514-6 e *infra*, PAR. 3.3.

10. *Const.*, II, XVIII, § 20, p. 504: «È pure giocoforza (*Et necesse*) che le prime genti avessero una certa qual religione dalla contemplazione del mare (*spectandi maris quandam habuisse religionem*)».

11. Motivo ripreso in *Sn44*, ma in maniera più incidentale e con variazione significativa: l’idea originaria è che «l’uomo caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della Natura, disidera una cosa superiore, che lo salvasse» (p. 90; § 339).

prima deve aspettare in conclusione l'*Indice delle tradizioni volgari*, cioè degli errori che l'opera avrebbe permesso di correggere:

*Che 'l Timore fece nel Mondo i primieri Dei, sull' Idea di Samuello Pufendorfo; che tal timore da altri fusse messo ad altri huomini: onde altri fanno le leggi figliuole dell' Impostura; e che perciò gli stati si debbano conservare con certi secreti di Potenza, e certe apparenze di Libertà*¹².

A differenza del *De constantia*, il contesto della citazione questa volta è prevalentemente polemico e teorico-politico. Vico non cita infatti il motto per suffragare in positivo una teoria dell'origine della religione, ma innanzitutto per contestarne l'interpretazione in termini di teoria dell'impostura («che tal timore da altri fusse messo ad altri huomini»), interpretazione esemplificata ai suoi occhi da Pufendorf («l'idea di Samuello Pufendorfo»), con le conseguenze che ne deriverebbero in termini di legittimazione dell'inganno e della paura come strumenti di governo: «che perciò gli stati si debbano conservare con certi secreti di Potenza, e certe apparenze di Libertà». Una sorta di teoria della Ragion di Stato, insomma, espressa con formulazione simile a quella utilizzata da Spinoza nella *Prefazione* del *TTP*: «il più grande segreto del regime monarchico e il suo più grande interesse consiste nell'ingannare gli uomini e nell'ammantare speciosamente di religione la paura che li tiene sottomessi» (p. 9; *supra*, PAR. 2.1). Per la teoria e la legittimazione dell'impostura Spinoza e Vico nutrono una comune avversione. La differenza è che per Spinoza la tesi dell'origine della religione dalla paura mostra il carattere derivato dell'impostura e ne svela i meccanismi: ha cioè innanzitutto un carattere disvelante, che investe parimenti la credenza in una rivelazione originaria e comporta una critica radicale ad ogni forma di superstizione religiosa. Per Vico invece la genesi spontanea delle idee religiose¹³ indica in positivo la possibilità di una fondazione alternativa della politica, non sull'inganno o la forza, ma proprio sulla religione: «onde la Religione, non la Forza, o l'Impostura, è di essenza delle Repubbliche».

12. *Sn25*, § 485, p. 202. I due *Indici* (delle *Tradizioni Volgari* e delle *Scoperte Generali*) sono una presentazione sintetica delle tesi principali della *Sn25*, in cui Vico sottolinea la novità delle sue posizioni rispetto a quelle di altri autori e presenta le sue più originali acquisizioni.

13. Sulla spontaneità, *ibid.*: «Ma il timore, che essi Giganti ebbero de' fulmini, fecegli andare *da se medesimi*, così permettendo la Provvedenza, a fantasticare, e riverire la Divinità di Giove Re, e Padre di tutti i Dei» (corsivo mio).

Si capisce così perché la Dignità XL della *Scienza nuova* del 1744, che evidentemente riprende questo brano della prima edizione, contrapponga di nuovo la genesi spontanea della religione alla teoria dell'impostura («che le *false Religioni* non nacquero da *Impostura* d'altrui, ma da *propria Credulità*»). Attorno a questo spunto polemico, tuttavia, Vico è andato via via costruendo un quadro teorico diverso, capace di rendere conto del perché *proprio* la religione nata dalla paura debba essere considerata il fondamento delle prime forme di associazione: nella *Scienza nuova* del 1744 *Primus in orbe deos...* finisce infatti per designare una teoria generale dell'origine della religione che è anche una teoria generale dell'istituzione delle società umane. Come il sintagma abbia cambiato statuto nell'economia dell'argomentazione di Vico è quanto mi propongo di indagare nei prossimi paragrafi. Questa elaborazione concettuale dovrebbe anche rendere ragione dei tre elementi principali che distinguono la ripresa di Vico da quelle di Hobbes e Spinoza: il nesso con un fenomeno straordinario della natura, la determinazione storica, la capacità produttiva. Mi soffermo su ciascuno di essi, partendo dal primo dei tre, la paura di un fenomeno straordinario della natura.

3.2

Il primo fulmine

Che la paura da cui hanno origine le idee religiose sia anche o soprattutto la paura del fulmine è una costante nelle fonti antiche. In Lucrezio, fulmini e tuoni, associati come sarà anche in Vico al calore della terra riarso (*plaga torrida*), sono un caso esemplare, anche se non l'unico¹⁴, della paura di cui la religione è intrisa:

Praterea, cui non animus formidine divum
 Contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
 fulminis horribilis cum plaga torrida tellus
 contremittit et magnum percurrunt murmura caelum²¹⁵

14. Pochi versi prima Lucrezio nomina le apparizioni nei sogni.

15. Lucrezio, *De rerum natura*, v, vv. 1018-1021 [Inoltre, a chi non si stringe il cuore per paura / degli dèi, a chi non si contraggono le membra per la paura, / quando, per l'urto tremendo del fulmine, la terra bruciata / trema e il grande cielo percorrono i tuoni? (trad. it. G. Milanese)].

In Petronio invece i fulmini e la distruzione da essi provocata sono la causa da cui segue direttamente la paura che genera dèi:

Primus in orbe deos fecit timor, ardua caeli
fulmina cum caderent discussaque moenia flammis
atque ictus flagraret Athos¹⁶.

Negli autori antichi l'associazione tra la paura del fulmine e gli dèi riposa semplicemente su un dato d'esperienza (la paura suscitata dai fulmini, appunto), senza ulteriore giustificazione. Quanto alle elaborazioni moderne su cui ci siamo soffermati nei capitoli precedenti, colpisce invece il movimento opposto: la paura da cui nasce la religione appare dissociata dai fenomeni irregolari della natura e la spiegazione si sviluppa di conseguenza in altre direzioni. La paura di Hobbes e Spinoza ha tutt'altre cause e del fulmine coerentemente non c'è traccia. L'associazione tra i fenomeni irregolari della natura e l'origine delle credenze religiose torna al centro del dibattito a partire dai *Pensieri diversi sulla cometa* di Bayle (1681-82), per poi formare attorno al nesso tra ignoranza, paura e meraviglia un vero e proprio paradigma che circola per tutto il Settecento – vedremo nel prossimo capitolo il caso esemplare di Hume.

In Bayle, che cita per intero l'inizio del carme di Petronio nel § 65 dei *Pensieri*¹⁷, tuoni e fulmini fanno parte di un insieme di fenomeni naturali che, per la loro eccezionalità (eclissi di sole e di luna, oltre naturalmente alla cometa che costituì l'occasione dell'opera) ovvero per la loro forza distruttiva (terremoti, inondazioni, uragani, tempeste, eruzioni), attualizzano l'inclinazione naturale degli uomini per il meraviglioso. È un'inclinazione che secondo Bayle tende spontaneamente al timore, per via dell'altra «idea naturale che noi abbiamo di una provvidenza divina, dispensatrice dei beni e dei mali»¹⁸. Ciò che vale per le eclissi, straordinarie ma innocue, vale a maggior ragione per quei fenomeni che recano una minaccia effet-

16. Petronio, Frammento 27B: «Primo gli dei nel mondo creò il timore, dal cielo / come caddero i fulmini, e mura crollarono in fiamme, / e arse colpito l'Ato» (trad. it. V. Ciaffi, leggermente modificata). La ripresa di Stazio (*Tebaide*, III, 661), che pure ha contribuito molto alla circolazione del motto, è meno pertinente a livello concettuale, dato che l'espressione vi compare come una battuta pronunciata dal personaggio dell'eroe Capaneo, uno dei sette contro Tebe, in chiave imposturale (cfr. *supra*, *Introduzione*).

17. Caso non unico, ma abbastanza raro, dato che il verso è per lo più menzionato come una massima a sé stante, senza contesto né indicazione di fonte (Onelli, 2018, p. 149).

18. Bayle (1979, § 65, p. 120).

tiva di distruzione, tra cui i fulmini, come Petronio aveva appunto sottolineato:

Capisco anche che i tuoni e i fulmini abbiano potuto riempirli di terrore, non solo per il presente, ma anche per il futuro, pensando che il Signore del mondo volesse esprimere con quel fragore (*bruit horrible*), di cui ignoravano le cause, la sua riprovazione per il genere umano:

*Primus in orbe deos fecit timor, ardua caeli
fulmina cum caderent discussaque moenia flammis
atque ictus flagraret Athos*¹⁹.

Secondo Bayle la paura dei fenomeni naturali obbedisce dunque anche a un principio di realismo, seppur unito all'inclinazione per il meraviglioso e lo straordinario: se l'eccezionalità dei fenomeni è solo un effetto d'ignoranza, perché «i fenomeni inconsueti [...] sono semplici effetti della natura quanto quelli che avvengono ogni giorno», lo stesso non si può dire della paura di quegli eventi distruttivi che sono «giustamente terrificanti»²⁰, a prescindere dal fatto che se ne conoscano le cause oppure no. Da questo punto di vista gli esempi di Bayle appaiono ordinati per gradi. Nelle eclissi lo straordinario è prevalente, e la paura segue come un puro prodotto dell'immaginazione, che vede nel fenomeno il segno di qualcosa («il pensiero che la luce di questi corpi celesti, celandosi in tal modo alla terra, volesse annunciare una collera che di lì a poco sarebbe scoppiata»)²¹. All'estremo opposto, per terremoti, inondazioni, uragani ecc. la causa prevalente della paura è invece una minaccia affatto reale, che incuterebbe terrore di per sé. Tuoni e fulmini rappresentano un caso intermedio: meno rari e straordinari delle eclissi, complessivamente meno distruttivi dei terremoti. La paura del fulmine contiene dunque dentro di sé una componente realistica e una immaginaria, lascia lo spazio affinché la percezione di una reale minaccia si trasformi in attesa, cioè nella credenza in un avviso o in un segno immaginato di una collera trattenuta, ancora non del tutto esplosa («pensando che il Signore del mondo volesse esprimere con quel fragore, di cui ignoravano la causa, la sua riprovazione per il genere umano»)²². In ogni caso secondo Bayle il processo immaginativo e passionale innescato in tal modo mette capo a una disposizione permanente, in cui il presun-

19. Ivi, p. 121, ed. fr. pp. 161-2.

20. «Des esprits saisis de frayeur pour des sujets qui le méritent», nel testo originale.

21. Ivi, pp. 120-1.

22. Ivi, p. 121.

to straordinario si trasforma in ordinario, cioè «in uno stato di generale timore (*une crainte générale*) verso tutto ciò che non si presentava come normale»²³. Dall'interazione fra una disposizione naturale e i «grandi spettacoli» della natura, fra l'eccezionale e il pericoloso, nasce per Bayle quella paura quotidiana e incessante, pronta a «sbigottirsi anche per le cose più piccole»²⁴ (le *levissimae causae* del *Trattato teologico-politico*), sulla quale si erano direttamente concentrati Hobbes e Spinoza, senza passare per lo spettacolo dei grandi fenomeni irregolari della natura.

Nella ripresa del *Primus in orbe deos...* da parte di Bayle, dunque, il modello antico imperniato sui fenomeni straordinari della natura si unisce a quello moderno, fondato invece su dinamiche ordinarie della psicologia e della condizione umana. Tuttavia, la tesi dell'origine della religione dalla paura resta marginale nel suo pensiero, che articola la riflessione critica sulla religione in direzioni molteplici, lasciando un notevole spazio anche al paradigma imposturale (Minerbi Belgrado, 1977, pp. 11-6, 40-2). Più che dall'autore dei *Pensieri sulla cometa*, che era fra l'altro uno dei suoi principali obiettivi polemici, Vico può aver tratto spunti relativi al ruolo del fulmine da altri fonti moderne.

Una di sicura pertinenza è il *De theologia gentili* (1641) di Gerhard Johannes Voss (Vossius), che Vico stesso annovera fra i suoi autori in merito all'origine delle religioni pagane («e 'l Vossio la sua maggior Opera *de Theologia Gentilium*»: *Sn30*, p. 148). Come annuncia il sottotitolo, l'opera di Voss ha per oggetto «l'origine e lo sviluppo dell'idolatria» e si occupa in particolare delle «cose meravigliose della natura da cui l'uomo è condotto a Dio» (*de naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum*)²⁵. Fra queste, il fulmine ottiene un particolare risalto, in tre capitoli del Libro III (6-8). Voss vede infatti nel fulmine il fenomeno della natura che più d'ogni altro induce «le menti accecate degli uomini» verso i falsi dèi, pur essendo allo stesso tempo in grado di esortarli al culto del vero Dio: «Non c'è niente fra queste cose [cioè le meteore ignee: comete, fulmini e fuochi fatui, *N.d.A.*] che abbia spinto altrettanto le menti accecate degli uomini alla

23. Ivi, p. 121, ed. fr. p. 162.

24. Ivi, p. 121.

25. Come chiarisce lo schema dell'opera la trattazione è organizzata a partire da una classificazione degli oggetti del culto: prima spirituali poi corporei, e fra i corporei, prima i corpi celesti elementari, poi i composti, gli animali, le piante, e così via. Schema dell'opera subito all'inizio. L'opera è considerata oggi uno dei primi esempi di trattazione dei culti pagani da un punto di vista storico-scientifico, invece che teologico.

credenza nei falsi dèi; niente parimenti che così esorti al culto del vero Dio, come fanno i fulmini e i tuoni, che dei fulmini sono effetto»²⁶.

Il nesso tra il fulmine e il culto della divinità passa per la paura, cioè per la forza che i fulmini hanno «di atterrire i cuori dei mortali» (Voss, 1641, p. 753), come testimoniano l'*Ecclesiaste*, Virgilio e ovviamente Petronio, citato per esteso come in Bayle:

Oltre a ciò, i fulmini hanno la forza di atterrire i cuori dei mortali. Dio fa tutto ciò affinché gli uomini lo temano. In che modo lo dice Salomone in *Ecclesiaste* III, 14; ma innanzitutto lo fanno i fulmini, le comete, il terremoto. Nel I Libro dell'*Eneide* Virgilio rappresenta Venere che parla in questo modo del fulmine:

– O tu, che le sorti dei numi e degli uomini
Con legge eterne governi, tu che atterrisci col fulmine
E così anche Petronio Arbitro:
Primo gli dei nel mondo crea il timore, dal cielo
come caddero i fulmini, e mura crollarono in fiamme,
e arse colpito l'Ato²⁷.

Meno canoniche sono alcune considerazioni che Voss introduce in merito al nesso tra la paura e il fulmine. La prima è che l'esperienza del fulmine, per la natura stessa del fenomeno (quella di una forza che cade dall'alto), si presta a una generalizzazione o a una traslazione metaforica verso l'idea di qualcosa di temibile situato sopra di noi, come Voss sottolinea questa volta sulla scorta di Seneca: «Non v'è dubbio che i fulmini frenino gli animi e incutano, per dirlo con le parole di Seneca, *una paura inevitabile se si vuole che temiamo qualcosa al di sopra di noi* (Seneca, *Naturales quaestiones*, L. II, cap. 42)»²⁸.

26. Voss (1641, p. 753). [Ex his nihil est, quod caecas hominum mentes aequae ad falsos impulerit Deos; nihil item, quod sic ad veri Dei cultum adhortetur, quam fulmina faciunt et tonitrua, quae fulminum sunt effectus].

27. Ivi, pp. 753-4. [Adhaec habent fulmina vim pectora terrendi mortalia. Omnia quidem fecit Deus, ut timeatur ab hominibus; quemadmodum Salomo in Ecclesiaste ait III, 14: sed imprimis id faciunt fulmina, cometae, terrae motus. De fulmine sic Maro Venerem inducit loquentem in I Aen. — O qui res hominumque, Deumque, / Aeternis regis imperiis, et fulmine terras. Petronii quoque Arbitrii est: *Primus in orbe deos fecit timor, ardua caeli / fulmina cum caderent discussaque moenia flammis / atque icus flagraret Athos.*] Virgilio, *Eneide*, I, vv. 229-230, trad. it. R. Calzecchi Onesti.

28. Ivi, p. 754. [Nimirum fulmina coercent animos, et incutiunt, ut cum Seneca dicam, *inevitabilem metum ut supra nos aliquid timeremus*]. In realtà nel passo citato da Voss Seneca espone la tesi imposturale, senza riferimento diretto al fulmine: «Per tenere a freno gli ignoranti, quegli uomini estremamente saggi giudicarono inevitabile ricorrere alla

Alla percezione del fulmine si associa dunque immediatamente un'idea, che assomiglia a un primo pensiero della divinità. Ad essa si aggiunge un secondo elemento, cioè che il fulmine, a differenza di altri fenomeni naturali rovinosi, sembra esprimere una forza più minacciata che pienamente dispiegata: una sorta di catastrofe trattenuta, che si presta ad essere interpretata come l'avviso di una collera sul punto di scatenarsi, eppure ancora controllata da chi detiene la forza: «Quanto più tuttavia queste inducono stupore e timore, e sono proprio di tal fatta che, come sono luminosi i fulmini, così da essi appare luminosamente che sopra l'uomo c'è qualcosa che frena e modera quegli eventi...»²⁹.

L'associazione tra il fulmine e l'idea della divinità – una divinità insieme stupefacente (*miranda*), spaventosa (*terribilis*) e capace di governare il proprio impeto – è così forte, aggiunge Voss, che occorre applicarsi con grande impegno per evitare che dia luogo a concezioni false: quelle ad esempio che identificano immediatamente il fulmine con il nume, oppure vi vedono un attributo o uno strumento di Giove³⁰, invece di ricondurlo al vero creatore e reggitore dell'universo. Proprio per attribuire al fulmine la giusta origine senza cadere in una rappresentazione grossolanamente antropomorfa di Dio, Voss si addentra in terzo luogo in una lunga e dotta spiegazione, allo stesso tempo scientifica e filologica, di come i fulmini si producano. Lo scopo è edificante: riportare indirettamente il prodursi dei fulmini a un piano divino, cioè riconoscere la sapienza di Dio da ciò che Egli opera mediante le cause seconde. Ma l'effetto ottenuto è la messa in evidenza della natura tutta materiale dei processi che portano all'emergere, attraverso il fulmine, dell'idea di divinità. Il fulmine si forma da esalazioni calde e secche (*exhalatio calida et sicca*, Voss, 1641, p. 574), più intense dopo un surriscaldamento del suolo (*post aestus maximos*; *ivi*, p. 575), composte

paura, perché temessimo qualcosa al di sopra di noi» (*Naturales quaestiones*, II, 42, 3, trad. it. M. Natali).

29. Voss (1641, p. 754) [Quanto autem magis haec miranda sunt, et terribilia, plaeque ejusmodi, ut quam clara sunt fulmina, tam clare ex iis eluceat, supra hominem esse aliquid, quod ista moderetur, ac temperet]. Devo l'espressione e l'idea della "catastrofe trattenuta" a Matteo Marcheschi e Tommaso Parducci, che l'hanno proposta come tema di un recente convegno ("La catastrofe trattenuta: atteso e misura dell'inatteso nel XVIII secolo", Pisa, 17-18 maggio 2022).

30. Voss (1641, p. 754): «con tanto maggior impegno ci dobbiamo adoperare affinché tutti vedano che non il fulmine, né il tuono sono la divinità, ma nemmeno l'astro di Giove o quei fenomeni aerei che sogliono chiamare con il nome di *Giove*» [tanto etiam studiosius in hoc incumbendum est nobis, ut videant omnes, non fulminem, aut tronitum, esse numen: neque Ioviale sidus, vel aëra, qui *Iovis* nomine vocari solet].

da particelle di zolfo e salnitro (la “materia del fulmine”, *materies fulminis*; *ibid.*), le quali, salite in alto e racchiuse nelle nubi più fredde e umide, si addensano all’interno dei nemi per il contrasto di temperatura e umidità e, urtando fra loro, prendono fuoco (*igniscunt*). Si produce così una scarica di energia che prorompe fuori dalle nubi verso il basso, spezzandosi in linee discontinue per la resistenza degli strati di atmosfera sottostanti. Il fenomeno avviene soprattutto nelle stagioni di passaggio, l’autunno in particolare, e nelle zone temperate, cioè non tanto in una condizione stabile di secco o umido, di grande freddo o grande caldo, bensì nella transizione da uno stato all’altro, oppure nelle regioni in cui il contrasto tra caldo e freddo è più frequente e senza eccessi: ad esempio nell’Italia centrale (Lazio e Campania), mentre per il suo clima rigido la Scizia non conosce fulmini (*immunem [...] a fulminum caso praestat*³¹), così come per ragioni opposte l’Egitto. Infine, i fulmini cadono più spesso sui monti di origine vulcanica, o nei loro pressi, a causa del suolo ricco di zolfo³².

Vico richiama costantemente le ragioni fisiche del fulmine già nel *De constantia* e nelle tre edizioni della *Scienza nuova*. In quella del 1744 sono stabilite come una Dignità, la XLI (in realtà un “postulato”: «si domanda»): «XLI. Si domanda, e la domanda è discreta, che *per più centinaja d’anni la Terra insuppata dall’umidore dell’Universale Diluvio non abbia mandato esalazioni secche, o sieno materie ignite in aria a ingenerarvisi i fulmini* (Sn44, p. 69, § 192)».

La teoria delle esalazioni, di origine aristotelica (*Metereologica*), era un riferimento diffuso all’epoca, e Voss non è certo su questo l’unica fonte possibile di Vico³³. Ma certo era stato proprio Voss a riprendere tale teoria e a svilupparla nel contesto di una trattazione sull’origine degli dèi e non in un’opera di fisica – esattamente come avviene nella *Scienza nuova*³⁴.

31. Ivi, p. 757; la fonte in questo caso è Plinio.

32. Ivi, p. 755: «Allo stesso modo si prova con ciò che i luoghi vicini ai monti vulcanici, in quanto ricchi di zolfo, sono più degli altri soggetti ai fulmini» [Idem eo comprobatur, quod loca prope montes ignivomos, quae sulfurea esse constat, prae ceteris sint fulmini obnoxia].

33. Papini segnala in particolare la *Physica* di Jean Le Clerc (1696), in riferimento al salnitro ma anche alla generazione dei fulmini (Papini, 1990, pp. 52-4, 75-6). Di Voss Papini ricorda l’*Etymologicon latinum*, per l’etimologia di “tuono” e “fulmine” (ivi, p. 51).

34. Indicativa per differenza di sviluppo la *Physica* di Le Clerc (1696, p. 187), che si limita a chiudere la trattazione tutta scientifica del capitolo sulla generazione dei fulmini (L. III, cap. IV) con un breve riferimento alle relative superstizioni: «Da ciò è facile concludere che le opinioni dei pagani e anche di alcuni cristiani, appartenenti al volgo, sui presagi portati dai fenomeni meteorici, non sono altro che prodotti della superstizione e della paura»

Sia per Voss che per Vico l'azione di Dio attraverso le cause seconde, cioè mediante i processi naturali ordinari, spiegabili scientificamente, è uno dei modi in cui opera la Provvidenza³⁵. Della teoria scientifica standard Vico riprende il lessico: le esalazioni secche e le materie ignite, cioè le particelle di zolfo e salnitro di cui le esalazioni sono composte (la *materies fulminis* di Voss). Il fulmine poi si produce all'asciugarsi della terra, cioè in un passaggio di stato dall'umido al secco, come sottolineato sempre da Voss. L'aggiunta (geniale) di Vico è l'uso della teoria delle esalazioni per assegnare una data al ritorno dei fulmini nell'atmosfera dopo una lunga latenza dovuta al diluvio, cioè per aggiungere al fenomeno straordinario della natura una determinazione storica. Ciò che interessa a Vico non è spiegare la formazione dei fulmini in generale, ma collocare nella storia delle nazioni la caduta del primo fulmine, e con essa l'origine degli dèi dalla paura:

dugento anni dopo il Diluvio per lo resto del Mondo, e cento nella Mesopotamia, come si è detto in un Postulato, (perchè tanto di tempo v'abbisognò per ridursi la Terra nello stato, che disseccata dall'umidore dell'Universale Inondazione mandasse esalazioni secche, o sieno materie ignite nell'aria ad ingenerarvisi i fulmini) il Cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori, e tuoni spaventosissimi, come dovert'avvenire, per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta (Sn44, p. 104, § 377).

3.3

Popoli senza fulmine?

Non il fulmine in generale, ma il primo fulmine: ciò di cui parla Vico, più che un fenomeno irregolare della natura, è un evento straordinario nella storia. Ora, mentre l'irregolarità di un fenomeno naturale può essere considerata un effetto soltanto apparente dovuto all'ignoranza delle cause, come aveva detto ad esempio Bayle, per Vico la natura fuori dell'ordinario (nel senso di unica e originaria) del primo fulmine è del tutto reale e segna una soglia nel divenire storico delle nazioni. Collegando fra loro i due aspetti della teoria del fulmine, quello teogonico e quello scientifico, il

[Unde facile est colligere opiniones Ethnicorum, et Christianorum quorundam e vulgo, circa præsagia e Meteoris ducta, superstitionis esse et metus mera figmenta].

35. Il soccorso per vie naturali alla debolezza del libero arbitrio umano, in quanto distinta dall'aiuto sovranaturale della Grazia (Sn44, Dignità VIII, p. 62, § 136: «che l'Uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù: ma che da Dio è ajutato naturalmente con la Divina Provvedenza, e soprannaturalmente dalla Divina Grazia»).

Primus in orbe deos... e le esalazioni secche, Vico non risolve soltanto una questione di cronologia. O meglio, la questione cronologica, come spesso accade in lui, rinvia a problemi di più vasta portata.

La teoria delle esalazioni secche era chiamata infatti a rispondere a un problema che si era posto a Vico fin dal *De constantia*, cioè la diversa diffusione e durata dell'erramento ferino postdiluviano fra le varie nazioni, prima del loro ritorno alle idee religiose. In quell'opera aveva adottato un modello di sviluppo storico differenziato per stirpi e per aree geografiche. Per stirpi perché, tra i discendenti di Noè, i figli di Sem si erano mantenuti (almeno in parte o almeno all'inizio) fedeli alla vera religione, quelli di Cam e di Giafet invece erano passati rapidamente e interamente allo stato eslege. Per aree geografiche perché, un anno dopo il Diluvio, i tre fratelli «si divisero la terra. Sem rimase in Assiria, Cam andò nella vicina Fenicia e in Egitto, Jafet emigrò in Europa» (*Const.*, parte II, cap. IX, § 4, p. 430).

Questa differenziazione geografica contribuì alla differenziazione culturale, per due motivi. Il primo è la relativa vicinanza ai Semiti: secondo Vico i Camiti, in quanto erano geograficamente più prossimi, riacquisirono più rapidamente, se non la vera religione, almeno una base di civiltà, grazie al fatto che i loro vicini Semiti avevano conservato, insieme alla vera religione, la società, la lingua e, anche dopo la confusione delle lingue, «la memoria delle arti appartenenti all'umanità antediluviana» (ivi, parte II, cap. IX, § 16, p. 424). Un'ipotesi diffusionista, dunque, in base alla quale un nucleo di civiltà, che va comunque sempre ricondotto alla vera religione, si trasmise per contiguità spaziale dai Semiti in Assiria ai Camiti di Fenicia e di lì a quelli d'Egitto. La stirpe occidentale dei Giapeti, invece, separata geograficamente dagli altri, rimase estranea anche alla trasmissione culturale e, dispersa nell'«ingens silva», sprofondò nell'empietà. La cronologia del ritorno all'umanità seguì dunque un cammino diversificato anche qualitativamente, tra Oriente e Occidente.

Il secondo motivo è la morfologia della regione dell'Asia centrale in cui si stabilirono i Semiti. Abitando le vaste pianure della Mesopotamia i Caldei, osserva Vico nel *De constantia*, ebbero infatti agio di osservare i movimenti degli astri, da cui trassero la materia per una forma dotta di divinazione (la "magia"), ben diversa da quella degli auspici concepita altrove e in seguito dai discendenti di Jafet. I Caldei rappresentano così l'esempio di un ritorno alle idee religiose non fondato sulla paura, bensì sulla divinizzazione dei corpi celesti, in particolare quelli più notevoli per luminosità e

per moto³⁶. Nel loro caso la morfologia del territorio si unì alla forza esercitata dall'esempio dei vicini Semiti delineando una via peculiare di ritorno all'umanità, alternativa al fulmine:

Perché i Caldei ebbero a che fare con i Semiti e da essi, che erano associati dalla forza della vera religione e che tutelavano se stessi, la famiglia e le greggi con valore, furono ammoniti all'umanità ed ebbero inoltre agio di osservare nelle pianure sterminate (*in ingentibus camporum aequoribus*) il sorgere e il tramontare degli astri. E dal movimento degli astri si finsero il cielo come un dio, giungendo in tal modo a questo genere – se non vero, dotto – di divinazione: la magia (*Const.*, II, IX, § 18, p. 454; cfr. XX, § 3, pp. 514-6).

Nel *De constantia* si delinea dunque uno schema tripartito del divenire delle nazioni. Tre le discendenze di Noè: Semiti, Camiti e Giafeti. Tre i percorsi storici delle nazioni, grosso modo anche se non del tutto corrispondenti a quelle discendenze: gli Ebrei, rimasti fedeli alla vera religione, i popoli orientali e quelli occidentali. La cronologia del tempo oscuro in cui è scandito questo processo è la seguente: un anno dopo il diluvio ebbe luogo la divisione delle terre tra i figli di Noè³⁷; duecento anni dopo il diluvio, la confusione delle lingue, la divinazione dei Caldei e la caduta nella vita ferina della stirpe di Cam³⁸; mille anni dal diluvio, infine, per la durata dell'eramento ferino delle altre nazioni³⁹. Il quadro concettuale dell'opera appare così caratterizzato da una pluralità di percorsi nella storia postdiluviana delle nazioni almeno in parte ordinata sulla base di un'ipotesi diffusionista. Si tratta della diffusione, a partire dal nucleo centrale rimasto intatto della vera religione, di elementi di civiltà e umanità, diffusione ora facilitata, ora ostacolata da fattori geografici, in primo luogo la vicinanza o lon-

36. *Const.*, II, XX, § 3, p. 514-6: «Da questa contemplazione oculare del cielo nacque l'idolatria, prima astrale fra i Caldei, poi fra gli altri popoli, che divinizzarono il Sole, la Luna, Giove, Marte, Venere, più notevoli per luce e movimento (*quia insigniores lumine et moti, fecere deos*). E l'idolatria fu accompagnata dalla divinazione».

37. *Const.*, II, IX, § 4, p. 430: «Un anno dopo il diluvio, prima della confusione babelica delle lingue, Sem, Cam, Jafet eslegi si divisero la terra. Sem rimase in Assiria, Cam andò nella vicina Fenicia e in Egitto, Jafet emigrò in Europa».

38. *Const.*, II, IX, § 32, p. 440: «La storia sacra [...] ci rammenta che essi [i giganti] non sorsero immediatamente dopo il diluvio: e infatti li ricorda con Nembrot. Giacché furono necessari almeno duecento anni perché la posterità di Cam cadesse per empietà nella vita ferina abbandonando il culto dell'umanità». Cfr. ivi, II, IX, § 5, p. 430: «la magia sorse fra i Caldei duecento anni dopo il diluvio» e II, IX, § 13, p. 432 (confusione delle lingue).

39. Ivi, II, IX, § 19, p. 436: «la continuazione della vita ferina in tutte le altre plaghe della terra durata fino a mille anni dopo il diluvio anche tra i Greci».

tananza rispetto a quella Mesopotamia dov'era rimasta stanziata la stirpe di Sem. In questo contesto la storia del primo fulmine è pertinente unicamente per i bestioni dispersi nella selva e rimasti estranei ad ogni contatto con gli altri, cioè in particolare le genti occidentali discese da Jafet (Greci, Latini). La teoria delle esalazioni secche spiega perché le genti occidentali tornarono alle religioni così tardi rispetto agli altri, dato che, in mancanza di contatti culturali, ebbero bisogno del fulmine e la terra «imbevuta d'acqua» non emise esalazioni o materia ardente «per molti secoli» (*Const.*, II, IX, § 39, p. 442).

Nella *Scienza nuova* del 1725 Vico parla soltanto di due nazioni postdiluviane (e non di tre), cioè gli «*Idolatri giganti*» e i «credenti nel vero Dio» (*Sn25*, p. 61, § 102), introducendo una modifica sostanziale rispetto allo schema tripartito del *De constantia*. Rimangono tuttavia alcune tracce degli elementi portanti del quadro concettuale precedente: la pluralità dei percorsi storici delle nazioni e il diffusionismo. Si ritrova infatti in primo luogo in *Sn25* l'ipotesi del passaggio di un nucleo originario di cultura da Oriente a Occidente (dai Caldei ai Fenici all'Egitto e di lì alla Grecia e all'Italia). Anche se limitata alla sapienza riposta, cioè a un sapere dotto ed esoterico, questa trasmissione di sapere testimonia della permanenza di un fondo originario di verità che rimanda almeno indirettamente (come "occasione", dice Vico, se non come "principio") alla rivelazione primitiva della religione del vero Dio:

se i *Caldei* furono i *primi Sapienti del Mondo gentile*; ed indi la *Sapienza* riposta passò in *Fenicia*, ed *Egitto*, e quindi nella *Grecia*, e nell'*Italia*: siccome dall'*Oriente* si propagò per la Terra tutto il *Genere Umano*; così, se non esso *principio*, almeno *l'occasione di tutta la Sapienza Riposta si deve alla Religione del vero Dio, cioè di Dio Creatore d'Adamo* (*Sn25*, p. 63, § 107).

Vico mantiene poi anche il criterio spazio-temporale, connesso a sua volta a una visione diffusionista, della distanza dalla Mesopotamia come causa della maggiore o minore durata dell'erramento ferino (tanto maggiore la distanza dal centro, tanto più lungo l'erramento), criterio che abbiamo già visto nel *De constantia* a proposito dei discendenti di Jafet emigrati in Europa. A questo fattore ricorre adesso in particolare per rendere ragione del lunghissimo erramento ferino degli Americani e dei Patagoni, il cui estremo allontanamento dal centro giustifica ai suoi occhi la lunghezza straordinaria del loro peregrinare, durato apparentemente 2.500 anni e 3.000 anni di più di quello delle altre nazioni (Landucci, 2014, p. 248: cfr. *Sn25*, p. 102, § 211). La teoria delle esalazioni secche in questo caso contribuisce

a spiegare la differenziazione interna alle nazioni empie quanto a durata dell'erramento, in particolare quella relativa all'asse nord-sud (e non oriente-occidente). Sarebbero asciugate prima, infatti, le regioni più vicine all'equatore come l'Egitto:

che egli sia ragionevole per fisiche ragioni, che *dopo il Diluvio* lunga età la Terra non avesse mandato *esalazioni*, ovvero *materie ignite* in aria ad ingenerarsi de' *fulmini*; e come le regioni furono più *vicine* agli ardori dell'*Equinoziale*, quale è l'Egitto, o più lontane, quali sono la *Grecia*, l'*Italia*, così più prestamente, o più tardi vi avesse il Cielo tuonato (*Sn25*, p. 62, § 104).

Infine, la *Scienza nuova* del 1725 ammette due nazioni dal percorso anomalo rispetto alla bipartizione generale fra credenti nel vero Dio e giganti idolatri: Caldei e Sciti. Sui primi ci siamo già soffermati. In *Sn25* Vico riprende e articola l'argomentazione del *De constantia*, motivando l'eccezionalità dei Caldei sulla base di due fattori: la contiguità spaziale con i «credenti, uniti dalla Religione» dai quali «poterono intendere la forza della società innanzi, che 'l Cielo fulminasse» (*Sn25*, p. 63, § 107); e la morfologia del territorio, cioè il loro essere (non erranti, ma) stanziati in vaste pianure che permettevano quasi spontaneamente la contemplazione del cielo. Ne derivò dapprima una «*spezie più delicata*» di divinazione, fondata sull'osservazione delle stelle cadenti; poi, a seguito di ulteriori e sistematiche osservazioni, una vera e propria scienza dei moti celesti, che costituì appunto il nucleo dottrinale trasmesso dai Caldei ai popoli vicini in forma di sapienza riposta:

Quindi si medita ne' *Principj della Prima di tutte le Scienze Riposte*, che si truova essere stata l'*Astronomia volgare de' Caldei*, che certamente furono i Primi Sapiienti del nostro Mondo: e che ella *cominciò rozzamente* con la loro *Divinazione* di osservare le *Stelle cadenti la notte*; dal cui *traggito* in qual parte del Cielo avveniva, predicavano co i divini creduti avvisi le cose umane. Quindi con lunghe e spesse osservazioni notturne, e con l'aggio delle loro immense pianure, poi osservarono i moti delle stelle erranti; finalmente delle fisse: e ritruovarono a capo di lunga età l'*Astronomia riposta i Caldei* (*Sn25*, pp. 100-1, § 210).

Questo sviluppo del caso dei Caldei suscita almeno un paio di osservazioni. La prima è che Vico rispetto al *De constantia* inserisce un passaggio e un'esperienza in più nella formazione della loro specie "delicata" di divinazione, cioè l'osservazione delle stelle cadenti, che precede e prepara quella del moto degli astri. Al pari del fulmine le stelle cadenti appaiono come un fenomeno irregolare della natura, di cui si può presumere che gli an-

tichi Caldei almeno all'inizio avessero fatto un'esperienza involontaria, a differenza delle deliberate e sistematiche («lunghe e spesse») osservazioni astronomiche che ne seguirono. Anche se il loro impatto emotivo è sicuramente meno forte di quello del fulmine, le stelle cadenti ripropongono il principio secondo cui il desiderio di conoscenza nasce da un'emozione (paura, meraviglia) di fronte a un evento inatteso. È come se Vico avesse in questo modo diminuito la distanza fra i giganti empi e i primi sapienti, ponendo all'origine dei loro rispettivi percorsi un'esperienza analoga di stupore e timore. D'altra parte – è la seconda osservazione –, tutto il processo che porta alla nascita della divinazione dei Caldei ha una condizione di possibilità nella morfologia del territorio, cioè le «immense pianure» della Mesopotamia. Da questo punto di vista invece la situazione dei Caldei non è simile, bensì opposta a quella dei giganti dispersi nelle selve (e sulle alture, come poi si vedrà). La geografia accomuna piuttosto i Caldei ad altri due gruppi di abitanti delle pianure, cioè i credenti nel vero Dio e appunto la «gente giustissima» degli Sciti, quasi che la pianura rappresentasse nell'immaginario geografico vichiano un sinonimo di umanità:

in due Nazioni; una di non Giganti, perchè di pulitamente educati sotto il timore di Dio, e de' Padri; che fu quella de' credenti nel vero Dio, Dio d'Adamo, e di Noè, sparsi per le immense campagne dell'Assiria, come poi, per le loro, gli antichi Sciti, che fu una gente giustissima: un'altra d'Idolatri Giganti (Sn25, § 102, p. 61).

Il periodo è ellittico e di conseguenza il paragone ambiguo. Cristofolini (2001, pp. 36-9) intende che gli Sciti, come gli Ebrei, restarono esenti dall'erramento ferino, mantenendo la giusta statura nonostante la loro idolatria: perciò Vico li nominerebbe insieme agli Ebrei a proposito dei “non giganti”. Ma la similitudine fra i credenti nel vero Dio e gli Sciti potrebbe anche riferirsi, più limitatamente, all'essere stati sparsi gli uni e gli altri in «immense campagne». Certo è che il paragone ha senso soltanto in virtù del nesso che suggerisce tra morfologia geografica e civiltà, cioè in virtù del fatto che gli Sciti, *in quanto* abitatori di vaste pianure, furono “giustissimi”. Il paragone significherebbe dunque: come gli Ebrei, stanziati nelle campagne dell'Assiria, restarono fedeli al vero Dio, così gli Sciti, vivendo nelle loro, furono giustissimi. L'analogia sarebbe in questo caso tra la fedeltà al vero Dio degli Ebrei e la giustizia degli Sciti, entrambe motivate (o quantomeno permesse) dalla conformazione del territorio. Ci si può chiedere allora se gli Sciti erano *rimasti* giustissimi (e in questo caso anche esenti dall'erramento, come intende Cristofolini) o lo erano divenuti (*dopo* l'erramento). A favore della prima interpretazione – la conservazione di una

giustizia o umanità primitiva – si può evocare il fatto che, come sappiamo da Voss, il clima della Scizia ostacola la formazione di fulmini (*immunem a fulminum caso praestat*): anche gli Sciti come i Caldei potrebbero essere stati perciò un popolo senza fulmine. Nel *De constantia* però l'azione del fattore morfologico è spiegata diversamente. La fertilità delle vaste pianure («l'immane distesa di campi fecondissimi»; II, XVII, § 8, p. 500) avrebbe permesso agli Sciti di conservare i costumi semplici e virtuosi che dovevano alla loro religione e inoltre di vivere in un regime di uguaglianza e «uniforme operosità» («ad anni alterni gli uni coltivavano le terre, gli altri riposavano»; *ibid.*). L'eccezionalità del loro percorso non andrebbe dunque cercata nel segmento «erramento-ritorno all'umanità», ma più tardi, alla soglia dell'età degli eroi, quando gli Sciti, a differenza di tutte le altre nazioni pagane, istituirono grazie alle risorse naturali e sulla base del loro modo di produzione una società egualitaria, senza gerarchie, clientele e conflitto («Donde l'assenza tra loro di distinzione tra nobiltà e plebe»; *ivi*, II, XVII, § 8, p. 500) – ed è probabilmente in questo senso che Vico li definisce ancora in *Sn25* «giustissimi». Comunque sia, gli Sciti rappresentano un altro caso eccezionale nel corso delle nazioni gentili, accanto a quello della religione senza fulmini dei Caldei.

Questa varietà di casi perde invece di rilevanza nelle edizioni posteriori della *Scienza nuova*, a vantaggio di un'adesione più netta allo schema bipartito: «*tutto il mondo delle nazioni antiche si divise tra ebrei e genti*», si legge in *Sn44*⁴⁰. Con l'unica eccezione degli Ebrei, rimasti fedeli alla vera religione, tutti i popoli dell'antichità passarono per l'erramento ferino, lo sviluppo del gigantismo⁴¹ e il ritorno all'umanità a partire dal fulmine. Adesso la spiegazione scientifica della formazione dei fulmini gioca un ruolo cruciale proprio in questa affermazione di universalità. Finora Vico aveva dato a tale spiegazione un'incidenza circoscritta, ricorrendovi per spiegare il ritardo delle genti occidentali rispetto alle orientali nella riscoperta delle idee religiose (*De constantia*)⁴², ovvero i tempi diversi impiegati

40. *Sn44*, Dignità XXIV, § 168. In *Sn44* resta qualche rapido riferimento alla divinazione dei Caldei nelle *Annotazioni alla tavola cronologica* (§§ 60, 62; cfr. § 739, L. II, *Canone cronologico*).

41. Chiarissimo su questo il capitolo del Libro II *Del diluvio universale e de' giganti*, § 369: «Gli Autori dell'Umanità Gentilesca dovetter'essere uomini delle razze di *Cam*, che molto prestamente, di *Giafet*, che alquanto dopo, e finalmente di *Sem*, ch'altri dopo altri tratto tratto rinunziarono alla vera Religione del loro comun padre Noè». In *Sn30* (p. 139) aveva scritto «e finalmente molti di *Sem*»: in *Sn44* cade la limitazione e il riferimento va alla razza di *Sem* tutta (solo in ritardo rispetto alle altre).

42. *Const.*, II, IX, §§ 37-9, pp. 440-2.

da greci e romani per riscuotersi dall'erramento rispetto agli egizi (*Sn25*). Nella *Scienza nuova* del 1730 e del 1744 la dinamica delle esalazioni prodotte all'asciugarsi della terra – cioè in occasione di un passaggio di stato, secondo quanto sottolineato da Voss – si estende anche all'oriente, e in particolare a quella Mesopotamia dei Caldei, delle pianure e della stirpe di Sem, che nelle prime opere era sembrata rimanerne esente. Ciò che cambia è soltanto la determinazione storica, cioè la cronologia di un fenomeno che peraltro interessa *tutte* le nazioni antiche al loro sorgere: «*dugento anni dopo il Diluvio per lo resto del Mondo, e cento nella Mesopotamia*» (*Sn44*, § 377).

Si arriva così a una scansione cronologica del tempo oscuro postdiluviano quasi opposta a quella da cui Vico era partito, nel *De constantia*, quando la soglia fatidica dei 200 anni dopo il diluvio stava a indicare il compiuto imbestialimento dei Camiti (oltre alla confusione delle lingue e alla divinazione dei Caldei), e non l'inizio del loro ritorno all'umanità. Cambia così anche il tipo di diversità interna ai percorsi delle nazioni gentili, che nel *De constantia* e in parte ancora in *Sn25* era di natura (tra genti orientali e occidentali, stirpe di Sem da una parte, di Cam e Jafet dall'altra), mentre in *Sn30* e più decisamente ancora in *Sn44* è unicamente di ritmo, il ritmo di un divenire storico scandito da inizi diversi, ma uniforme sotto tutti gli altri aspetti (Landucci, 2014, p. 247). Con l'universalità del fulmine viene poi definitivamente meno l'ipotesi diffusionista, soppiantata dal principio secondo cui «*Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero*»⁴³. Il primo fulmine postdiluviano si produce ovunque, e ovunque avvia la genesi di idee religiose uniformi dalla paura, a prescindere dalla vicinanza con i credenti nel vero Dio e dalla presunta trasmissione di un nucleo di sapienza riposta. Se i popoli orientali sono tornati più rapidamente di altri alla religione e all'umanità lo si deve dunque unicamente al fattore climatico della maggiore velocità di disseccamento del suolo. Con l'abbandono del diffusionismo emerge invece l'idea dell'autonomia del percorso storico delle varie nazioni: autonomia fra le singole nazioni gentili («tra essoloro *non conosciuti*»), ma anche e forse soprattutto autonomia di tutte le nazioni gentili rispetto al caso, adesso del tutto singolare e isolato, dei credenti nel vero Dio.

43. *Sn44*, Dignità XIII, § 144. La tesi era già presente in *Sn30*, ma Vico decise di darle un risalto ancora maggiore in vista dell'edizione ultima, come si evince dalla prima serie delle *Correzioni*: *CMA I*, p. 384).

3.4 I “risentiti” e lo spavento

L'attribuzione alla paura del fulmine di un valore fondante e costruttivo costituisce un vero e proprio ribaltamento del modello di Hobbes e Spinoza, per i quali la forza della religione o della superstizione nate dalla paura si esercita semmai in negativo, come fonte di disvalori (cognitivi, etici, politici). In Vico, tutto al contrario, bisogna vedere precisamente in quell'esperienza niente di meno che il punto d'avvio della storia, della cultura e dell'associazione umana per tutte le nazioni gentili dopo l'estrema degradazione dell'erramento ferino. L'operazione richiedeva di farsi carico dell'onere della prova di questa straordinaria produttività, tanto più alla luce dell'importanza crescente che il fulmine era andato assumendo nell'argomentazione di Vico da una redazione all'altra. Come Hobbes e Spinoza, Vico prende pienamente sul serio il nesso fra paura e religione e, proprio come loro, è convinto che la derivazione dell'una dall'altra sia tutt'altro che ovvia. La tesi dell'origine della religione dalla paura non può cioè essere fondata soltanto sulla lunga tradizione letteraria che l'attesta oppure su una semplice evidenza empirica, ma richiede di essere spiegata: compito che Vico affronta con impegno teorico non minore dei suoi due predecessori, elaborando un modello di spiegazione altrettanto complesso, con l'obiettivo peculiare e per certi versi paradossale di mettere in luce la portata costruttiva del processo piuttosto che i suoi aspetti involutivi.

Una volta individuato, grazie all'incrocio fra cronologia e fisica, il momento in cui il primo fulmine intervenne nella storia delle nazioni, resta da capire perché fu proprio il fulmine a dare luogo alle prime idee religiose e in che modo. Sono almeno tre gli aspetti del fenomeno su cui Vico concentra la sua attenzione: la novità, la selettività e la qualità dell'emozione prodotta. Il primo, che abbiamo già commentato, è il suo carattere inaudito, di assoluta novità («non *sappiendo la cagione del fulmine*, che essi non avevano giammai innanzi udito»; *Sn25*, p. 117, § 255). Secondo Vico, infatti, il cielo tornò a fulminare dopo un lungo periodo (cento o duecento anni) in cui nessun fulmine si era più prodotto per l'eccessiva umidità della terra dopo il Diluvio, e lo fece con straordinaria violenza («come dovette avvenire, per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta»; *Sn44*, p. 104, § 377). I soggetti che ne fecero esperienza si trovarono dunque di fronte a un fenomeno d'intensità eccezionale e assolutamente imprevisto, senza precedenti di cui si conservasse memoria: se ne può presu-

mere un'intensità di reazione emotiva proporzionata alla forza e alla novità della causa.

Il secondo sembra invece introdurre un elemento di segno opposto, e cioè il fatto che il primo fulmine non fu oggetto d'esperienza per tutti i giganti erranti nella selva, ma solo per alcuni. Fu cioè un fenomeno universale in quanto interessò, almeno stando alla *Scienza nuova* del 1744, gli abitanti di *ogni parte* del mondo postdiluviano, ma non perché li coinvolse tutti. Se l'impatto del primo fulmine fu forte, fu anche selettivo. Sul motivo o criterio della selezione Vico ha esitato a lungo. Nella *Sinossi del Diritto universale* (1720), parla dei «pochi di miglior indole», alludendo dunque a una superiorità morale di natura⁴⁴. Più neutra la *Scienza nuova* del 1725, dove i giganti impressionati dal fulmine sono «i più risentiti»:

a' primi fulmini di Giove non tutti si atterrarono, ma in quello loro stupore, i più risentiti; e quindi più gentili, per timore del fulmine, nascosti per le spelonche incominciarono a sentire la Venere Umana, o pudica (*Sn25*, p. 62, § 106).

Il participio “risentiti” (o “riscossi”⁴⁵), indica soltanto l'effetto del fulmine, cioè la reazione emotiva che esso suscitò in alcuni giganti, non una qualche indole o predisposizione morale a monte di tale reazione⁴⁶. La condizione generale di stupore dei bestioni (che il *De constantia* aveva spiegato materialisticamente come ottusità indotta dal clima umido postdiluviano) vale a motivare perché i “risentiti” furono pochi – pochi appunto perché lo stupore era d'ostacolo: «e quel *Giove*, che co' primi fulmini chiamò pochi de' Giganti, come pochi in quel loro stupore dovettero essere i risentiti, a riceversi all'Umanità» (ivi, p. 135, § 301). Resta invece senza ragione, dunque apparentemente casuale, il fatto che i pochi risentiti furono certuni piuttosto che altri⁴⁷. Occorre attendere la *Sn30* perché anche questo segmento

44. “Pochi” che però formano le idee religiose dalla contemplazione del cielo e conseguente proiezione animistica, più che dallo choc improvviso del fulmine: «Pochi di miglior indole, in quell'ozio contemplando il cielo, dai moti degli astri il crederettero animato e che parlasse co' fulmini» (Vico, 1974, p. 10).

45. *Sn25*, § 116, p. 66: «gli empj, che provennero da quei, che non si erano risentiti da prima ad avvertire la Divinità, come si erano riscossi que', da' quali erano provenuti i Signori de' campi».

46. Per Battistini qui “gentili” sta per “nobili”. Comunque s'intenda il termine, il brano suggerisce che l'essere “gentili” è un effetto del risentirsi più che la sua causa.

47. Un cenno a una sorta di predisposizione intellettuale («più destri»), per quanto proporzionata allo stato dei semplicioni, in *Sn25*, p. 66, § 116: «onde altri *semplicioni di Grozio*, come in quello stupore più destri, si scossero a' primi fulmini dopo il Diluvio, creduti avvisi della Divinità, che essi stessi si finsero».

della spiegazione si completi, a seguito di uno sforzo di elaborazione che Vico stesso sottolinea con il seguente inciso: «(e questa è la *vera guisa di tal natura di cose umane*, ch'or noi finalmente, scrivendo *questi libri*, abbiamo meditando ritruovato)» (*Sn30*, p. 144). La dinamica che Vico descrive è anche in questo caso interamente naturale: i pochi giganti che fecero esperienza del primo fulmine furono i più robusti, cioè quelli che, per una sorta di selezione naturale, si erano innalzati in cima ai monti in posizione dominante, come fanno gli esemplari più forti tra gli animali feroci. La precisazione è rilevante anche in vista del ruolo che i giganti pii eserciteranno nella storia delle nazioni, come primi padri di famiglia. Affinché la spiegazione funzioni occorre però aggiungere un'altra premessa lasciata implicita da Vico, cioè che i fulmini tendono ad abbattersi sui luoghi sopraelevati, come fra gli altri Voss e soprattutto Le Clerc avevano sottolineato⁴⁸. Il primo fulmine investì perciò da vicino i giganti più robusti che avevano raggiunto le alture dei monti, a differenza di quelli che «erano restati dispersi per le pianure, e le valli in gran numero»⁴⁹:

Quivi *pochi Giganti*, che dovetter'esser gli *più robusti*, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'*alture de' monti*, siccome le *fiere più robuste* ivi hanno i loro *covili*, egli *spaventati*, ed *attoniti* dal grand'effetto, di che *non sapevano la cagione*, alzarono gli occhi, ed *avvertirono* il Cielo⁵⁰.

Con il terzo aspetto l'attenzione si sposta sull'effetto prodotto dal fenomeno naturale sui soggetti che ne fecero l'esperienza. Dall'insieme di questi

48. Le Clerc (1696, p. 185): «[Il fulmine] colpisce i luoghi elevati, come i monti, gli alberi, le torri, più spesso di quelli bassi» [Loca celsa, ut sunt montes, arbores, turrets, frequentior quam depressa ferit]. Battistini intende diversamente la funzione della posizione sopraelevata, cioè «l'aver consentito ai giganti di vedere i primi fulmini» (in Vico, 1990, p. 1558, n. 13 al § 369). Ma contro questo milita il fatto che i giganti anche in quel caso erano «dispersi per gli boschi posti sull'*alture dei monti*» (*Sn44*, p. 104, § 377): immersi nella selva anche loro, dunque, in una condizione che non dovrebbe aver facilitato la vista del fulmine rispetto agli altri. La conferma è che per contemplare gli auspici i giganti pii furono indotti in un secondo momento a disboscare le selve, pratica da cui nell'età degli eroi nacque indirettamente l'agricoltura: «si sboscavano le selve per aver il prospetto di contemplare, donde venivano gli *auspicj dell'aquile*» (ivi, p. 142, § 480); «avendo la medesima *Religione* insinuato loro di *dar fuoco alle selve*, per aver' il prospetto del Cielo, onde venissero loro gli *auspicj*: si diedero con molta lunga dura fatica a ridurre le *terre a coltura*» (ivi, p. 165, § 539).

49. Ivi, p. 340, § 1099 (*Conchiusione dell'opera*).

50. Ivi, pp. 104-5, § 377. Cfr. ivi, p. 339, § 1097 (*Conchiusione dell'opera*): «gli uomini di *gigantesche stature più forti*, che dovevano divagare per l'*alture de' monti*, come fanno le *fiere*, che sono di *più forti nature*».

fattori *sui generis* (la novità assoluta, la straordinaria violenza) doveva infatti nascere un'emozione o una passione altrettanto peculiare, per forza e per natura. La sua descrizione impegna Vico in un lavoro di riscrittura, da una redazione all'altra dell'opera, che investe il lessico e la semantica della paura. Tale lavoro tiene il posto delle esplicite operazioni definitorie e dimostrative messe in atto da Hobbes e Spinoza. Ma l'obiettivo è di fatto il medesimo: fornire un'interpretazione della parola *timor* nel motto *Primus in orbe deos fecit timor*.

I termini usati in tutte e tre le edizioni della *Scienza nuova* per descrivere la sfera emotiva della paura sono principalmente "timore", "terrore" e "spavento". La loro distribuzione però cambia da un'edizione all'altra, come risulta già da una semplice enumerazione delle occorrenze (TAB. 3,1)⁵¹.

Un primo fenomeno macroscopico è la rarità proprio del termine apparentemente più comune, cioè "paura", che è praticamente escluso dal pur ricchissimo vocabolario della *Scienza nuova*. Si nota poi il diverso incremento quantitativo degli altri termini, che appare indipendente dalla maggiore ampiezza delle edizioni del 1730 e del 1744 rispetto alla prima: a proporzioni identiche fra le tre edizioni, il numero di occorrenze di "terrore" rimane pressoché stabile, quello di "timore" cresce leggermente, quello di "spavento" quasi triplica (1730) poi quadruplica (1744). Nella *Scienza nuova* del 1725 la parola "spavento" è comunque abbastanza frequente, ma appare per lo più in contesti puntuali o marginali (cioè non direttamente legati alla religione), come lo spavento del mare e dei pirati nei popoli antichi⁵², con una sola importante eccezione⁵³.

Ciò fa sì che nella prima edizione dell'opera il termine cruciale per descrivere la paura da cui ha origine la religione sia "timore", posto spesso in alternativa allo "stupore" dei bestioni⁵⁴. Nella *Scienza nuova* del 1730 e del

51. La cifra totale comprende il lemma di base e i suoi derivati (ad esempio "timore", "temere", "timoroso"; "spavento", "spaventare", "spaventoso"; "terrore", "terribile", "atterrito" ecc.).

52. *Sn25*, § 214, p. 103; § 448, p. 189. Nel *De constantia* però Vico si era soffermato sulla natura religiosa del rapporto fra le prime genti e il mare, motivandolo con il ricordo del Diluvio o con la paura del tramonto: «È pure giocoforza che le prime genti avessero una certa qual religione dalla contemplazione del mare, sia per un profondo timore nei riguardi dell'ancor recente diluvio, sia perché soprattutto gli Assiri, che lo ritenevano un dio, temevano la vista del tramonto del sole» (II, XVII, § 20, p. 504).

53. *Sn25*, § 58, p. 42, su cui *infra*, PAR. 3.5.

54. *Timore*: cfr. in particolare *Sn25*, p. 41, §§ 57-8; p. 61, §§ 101-2; p. 62, § 106; p. 65, § 114 («timore di uno de' violenti di *Obbes*»); p. 110, § 236 («timor de' corseggi»); p. 177, § 412 («timore dei Divini Governi»); p. 202, § 485 (è la ripresa già citata di *Primus in or-*

TABELLA 3.1
Il lessico della paura nella *Scienza nuova*

	1725	1730	1744
<i>timore</i>	25	28	33
<i>terrore</i>	11	14	14
<i>spavento</i>	13	33	44
<i>paura</i>	-	1	1

1744 al “timore” si affianca sempre di più e talora si sovrappone il termine “spavento”, mentre Vico praticamente espunge lo “stupore” dal suo lessico⁵⁵. Ne risulta un’ enfasi sempre maggiore sul ruolo svolto dalla paura in una sua manifestazione intensa e traumatica.

L’esegesi del mito di Atteone è un buon esempio, tra i tanti possibili, del lavoro di riscrittura compiuto da Vico attorno al lessico della paura. Una prima menzione del mito si trova nel *De constantia*, dove vale a mostrare che «la prima religione fu quella delle fonti», senza menzione alcuna di paura o spavento⁵⁶. Il brano torna in *Sn25*, a proposito di Diana come «Principio della *Religione delle Fonti perenni*», cioè le fonti d’acqua necessarie ai primi uomini tornati alla stanzialità, e Vico inserisce un riferimento alle «ispaventose superstizioni» prima di riassumere e interpretare il mito: «Onde *Atteone*, che ebbe ardire di guardare *Diana ignuda* (la sorgiva della fontana), ne divenne *Cervo* (animale timidissimo) e fu *sbranato da’ suoi cani* (dalla sua coscienza rea d’empietà). E da *lymphæ* ne restarono *lymphati*

be deos...). *Stupore*: *Sn25*, p. 18, § 13 («bestioni tutti stupore, e ferocia»); p. 62, § 106 («in quello loro stupore, i più risentiti»); p. 66, § 116 («come in quello stupore più destri»); p. 117, § 255 («in quello loro stupore, più risentiti»); p. 129, § 287 («nel tempo che gli huomini greci per lo loro stupore non dovevano sentire nausea di Venere sempre usata con una donna; siccome è pur costume de’ nostri villani, che naturalmente sono contenti delle loro mogli»); p. 135, § 301. Da “stupore” l’aggettivo “stupido”, più volte usato da Vico in riferimento ai primi uomini.

55. Nella *Scienza nuova* del 1730 e del 1744 “stupore”, come “paura”, è un *apax*: cfr. *Sn44*, p. 339, § 1097 (“Conchiusione dell’opera”) e il passo corrispondente in *Sn30*, p. 370: «e tutti *stupore*, quanto eran tutti *orgoglio*, e *fierezza*, essi s’ *umiliassero* ad una *Divinità*».

56. *Const.*, II, XX, § 22, p. 524: «Per dimostrare che questa delle fonti fu la prima religione, facciamo un timido cenno alla favola di Atteone. Costui, un cacciatore – e i cacciatori attraversano i boschi – vide Diana nuda, cioè una fonte viva; l’ira della dea lo tramutò in cervo (animale questo timidissimo) ed egli fu sbranato dai suoi stessi cani. I cani, sono le cure degli scrupolosi. E conferma ciò la parola *lymphatus*, ossia: spinto alla pazzia dalla vista di una fonte».

a' latini gli alienati di mente, quasi d'acqua pura spruzzati» (*Sn25*, L. v, p. 179, § 417).

In *Sn30* Diana diventa la divinità della «*spaventosa Religione dell'acqua sagra delle Fontane*» e Vico introduce un riferimento allo spavento parlando dell'etimologia di *lymphati* («impazzati di superstizioso spavento»): «Talché *lymphati* propriamente *spruzzati d'acqua pura* dovettero prima intendersi da' Latini *cotali Atteoni* impazzati di superstizioso spavento» (*Sn30*, p. 197).

Nel 1744 aggiunge infine un particolare al racconto (lo spruzzo d'acqua della dea), inserendo così il riferimento allo "spavento" non solo nell'etimologia, ma anche nell'interpretazione stessa del mito («per dire, che la Dea gli gittò sopra il suo grande spavento»):

d'Atteone; il quale, *veduta Diana ignuda*, la Fontana viva; *dalla Dea spruzzato d'acqua*, per dire, che la Dea gli gittò sopra il suo grande spavento, *divenne cervo*, lo più timido degli animali; e *fu sbranato da' suoi cani*, da' rimorsi della propria coscienza per la religion violata: talchè *lymphati*, propriamente *spruzzati d'acqua pura*, che tanto vuol dire *lympa*, dovettero dapprima intendersi *cotali Atteoni* impazzati di superstizioso spavento (*Sn44*, p. 161, § 528).

Un altro esempio, questa volta intertestuale, è il noto sintagma di Tacito – *fingebant simul credebantque* – con cui Vico esprime il rapporto tra immaginazione e credenze. In Tacito l'affermazione era relativa a un episodio storico particolare⁵⁷. Da Bacone Vico riprende la sua generalizzazione in massima⁵⁸. Di suo aggiunge poi il riferimento allo spavento, che non si trova né in Tacito, né in Bacone⁵⁹: «e di questa *natura* di cose umane restò *eterna proprietà*, spiegata con nobil espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati *fingunt, creduntque*» (*Sn44*, § 376).

In un altro caso significativo, infine, la rielaborazione della fonte non avviene nel passaggio da un autore all'altro, ma all'interno della *Scienza*

57. Quello del falso figlio di Germanico: *Annali*, v, 10.

58. Cfr. Bacon (2009, pp. 159-60, *The Advancement of Learning*): «chi crede facilmente alle dicerie sarà facilmente portato ad aumentare le dicerie stesse, aggiungendovi qualcosa di proprio. Questo saggiamente osserva Tacito, quando dice: *Fingunt simul creduntque* (immaginano e credono insieme), tanta è l'affinità fra invenzione e credenza».

59. Né nelle prime due edizioni della *Scienza nuova*, dove questa espressione di Tacito non viene citata (anche se ce n'è il concetto: *Sn30*, p. 145). Un'eco del detto di Tacito (via Bacone), associato a paura e religione, si trova invece in Hobbes, come ha sottolineato Carlo Ginzburg (2015, p. 67): per effetto di paura e ignoranza, gli uomini «sono inclini a supporre e a fingere dentro di sé diversi tipi di poteri invisibili e ad aver timore dello loro stesse immaginazioni (*stand in awe of their own imaginations*)» (*Lev.*, XI, p. 84/168).

nuova stessa. Nella Dignità xxxviii di *Sn44* Vico, a proposito dell'origine dell'idolatria, cita con qualche libertà un «luogo d'oro di Lattanzio» che si riferisce in realtà all'evemerismo: «in principio, uomini rozzi attribuirono l'appellativo di divinità [...] per ammirazione dell'attuale potenza (*in admirationem praesentis potentiae*)»⁶⁰. Nella *Metafisica poetica* il luogo è ripreso, ma cambiano l'attribuzione (ad Eusebio) e soprattutto la formulazione (*ob terrorem praesentis potentiae*, per il terrore dell'attuale potenza). Oltre all'abituale disinvoltura di Vico nella citazione delle fonti, la riscrittura segnala, come nel caso di Tacito, l'attrazione tematica esercitata dalla sfera semantica della paura all'interno della scrittura vichiana. Attrazione ancora più evidente se si rammenta che nel testo originale di Lattanzio l'espressione era *ob adulationem praesentis potentiae*, con rinvio a una relazione interumana coerente con la teoria evemeristica dell'origine della religione più che con la prospettiva di Vico. Da una redazione all'altra si passa dunque dall'adulazione all'ammirazione al terrore, fino ad assorbire il «luogo d'oro» in un ambito concettualmente ben diverso da quello a cui si riferiva Lattanzio, vale a dire nella teoria del *Primus in orbe deos fecit timor*:

Così con le cose tutte qui ragionate accorda quel d' *Eusebio* riferito nelle *Dignità*, ove ragiona de' *Principj dell' Idolatria*; che la prima gente semplice, e rozza si finse gli Dei *ob terrorem praesentis potentiae*. Così il *timore fu quello, che finse gli Dei nel Mondo*; ma, come si avvisò nelle *Dignità*, non fatto da altri ad altri uomini, ma da essi a se stessi (*Sn44*, p. 107, § 382).

Oltre alle parole utilizzate per nominare la paura, il cambiamento riguarda poi anche l'oggetto della paura stessa. Nella *Scienza nuova* del 1725 i fenomeni religiosi sono certo l'oggetto principale del timore, ma non l'oggetto esclusivo: si ha timore degli dèi⁶¹, ma anche dei maestri, dei padri, dei corsari⁶². I giganti empi, cioè privi di religione, non mancano di provare timore degli altri bestioni (qualcosa di simile alla paura nello stato di natura descritta da Hobbes)⁶³. Lo stesso vale per le altre forme di paura come il

60. *Sn44*, pp. 68-9, § 188. Il brano, che Vico cita in latino, è tratto dalle *Divinae institutiones* (I, 15; trad. it. A. Battistini).

61. *Sn25*, p. 41, § 57.

62. *Sn25*, p. 61, § 101; p. 61, § 102; p. 110, § 236.

63. *Sn25*, p. 65, § 114: «che i *disperati di Pufendorffio* fossero stati costretti col timore di uno de' violenti di *Obbes* a dovervi convenire [alla divisione delle terre, *N.d.A.*]». La differenza è naturalmente che per Hobbes la paura nello stato di natura è reciproca. Nella lettura che dà Vico della teoria hobbesiana dello stato di natura, gli uomini (o meglio i bestioni) sono caratterizzati da un'inclinazione spontanea alla violenza («i violenti di Ob-

terrore o lo spavento. C'è dunque una certa permeabilità tra la sfera religiosa e quella non religiosa come ambiti della paura, al punto che Vico stabilisce esplicitamente una continuità fra il timore di una forza superiore come condizione della società e il timore religioso⁶⁴. Al confronto, la *Scienza nuova* del 1730 e quella del 1744 presentano distinzioni più nette. Il timore e il terrore, pur legati di preferenza alla sfera religiosa, ammettono anche casi in cui l'oggetto è esterno a questa sfera, in tutto o in parte. Sulla soglia tra religione e politica, il terrore caratterizza ad esempio la subordinazione a un'autorità politica tinta di sacralità, come quella dei padri nelle prime repubbliche aristocratiche («terribili imperi famigliari»)⁶⁵. Viceversa, Vico riserva l'unica occorrenza di "paura" a un timore che viene dal basso, dalla plebe ai nobili, cioè a una paura politica senza sacro⁶⁶. Mentre "paura" vale soltanto fuori dalla sfera della religione, "spavento" è utilizzato da Vico unicamente all'interno di tale sfera: la definizione della religione come «divino spavento»⁶⁷ è emblematica di questa coincidenza di ambiti.

3.5

Lo spavento e la temporalità

Timore, terrore e spavento corrispondono idealmente alla triade hobbesiana di *anxiety, fear e awe* come forme di paura legate alla religione. Fra di esse, quella preminente per spiegare l'origine della religione, almeno a partire dalla *Scienza nuova* del 1730, è per Vico lo *spavento*, come per Hobbes l'*anxiety*. Vico evoca proprio l'ansietà nella sua versione della tesi dell'ori-

bes», per opposizione agli «scempioni di Grozio», e agli «abbandonati di Pufendorfio», *Sn25*, p. 203, § 488).

64. *Sn25*, p. 41, § 57: «senza imperio di leggi, senza forza d'armi, uomo non può venire né durare in società con altr'huomo, essendo entrambi sommamente liberi in tale stato, che per timore d'una *Forza* all'umana d'entrambi *superiore* e, 'n conseguenza, per timore d'una divinità comune a entrambi: il qual timore della Divinità si appella *Religione*».

65. *Sn44*, p. 135, § 453; Cfr. *Sn44*, p. 342, § 1100, compito del re è «atterrire i *Clienti ammutinati*» (cf. *Sn30*, p. 372: «atterrire le plebi ammutinate»).

66. È il passaggio cruciale da repubbliche aristocratiche a repubbliche popolari: «poiché esse *plebi* dell'eroiche città divenute *numerose*, ed anco *agguerrite*, che mettevano *paura a' Padri*, che nelle *Repubbliche di pochi* debbon'essere *pochi*; ed assistite dalla *forza*, ch'è la loro *moltitudine*, cominciarono a *comandare leggi senza autorità de' Senati*, si cangiarono le *Repubbliche*, e da *Aristocratiche* divennero *popolari*» (*Sn44*, p. 308, § 1006).

67. *Sn44*, p. 161, § 529: «tanta religione, ossia divino spavento» (è il capoverso immediatamente successivo a quello dedicato al mito di Atteone). Anche questa espressione compare per la prima volta nella *Scienza nuova* del 1730 (p. 198).

gine della religione dalla paura. La riferisce però non alle passioni dei giganti, ma alla mentalità del volgo: l'ansietà appare come una sorta di sopravvivenza o di reminiscenza dello spavento religioso primitivo risvegliata da tutti i fenomeni irregolari della natura, in base a una dinamica che non manca di ricordare in scala ridotta alcuni tratti della superstizione secondo Spinoza, incluso il bisogno immediato di dare un senso al presagio⁶⁸:

la qual *natura* tuttavia dura *ostinata* nel *volgo*, ch'ove veggano o una qualche *cometa*, o *parelio*, o altra *stravagante cosa in natura*; e particolarmente *nell'aspetto del Cielo*, subito danno nella *curiosità*, e tutti ansiosi nella *ricerca* domandano, *che quella tal cosa voglia significare*⁶⁹.

In questo modo è come se Vico storicizzasse anche le interpretazioni del *Primus in orbe deos...* a lui precedenti, suggerendo che autori come Hobbes e Spinoza avevano preso per caratteristiche astoriche della natura umana dei comportamenti che sono in realtà la traccia residua di un evento arcaico e originario, a cui si tratta di risalire.

È invece nella specificità dello spavento rispetto ad altre forme che va cercato presumibilmente il senso dell'operazione che Vico compie sul lessico e la semantica della paura. Con "timore", fin dalla *Scienza nuova* del 1725, egli aveva sottolineato soprattutto il vincolo di subordinazione rispetto a una forza superiore. Lo spavento suggerisce un'esperienza più radicale di de-soggettivazione, un'improvvisa e irresistibile perdita del sé – un sé rudimentale, ma forte come quello dei "bestioni". In questo senso lo spavento è più appropriato a concepire quell'uscita dallo stato di natura che, secondo Vico, Hobbes non sarebbe riuscito a spiegare per incapacità di individuare un fattore abbastanza potente da motivare una trasformazione così radicale com'è l'abbandono della propria natura. Da questo punto di vista i vari moventi individuati da Hobbes (la mera forza, il contratto, la paura reciproca, le leggi di natura) appaiono a Vico insufficienti. La natura propria dei giganti di Vico, quella da cui si tratta di uscire, è caratterizzata da

68. «Se poi assistono a qualcosa di insolito, credono si tratti di un prodigio, che indica l'ira degli dèi o del sommo nume»: *TTP, Prefazione*, § 1, p. 5, cfr. *supra*, PAR. 2.2.

69. *Sn44*, p. 105, § 377 (passo identico in *Sn30*). Anche *anziosi* è una parola rara in Vico, come *anxiety* lo era in Hobbes: l'unica altra occorrenza si trova in *Sn44*, p. 338, § 1093, a designare in un contesto di conflitto politico la diffidenza permanente e timorosa dei nobili rispetto alle minacce della plebe («gli ansiosi sospetti propi dell'aristocrazie»). Cfr. la Dignità xxxix: «[la curiosità], ove osserva straordinario effetto in natura, come *cometa*, *parelio*, o *stella di mezzo dì*, subito domanda, *che tal cosa voglia dire, o significare*» (*Sn44*, p. 69, § 189).

«immane fierezza, e sfrenata libertà bestiale» (*Sn44*, p. 90, § 338, L. I, *Del metodo*). La fierezza è una combinazione di forza, orgoglio e insofferenza ad ogni vincolo o subordinazione, e doveva valere al massimo grado per i giganti fortissimi dispersi sulle alture. La libertà bestiale indica la tendenza dei bestioni a soddisfare l'impulso sessuale («la libidine bestiale»; ivi, p. 150, § 504) senza alcuna vergogna per la presenza di altri, al modo degli animali (la «sfacciatezza canina d'usar la Venere senza vergogna d'altrui»; ivi, p. 236, § 718). Ora, proprio lo spavento è secondo Vico l'unico mezzo di contrastare questi due aspetti, imponendo allo stesso tempo subordinazione e pudore: «nella loro immane fierezza, e sfrenata libertà bestiale non essendovi altro mezzo per addimesticar quella, ed infrenar questa, ch' uno *spaventoso pensiero d'una qualche Divinità*; il cui timore, come si è detto nelle *Degnità*, è 'l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita»⁷⁰.

Il senso di una frattura o di una discontinuità caratterizza lo spavento anche sotto altri aspetti. Discontinuità nel tempo, perché lo spavento irrompe inatteso come il primo fulmine, a interrompere il flusso temporale indistinto dell'erramento ferino: è un evento che marca un prima e un dopo, prima nell'esperienza individuale di ciascuno dei soggetti che ne fanno esperienza, poi in una dimensione storica collettiva. Discontinuità nello spazio, perché lo spavento, simile in questo alla *consternatio* di Spinoza (*supra*, PAR. 2.5), provoca arresto e stasi di fronte a una minaccia avvertita ma ancora non compresa. Si arrestano i movimenti dei giganti, bloccati dal terrore (*terrore defixi*) nel luogo dell'evento e poi indotti a cercare negli immediati dintorni i nascondigli che sarebbero diventati le loro prime dimore stabili. È questo il modo in cui Vico interpreta quel mito di Prometeo che già Hobbes, come si ricorderà⁷¹, aveva collegato alla tesi dell'origine della religione dalla paura:

per lo spavento del Cielo, e di Giove *incatenati* alle Terre, dov'essi al punto del primo fulminare del Cielo dispersi per sopra i monti si ritruovavano; quali furono *Tizio, e Prometeo incatenati ad un'alta rupe, a' quali divorava il cuore un'Aquila*, cioè la Religione degli auspicj di Giove; siccome gli *resi immobili per lo spavento* restarono con *frase eroica* detti a' Latini *terrore defixi* (*Sn44*, p. 108, § 387).

Se questo è indubbiamente l'effetto prodotto dallo spavento del fulmine sui giganti, resta da chiarire perché tale effetto ebbe luogo. Una prima con-

70. *Sn44*, p. 90, § 338. La *Degnità* in questione è la XXXI.

71. Cfr. *supra*, PAR. I.I.

dizione di possibilità è legata sicuramente all'intensità allo stesso tempo straordinaria e inaudita del primo fulmine postdiluviano, che dovette produrre un vero e proprio «trauma psichico» (Landucci, 2014, p. 239), una sensazione fortissima, tale da impressionare e riscuotere i pochi giganti più forti in prossimità delle vette dei monti, secondo il principio per cui una passione (e quelle dei giganti erano «violentissime») può essere contrastata solo da un'altra passione uguale o più forte⁷². Inoltre, nel Libro II della *Scienza nuova* del 1725 Vico fa coincidere la fine dell'erramento ferino con un meccanismo puramente fisiologico d'inibizione dell'atto sessuale a causa della paura:

si ritrassero dal divagamento ferino; e nascosti per le grotte, dovettero tenervi ferme dentro appo esso loro donne trattevi a forza, per usare con esse, liberi dallo spavento, che dava loro *l'aspetto del Cielo*; di cui a certe occasioni che qui giù a suo luogo dimostreransi, avevano immaginato la Divinità: perchè lo spavento divertisce dalla Venere gli spiriti, che abbisognano per usarla⁷³.

Ne seguiva nel passo di *Sn25* la centralità della vergogna, connessa a sua volta a un senso del peccato, come passione cruciale per la fondazione dell'u-

72. Cfr. *Sn44*, p. 91, § 340: «Ma tali primi uomini, che furono poi i Principi delle Nazioni Gentili, dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie. Quindi dobbiamo andare da una *Volgar Metafisica*, la quale si è avvisata nelle *Degnità*, e troveremo, che fu la *Teologia de' Poeti*; e da quella ripetere il pensiero spaventoso d'una qualche Divinità, ch'alle passioni bestiali di tal' uomini perduti pose modo, e misura, e le rendè passioni umane».

73. *Sn25*, § 58, p. 42. «lo spavento divertisce dalla Venere gli spiriti, che abbisognano per usarla»: anche in questo caso, come per le esalazioni secche e i fulmini, Vico allude a una teoria scientifica diffusa all'epoca, secondo cui la paura inverte il movimento degli spiriti richiamandoli al cervello e bloccando così il movimento dei muscoli o degli arti. Cfr. ad esempio Giovanni Alfonso Borrelli, galileiano e membro dell'Accademia degli investiganti, nel *De motu animalium*, trattato postumo di fisiologia meccanicista: «il timore [è] una fuga degli spiriti verso l'interno [...], indotta dalla percezione di un pericolo e di un male imminente» [timor [...] fuga quaedam spirituum ad intra [...] quam inducit apprehensio periculi et mali imminentis] (Borrelli, 1681, Parte II, Prop. 217, pp. 438-9). Più specifico, nonché più esplicito, in riferimento alla Venere, Daniel Sennert: «il membro virile eretto e rigido, se sopravvengono un timore o un terrore all'improvviso, diventa subito flaccido, poiché gli spiriti vitali sono richiamati verso il cuore» [membrum virile erectum et rigidum, si timor et terror aliquis improvviso superveniat, statim flaccescere, spiritibus vitalis ad cor revocatis] (1650, L. III, part. IX, sez. II, cap. II, p. 1137). Sennert, promotore di una riforma su basi atomistiche della medicina di stampo aristotelico e galenico, era autore ben noto anche a Napoli, soprattutto nell'area dei «novatores» a cui Vico era vicino: lo apprezza e lo cita ad esempio Leonardo Di Capua, in chiave anti-galenista (Di Capua, 1681, p. 100; cfr. Parigi, 2011, p. 42).

manità⁷⁴. Nelle edizioni successive, e soprattutto nell'ultima, questo passaggio viene maggiormente articolato e il contenimento dell' «immane fiera» finisce per contare altrettanto se non di più del freno imposto alla «libertà bestiale» nella comprensione della funzione svolta dallo spavento, coerentemente con la tesi che i pochi giganti commossi dalla paura del fulmine fossero stati (non i più licenziosi, ma) i più forti (*supra*, PAR. 3.4). Il fatto è che la spiegazione puramente materialistica dell'inibizione dell'impulso sessuale può rendere conto del blocco momentaneo della Venere alla caduta del fulmine, ma non del suo protrarsi in un *habitus* di pudicizia⁷⁵. In *Sn30* e *Sn44* Vico giustifica perciò l'effetto prodotto dallo spavento con un processo mentale più articolato, centrato su una proiezione antropomorfica⁷⁶. I giganti, che erano «tutti *robuste forze di corpo*», immaginarono che anche il cielo fosse «un gran *Corpo animato*» (*Sn44*, p. 105, § 377). Vico rende così lo spavento qualcosa di più complesso, trasformandolo da emozione in passione. Lo spavento nasce da una proiezione immaginaria che i giganti fanno a partire da sé stessi. Nel brano della *Metafisica poetica* già evocato a proposito del luogo d'oro di Lattanzio Vico esprime così il movimento di sdoppiamento del sé da cui nasce una paura autoindotta, parafrasando e interpretando il *Primus in orbe deos...*: «Così il timore fu quello, che finse gli Dei nel Mondo; ma, come si avvisò nelle *Degnità*, non fatto da altri ad altri uomini, ma da essi a se stessi» (*Sn44*, § 382)⁷⁷.

74. *Sn25*, § 58, p. 42: «Onde, se non ci fermiamo nella vergogna d'una divinità [...] dagli uomini di Obbes, di Grozio, di Pufendorfio non può giammai aver potuto incominciare l'umanità». Sul tema del pudore cfr. Landucci (2014, p. 237); Pons (2005).

75. Il riferimento al principio fisiologico del blocco della Venere è espunto dal passo corrispondente di *Sn30* e *Sn44* (§ 504, *Morale poetica*). Torna invece in formulazione più sintetica nella *Conchiusione dell'opera*. Ma quello che colpisce in questo caso è che i «moti della concupiscenza» cambiano direzione non per un meccanismo corporeo, come nel passo di *Sn25*, ma per via di un processo mentale: «perchè sentivano, *l'aspetto del Cielo* esser loro *terribile*, e perciò impedir loro *l'uso della Venere*; essi *l'impeto del moto corporeo della libidine* dovertero tener *in conato*; e sì incominciando ad usare *l'umana libertà*, ch'è di tener *in freno i moti della concupiscenza*, e dar loro *altra direzione*; che non venendo *dal corpo*, da cui vien la *concupiscenza*, dev'essere della *mente*, e quindi *proprio dell'uomo*» (*Sn44* § 1098; cfr. *Sn30*, p. 370). La «diversione», che nel primo caso alludeva al cambiamento di direzione degli spiriti (dall'organo al cervello o al cuore) provocato da una paura improvvisa, nel secondo caso equivale invece al cambiamento del luogo in cui l'atto sessuale viene consumato, dal cielo aperto alle grotte: «divertirono in ciò, ch'afferrate *le donne a forza*, naturalmente *ritrose*, e *schive*, le strascinarono *dentro le loro grotte*» (*ibid.*).

76. È, come è noto, il principio con cui Vico apre le *Degnità* (Degnità I e II, §§ 120 e 122) e che in *Sn25* era stato introdotto nel L. III (§§ 254-5, pp. 116-7).

77. Il periodo è aggiunto in *Sn44*.

Gli effetti dello spavento risultano ora nettamente scanditi in due momenti⁷⁸: prima lo spavento incide sull' «immane fierezza», costringendo i giganti a “umiliarsi”⁷⁹ e a subordinarsi⁸⁰ a una forza superiore da loro stessi immaginata; sono poi esattamente quei «forti freni di spaventosa superstizione» a tenere a loro volta a freno e a “divertire” «la libidine bestiale»⁸¹. Nella *Scienza nuova* del 1744, lo spavento suscitato dal fulmine non agisce soltanto come causa materiale e immediata della deviazione degli spiriti animali. Lo spavento è piuttosto la prima passione, mentalmente elaborata, da cui poi il pudore segue mediatamente: per spaventare i giganti e frenare l'impeto della libidine, infatti, non occorre più la sensazione attuale prodotta dalla caduta effettiva del fulmine, ma basta «l'aspetto del Cielo» che alla sensazione del fulmine è associato solo per via mnemonico-immaginativa. Lo spavento, e non la vergogna, è qui la passione originaria.

Vico spiega dunque l'azione del fulmine come un caso di antropomorfismo o antropocentrismo, simile per quanto invertito di segno (da negativo a positivo) a quello su cui Spinoza aveva costruito la sua grande critica del pregiudizio finalistico nell' *Appendice* alla prima parte dell' *Etica*. Quello descritto da Vico è però un antropomorfismo per certi versi paradossale. In primo luogo, i bestioni versano in un tale stato di ignoranza e degradazione, che sembrerebbe mancare in loro anche la capacità di articolare l'elementare ragionamento analogico su cui si basa la proiezione antropocentrica: il grado zero di umanità a cui sono ridotti fa dubitare che la loro mente sia ancora in effetti una mente “umana”, che siano davvero presenti in loro quell'idea di uomo o quella seppur minima coscienza di sé (dalla quale infatti parte Spinoza) che permettono di parlare di “antropocentrismo” o “antropomorfismo” in senso proprio. Più che a un ragionamento o a un' inferenza analogica si dovrà pensare semmai a qualcosa come un' associazione istintuale e immediata, in cui corpo, sensazione, emozione e idea fanno un tutt'uno⁸², per quanto ciò risulti difficile da concepire per la nostra mente avvezza alla riflessione.

78. La scansione in due momenti è particolarmente chiara nel passo della *Conclusione dell'opera*, in cui Vico riassume tutto il processo (*Sn44*, pp. 339-40, §§ 1097-8).

79. «E tutti stupore, quanto erano tutti orgoglio, e fierezza, essi s'umiliassero ad una Divinità» (ivi, p. 339, § 1097).

80. In realtà ad “autosubordinarsi”: «da sé stessi atterrandosi» (*ibid.*).

81. Ivi, p. 340, § 1098.

82. È sul *simul* del motto tacitano “fingunt simul creduntque” che cade qui l'accento. Nelle sue elaborazioni del motto Vico accentua proprio la simultaneità e immediatezza riprendendo e sviluppando la costruzione paratattica della formulazione tacitiana anche con l'uso dei corsivi. Cfr. ivi, p. 105, § 379, *Metafisica poetica*: «ch'essi stessi, che se'l finse-

A ciò si lega un secondo aspetto paradossale, cioè che la proiezione antropomorfica non sembra in questo caso trasportare un contenuto passando unicamente dal simile al simile. Il fulmine non suscita soltanto l'idea di una forza più grande, ma per il resto omogenea a quella dei giganti, bensì quella di una forza anche qualitativamente diversa dalla robustezza fisica dei corpi immani dei bestioni. Nella scena del primo fulmine descritta da Vico non ci sono gli incendi di monti e città evocati dai versi di Petronio, ma solo l'impressione provocata sui giganti dal «grande effetto» e la loro reazione di volgere in alto lo sguardo. La paura che il fulmine induce non nasce cioè dallo spettacolo di una distruzione, da ciò che è in atto o è stato, ma da una proiezione immaginaria e indefinita di ciò che potrebbe essere. Lo spettacolo del fulmine suscita nei bestioni (per proiezione) l'immagine di una forza superiore; ma si tratta allo stesso tempo, come aveva sottolineato Voss, di una forza in grado di “temperare” e “moderare” i propri impulsi, radicalmente diversa in questo dalla loro immane ma sfrenata robustezza.

A differenza della catastrofe effettiva del diluvio, il primo fulmine di Vico è una catastrofe trattenuta: «da questo primo gran beneficio fatto al Gener'Umano vennegli [a Giove] il titolo di Sotere, o di Salvatore, perchè non gli fulminò»⁸³. Come tale, presenta due caratteristiche cruciali per il ruolo di avvio del ritorno all'umanità che Vico gli assegna. In primo luogo, introduce una differenza fra il sé e l'immagine che il sé proietta. Trattenendo la sua forza, Giove fulminante non replica su scala più grande, ma omogenea, ciò che fanno i giganti, dato che essi invece esercitano senza freni forza e libidine; piuttosto anticipa ciò che essi inizieranno a fare subito dopo, con lo sviluppo della «*Moral Virtù dal conato*»⁸⁴. Introduce così in secondo luogo una differenza anche nel loro orizzonte temporale: come effetto trattenuto il fulmine rinvia a un “non ancora”, comporta cioè l'idea di un futuro portatore di novità che si introduce spezzandolo nel presente sempre uguale a sé stesso, fatto della «ripetitività di azioni animalesche» (Landucci, 2014, p. 247), a cui si era ridotto il ritmo di vita dei bestioni nell'erramento ferino.

ro, se'l credettero, e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono, e l'osservarono: e per quella proprietà della mente umana, che nelle Dignità udimmo avvertita da Tacito, tali uomini tutto ciò, che vedevano, immaginavano, ed anche essi stessi facevano, credettero esser Giove» (ripreso con variazione nella *Conchiusione*, ivi, p. 340, § 1098).

83. Ivi, p. 105, § 379, corsivo mio.

84. Ivi, p. 150, § 504, *Morale poetica*.

A partire dalla caduta del primo fulmine si delinea dunque per i giganti una prima embrionale esperienza del tempo, che ha come punto di partenza un'idea di futuro. È in questo senso che lo spavento di Vico può essere considerato una passione del tempo: non soltanto una passione temporalmente determinata, ma anche più a monte la condizione di possibilità dell'articolazione dell'esperienza temporale in quanto tale.

3.6

Il futuro della divinazione

Si tratta allora di capire meglio quale sia il tipo di futuro che si dischiude per una mente come quella dei giganti, appena risvegliata al pensiero e alla temporalità. Per comprenderlo, occorre soffermarsi su quella che è per Vico la pratica religiosa elementare, che proprio con il futuro ha a che fare: non la devozione, come per Hobbes⁸⁵, ma la divinazione nata «ad un parto» con lo spavento del primo fulmine⁸⁶.

All'epoca in cui Vico scrive, assegnare un valore positivo alla divinazione costituiva un'operazione culturalmente controcorrente. Sulla divinazione gravava già una secolare condanna teologica, come forma corrotta di profezia d'ispirazione diabolica. Ad essa si era aggiunta più di recente una critica d'impianto razionalistico, formulata prima da Van Dale (il «Vandalè» di Vico), poi ripresa e amplificata da Fontenelle nell'*Histoire des oracles*, una critica secondo la quale la divinazione non sarebbe altro che una forma di superstizione e uno strumento d'impostura. Seppure per opposti motivi, le due prospettive convergevano nel togliere alla divinazione ogni valore, vedendovi solo una forma di astuzia o di grossolano inganno, umano o demoniaco. Vico rifiuta allo stesso tempo l'interpretazione imposturale e quella diabolica, cercando invece di cogliere il significato antropologico e in senso lato religioso della divinazione. Qualche spunto in questa direzione si trova in quegli autori di formazione prevalentemente teologica che Vico cita nella *Scienza nuova* del 1730 fra le sue fonti in materia di divinazione⁸⁷. Essi avevano insistito in vario modo sulla presenza di moti-

85. *Lev.*, cap. XII, p. 89/172: la forma-base del culto è la «devozione nei confronti di ciò che gli uomini temono (*devotion towards what men fear*)».

86. In questo paragrafo la considero in sé; nel PAR. 3.7 in rapporto alla profezia, per passare poi alla questione della storicità nel PAR. 3.8 e dell'utilità della storia nel PAR. 3.9.

87. *Sn30*, p. 148: «da' quali *Principj* [rispettivamente dell'idolatria e della divinazione e dei sacrifici, *N.d.A.*] dovevano cominciare i loro libri *Cicerone de natura deorum*, *Apol-*

vazioni proprie e positive al fondo della divinazione stessa, come espressione di un desiderio naturale di conoscere, come forma d'ingegno, come traccia di sapienza o ricordo indiretto di un'idea primitiva di provvidenza. Sviluppi degni di nota si trovano in particolare nella *Divinatio sacra et profana* (1635, 1658) di Edo Neuhaus («Edone Nebusio») e, prima, in Caspar Peucer, discepolo e genero di Melantone, autore di un trattato *De generibus divinationum* (1553) che Vico non menziona, ma che ebbe una notevole circolazione ed è ancora citato nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert⁸⁸.

Se anche Vico non era il primo autore moderno in assoluto ad attribuire alle pratiche divinatorie una qualche motivazione positiva, nessuno però prima di lui si era spinto così avanti in questa direzione, fino a individuare nella divinazione il primo momento di una sorta di palingenesi dell'umanità dopo la caduta. La valorizzazione vichiana della divinazione era decisamente più ardita anche rispetto agli autori maggiormente disposti a riconoscervi un qualche nucleo di senso: da qui la necessità di mettere a punto nella *Scienza nuova* un dispositivo concettuale in grado di supportare tale scelta con ragioni adeguate. Il caso è analogo e complementare a quello che abbiamo già commentato a proposito del *Primus in orbe deos...*, al quale Vico attribuisce una funzione sempre più centrale da un'edizione all'altra dell'opera, invertendo di segno la valutazione complessiva che ne avevano dato Hobbes, Spinoza o Bayle, un'operazione che richiedeva da parte sua un supplemento di prova. Per la tesi dell'origine della religione dalla paura la strategia argomentativa di Vico consiste in una graduale semplificazione del campo concettuale (con l'eliminazione di teorie dell'origine della religione alternative e di casi anomali nei percorsi delle nazioni) e nella costruzione di un modello esplicativo sempre più articolato e coerente, basato su fattori antropologici e fisici. Anche nel caso della divinazione si assiste a una parallela semplificazione e polarizzazione dell'ambito, ma Vico interviene più sulla definizione del concetto che sulle cause del fenomeno. Mi limito qui a ricordare gli aspetti su cui insiste maggiormente nel suo lavoro

lodoro de Origine Deorum, Giraldo De Djs Gentium, Daniel Clessenio de Theologia Gentilium, e 'l Vossio la sua maggior Opera De theologia Gentilium: e Cicerone gli altri De divinatione, Edone Nebusio la sua Divinazione sacra, e Profana, Antonio Borremanzio de Poëtis et Prophetis, gli Autori de Djs Fatidicis, e de Oraculis Sybillinis, e Vandalè i suoi de Divinatione, et de Oraculis: e finalmente Stuchio de Sacrificis Gentium». Sul brano, poi espunto nell'edizione del 1744, ha opportunamente attirato l'attenzione Romana Bassi (2004, pp. 23-30): secondo l'autrice fra i motivi della sua soppressione non è affatto da escludere una ragione prudenziale, dato che, all'altezza del 1744, la gran parte dei testi citati era stata inclusa nell'elenco dei libri proibiti.

88. Per una disamina di questi autori, cfr. Paoletti (2020, pp. 190-202).

di progressiva elaborazione e messa a fuoco, ponendo l'attenzione soprattutto sulla questione del futuro⁸⁹.

1. Per divinazione Vico intende in primo luogo una forma di conoscenza del futuro basata sui «segni sensibili» con cui gli dèi avvisavano «le cose avvenire alle Genti»⁹⁰. L'atto del divinare non consiste nella visione immediata di un futuro rivelato, ma in un più cauto "indovinare", e nell'atto linguistico che lo accompagna, il "predire", o "avvisare", cioè mandare e interpretare "avvisi". Di fronte a un fenomeno irregolare della natura, osserva Vico nella Dignità XXXIX parlando dei principi della divinazione, l'uomo «subito domanda, che *tal cosa voglia dire o significare*» (*Sn44*, p. 69, § 187), cioè cerca non la causa del fenomeno, ma l'intenzione da cui esso deriva o il suo significato. La divinazione, in altre parole, è per Vico un'arte d'interpretazione di segni: quando parla di divinazione egli intende sempre la divinazione artificiale degli antichi (*divinatio artificiosa*), quella basata appunto sulle tecniche d'interpretazione di segni, da non confondere con la divinazione naturale, fondata sull'ispirazione diretta dell'indovino da parte della divinità⁹¹. La divinazione artificiale si contrappone allo stesso tempo all'ispirazione o rivelazione profetica, che consiste in una comunicazione immediata fra la mente di Dio e quella del profeta. Come arte d'interpretare i segni, la divinazione ricorda infine un modello epistemologico caro a Vico come quello della medicina (*De ratione*) e più in generale uno stile di razionalità non dissimile dalla *phronesis* (saggezza o prudenza) aristotelica⁹². Il futuro della divinazione è dunque in primo luogo un futuro soggetto a interpretazione.

2. Le cose future non sono però l'unico oggetto della divinazione. Un'altra novità introdotta nella *Scienza nuova* del 1744 in tema di divinazione consiste infatti nell'allargamento del suo ambito, dagli eventi futuri alla categoria più ampia di ciò che è nascosto, nella quale rientrano per Vico

89. Sul tema della divinazione in Vico, cfr. anche Scalerio (2012).

90. *Sn44*, p. 17, § 9. È la prima menzione della divinazione, nella *Spiegazione della dipintura*. La formulazione riprende la definizione di divinazione data nella *Sn25*, come «vana scienza dell'avvenire, a certi avvisi sensibili, creduti esser mandati agli uomini dagli dèi» (p. 15, § 9). In *Sn44*, la divinazione è chiamata ancora scienza, ma non più «vana scienza», né tantomeno «superstizione», come in *Sn25*, bensì sapienza, e più precisamente «sapienza volgare», con un'associazione che Vico sottolinea più volte nel corso di tutta l'opera: «la divinazione – si legge ad esempio nella *Cosmografia poetica* –, che fu la sapienza volgare della Gentilità» (*Sn44*, p. 237, § 721).

91. Sulla distinzione, si vedrà la sempre utilissima *Introduzione* di S. Timpanaro al *De divinatione* di Cicerone (Timpanaro, 1988), in particolare pp. XXIX-XXXV e XLV-XLVIII.

92. Sul tema dei segni in Vico, Trabant (1996).

sia il futuro che la coscienza: «*divinari*, indovinare, ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, che è l'*avvenire*, o 'l nascosto degli uomini, ch'è la coscienza» (*Sn44*, p. 92, § 342).

Questo passaggio concettuale rinvia a una definizione canonica dell'oggetto della divinazione, che Vico adatta al suo scopo. Già Tommaso aveva individuato la *ratio divinationis* nella conoscenza delle cose future o nascoste («cognitio futurorum vel occultorum»)⁹³. Tommaso aveva inoltre distinto fra tipi di futuro: non ogni futuro è nascosto, o quantomeno non ogni futuro è nascosto allo stesso modo. Se il nesso tra la causa e l'effetto è perspicuo o regolare, la previsione del futuro è di per sé certa o probabile, senza bisogno d'ispirazione sovranaturale. Si parla invece propriamente di divinazione (e a maggior ragione di profezia) solo nei casi in cui ogni previsione del genere è impossibile, perché la natura della causa non lo consente. È il caso dei futuri contingenti, dipendenti dal libero arbitrio. Qui la causa dell'evento che rimane nascosta è, precisamente, quel momento in cui il libero arbitrio si è determinato in un'intenzione o deliberazione, senza però ancora essersi tradotto in un'azione di cui possano essere previsti gli effetti futuri. L'evento futuro si presenta dunque come l'esito di un'intenzione contingente, perché avrebbe potuto essere altrimenti, e imperscrutabile, perché ancora racchiusa nell'interiorità di una coscienza. Tra il «nascosto agli uomini» (il futuro) e il «nascosto degli uomini» (la coscienza) non c'è dunque soltanto una comunanza nel genere, ma anche un nesso concettuale interno, dato che il futuro *nascosto* in senso forte è proprio quello legato a una coscienza, a un'intenzione, al libero arbitrio: cioè appunto il futuro contingente. È proprio questo nesso tra l'intenzionale, il futuro e l'occulto che Vico esprime con una figura retorica di "acutezza", cogliendo ingegnosamente nel «nascosto» il termine medio che permette di collegare due termini di per sé disparati, come il futuro (il nascosto agli uomini) e la coscienza (il nascosto degli uomini). Tramite il nesso con la coscienza, il futuro della divinazione si presenta come un futuro da interpretare perché è un futuro "umanizzato": la predizione degli eventi a venire non riposa tanto sulla conoscenza di un nesso causa/effetto, quanto sulla capacità di comprendere il senso di un'intenzione⁹⁴.

93. *Summa theologiae*, IIa IIae, quaestio 95 (*De superstitione divinatoria*), art. III.

94. Poiché le cose dipendenti dal libero arbitrio costituiscono il dominio della filologia («o sia la *Dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio*»; *Sn44*, p. 16, § 7), si può dire che nella prospettiva di Vico la divinazione sia anche una prima forma di filologia, rivolta al futuro e non al passato.

3. Nella *Scienza nuova* del 1744 la divinazione è definita anche “scienza del bene e del male”, con una curiosa espressione in cui Vico condensa disinvoltamente reminiscenze omeriche e bibliche⁹⁵. La sinonimia fra divinazione e “scienza del bene e del male” non è attestata da alcuna fonte (salvo errore) e lo stesso Vico vi giunge per gradi: in *Sn25* è del tutto assente; in *Sn30* compare l’espressione «scienza del bene e del male», ma senza la divinazione⁹⁶; in *Sn44*, infine, Vico associa le due nozioni⁹⁷. Il lavoro redazionale lascia supporre che Vico attribuisse un certo valore a questo snodo concettuale. Esso comportava di fatto un’articolazione della funzione attribuita alla divinazione, collegando il “prevedere”, cioè la conoscenza dell’avvenire e degli auspici, al “provvedere”, cioè all’istituzione di un sistema di valori (bene e male) per mezzo del quale regolare le azioni umane con l’avallo di una sanzione sacra: «la *divinazione*, o sia *Scienza degli auspici di Giove*, che furono le *cose divine* con le quali le *Genti* regolavano tutte le *cose umane*»⁹⁸. Vico coglie e sfrutta così un altro aspetto tipico dell’arte augurale degli antichi, il cui scopo non consisteva tanto nel prevedere il futuro in generale, quanto nell’ottenere una sanzione divina ad azioni umane (un matrimonio, una campagna militare, una battaglia ecc.), assicurando in tal modo la conservazione del patto con gli dèi (*pax deorum*). Le tecniche divinatorie obbedivano cioè a una funzione pratico-performativa, prima che cognitiva: erano innanzitutto un dispositivo pratico di regolazione sociale. Il futuro della divinazione, oltre ad essere soggetto a interpretazione e “umanizzato”, è anche un futuro pratico, la premessa di un “fare”, anch’esso umano.

95. «La *Sapienza* tra’ *Gentili* cominciò dalla *Musa*; la qual è da *Omero* in un luogo d’oro dell’*Odissea* diffinita, *Scienza del bene, e del male*, la qual poi fu detta *Divinazione*» (*Sn44*, p. 98, § 365, *Della sapienza generalmente*); cfr. p. 106, § 381 (*Metafisica poetica*); p. 110, § 391; p. 151, § 508 e p. 163, § 533. Il «luogo d’oro dell’*Odissea*» (VIII, 63) evocato da Vico contiene un’espressione solo latamente simile: «molto la *Musa* lo amò [=l’aedo *Dimodoco*, chiamato a cantare nella reggia dei *Feaci* la storia di *Ulisse*, *N.d.A.*], e gli diede il bene e il male» (ἰδίου δ’ ἀγαθὸν τε κακὸν τε; trad. it. G. Privitera). Su di essa Vico innesta l’espressione biblica per l’albero della conoscenza (*lignum scientiae boni et mali*, nella *Vulgata*).

96. In tre luoghi del Libro II: *Sn30*, pp. 136, 146, 200.

97. In totale in *Sn44* si danno cinque occorrenze della “scienza del bene e del male”, sempre in associazione diretta o indiretta con la divinazione.

98. *Sn44*, p. 111, § 398 (L. II, *Metafisica poetica*); cfr. *Sn25*, p. 132, § 294,, con enfasi posta sui matrimoni che scompare in *Sn44*: «*Divinazione*, o sia *Scienza degli auspici*, che furono le *cose divine*, che essi contemplarono, per regolare *prima*, e principalmente le *umane cose* delle *nozze*; per le quali cominciarono gli *huomini dall’error ferino* a passare *all’Umanità*».

4. Un intervento divino appare invece con un'ulteriore caratteristica messa in luce da *Sn44*. La divinazione, infatti, vi è presentata come l'oggetto di un interdetto. Così la Dignità XXIV:

La Religion' Ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della Divinazione; sulla quale sursero tutte le Nazioni Gentili.

Questa Dignità è una delle principali cagioni, per le quali *tutto il Mondo delle Nazioni Antiche si divise tra Ebrei, e Genti*⁹⁹.

Alla luce di questa Dignità, la pratica della divinazione presenta due statuti diversi a seconda del contesto culturale in cui si colloca. Fra le nazioni gentili è un'istituzione religiosa diffusa e radicata. Per gli Ebrei invece è l'oggetto di una proibizione. Quest'ultima affermazione non è priva di problemi, sia filologici che concettuali: ci torno nel paragrafo successivo. Per ora basti notare che, stando alla Dignità XXIV, la proibizione della divinazione è il fattore che fonda la religione ebraica e si trova dunque all'origine della distinzione fra la vera religione e quella dei gentili, basata invece proprio sulle pratiche divinatorie. Il divieto della divinazione era anche la proibizione di una certa immagine del futuro.

3.7

Divinazione e profezia

A sua volta, la funzione assegnata da Vico al popolo ebraico nella storia delle nazioni si fa progressivamente più complessa da un'edizione all'altra dell'opera, in parallelo con l'elaborazione del *Primus in orbe deos...* e del tema della divinazione. Dopo aver sottolineato in *Sn25* alcuni elementi di continuità antropologica – ad esempio la natura poetica del linguaggio di Mosè o la natura primitiva della lingua di Adamo, non dissimile per l'elementare articolazione fonetica dalle forme originarie di tutte le lingue –, Vico accentua in *Sn30* e *Sn44* la diversità fra Ebrei e nazioni gentili, mettendo in evidenza alcune fondamentali differenze: di antichità (gli Ebrei furono il primo popolo del mondo, *Sn44*, p. 41, § 51), di sapienza (a partire dal divieto della divinazione, appunto), di spazio (l'isolamento geografico degli ebrei: *ivi*, p. 42, § 54), di linguaggio (la «*Divina Onomathesia*» data da Dio ad Adamo, *Sn44*, p. 113, § 401). Finisce così per individuare uno dei principali ruoli storici svolti dagli ebrei, se non il principale, in una funzio-

99. *Sn44*, L. I, Dignità XXIV, p. 66, § 167; cfr. p. 195, § 365 e p. 106, § 381.

ne che potremmo chiamare memoriale: gli ebrei sono i custodi della verità della storia sacra di cui furono i soli testimoni diretti in virtù della loro remotissima antichità (*Sn44*, p. 66, § 166, Dignità XXIII), il che fa di loro il «popolo della memoria»¹⁰⁰. Alla Dignità XXIII, quella sulla funzione memoriale, segue la XXIV, sulla proibizione della divinazione, quasi esprimessero due aspetti di un medesimo processo: se gli Ebrei «hanno *serbato con verità le loro memorie nella Storia Sagra fin dal Principio del Mondo*»¹⁰¹, ciò sembra aver qualcosa a che fare con la natura della loro religione, che ebbe inizio secondo Vico dal divieto della divinazione.

La Dignità XXIV merita a questo punto un approfondimento. Nella *Metafisica poetica*, in uno dei passi relativi alla scienza del bene e del male, Vico precisa che il divieto della divinazione è originario anche nel senso che è antichissimo, dato che risalirebbe ad Adamo: «la scienza del bene e del male, cioè la divinazione, *sul cui divieto ordinò Iddio ad Adamo la sua vera religione*, come nelle *Dignità* si è pur detto»¹⁰². Ora, il divieto della divinazione è sì largamente attestato nella Bibbia, in particolare in una serie di luoghi del *Levitico* e nel *Deuteronomio*¹⁰³. Si tratta però delle leggi e dei divieti che Dio impone non ad Adamo, ma a Mosè. Vico può essere stato indotto a retrodatare il divieto della divinazione, dal momento dell'alleanza a quello della creazione, per coerenza con la remotissima antichità (e correlata funzione memoriale) che egli attribuisce in *Sn44* al popolo ebraico. L'operazione, tuttavia, era tale da mettere alla prova la tenuta della sua argomentazione, non solo sul piano filologico, ma anche su quello puramente logico. Perfettamente comprensibile all'epoca di Mosè, quando si trattava di stabilire, a suggello della Legge e del Patto, una radicale differenza con le pratiche rituali dei popoli pagani (e degli stessi Ebrei: un altro esempio è l'idolatria del vitello d'oro), il divieto della divinazione non lo è altrettanto se riferito al progenitore, prima che qualsiasi divinazione fosse stata di fatto praticata. Appare allora come un curioso divieto, che precede l'esistenza stessa del suo oggetto e va semmai riferito in senso lato alla naturale curiosità di conoscere l'avvenire. Difatti Vico in *Sn25*, dopo essersi soffermato in apertura d'opera

100. Amoroso (2004, p. 80). Cfr. anche Cristofolini (1995, p. 34). Per una trattazione più ampia del tema, rimando a Paoletti (2022).

101. *Sn44*, p. 42, § 54, *Tavola cronologica*, II. Cfr. p. 66, § 166 (Dignità XXIII): «Questa Dignità pruova la verità della Storia Sagra [...], perocché gli Ebrei han conservato tanto spiegatamente le loro memorie fin dal Principio del mondo».

102. Ivi, p. 106, § 381, corsivo mio.

103. *Lev.*, 19, 26 e 20, 27; *Deuter.*, 18, 10-4; *Num.*, 23, 23 (citati da A. Battistini nella sua annotazione a *Sn44*: a questi si aggiunge *Ecclesiasticus*, 34).

proprio sulla natura proibita della curiosità del futuro¹⁰⁴, aveva poi individuato più coerentemente la differenza tra gli Ebrei e gli altri popoli in un complesso di altre proibizioni, quelle contenute nei comandamenti mosaici («la civil disciplina»: divieti di onorare altri dèi, di immagini della divinità, di brame illecite¹⁰⁵) e soprattutto la proibizione dei sacrifici umani, resa esplicita da Dio nella storia di Abramo e Isacco: col che la distinzione tra gli Ebrei e le genti veniva a coincidere con una differenza di civiltà più che di cultura, e Abramo (non Iefte né tantomeno Adamo)¹⁰⁶ era riconosciuto da Vico come «il fondatore del popolo di Dio»¹⁰⁷.

Al divieto originario della divinazione si aggiunge inoltre in *Sn44* la polarità fra divinazione e profezia. Il tema della profezia, assente in *Sn25*, fa la sua comparsa solo nelle ultime due edizioni dell'opera, dove profezia e divinazione sono presentate insieme nella *Spiegazione della dipintura*, quando Vico illustra il significato del Lituo, la verga utilizzata dagli auguri per prendere gli auspici:

il quale vuol dar'ad intendere la *Divinazione*; dalla qual'apporto i *Gentili* tutti incominciarono le *prime divine cose*. Perché per l'attributo della di lui *Provvedenza*, così vera apporto gli *Ebrei*, i quali credevano, Dio esser'una *Mente Infinita*, e 'n conseguenza, che vede tutti i tempi in un punto d'Eternità, onde Iddio o esso, o per gli Angioli, che sono menti, o per gli Profeti, de' quali parlava Iddio alle menti, egli avisava le cose avvenire al suo popolo; come *immaginata* appresso i *Gentili*, i quali fantasticarono i corpi esser Dei, che perciò con segni sensibili avvisassero le cose avvenire alle Genti: fu universalmente *da tutto il Gener'Umano* dato alla *Natura di Dio* il nome di *Divinità*, da un'idea medesima, la quale i Latini dissero *divinari*, avvisar l'avvenire (*Sn44*, p. 15, § 9).

In questo brano la descrizione dei fenomeni profetici per mezzo di un linguaggio teologico (Dio è mente infinita che vede i tempi in punto d'eternità, gli angeli sono menti...) è inserita in un quadro più ampio, che potremmo chiamare di antropologia culturale, attraverso la comparazione con la

104. *Sn25*, p. 15, § 9: «dal qual Dio gli huomini diviando, essi sono curiosi dell'avvenire. Tal curiosità, per natura vietata, perchè di cosa propria di un Dio, *Mente Infinita*, ed Eterna, diede la spinta alla caduta de' due Principi del *Genere Umano*». Un commento di questa pagina di *Sn25* in Cristofolini (1995, pp. 29-30).

105. *Sn25*, L. III, cap. XVIII (*Dimostrazione delle verità della religione cristiana*).

106. Cfr. invece *Sn44*, L. I, p. 41, § 51, *Tavola cronologica*: «'l primo popolo del Mondo fu egli l'Ebreo, di cui fu *Principe Adamo*, il quale fu criato dal vero Dio con la *Criazione del Mondo*».

107. *Sn25*, L. II, cap. XIX, p. 70, § 132. Del sacrificio della figlia di Iefte si parla nel libro dei *Giudici* (11, 30-32): vedi su questo la nota di A. Battistini, in Vico (1990, p. 1804).

divinazione. Profezia e divinazione appaiono più precisamente come due termini complementari, che vanno a comporre una nozione universale di divinità («fu universalmente *da tutto il Gener'Umano* dato alla *Natura di Dio* il nome di *Divinità*, da un'idea medesima»). Nella *Scienza nuova* del 1730, Vico aveva dato una lettura di questa distinzione in chiave finalistica, sostenendo che la divinazione avrebbe avuto essenzialmente come funzione quella di disporre le «*Nazioni perdute*» a ricevere «*la Scienza del vero Bene Eterno, ed Infinito*», che fu rivelata prima agli ebrei e poi ai cristiani (*Sn30*, p. 138). Il passo però è espunto dall'edizione del 1744. Evitando di riprendere lo schema di uno sviluppo teleologico dalla divinazione degli antichi alla teologia sovrannaturale degli Ebrei e della Chiesa, Vico lascia così che il rapporto fra profezia e divinazione possa essere piuttosto inteso come una polarità strutturale fra due modi di dare forma all'esperienza del futuro che si richiamano a vicenda, quasi specularmente, pur restando distinti e in linea di principio indipendenti.

Il campo della conoscenza del futuro risulta così radicalmente semplificato attorno a queste due grandi possibilità alternative, che esauriscono da sole le modalità di conoscere il futuro di tutto il genere umano. Alla semplificazione tipologica corrisponde anche una semplificazione spazio-temporale. Nella *Scienza nuova* del 1744, come abbiamo visto (*supra*, PAR. 3.3), Vico lascia infatti sullo sfondo forme di divinazione diverse, sorte prima o altrove (la divinazione «delicata» dei Caldei) rispetto alla spaventosa religione dei fulmini e degli auspici. Tra il popolo ebraico e i popoli gentili corre dunque una «*fondamentale diversità* [...], dalla quale dipendono tutte le altre» (*Sn44*, p. 17, § 9), ed è innanzitutto un'alternativa esclusiva ed esaustiva nel modo di concepire il futuro: il futuro necessario della rivelazione profetica, visto da Dio *in puncto aeternitatis* e poi annunciato tramite i profeti, e il futuro dell'azione contingente e dei valori, indovinato, interpretato e performato per mezzo della divinazione. Del primo si dà visione, del secondo congettura o interpretazione.

3.8

Il futuro, la storicità e la storia

Vico fa dunque propria l'opposizione fra profezia e divinazione, consacrata dalla tradizione teologica, rinunciando però a stabilire una gerarchia valoriale tra i due tipi di conoscenza del futuro. L'approdo della *Scienza nuova* del 1744 sembra anzi consistere in una sorta di disarticolazione di questa

coppia concettuale, che lascia ad entrambe le sue componenti una fisionomia teorica specifica e allo stesso tempo concede alla divinazione un margine di autonomia. In questo modo l'istanza critica che in età moderna si era concentrata in vari modi sulle pretese veritative delle forme religiose o superstiziose di previsione del futuro¹⁰⁸ viene sottoposta in Vico a una sorta di spostamento, anche nel senso freudiano del termine¹⁰⁹. Invece di mettere direttamente in discussione la presunta verità delle profezie, magari collocandola sullo stesso piano dell'ingenua credenza in oracoli e auspici, Vico la dà per scontata. Allo stesso tempo, e quasi per sovrappiù, riscatta la divinazione da un secolare discredito, come pratica superstiziosa, fondata sulla credulità popolare e l'impostura (da Cicerone a Fontenelle). Con questo doppio investimento, di verità (delle profezie) e di senso (delle pratiche divinatorie), Vico si situa dal lato opposto delle posizioni razionalistiche inclini a considerare semplicemente false entrambe le forme di predizione del futuro. Ma lo scostamento più profondo, e più importante, è un altro, e consiste nel rifiuto della contrapposizione, tipica degli apologeti, fra profezia vera e divinazione falsa. Il fatto è che Vico, pur lasciando indiscussa la tesi teologica della verità della parola profetica, toglie in realtà pertinenza all'opposizione tra verità e falsità, tra la vera religione di Ebrei e cristiani e le false religioni dei popoli pagani. La profezia è sì lasciata intatta nel suo contenuto di verità, ma anche ridotta a un ruolo storicamente marginale, privo di ogni influenza diretta sullo sviluppo delle nazioni fondate sulla divinazione.

Con l'approfondimento della distinzione fra Ebrei e gentili si completa anche l'abbandono dell'ipotesi diffusionistica da cui Vico era partito. Non fa più riferimento a una qualche trasmissione, anche solo per via indiretta, di un nucleo di sapienza originaria dagli Ebrei alle altre nazioni (*in primis* le orientali). Al suo posto delinea invece una polarità fra gli Ebrei, che svolgono una funzione specifica e fanno storia a sé, e le nazioni gentili che riavviano in maniera autonoma il loro percorso storico a partire dal fenomeno naturale del primo fulmine. Vale dunque sempre la tesi di fondo secondo cui l'umanità deriva dalla religione. Ma nel modello diffusionistico si trattava di un nucleo della vera religione conservato e trasmesso. Adesso invece le false religioni si pongono come produttrici autosufficienti di umanità.

108. Sul tema, cfr. Frilli, Lodone (2022).

109. Cioè la dislocazione di un investimento (in questo caso critico) da un oggetto più importante ma interdetto a uno secondario che fa da sostituto del primo.

Collocando la divinazione all'origine di questo processo Vico rivisita anche il rapporto tradizionale fra divinazione e caduta. Anche negli autori più disposti a riconoscere nella divinazione un fenomeno spontaneo (cioè almeno all'inizio non indotto da macchinazione diabolica), come Paucer e Neuhaus, rimaneva l'idea che essa seguisse direttamente dall'ignoranza, dalla paura e dal profondo smarrimento provocati dal peccato originale, i quali avevano impresso una forma distorta e in definitiva corrotta al naturale desiderio di sapere¹¹⁰. In Vico invece la divinazione si situa a monte e a valle di due cesure simmetriche: a monte del divieto originario (*Sn44*, Degnità XXIII), prima del quale possiamo supporre un potenziale e spontaneo desiderio di conoscere il futuro (principio metafisico), e a valle del primo fulmine postdiluviano (principio fisico), da cui sorsero «ad un parto» idolatria e divinazione. Nel mezzo sta, come sappiamo, la corruzione della gran parte del genere umano (Ebrei esclusi) e l'erramento ferino. La divinazione è dunque soltanto un effetto indiretto della caduta. Anzi, il processo di perdita dell'umanità dei discendenti di Noè, ridotti infine a giganteschi ed errabondi bestioni, ebbe luogo proprio in assenza di divinazione: errarono non perché si abbandonarono alla divinazione, ma semmai perché non ne furono capaci.

Con la scansione nel tempo dei due ordini di principi (metafisico e fisico) e l'introduzione di un lungo periodo di latenza delle pratiche divinatorie Vico stabilisce dunque uno iato fra la corruzione del genere umano e la divinazione stessa, sciogliendo o quantomeno allentando la relazione causale immediata che le legava abitualmente nella prospettiva della teologia cristiana¹¹¹. La distanza temporale, cioè il periodo intermedio dell'erramento ferino, segna in questo senso una discontinuità nel decorso storico e permette di riconoscere alla divinazione una funzione specifica proprio rispetto all'articolazione dell'esperienza del tempo. Quell'orizzonte temporale ampio, che per Hobbes caratterizza la specie umana ed è all'origine, tramite la paura e l'ignoranza, della stessa immaginazione religiosa, si apre per Vico in un momento preciso della storia, con lo spavento del primo fulmine e la divinazione. Tuttavia, la temporalità nuova dischiusa dalla divinazione è anche qualitativamente e non solo quantitativamente diversa da quella che s'immagina propria dei bestioni: non si tratta sol-

110. Paoletti (2020, pp. 196-8).

111. E che aveva ripreso all'inizio di *Sn25*, p. 15, § 9, aggiungendo di suo un'idea di circolarità: dalla curiosità del futuro viene la caduta, che poi a sua volta è all'origine della divinazione (e dell'idolatria; cfr. Cristofolini, 1995, p. 30).

tanto di tornare ad allargare un orizzonte temporale contratto sui bisogni animali più immediati e sempre uguali a sé stessi, ma anche di concepire, o meglio immaginare, un'idea nuova di futuro. È appunto il futuro della divinazione, un futuro umanizzato, non vincolato, a differenza del futuro della profezia, alla visione di un'immutabile verità, bensì sospeso alla capacità d'interpretare segni, avvisi e significati; d'intendere quel senso di eventi contingenti e dipendenti da un libero arbitrio che rimane per sua natura celato ad ogni visione diretta; di agire, infine, a partire da tale interpretazione.

A questa idea di futuro corrisponde l'articolazione di una storicità nuova. Divinazione, monogamia e culto dei morti, i tre principi o "sensi comuni" su cui si fonda il corso storico delle nazioni gentili corrispondono infatti ad altrettante articolazioni dell'orizzonte temporale: l'attesa del futuro, il senso della continuità generazionale cioè della durata dell'esistenza umana, la memoria del passato. Di queste, la divinazione innescata dal «pensiero spaventoso di una qualche divinità», cioè l'idea di futuro, precede e rende possibili le altre due, in un ordine insieme cronologico e logico che a questo punto vale la pena di ripercorrere nelle sue tappe.

1. A causa dello spavento, i giganti cercarono nascondiglio nelle grotte¹¹² e lì si fermarono, interrompendo il vezzo bestiale di divagare nelle selve. Lo fecero per «lunga età», sottolinea Vico, segno che l'emozione improvvisa e istantanea provocata dal fulmine distese i suoi effetti nella durata, contenendo l'istinto animale per il divagamento con il «costume tutto contrario di star' in que' fondi nascosti, e fermi», una primissima forma di «Moral virtù»¹¹³.

2. A questa virtù seguì quella «dell'animo», cioè il pudore di esercitare la «libidine bestiale [...] in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo». Perciò i giganti si diedero «a strascicare per sé una donna dentro le loro grotte» per usare con lei, e questo a sua volta in modo non saltuario o effimero, ma «in perpetua compagnia di lor vita» (*Sn44*, p. 150, § 504), trasformando le grotte stesse da meri nascondigli ad alcove e dimore familiari.

112. *Sn44*, p. 108, § 387 (*Corollari d'intorno agli Aspetti Principali di questa Scienza*): «E l'autorità incominciò primieramente Divina; con la quale la Divinità appropiò a sé i pochi Giganti, ch'abbiamo detti, con propriamente atterrargli nel fondo, e ne' nascondigli delle grotte per sotto i monti».

113. Ivi, pp. 149-50, § 504 (*Morale poetica*); cfr. ivi, p. 109, § 388 (*Corollari d'intorno...*): «e s'avvezzarono ad un costume tutto contrario di stare nascosti, e fermi lunga età dentro le loro grotte».

3. Infine, i giganti «postati» nelle grotte sui monti iniziarono a seppellire i loro morti, per non sentire il fetore dei cadaveri¹¹⁴, in sepolcri considerati come sacri, cioè «sparsi di tanta religione, ossia divino spavento» (ivi, p. 161, § 529). Da qui l'usanza di contrassegnarli con cippi, per riconoscerli e per riconoscersi in essi come gli appartenenti a una medesima stirpe, secondo un progressivo allargamento della memoria individuale alla genealogia familiare: ne seguirono la possibilità di conoscere le proprie origini, cioè la nobiltà, e il diritto ereditario alla signoria sulle terre contrassegnate dai sepolcri, come quelle da tempo abitate¹¹⁵.

Lo spavento del fulmine è dunque la prima causa e il filo conduttore di una progressiva articolazione dell'esperienza del tempo, che si fa ad ogni passaggio più profonda e complessa sia sul piano della percezione che su quello della durata effettiva di comportamenti, costumi e processi. Dall'istante iniziale del primo spavento, dell'avvertire il cielo e della prima idea di futuro, l'orizzonte temporale si allarga per cerchi sempre più ampi: la «lunga età» della dimora nelle grotte; la durata per la vita del legame monogamico; il senso della successione e della continuità delle generazioni fondato sulla memoria dei morti, fino addirittura alla credenza nell'«*Immortalità dell'anime umane*», cioè a un'idea di eternità¹¹⁶. Il tempo dei giganti pii è diverso da quello dei bestioni per qualità, oltre che per ampiezza dell'orizzonte temporale. È infatti un tempo che sostituisce alla ripetitività dei comportamenti animali la capacità di produrre ogni volta

114. *Sn44*, p. 161, § 529 (*Iconomica poetica*): «Appresso i *Giganti pj*, che furon' i *postati ne' monti*, dovettero risentirsi del *putore*, che davano i *cadaveri de' lor trappassati*, che marciavano loro da presso sopra la terra».

115. Sulla nascita delle genealogie, oltre a *Sn44*, pp. 161-3, § 529-31, cfr. anche *Sn25*, L. II, cap. XXVIII, p. 74. Per il tema della memoria, importante anche la Dignità XLV: «Gli uomini sono naturalmente portati a *conservar le memorie delle leggi*, e degli *ordini*, che gli tengono dentro la loro *società*» (*Sn44*, p. 61, § 201).

116. *Sn44*, p. 161, § 529; cfr. ivi, p. 89, § 337 (*Dei principi*): Vico delinea così una genesi socio-antropologica della credenza nell'immortalità dell'anima, come trasposizione mitica della necessità di dare sepoltura ai corpi dei defunti, altrimenti insopportabili per il fetore della putrefazione (la credenza «che l'*anime* restassero *sopra la terra inquiete*, et andassero *errando intorno a' loro corpi insepolti*; e 'n conseguenza, che non muojano co' loro corpi, ma che sieno *immortali*»). Sul nesso tra memoria ed eternità Vico si era soffermato già in *Sn25*, senza però riferimento all'immortalità dell'anima: osservando che, a partire dalle sepolture e dal culto dei morti, il desiderio d'immortalità si soddisfa per gli antichi nella trasmissione del ricordo alle generazioni future («dal quale ultimo costume umano [seppellire i defunti] vengono quelle pratiche di edificare i Cittadini magnifici palaggi, ornare di pubbliche fabbriche le Città, per lustro e splendore delle loro Discendenze; e si il *pubblico desiderio dell'Immortalità* fiorisca tra le nazioni»; *Sn25*, p. 170, § 397).

differenze e novità nelle forme della relazione fra uomini e nel loro rapporto con la natura. A partire dalla prima idea di futuro – il futuro interpretabile, umanizzato e performativo della divinazione – si avvia la formazione delle credenze, delle pratiche e delle istituzioni che costituiscono il senso della condizione umana¹¹⁷. Che l'articolazione dell'esperienza del tempo sia al fondamento dell'identità collettiva, è confermato dal fatto che il conflitto sociale che fa da vettore del cambiamento nelle prime repubbliche aristocratiche prende ancora la forma di una «contesa di auspici», cioè la rivendicazione da parte della plebe della facoltà di prendere gli auspici e contrarre così matrimoni solenni¹¹⁸; contesa che fu certo una lotta di liberazione dalla dura subordinazione imposta dai nobili (discendenti dei primi giganti pii), ma anche una lotta per il riconoscimento attorno al diritto di accedere alle istituzioni e alle forme dell'identità sociale fondate sull'esperienza del tempo. A differenza di Hobbes, che aveva considerato il futuro per lo più come un problema e il monopolio della parola profetica, cioè del discorso sul futuro, come una condizione necessaria per la sovranità, Vico vede nella rottura dell'esclusivo diritto alla divinazione un fattore storico di sviluppo delle associazioni umane.

Questo vale per le nazioni gentili. Un rapporto almeno in parte diverso con il tempo e con la storicità caratterizza invece gli Ebrei. Nella *Scienza nuova* del 1744, la funzione memoriale di conservazione del passato («*han conservato tanto spiegatamente le loro memorie fin dal Principio del Mondo*») va di pari passo con il rapporto peculiare che essi intrattengono con il futuro: un rapporto fondato sul divieto della divinazione e dunque sul fatto che per il popolo di Dio l'unico possibile accesso alla conoscenza dell'avvenire è la rivelazione di Dio, immediata o tutt'al più mediata dall'annuncio di angeli e profeti. Con le modalità di conoscenza cambiano anche l'esperienza del tempo e la qualità delle sue dimensioni, cioè il passato conservato *intatto* nelle memorie e l'attesa messianica di un futuro *necessario*, rivelato «con immutabile verità»¹¹⁹. Quello rivelato da un Dio «che vede tutti i tempi in un punto d'Eternità» è insomma un tempo co-

117. Per Vico inseparabile dalla vita associata, per contrasto con la solitudine dei be-stioni: «'l Gener' Umano, da che si ha memoria del Mondo, ha vissuto, e vive comportevolmente in società» (*Sn44*, p. 62, § 135, Dignità VIII).

118. Cfr. in particolare *Sn44*, p. 151, § 508 (*Morale poetica*); p. 190, psr. 598 (*Politica poetica*).

119. Così una delle definizioni canoniche di profezia, quella di Cassiodoro (*Expositio psalmodum*): «Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta quorundam, immobili veritate pronuntiat».

me congelato e tendenzialmente sottratto al divenire, posto sotto il segno dell'identità, caratteristico di un popolo che Vico presenta come «rimasto, nell'essenziale, sempre identico a se stesso» (Amoroso, 2004, p. 78). È un'immagine ideale, certo, che Vico sembra costruire *ad hoc*, collocando sempre più sullo sfondo della sua indagine gli eventi concreti della storia degli Ebrei e affidando alla storia sacra il compito di fare da cornice generale ed esterna d'intellegibilità delle cronologie delle nazioni pagane. Un segno rivelatore di questo lavoro è la progressiva diminuzione d'importanza di Mosè rispetto alla *Scienza nuova* del 1725, e in particolare dell'episodio del Sinai, menzionato quasi incidentalmente soltanto una volta nel Libro II (*Sn44*, p. III, § 396). Nell'economia della *Scienza nuova* passa così in secondo piano un libro politico e antimessianico come l'*Esodo*¹²⁰ – proprio quello sul quale si era invece concentrato Spinoza nella sua ricostruzione della storia degli Ebrei nel *Trattato teologico-politico* (cfr. *supra*, PAR. 2.8).

Dal lato opposto, l'esperienza del tempo propria delle nazioni gentili si conforma a una temporalità più aperta, in cui la relazione con l'eternità non scompare, ma si sposta sul piano immanente della "Storia ideale eterna": un piano sul quale le storie delle nazioni «corrono in tempo», senza che i loro attori ne siano consapevoli. Così, alla rivelazione diretta dell'Eternità corrisponde l'identità rimasta pressoché immutata nel tempo del popolo ebraico; all'eternità mediata e inconsaputa della Storia ideale eterna corrisponde invece la rigogliosa temporalità storica delle nazioni pagane, posta sotto il segno della pluralità regolata dei tempi (i ritmi uniformi e scaglionati nel tempo delle nazioni) e costituita dai complessi processi di cambiamento di un Mondo civile che «*certamente è stato fatto dagli uomini*» (*Sn44*, p. 87, § 331).

3.9

I giganti e lo storico

In Hobbes e Spinoza la ripresa del *Primus in orbe deos...* è il punto di avvio di un'analisi che mette in luce il fondamento spontaneo e materiale dei fenomeni religiosi e allo stesso tempo riflette su come evitare i loro effetti indesiderati (il circolo paura-ignoranza, la spirale della superstizione), cercando contromisure e rimedi anche sul piano di una temporalità diversa da quella che trova espressione nelle idee religiose. In Vico, al contrario, la

120. Sul modello dell'*Esodo*, cfr. Momigliano (1987).

tesi dell'origine della religione dalla paura coincide con la scoperta di una temporalità dimenticata, che si tratta semmai di riattivare, non di criticare. Inoltre, il nesso fra paura, religione e superstizione rappresenta in Hobbes e Spinoza un tratto costante della natura umana, che interessa allo stesso modo forme antiche e moderne di credenze e pratiche religiose. In Vico invece il *Primus in orbe deos...* è storicizzato, e lo è in senso forte, cioè non come un fenomeno risalente genericamente a un antico passato, ma come un evento dotato di una collocazione precisa nel tempo e irripetibile. In una prospettiva come questa il rapporto fra il momento dell'origine e il presente, fra l'arcaico e il moderno si pone come un raffronto giocato sulla differenza e la distanza, sull'opportunità e prima ancora sull'eventuale possibilità di gettare un ponte fra momenti così lontani fra loro nel tempo.

Nei passi ben noti in cui descrive al lettore la sua stessa ricerca Vico insiste proprio su questi aspetti, drammatizzandoli: l'opportunità di connettere presente e passato diventa urgenza, la possibilità è presentata come estremamente ardua, al limite dell'impossibile («tal *natura poetica* di tai primi uomini in *queste nostre ingentilite nature* egli è *affatto impossibile immaginare*, e a gran pena ci è permesso d'intendere»)¹²¹. Vico stabilisce un nesso e una tensione fra i due lati del problema: la ricerca della *Scienza nuova* è così necessaria proprio perché si occupa di un oggetto che per la sua intrinseca difficoltà è stato dimenticato, trascurato o radicalmente frainteso. La sua ricerca, sebbene accostabile per certi aspetti di metodo e fonti alla storia antiquaria, è lungi dall'aver soltanto o primariamente un interesse erudito: per Vico l'importanza della "scienza nuova" si misura invece dalle sue ricadute pratiche, cioè politiche. Nella *Pratica di questa scienza*, inizialmente pensata come conclusione di tutta l'opera, ma poi non inserita in *Sn44*¹²², l'obiettivo è esplicito quanto ambizioso:

soccorrere alla *Prudenza umana*, ond'ella s'adopere, perché le Nazioni, le quali vanno a cadere o non rovinino affatto, o non s'affrettino alla loro rovina. [...] Co-

121. *Sn44*, p. 31, § 34 (*Spiegazione della dipintura*).

122. La *Pratica di questa scienza* figura nella terza serie delle *Correzioni, modifiche e aggiunte* alla *Scienza nuova* del 1730. Sui motivi del mancato inserimento della *Pratica* in *Sn44* i commentatori sono divisi, fra chi vi vede il segno di una progressiva diminuzione dell'interesse politico nell'ultimo Vico a favore di quello speculativo (Pons, 1976), e chi invece la riconduce a motivi concettuali interni, in particolare la difficoltà (o forse gratuità) di esplicitare in una *Pratica a sé stante* una posta in gioco politica e pedagogica che di fatto coincide con tutto il progetto della *Scienza nuova* (come argomenta efficacemente Nuzzo, 2007, pp. XXXVII-XLV). Di fatto, alcuni motivi esposti nella *Pratica* sono riassorbiti nelle pagine finali della *Conchiusione* della *Sn44*.

tal *Pratica* ne può essere data facilmente da essa *Contemplazione del Corso, che fanno le Nazioni*; dalla qual'avvertiti i *Sapienti delle Repubbliche*, e i loro *Principi* potranno con buoni *ordini, e leggi, ed esempi* richiamar' i popoli alla lor' ἀρχή o sia *stato perfetto* (*Sn30, CMA III, p. 511*).

Nella presentazione dell'utilità di quella storia così singolare che è la *Scienza nuova* Vico declina l'obiettivo politico in riferimento alla dimensione del tempo in generale e del tempo storico in particolare: non solo per il motivo più ovvio, che la *Scienza nuova* ha una storia per oggetto, ma anche perché l'opera si propone come un ausilio alla prudenza, virtù politica tradizionalmente fondata sulla comprensione delle occasioni e dei tempi¹²³; perché risponde all'esigenza che può sorgere da una crisi nel divenire storico («le Nazioni, le quali vanno a cadere»); perché infine interviene sul processo storico stesso, aiutando a rallentarne il corso («non s'affrettino») o addirittura a invertirne la direzione con un'operazione che ricorda il «ritorno ai principi» di Machiavelli e Spinoza («richiamar' i popoli alla lor' ἀρχή o sia *stato perfetto*»)¹²⁴. La «*Contemplazione del Corso, che fanno le Nazioni*» ha dunque valore di pratica e non solo di teoria nella misura in cui costituisce una sorta di viaggio nel tempo storico, in più direzioni: l'anticipazione del futuro attraverso i segni della crisi, la riscoperta del passato, la comprensione e modificazione del presente si richiamano a vicenda all'interno di una temporalità articolata che la *Scienza nuova* ha come scopo pratico di suscitare, o risuscitare.

Nella *Scienza nuova* sembra dunque esserci qualcosa di più o di diverso da una generica difesa dell'utilità della storia. Ne è un segno il forte investimento di cui Vico dà prova nelle pagine in cui descrive il proprio progetto. Investimento concettuale, come nel denso sviluppo della *Pratica di questa scienza*, costruito attorno alla distinzione di stampo platonico fra la materia e la forma (o mente) del mondo delle nazioni. Investimento anche di *pathos* espressivo, quello a cui Vico ricorre ogni volta che descrive l'esperienza dello storico dell'antichità più remota, con un registro emotivamente carico che ricorda per i termini utilizzati e per la sua intensità le pagine dedicate alla condizione dei giganti postdiluviani. Il paragone fra la condizione dello storico e quella dei giganti è peraltro esplicitato dallo stesso

123. Cfr. *supra*, PAR. 1.5.

124. Cfr. *supra*, PAR. 2.6 e 2.7.

Vico, in un ampio periodo dalla costruzione solenne nel Primo Libro della *Scienza nuova* del 1725¹²⁵:

Per tutte queste incertezze siamo costretti, come que' primi Huomini, onde poi sursero esse gentili Nazioni, per liberarsi dal servaggio della Religione di Dio Creatore del Mondo, e di Adamo, che sola poteva tenergli in dovere, e 'n conseguenza, in società; si dissiparono con la vita empia in un divagamento ferino per la gran Selva della Terra, dalle acque del Diluvio provenuta foltissima penetrando; costretti a cercar pabolo o acqua, e molto più per campar dalle fiere, di che pur troppo la gran Selva abbondar doveva; abbandonando spesso gli huomini le donne, le madri i figliuoli, senza vie di potersi rinvenire; andarono tratto tratto nelle loro posterità a disimparare la lingua di Adamo; e senza lingua, e non con altre idee, che di soddisfare alla fame, alla sete, e al fomento della libidine, giunsero a stordire ogni senso di Umanità: così noi, in meditando con i Principj di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sì fatta natura; e in conseguenza ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'Umana, e Divina Erudizione, come *se per questa Ricerca non vi fussero mai stati per noi nè Filosofi, nè Filologi*: e chi vi vuol profittare, egli in tale stato si dee ridurre; perchè nel meditarvi non ne sia egli turbato, e distolto dalle comuni invecchiate anticipazioni (*Sn25*, § 40, p. 30).

Il passo è articolato attorno a una similitudine fra i giganti e lo storico («come que' primi huomini... così noi») che presenta vari livelli di profondità. Il tratto comune è la radicale alienazione che li conduce a privarsi della propria umanità, i primi sulla scorta di un processo storico (l'erramento ferino), il secondo di un'operazione metodologica di *epochè* del sapere pregresso (memore di quelle analoghe di Bacone o Cartesio). La prima chiave della similitudine sembra essere dunque la somiglianza formale fra due percorsi di disumanazione paralleli e distinti. Ma, a un secondo livello di profondità, la ragione del paragone si radica nel movimento d'immedesimazione che costringe lo storico a disfarsi della propria natura per poter assumere e così comprendere quella dei primi uomini: «così noi [...] dobbiamo vestire per alquanto [...] una sì fatta natura; e *in conseguenza* ridurci in uno stato di somma ignoranza di tutta l'Umana e Divina Erudizione» (corsivo mio). Dunque, non solo lo storico si disfa della sua umanità *come* i giganti hanno perduto la loro; ma la deve perdere *perché* i giganti l'hanno persa, se vuole comprenderli. Il lavoro dello storico sarà un percorso all'indietro nel tempo, dal moderno all'arcaico. È un tragitto

125. *Sn25*, L. I, cap. XI, *Necessità di ricercare i Principj della Natura delle Nazioni con la Metafisica innalzata a contemplare una certa Mente comune di tutti i Popoli*.

in cui egli ripercorre a ritroso la successione di epoche rappresentata nella Dipintura, come Vico dice nella *Pratica di questa scienza*: «dee qui nel Fine guardarsi a rovescio la Figura proposta nel Principio»¹²⁶. In questo senso l'estrema difficoltà epistemologica dell'operazione dipende innanzitutto dall'alterità antropologica fortissima, al limite dell'inumano, con cui si misura lo storico dei tempi oscuri.

A un terzo e ulteriore livello di profondità, tuttavia, le cose si complicano ulteriormente e il rapporto fra i giganti e lo storico svela un aspetto ulteriore, non giocato sulla differenza e l'alterità, ma di nuovo sulla somiglianza o addirittura sull'identificazione. Ne è indizio nel brano citato il riferimento alle «comuni invecchiate anticipazioni» che minacciano di turbare e distogliere chi medita sui principi della *Scienza nuova*. Il sapere moderno di filosofi e filologi non è un ostacolo alla conoscenza dei giganti solo perché è totalmente diverso dal loro primitivo modo di pensare; lo è anche, e forse soprattutto, perché è il residuo di un sapere invecchiato, cioè sclerotizzato in un'immagine fissa del reale, un sapere che tende a riprodurre l'identico proiettando sé stesso sull'oggetto e disconoscendo tutto ciò che è altro da sé. Un sapere di questo tipo è un ostacolo epistemologico di cui disfarsi perché, oltre ad essere differente dal suo oggetto (il modo di sentire e pensare dei bestioni), tende ad assimilare a sé la diversità stessa e a renderla in tal modo impensabile. In questo non è in fondo così dissimile, all'estremo opposto di una parabola storica, dalla tendenza della mente dei fanciulli e dei bestioni stessi a «*fa[re] sè regola dell'universo*» (*Sn44*, p. 60, § 120, Degnità I).

La «boria de' dotti», cioè la presunzione degli intellettuali, in particolare moderni, consiste nel fatto che «*ciò, ch'essi sanno, vogliono, che sia antico, quanto che 'l Mondo*» (ivi, p. 61, § 127, Degnità IV), una postura che si aggiunge rafforzandola all'analoga boria delle nazioni che rivendicano ciascuna contro le altre la propria «sterminata antichità». La boria dei dotti equivale in altre parole a presentare come un sapere storico quella che è in realtà una proiezione fittizia del loro punto di vista presente in un passato immaginario. La rivendicazione della natura antichissima delle loro conoscenze non fa altro che nascondere l'inconsapevole appiattimento del sapere sul presente e la sua incapacità di cogliere l'effettiva profondità del tempo storico. Per via di questa rimozione della memoria e della distanza fra presente e passato, i dotti condividono di fatto con i bestioni, senza ren-

126. *Sn30*, *CMA* III, p. 511.

dersene conto, la contrazione e l'impoverimento dell'orizzonte temporale (Parducci, 2022).

Un sapere astratto e intellettualistico come quello caratterizzato dalla boria dei dotti può essere messo in rapporto con quella fase storica e politica di crisi che Vico chiama "barbarie della riflessione". Con questa celebre espressione, che appare una sola volta nella *Conchiusione* della *Scienza nuova* del 1730 e del 1744, Vico indica una situazione almeno in parte idealtipica di crisi dello Stato, che evoca la corruzione del Basso Impero, pur senza riferirsi unicamente ad essa. Alla crisi delle repubbliche popolari si possono dare, afferma Vico, tre rimedi. I primi due, la soggezione a un monarca indigeno o la conquista da parte di nazioni meno corrotte e più forti, trovano un possibile corrispettivo storico in Augusto («uno, che come *Augusto*, vi surga, e vi si stabilisca *Monarca*»; *Sn44*, p. 343, § 1104) e nelle invasioni barbariche («le inondazioni de' Barbari»)¹²⁷. Il terzo è una sorta di palinogenesi o di rimedio nel male predisposto dalla provvidenza, che dall'estenuazione della civiltà («non sentano più agi, delicatezze, piaceri, e fasto»), riporta i pochi uomini rimasti ai beni veramente necessari (le «*necessarie utilità della vita*») e alla semplicità originaria (ivi, p. 344, § 1106). Proseguendo la successione cronologica dei primi due, si può forse cogliere nel terzo rimedio un riferimento allo spopolamento dell'Alto Medioevo («nel poco numero degli uomini al fin rimasti»), e/o alla rinascita spirituale del monachesimo e in genere del Medioevo cristiano («così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità»; *ibid.*).

Ma più forte di qualsiasi riferimento storico è in questo caso l'attrazione simbolica esercitata dalla storia esemplare dell'erramento ferino e dei giganti, cioè la «barbarie del senso», di cui la barbarie della riflessione costituisce come una replica o una "figura", tratteggiata da Vico a mezzo di una fitta trama di corrispondenze lessicali: l'assimilazione alle bestie¹²⁸, la solitudine¹²⁹

127. *Sn44*, p. 82, § 300.

128. *Sn44*, p. 344, § 1106: «Poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare, ch'alle *particolari proprie* utilità di ciascuno». Cfr. ivi, p. 62, § 133, Dignità VII: «*delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità*, per le quali viverebbono da *fiere bestie*».

129. Ivi, p. 343, § 1106: «vissero, come bestie immani, in una *somma solitudine d'animi*, e di *voleri*». Cfr. ivi, p. 21, § 17, *Spiegazione della dipintura*: «come fiere bestie, non intendevano società, in mezzo ad essa infame comunione delle cose tutti *solì*»; ivi, p. 13, § 2: «che gli uomini caduti dall'*intiera giustizia* per lo *peccato originale*, [...] vivessero in solitudine da fiere bestie»; cfr. ivi, p. 62, § 133. Il tema è in embrione in *Sn25*, p. 69, § 131: «[popoli] Prima selvaggi e soli; poi stretti in fida amicizia con pochi: indi per fini civili attaccati a molti; finalmente per fini particolari d'utile, o di piacere dissoluti con tutti: e nelle gran

e lo stupore¹³⁰, le selve e i covili¹³¹ che caratterizzano la barbarie della riflessione sono altrettanti echi dei covili, della selva, dell'imbestialimento dei giganti.

In quanto categoria suscettibile di un uso traslato, la "barbarie" è concepita da Vico come una dimensione strutturale del corso delle nazioni, non racchiusa in uno stadio dello sviluppo storico (come sarà ad esempio nell'illuminismo scozzese), ma piuttosto sempre incombente anche sui popoli giunti a un alto grado di civiltà. Si delinea dunque anche in questo caso una temporalità complessa. Sul piano evenemenziale, l'ordine di presentazione dei tre rimedi, sulla falsariga della storia di Roma sempre paradigmatica per Vico, sembra suggerire una successione cronologica: prima l'istituzione di un potere monarchico, poi la conquista da parte di nazioni più forti, infine l'estrema corruzione e la rinascita. Sul piano della storia ideale, la natura dei rimedi rinvia a epoche diverse del corso delle nazioni, ma in ordine inverso: il primo rimedio, l'istituto monarchico, rinvia all'ultima delle età, quella degli uomini; la conquista di nazioni barbare ma incorrotte all'età degli eroi (gli Unni erano per Vico i discendenti degli antichi Sciti, «gente giustissima»¹³²); infine l'«ultimo *civil malore*» e il ritorno alla semplicità originaria («la ritornata primiera *semplicità* del primo Mondo de' popoli») chiaramente alla prima età, quella degli dèi, e in particolare all'uscita dei giganti dall'erramento ferino con il primo fulmine. In quest'ultimo caso il riferimento storico s'intreccia al mito e finisce per assumere una natura metaforica, in cui modernità e barbarie si sovrappongono e s'intrecciano, la barbarie fa tutt'uno con il seno stesso della civiltà¹³³.

folle de' corpi ritornano alla primiera solitudine con gli animi». Ciò che manca in questo capitolo di *Sn25* (L. II, cap. XVIII), in cui Vico insiste sulla tendenza alla corruzione dei costumi delle nazioni, è proprio lo stretto parallelismo con la condizione dei giganti (qui appena evocata con l'espressione «primiera solitudine»).

130. *Sn44*, p. 344, § 1106: «popoli di sì fatta *riflessiva malizia* [...] così *storditi* e *stupidi*». Cfr. ivi, p. 44, § 62, *Tavola cronologica*, Ann. IX: «de' fulmini, da' quali gli Uomini storditi, e spaventati»; ivi, p. 103, § 374, *Metafisica poetica*: «Da sì fatti *Primi Uomini stupidi, insensati, ed orribili bestioni*»; *Sn44*, p. 137, § 461: «tai primi uomini stupidi».

131. Ivi, p. 344, § 1106: «per tutto ciò [...] vadano a fare *selve* delle città, e delle *selve covili d'uomini*». Cfr. ivi, p. 104, § 377, *Metafisica poetica*: «siccome le *fiere più robuste* ivi hanno i loro *covili*».

132. «Provennero dalla Scizia genti fortissime: anzitutto i Traci, i Germani, i Parti; poi, nell'aspra Europa, i Vandali, gli Unni, i Goti, gli Eruli, i Longobardi, i Turchi ed altre nazioni barbare» (*Const.*, II, XVII, § 10, p. 500).

133. Così Nuzzo (2007, p. 311): «l'umanità non è esente soltanto nel tempo (originario o ritornato, o anche umano), ma pure nello spazio (della città...) dalla barbarie, se non altro perché, nell'ultimo Vico in particolare, la "barbarie della riflessione" si insinua

Nello schema argomentativo che sembra sotteso alla pagina della *Conchiusione* sui tre rimedi della Provvidenza, alle tappe del precipitare della crisi nel tempo corrispondono quelle di un ritorno all'indietro nel tempo, in modo da «richiamar' i popoli alla lor' ἄκμῃ o sia *stato perfetto*». E quanto più la crisi è avanzata, tanto più per trovare il rimedio occorre risalire il corso della storia profana, fino a raggiungerne il primo inizio. Tornare all'indietro nel tempo può essere appunto l'opera della Provvidenza. Può essere inoltre, almeno in parte, l'effetto della prudenza umana (almeno stando alla *Pratica di questa scienza*). Ma è anche, sul piano cognitivo, il cammino intrapreso dallo storico dei tempi oscuri. Si capisce allora meglio il nesso che Vico stabilisce fra lo storico e i giganti. È come se lo storico, una volta ravvisati sintomi di una crisi del suo tempo, anticipasse sul piano della conoscenza, guardando «a rovescio la Figura proposta nel Principio», il terzo rimedio della provvidenza, cioè il percorso a ritroso fino al punto d'inizio della storia profana. A un ultimo livello di profondità, dopo quelli basati sulla somiglianza formale e sull'alterità, il paragone fra i giganti e lo storico si rivela così motivato anche da una somiglianza reale: lo storico dei tempi oscuri non soltanto si disfa della sua umanità come i giganti, ovvero per poterli comprendere, ma è indotto a ricostruire la loro vicenda *perché vive già a sua volta*, nel suo tempo, una crisi di perdita di umanità del tutto analoga alla loro, o quantomeno è esposto al rischio reale di una tale perdita.

Se torniamo adesso ai luoghi in cui Vico parla della propria ricerca, la sua esperienza e quella dei giganti rivelano altri punti in comune, oltre al generale processo di uscita dalla propria natura. È vero che quella dello storico dei tempi oscuri è una mente giunta a un grado avanzato di civilizzazione e riflessione, una mente «assottigliata» e «spiritualezzata», diametralmente opposta alle menti dei primi uomini «tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi»¹³⁴, e tale da ricordare piuttosto le «malnate sottigliezze»¹³⁵ della barbarie della riflessione. Ma proprio a partire da questa distanza, nonché dalla potenziale fragilità di una mente ingentilita e non eroica com'è quella degli intellettuali moderni, anche la ricerca della *Scienza nuova* si presenta come un incerto errare in un ambiente ostile, simmetrico all'erramento ferino dei bestioni. Per i giganti tale ambiente fu la «grande selva della Terra», «foltissi-

proprio negli spazi della più spiccata «dilicatezza» civile delle città, e proprio tra i «letterati» con specifica, distintiva, distruttività».

134. *Sn44*, p. 105, § 378.

135. *Ivi*, p. 344, § 1106.

ma» e piena di pericoli (le fiere, «delle quali doveva la grande antica Selva abbondare»)¹³⁶. Per l'autore della *Scienza nuova* è un «sì aspro mare, in mezzo a tanti scogli di difficoltà»¹³⁷, i «*duri scogli di Mitologia*», l'«*aspre tempeste cronologiche*»¹³⁸. Per affrontare l'impresa gli è stato necessario vincere l'«orrore» suscitato dalla complessità e dall'oscurità dei fatti umani¹³⁹ – un'emozione che Vico altrove associa alle tenebre¹⁴⁰ e alla paura arcaica del mare (il «*lungo orrore, ch'ebbero del mare le prime nazioni*»)¹⁴¹. Fra tali «aspre difficoltà» la ricerca è durata «*ben venti anni*»¹⁴² – simbolico sottomultiplo dei «*dugento*» dell'erramento ferino. Per uscire dalla propria natura lo storico ha avuto bisogno di «una violentissima forza»¹⁴³, come «violentissimi» dovettero essere i freni dello spavento per contrastare le «violentissime passioni» dei giganti¹⁴⁴.

A differenza però della “barbarie della riflessione”, che corrisponde al momento della depravazione dell'umano, lo storico dei tempi oscuri ripercorre il cammino dei giganti anche in positivo, cioè nel tratto dell'uscita dalla condizione ferina. In entrambi i casi, una luce che appare nel buio mette fine a un lungo erramento: per i giganti è il lampo del primo ful-

136. Ivi, p. 19, § 13, *Spiegazione della Dipintura*. “Foltissima” la selva è detta in *Sn44*, p. 101, § 369 (*Del diluvio universale e de' giganti*) e p. 158, § 524.

137. *Sn25*, p. 56, § 88.

138. *Sn44*, p. 49, § 81, *Tavola cronologica*, Ann. XXI. Cfr. *Sn25*, p. 30, § 40: «sì fatto immenso Oceano di dubbiezza». Stesso campo metaforico, in un contesto encomiastico e accenni autobiografici, nella lettera di Vico a Leclerc del 3 novembre 1725 (a proposito della *Scienza nuova prima*): «Laonde rendo infinite grazie a V(ostra) S(ignoria) Ill(ustrissima) di contanti benefizj fattimi, che nel valicare questo oceano ella mi ha servito di Tramontana; perdendomi spesse volte di animo, ella mi ha ispirato il vento favorevole a seguire il cammino; e nelle tempeste della contraria fortuna e della corruzione del secolo, ella mi difende di Porto» (Epistola 37, in Vico, 2013, p. 115).

139. Questa la reazione della filologia di fronte alla filologia: «la quale per la di lei deplorata oscurità delle cagioni, e quasi infinita varietà degli effetti, ha ella avuto quasi un'orrore di ragionarne» (ivi, p. 16, § 7, *Spiegazione della dipintura*).

140. Ivi, p. 40, § 50, *Tavola cronologica*, Ann. I: «com' uomo, che dormendo sia chiuso in un'oscura picciolissima stanza, nell'orror delle tenebre la crede certamente molto maggiore di quello, che con mani la toccherà; così nel *bujo della loro Cronologia* han fatto i *Chinesi*, e gli *Egizj*, e con entrambi i *Caldei*».

141. Ivi, p. 207, § 634.

142. Ivi, p. 90 § 338.

143. *Sn25*, p. 30, § 40.

144. *Sn44*, p. 340, § 1098, *Conchiusione*: «Quindi *tra forti freni di spaventosa superstizione, e pugnentissimi stimoli di libidine bestiale*, i quali *entrambi* in tali uomini dovetter'esser *violentissimi*». L'espressione «violentissime passioni» (dei giganti) è ricorrente; per un esempio, cfr. *supra* n. 72.

mine («e sì dentro i nemi di quelle prime tempeste, e al barlume di que' lampi videro questa gran verità, che la *Provvidenza Divina sovraintenda alla Salvezza di tutto il Gener'Umano*») ¹⁴⁵; per lo storico è l'unica luce che «barluma» «in cotal lunga e densa notte di tenebre» ¹⁴⁶. E come per i giganti «atterrati» e «postati» nelle grotte sui monti, la fine dell'erramento consiste anche per lo storico in un fermarsi: «questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede» ¹⁴⁷. Tra segni, rottami, frammenti e congetture, la conoscenza della storia e della mente dei primi uomini è definita nella *Scienza nuova* come un complesso e laborioso «intendere» – «egli è affatto impossibile immaginare, e a gran pena ci è permesso d'intendere» –, così come una forma d'intendere è anche l'interpretazione degli avvisi e dei segni della divinazione («*divinari*, indovinare, ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, che è l'*avvenire*, o 'l nascosto degli uomini, ch'è la *coscienza*») ¹⁴⁸.

La particolarissima storia della *Scienza nuova* rappresenta una sorta di divinazione rivolta al passato, che, attraverso l'interpretazione di segni, estende, schiarisce ed articola la memoria, allo stesso modo in cui la divinazione dei giganti apre ed amplia la loro capacità di immaginare il tempo futuro. Ora, immaginazione e memoria costituiscono per Vico due lati di un unico processo mentale: «*Ne' fanciulli è vigorosissima la memoria, quindi vivida all'eccesso la fantasia; ch'altro non è, che memoria o dilatata, o composta*» (*Sn44*, p. 71, § 211, Degnità L).

Data la reversibilità di memoria e fantasia, l'immagine del futuro e l'idea del passato si formano come in un unico getto. Ciò comporta che l'articolazione dell'esperienza del tempo si possa ottenere in vari modi e in più direzioni: dal futuro alla memoria e alla storia, come per i giganti, le nazio-

145. *Sn44*, L. II, p. 108, § 385 (*Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza*).

146. Cioè la verità secondo cui «'l *Mondo delle Gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli Huomini*» (*Sn25*, p. 30, § 40). Cfr. *Sn44*, p. 87, § 331, L. I, *De' principi*: «in tal densa notte di tenebre, ond'è coverta la prima da noi lontanissima Antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa Verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar' in dubbio; *che questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*». È interessante notare che le due formulazioni parallele relative ai giganti e allo storico mettono rispettivamente l'accento su due verità opposte e complementari, in una sorta di chiasmo: per i giganti la verità che barluma è l'idea della Provvidenza; per lo storico è l'origine umana della storia pagana.

147. *Sn25*, p. 30, § 40.

148. *Sn44*, p. 92, § 342. Cfr. *ivi*, p. 283, § 938: «intendere i *divini misterj della Divinazione*».

ni gentili e la divinazione; da un altro tipo di futuro alla memoria, come per gli Ebrei e la profezia; ma anche, a rovescio, dalla storia e dalla memoria al futuro, come per l'autore e i lettori della *Scienza nuova*. In questo senso nell'opera di Vico la riappropriazione moderna di una coscienza storica non manca di evocare il dischiudersi originario dell'orizzonte temporale attraverso la «*spaventosa Religione de' fulmini*»¹⁴⁹.

149. *Sn44*, p. 154, § 504, *Morale poetica*.

Hume: paura e incertezza

4.1

A disordered scene

Si deve dunque riconoscere che gli uomini, perché la loro attenzione si rivolgesse al di là del mondo presente, ed escogitassero inferenze circa qualche potere invisibile ed intelligente, dovevano essere commossi da qualche passione che sollecitasse in loro pensieri e riflessioni, da qualche motivo che li spingesse ad una prima ricerca. Ma a quale passione ricorremmo per spiegarci un effetto di così grande importanza? Non certamente alla curiosità speculativa o al puro amore del vero, motivo troppo raffinato per cervelli così grossi (*such gross apprehensions*); esso li indurrebbe a riflettere sulla struttura della natura (*frame of nature*), argomento troppo grande ed esteso per menti così ristrette. Quindi non si può supporre che agisse su tali barbari alcunché di diverso da una passione corrente (*ordinary affection*) nella vita umana: l'ansiosa preoccupazione (*anxious concern*) per la felicità, il timore (*dread*) della miseria futura, la sete di vendetta, gli appetiti naturali che inducono a ricercare il cibo e le altre cose necessarie. Agitato da speranze e paure (*hopes and fears*) di questa natura – specialmente dalle seconde – l'uomo scruta con curiosità tremebonda (*trembling curiosity*) il corso delle cause future, ed esamina gli eventi vari e contraddittori della vita umana. E in questa scena confusa (*in this disordered scene*) scorge, con occhi ancor più confusi e attoniti, le prime oscure tracce della divinità (*NHR*, II, pp. 56-7/315-6)¹.

Con la *Storia naturale della religione* (1757) di David Hume, contesto, posta in gioco e obiettivi polemicamente dell'analisi critica della formazione delle idee religiose sono in parte mutati rispetto agli autori seicenteschi da cui siamo partiti. Alle teorie dell'impostura e della rivelazione primitiva con le quali si erano misurati Hobbes e Spinoza, si era aggiunta, in particolare nell'ambito inglese, la posizione deistica ispirata all'argomento teleologico secondo cui l'ordine dell'universo presuppone un'intelligenza ordinatrice

1. In questo capitolo ho modificato all'occorrenza la traduzione italiana della *Storia naturale* per un'esigenza di fedeltà al testo.

(*design argument*). Ne seguiva l'asserzione dell'esistenza di una religione primitiva e naturale, fondata su basi razionali, di cui le religioni positive sarebbero forme degenerate e corrotte (Minerbi Belgrado, 1977, p. 8; Lagrée, 1991). Una buona parte dell'impegno di Hume in materia di critica della religione si rivolge contro questa tesi: contro i suoi fondamenti teorici nella *Ricerca sull'intelletto umano* (1748) e nei *Dialoghi sulla religione naturale* (1779, postumi)², contro le sue premesse antropologiche nella *Storia naturale della religione*. L'esigenza orienta anche in parte la sua ripresa del *Primus in orbe deos fecit timor* (una ripresa esplicita anche in assenza della formula latina), come si evince già dal brano del capitolo II appena citato: anche a voler ammettere che il *design argument* sia valido, all'origine delle idee religiose si trova in ogni caso una passione ordinaria (*ordinary affection*) e non la «curiosità speculativa» o il «puro amore del vero»; l'«ansiosa preoccupazione» per la propria sorte e non la riflessione sulla «struttura della natura». Ciò che si offre alla contemplazione, suscitando le idee religiose, non è insomma lo spettacolo dell'ordine del mondo, ma, tutto al contrario, una scena confusa e disordinata (*a disordered scene*).

Più precisamente, una scena del genere si offre alle menti «barbare» degli uomini primitivi. Come già nel caso di Vico, il nesso tra paura e religione è sottoposto a un processo di storicizzazione e riferito a una condizione umana originaria, con la differenza che per Vico tale condizione è l'esito della caduta, mentre per Hume rappresenta l'inizio *tout court* della storia del genere umano. Nell'opera di Hume si è visto anzi il primo tentativo di storia della religione in senso proprio³, per quanto di un tipo di storia *sui generis* come la «natural history» (Binoche, 2008, pp. 89-93). La *Storia naturale* è un passaggio fondamentale nel progetto humeano di costruire «un mondo in cui il profetico e il miracoloso erano così improbabili che tutto quello che si poteva studiare con profitto era il normale ed effettivo corso degli eventi» (Popkin, 1976, p. 90). Con la limitazione alle menti primitive, la tesi della genesi della religione dalla paura sembra tuttavia perdere un po' del suo mordente, nel senso che la si potrebbe supporre circoscritta alle forme inferiori di religione, ferma restando la possibilità di un'origine diversa e meno bassa per le più spirituali e raffinate. Tutto l'impianto dell'opera va in realtà in direzione contraria. Hume sostiene, con un altro

2. Ma le premesse si trovavano già nella critica della nozione di causalità sviluppata nel *Trattato sulla natura umana* (1739-40).

3. Minerbi Belgrado (1977, p. 20); cfr. Momigliano (1988, p. 22: Hume principale esempio di un movimento culturale in cui «[p]er la prima volta filosofi e storici uniscono le loro forze nel presentare la religione come qualcosa che ha una storia»).

elemento di forte originalità, l'antiorità storica del politeismo su ogni altra forma di religione, la derivazione del teismo dal politeismo e poi il continuo «flusso e riflusso» dall'uno all'altro. Tutto lo spettro delle credenze religiose finisce dunque per svilupparsi dalla medesima fonte. È uno spettro racchiuso fra due limiti. Da un lato, su un piano puramente teorico, si ha la possibilità alternativa che l'«intera costituzione della natura rivel[i] un autore intelligente» (*NHR, Introduzione*, p. 45) cioè il *design argument*, che Hume ammette nella *Storia naturale*, salvo poi, come si è detto, destituirlo altrove di ogni fondamento. Dall'altro, su un piano fattuale, si ha la notizia di eccezioni alle credenze religiose, cioè la tesi di Bayle sull'esistenza di popoli atei («La credenza in un potere invisibile ed intelligente [...] non è mai stata così universale da non ammettere eccezioni»; *ibid.*). Ne segue che la religione per Hume non è un fenomeno universale; ma anche che, data l'inefficacia del *design argument*, ogni qualvolta essa si presenta nella storia rinvia a un medesimo sostrato, materiale e passionale. Le idee religiose possono anche non darsi, ma quando si danno sono un effetto della paura. Trasposto dall'asse diacronico a quello sincronico, questo ragionamento implica un'alternativa esclusiva: le credenze (o meglio le superstizioni) religiose sono appannaggio di una mentalità ristretta e ignorante come quella del volgo; per una mente speculativa o illuminata l'unica opzione coerente è l'ateismo. Ciò significava negare che la religione possa svolgere una qualsiasi funzione costruttiva su un piano collettivo, morale o politico, anche soltanto indirettamente o strumentalmente⁴.

La concessione alla tesi di Bayle sull'esistenza di popoli atei che si trova all'inizio della *Storia naturale*, per quanto rapida e priva di ulteriori sviluppi nel seguito dell'opera, svolge una funzione rilevante anche dal punto di vista metodologico. Introduce infatti un elemento di differenza fra le precedenti elaborazioni del modello lucreziano e la sua ripresa da parte di Hume. Un tratto essenziale del modello è, come sappiamo, la formazione spontanea – cioè non eterodiretta – delle idee religiose. Per Hobbes e Spinoza ciò implica anche che la loro formazione è inevitabile, in quanto connessa a elementi essenziali della mente o della condizione umana (il pensiero causale, la finitezza dei modi, la temporalità, le passioni ecc.). Anzi, è proprio perché dimostrava l'universalità delle idee religiose che la tesi della

4. Anche in Hume, infatti, coerentemente la ripresa del modello lucreziano comporta la secondarietà della teoria dell'impostura: «bisogna dire che se gli artifizii umani aggravano le nostre infermità e le nostre naturali follie, queste non debbono la loro origine a tali artifizii. Le loro radici penetrano più a fondo nello spirito e si insinuano nelle proprietà essenziali ed universali della natura umana» (*NHR, XIV*, p. 144).

genesi dalla paura apparve nonostante tutto preferibile alla teoria dell'impostura per alcuni autori del campo apologetico interessati ad utilizzarla in chiave anti-Bayle: Vico è l'esempio più complesso e originale di un atteggiamento che ebbe anche altri esponenti⁵. In Hume, invece, la limitazione dell'universalità dei fenomeni religiosi che viene introdotta con l'accenno preliminare ai popoli atei fa sì che la spontaneità della genesi non comporti anche la sua necessità: la religione è un fenomeno molto diffuso ma contingente, spontaneo ma non necessario.

Ciò è coerente con l'adozione da parte di Hume di un modello di spiegazione dell'origine della religione che presenta alcune peculiarità epistemologiche. Il compito filosofico che Hobbes e Spinoza si pongono al momento di riprendere l'antica tesi lucreziana consiste in primo luogo nell'inserirla all'interno di un dispositivo di spiegazione univoco, in cui essa risulti come l'effetto di una serie di fattori o la conseguenza di un insieme di premesse. La ricerca di una definizione rigorosa delle passioni coinvolte nel processo, a partire dalla distinzione tra le forme della paura, è una parte integrante di questo approccio teorico. Anche in Vico, che pure lavora con materiali in parte diversi e contamina prove antropologiche, fisiche e storiche, abbiamo visto quanto sia forte la tendenza a costruire da un'edizione all'altra della *Scienza nuova* un modello esplicativo della genesi della religione sempre più coerente, modificando il suo lessico, riducendo peso e numero delle varianti storiche e allo stesso tempo precisando e integrando la catena esplicativa in maniera tale da renderla più completa possibile. Dato l'orientamento scettico del pensiero di Hume, non stupisce che la *Storia naturale della religione* obbedisca apparentemente a un atteggiamento intellettuale meno esigente. L'argomento è tuttavia reversibile: proprio alla luce del suo scetticismo è tanto più degno di nota che egli mantenga e anzi faccia propria, seppure rivedendola, la marcata esigenza esplicativa che aveva caratterizzato la storia moderna della tesi lucreziana, almeno nelle sue riprese filosoficamente "alte". Soltanto, tale esigenza assume forme diverse, improntate a una pluralità di percorsi non immediatamente riconducibili a un modello unico. Questo vale sia sul piano del lessico e della definizione delle passioni che su quello della spiegazione vera e propria. Li affronto nel PAR. 4.2, cominciando con qualche rapida annotazione sul lessico concettuale per poi passare all'analisi della spiegazione vera e propria nei PARR. 4.3 e 4.4. Nei PARR. 4.5 e 4.6 metto invece a confronto la concezione della paura che emerge dalla *Storia naturale della religione* con la teoria delle

5. Anna Minerbi Belgrado (1977, p. 16) fa gli esempi, oltre a Vico, di Lafitau e Bergier.

passioni esposta nel *Trattato sulla natura umana*. Il PAR. 4.7 è dedicato alla questione dei rimedi e il PAR. 4.8 alla domanda se e in che misura anche la storia possa essere inclusa fra di essi.

4.2

Paura e altre passioni

Che la galassia emotiva da cui nasce la religione sia posta da Hume sotto il segno di una complessa e non riducibile molteplicità emerge innanzitutto dalle soluzioni espressive che egli utilizza nel corso del suo testo. Il lessico impiegato a tal proposito nella *Storia naturale* è notevole per varietà. A partire dalle forme-base, spesso associate, di *fear* (10 occorrenze) e *hope* (6) la gamma di soluzioni comprende:

1. sul lato dell'aspettativa, i termini: *apprehension* (anche nel senso di apprensione: 5), *diffidence* (1), *concern* (preoccupazione: 4), *anxiety* (9⁶), *alarm* (4);
2. su quello della paura i termini: *dread/dreadful* (forte paura, ma anche disagio: 3), *horror* (1), *panic* (1) e *terror* (21⁷), oltre al più raro *ghastliness* (l'essere sinistro, orribile, spaventoso: 1), che rimanda per etimologia alla sfera dei fantasmi (*spectres*, 2).

Più che la semplice frequenza delle occorrenze, in cui risaltano i termini *terror*, *fear* e *anxiety*, conta in questo caso la loro articolazione globale. I due gruppi che abbiamo distinto (aspettativa e paura) sono infatti semanticamente collegati e rimandano l'uno all'altro. La sfera dei sentimenti di aspettativa e quella relativa alla paura fanno capo rispettivamente ai due termini-chiave *futurity* (il futuro, 2)⁸ e *melancholy* (le passioni nere o tristi: 4): ciò significa che per Hume la condizione passionale che dà origine alle credenze religiose non è tanto la semplice protensione verso il futuro, ma consiste piuttosto in un'aspettativa del futuro accompagnata da scuri (e, come vedremo, oscuri) presentimenti. Inoltre, i termini che appartengono a quest'area lessicale non sono distribuiti in maniera uniforme e puntuale nel testo, ma si addensano in alcuni capitoli e risultano accostati e coordinati fra loro spesso nello spazio di poche righe, se non in un medesimo giro di frase. Ad esempio:

6. Per lo più nella forma aggettivale *anxious* (8).

7. Comprende *terror* (5), *terrors* (13), *to terrify* (1), *terrified* (1), *terrifying* (1).

8. A cui si aggiungono 7 occorrenze dell'aggettivo *future*.

Capitolo II:

«anxious concern for happiness», «dread of future misery», «hopes and fears», «trembling curiosity»⁹;

Capitolo III:

«hope as well as fear», «perpetual alarm», «anxious expectations of the events», «diffidence, terror, and melancholy»¹⁰;

Capitolo XIII:

«anxious fear of future events», «dismal [=cupe] apprehensions of every kind», «ghastliness and horror», «panic», «dreadful appearances», «natural terrors», «gloomy [=scure] apprehensions»¹¹,

e analogamente nei capitoli VIII (pp. 95-6/335) e XIV (pp. 142-4/359-60). Il senso di una trama di correlazioni è suggerito anche dall'impiego dei termini in coppie o addirittura terne coordinate, come nel caso ricorrente di «hopes and fears»¹² (ma anche «diffidence, terror, and melancholy», «ghastliness and horror»), nonché dal frequente ricorso alle forme aggettivali. Quest'ultimo è un tratto stilistico che abbiamo già incontrato in *Vico*, dove però appare funzionale alla sottolineatura di un concetto chiave, tramite la sua insistita e quasi ossessiva ripetizione in luoghi e contesti lontani fra loro (ad esempio «spaventosa superstizione», «spaventosa religione» ecc.). In *Hume* invece l'aggettivazione relativa al campo semantico della paura obbedisce a un principio di variazione¹³: per mezzo degli aggettivi *Hume* connette fra loro manifestazioni affettive distinte, mettendone in luce di volta in volta alcune caratteristiche condivise («*incessant* hopes and fears» e «*perpetual* alarm»), una comune tonalità di paura («*gloomy* apprehensions», «*dreadful* appearances», «*ghostly* guidance»), oppure mostrando sfaccettature diverse di una medesima passione («*natural* terrors» e «*multiplied* terrors»). Il caso più frequente, quello dell'aggettivo *anxious*, è significativo sia in quanto pone sotto il segno dell'*anxiety*, in un medesimo insieme, forme di paura diverse («anxious concern», «anxious expectation», «anxious fear», «anxious terrors»), sia perché sovrappone l'una all'altra due specie di paura (*anxiety* + *fear*, *anxiety* + *terror*...), ren-

9. *NHR*, pp. 55-7; 315-6.

10. *Ivi*, pp. 59-63/316-9.

11. *Ivi*, pp. 131-3/352-4.

12. *Ivi*, pp. 55, 59, 63, 96.

13. Per quanto non manchi una formula ripetuta: «anxious concern for happiness» (*ivi*, II, p. 57/316 e VIII, p. 96/335).

dendo il campo più complesso e sfaccettato invece di polarizzarlo attorno ad un'unica passione dominante.

4.3

La spiegazione: sequenze

La ripresa di un termine connotato come *anxiety* – la passione del tempo del *Leviatano* – nonché l'insistenza sul carattere incessante della paura danno al registro utilizzato da Hume per descrivere le passioni da cui nasce la religione una tonalità decisamente hobbesiana¹⁴. Come hobbesiana è l'espressione *invisible powers* che Hume usa di frequente per indicare gli dèi nati dalla paura (*powers invisible* nel *Leviatano*). Quest'area semantica fornisce i materiali a un modello esplicativo *sui generis*, che mantiene alcuni degli elementi canonici nelle riprese moderne del *Primus in orbe deos...* inserendoli però in un impianto argomentativo di natura diversa, complessivamente meno compatto e sistematico di quelli analizzati sinora – almeno a prima vista. Rimanendo per ora sul piano formale, all'articolazione del lessico corrisponde sul piano della spiegazione una scansione in più sequenze, parallele e in parte indipendenti. Invece di rendere conto dell'azione causale esercitata dalla paura sull'origine della religione in un solo testo e in un unico ragionamento, come accade esemplarmente in Hobbes e Spinoza, Hume la evoca a più riprese in luoghi della *Storia naturale* lontani fra loro, mettendo in luce ogni volta aspetti, funzioni e motivazioni differenti del processo. Ripercorriamo in sintesi tali sequenze nell'ordine dato da Hume, prima di tentare di ricomporle in un quadro d'insieme nel prossimo paragrafo (S sta per "sequenza").

S1) Capitolo I, «Un animale barbaro e bisognoso».

La sequenza del Capitolo I, in cui Hume illustra la tesi del carattere originario del politeismo¹⁵, cade all'interno della refutazione del *design argument* e svolge dunque una funzione negativa nell'argomentazione. Al di là

14. In Hobbes abbiamo *perpetual fear* (per la religione) e *continual fear* (nello stato di natura; cfr. *supra*, PAR. I.1); in Hume *incessant hopes and fears* (NHR, II, p. 55/315), *constant object of our hope and fear* e *perpetual alarm* (III, p. 59/316), *perpetual objects of human hopes and fears* (VIII, p. 96/335). Cfr. anche XIV, p. 144/360: «secret horrors, which give no rest to the mind» (Hobbes, *Lev.*, XII, p. 167: «no repose, nor pause of his anxiety, but in sleep»).

15. *Il politeismo fu la prima religione degli uomini* (NHR, pp. 49-50).

della validità teorica dell'argomento, afferma Hume, nei fatti l'esame dell'«ordine e [del]la struttura dell'universo» (NHR, p. 49) non porta all'idea di Dio tipica del teismo, sia perché «la mente risale gradualmente dal basso verso l'alto», sia perché ciò che è regolare (come per definizione l'ordine della natura) non stimola l'attenzione e la curiosità. Questi due principi generali valgono a maggior ragione per «l'uomo all'origine della società» (ivi, p. 50). Egli è «pressato da bisogni e passioni così molteplici» da non avere agio di ammirare e studiare l'ordine della natura. Al contrario, la regolarità produce in lui quella familiarità che induce normalmente a considerare le cose come ovvie. Le credenze religiose nascono da un'altra via, cioè quando un fenomeno irregolare («un parto mostruoso») rompe la scorza del familiare, «eccita la sua curiosità e gli appare un prodigio» (*ibid.*). Ciò che è nuovo è di per sé oggetto di paura («Lo allarma la sua novità»; *ibid.*) e dalla paura segue immediatamente una disposizione religiosa: «subito si dà a tremare, a far sacrifici, a pregare» (*ibid.*). Al venir meno dell'effetto prodotto dalla novità anche la curiosità torna a spengersi, «gli oggetti scompaiono in distanza e gli sfuggono» (*ibid.*).

Indicando in corsivo gli elementi corrispondenti a *primus, deos e timor*, la sequenza può essere dunque schematizzata nel modo seguente:

a) Uomo *primitivo* → b) bisogni e passioni molteplici → c) mancanza di curiosità

a meno che

d) novità inattesa → e) *paura* → f) *religione*.

Anche se il contesto è quello di una refutazione, la sequenza introduce alcuni elementi positivamente rilevanti rispetto al nesso paura-religione. In particolare, si notano almeno tre differenze di fondo rispetto all'impostazione di Hobbes. La prima è la determinazione storica, cioè il rimando alle origini della società, che secondo Hume rafforza la prova contro l'argomento teleologico rendendola inappellabile¹⁶. È il modo in cui Hume interpreta il *primus* nell'emistichio di Petronio, ossia come «primitivo», alla luce di una teoria dello sviluppo storico del genere umano: «La religione primitiva (*primary*) del genere umano nasce innanzitutto dall'ansia riguar-

16. NHR, p. 49: «Ma pur concedendo che l'ordine e la struttura dell'universo, accuratamente esaminati, suggeriscono tale argomento, tuttavia *non posso pensare che questa considerazione abbia avuto qualche influenza sull'umanità, quando essa concepiva le sue prime rozze nozioni religiose*» (corsivo mio).

do agli eventi futuri»¹⁷. La seconda differenza è che la condizione dei primi uomini si caratterizza per la molteplicità di passioni e per il peso dei bisogni materiali: un fattore, quest'ultimo, a cui Hume conferisce un'importanza molto maggiore rispetto agli autori considerati sinora (Minerbi Belgrado, 1977, p. 19). Infine, è letteralmente rovesciata rispetto a Hobbes la funzione svolta dalla curiosità: le prime idee religiose non nascono tanto dalla curiosità di conoscere le cause, quanto dalla mancanza di curiosità o meglio dalla sua estrema limitatezza. C'è bisogno dunque della forte emozione indotta da un fenomeno irregolare della natura per interrompere temporaneamente il regime dell'ovvio. Non si tratta però nel caso di Hume di un evento unico come il primo fulmine di Vico, né di un altro evento astronomico («*cometa, parelio, o stella di mezzo di*»; *Sn44*, p. 69, § 189), bensì di «un parto mostruoso», cioè di un'irregolarità più elementare e prossima, inclusa nel raggio ristretto dell'esperienza e dell'attenzione della mente barbara dei primi uomini. Il processo mentale a cui Hume fa allusione è qualcosa di estremamente rudimentale. La novità impaurisce e produce religione di per sé, senza che ci sia bisogno di alzare gli occhi al cielo. Il motivo per cui da novità, bisogni e passioni si passi proprio all'idea di una divinità rimane tuttavia ancora inspiegato.

S2) Capitolo II, «i vari e contraddittori eventi della vita umana».

Il Capitolo II è dedicato all'*Origine del politeismo*. La sequenza relativa al nesso paura-religione (*NHR*, pp. 54-7) sfocia nel brano da cui siamo partiti (*supra*, PAR. 4.1) e verte sul tema specifico che Hume si propone d'indagare in quel luogo, cioè l'origine (non della religione in generale, ma) del politeismo. Hume parte da una distinzione d'ambito fra la natura e la vita umana: unitaria e uniforme la prima, composta da «vari e contraddittori eventi» la seconda. Se supponiamo gli eventi umani guidati dall'azione di divinità, sarà allora giocoforza concepirle come numerose, imperfette e in lotta fra loro, come gli dèi del paganesimo. Tuttavia la supposizione iniziale (l'azione di divinità) non è necessaria. Per trovarle una motivazione sembra necessario rivolgersi di nuovo alla dimensione passionale tipica delle menti «barbare». Da una parte la varietà e l'incertezza del corso de-

17. *NHR*, p. 132/352, inizio del cap. XIII: «The primary religion of mankind arises chiefly from an anxious fear of future events». Hume usa di preferenza *primary*, mentre l'aggettivo *primitive*, destinato a lunga fortuna nell'antropologia evolucionistica, occorre nella *Storia naturale* una volta sola, all'inizio del cap. II («polytheism, the primitive religion of uninstructed mankind»; *ivi*, p. 131/313).

gli eventi producono «speranze e [...] timori incessanti che assediano la mente umana» (ivi, p. 55). Dall'altra, solo una passione – e una passione ordinaria – può smuovere (*actuate*) le menti e indurle a rivolgere la loro attenzione «al di là del mondo presente» (ivi, p. 56). La curiosità che nasce da questo plesso di speranze e timori è per via della sua stessa origine una «curiosità tremebonda» (*trembling curiosity*), che scorge in quella scena confusa «le prime oscure tracce della divinità» (ivi, p. 57).

La sequenza è dunque:

a) Varietà e incertezza delle cose umane → b) speranze e *timori* incessanti → c) curiosità intrisa di *paura* → d) prime tracce della *divinità*.

Il ragionamento è efficace nel rendere ragione del suo specifico *explanandum*, cioè le credenze politeistiche, spiegate a partire dalla varietà e contraddittorietà degli eventi dell'esistenza umana. Quando il politeismo si produce, sostiene Hume, non può aver avuto altra origine. È invece tutt'altro che evidente il perché esso si sia prodotto, cioè come si passi dalla condizione d'incertezza, paura e speranza all'idea di divinità. Inoltre, rispetto alla prima sequenza, l'incertezza statutaria dell'esistenza umana ha preso il posto del singolo fenomeno irregolare (il parto mostruoso) come causa di paura e curiosità. Tuttavia, il motivo di tale incertezza resta a sua volta implicito. È un problema analogo a quello sollevato dall'affermazione di Hobbes secondo cui le cause della nostra buona e cattiva sorte sono per lo più invisibili («for the most part are invisible»; cfr. *supra*, PAR. 1.4). In linea di principio ogni evento è l'effetto di cause determinate e, a meno di non voler introdurre come Vico il fattore del libero arbitrio («il nascosto degli uomini»), gli eventi che interessano l'esistenza umana non sono meno prevedibili degli altri. Da questo punto di vista l'incertezza delle faccende umane sembra dunque essere un'apparenza meramente soggettiva dovuta alla combinazione di un intenso interesse per determinati eventi (quelli relativi alla nostra fortuna) con una scarsa conoscenza delle loro cause. Eppure gli esempi portati da Hume delineano uno spettro di fenomeni piuttosto ampio, centrato per lo più sull'interazione fra l'ambiente e l'uomo: l'azione contrastante degli agenti naturali (sole, venti, pioggia), catastrofi (epidemie, carestie), vicende della storia umana (vittorie e rovesci in guerra), il che rende l'imprevedibile contraddittorietà degli eventi qualcosa di più complesso e di almeno in parte indipendente da fattori soggettivi come

l'ignoranza delle cause e la concentrazione sulla propria sorte¹⁸. Non è poi ben definito il rapporto che sussiste, all'interno della sfera affettiva, tra le speranze, i timori e le altre passioni che Hume evoca, accostando bisogni primari e affetti complessi («l'ansiosa preoccupazione per la felicità, il timore della miseria futura, la sete di vendetta, gli appetiti naturali che inducono a ricercare il cibo e le altre cose necessarie»): si tratta di sottospecie di speranza e paura («speranze e paure di questa natura», scrive Hume)? Oppure abbiamo a che fare con un sottofondo passionale più vasto di cui anche speranza e paura sono espressione, come farebbe supporre la menzione degli appetiti naturali? O ancora Hume allude a famiglie di affetti in parte sovrapposte e in parte indipendenti? In ogni caso, rispetto a Hobbes e Spinoza sembra molto più difficile ricondurre la varietà delle manifestazioni affettive a una geometria delle passioni, cioè a un ordine ben definito, ovvero individuare dei processi lineari di trasformazione degli affetti.

S₃) Capitolo III, “Il teatro del mondo”.

Dopo aver ristretto la prospettiva dalla natura agli eventi della vita umana (e in particolare a quelli che interessano la nostra sorte), Hume torna ad allargarla all'inizio del capitolo III (*Continua il medesimo argomento*; cfr. *NHR*, pp. 59-61). Lo fa con un'asserzione scettica sull'impossibilità di conoscere le vere cause degli eventi: «Ci troviamo in questo mondo come in un gran teatro, in cui i veri moventi o cause di ogni evento ci sono interamente celati» (ivi, p. 59). Ai limiti circostanziali di capacità di previsione e prudenza si aggiunge dunque a monte la natura *in sé* inconoscibile di cause «che operano spesso in modo inatteso, sempre inspiegabile» (*ibid.*). Le *cause ignote* delle cose (*unknown causes*, in corsivo nel testo) «divengono allora l'oggetto permanente delle nostre speranze e dei nostri timori» (*ibid.*). Un «allarme costante» tiene vive le passioni, mentre l'immaginazione cerca di «formarsi un'idea dei poteri a cui siamo interamente sottoposti» (*ibid.*). Questa esigenza dell'immaginazione può essere soddisfatta in modi diversi: con teorie filosofiche e scientifiche – ad esempio il corpuscolarismo, «la filosofia più probabile o, almeno, più compresen-

18. *NHR*, p. 54: «Venti e tempeste rovinano ciò che il sole ha nutrito. Il sole distrugge ciò che rugiada e piogge alimentano. La guerra può esser propizia a quella stessa nazione, che l'inclemenza delle stagioni affligge con la carestia. Le malattie e la peste possono spopolare un regno al colmo della sua prosperità. La stessa nazione non ottiene egual successo per mare e per terra. E un popolo che oggi trionfa sul suo nemico può domani soccombere sotto il suo ferro».

bile» (*ibid.*: Hume non dice “la più vera”). Oppure, secondo una naturale tendenza all’antropomorfismo («Tutti gli uomini generalmente tendono a concepire gli altri esseri come simili a loro stessi»; *ivi*, p. 60), immaginando le cause ignote nella forma di poteri invisibili simili a sé, dotati di «sentimento e intelligenza» – dèi, in una parola.

La sequenza è allora:

a) Strutturale inconoscibilità delle cause → *b*) speranze e *paure* costanti → *c*) immaginazione → *d*) antropomorfismo → *e*) *dèi*.

Simile alla precedente nel primo passaggio (*a.* incertezza → *b.* speranza/paura), la sequenza introduce nell’argomentazione alcune novità degne di nota. Innanzitutto, l’attacco scettico (*a*) esprime una tesi di portata universale, lasciando di fatto il ruolo della mente primitiva sullo sfondo. Questa tendenza a cogliere nel processo di genesi delle idee religiose una dimensione più ampia, non circoscritta ai primordi del genere umano, è confermata dal modo in cui Hume introduce e presenta i due fattori successivi nella sequenza, cioè l’azione dell’immaginazione (*c*) e la tendenza all’antropomorfismo (*d*). Si tratta di due elementi presenti in tutte le spiegazioni su base antropologica della genesi della religione analizzate in questo libro. L’originalità di Hume consiste nello sfumare molto la distinzione fra la ricerca filosofica o scientifica delle cause e l’immaginazione popolare tinta di antropomorfismo da cui nascono le idee religiose. Da una parte la tendenza alla proiezione antropomorfa è una «fragilità naturale» (*ivi*, p. 61) a cui sono soggetti anche i filosofi, come mostrano gli esempi, anch’essi canonici nella filosofia moderna, dell’*horror vacui*¹⁹ o delle simpatie/antipatie fra le cose²⁰. Dall’altra, l’immaginazione, secondo una tesi tipica dell’epistemologia humeana, lungi dal coincidere semplicemente con una rappresentazione confusa e arbitraria del reale, svolge una funzione attiva e costruttiva,

19. Cfr. ad esempio Pascal: «Cosa c’è di più assurdo che dire che dei corpi inanimati provano passioni, timori (*craintes*), orrori? Che dei corpi insensibili, senza vita e persino incapaci di vita, abbiano passioni che presuppongono un’anima quantomeno sensitiva che possa riceverli? Di più, che l’oggetto di tale orrore sia li vuoto? Cosa c’è nel vuoto che possa far loro paura? Cosa c’è di più basso e ridicolo?» (frammenti del *Traité du vide*, Pascal, 2011, p. 641).

20. Cfr. ad esempio Vico, *Sn44*, p. 105, § 377: «ove ammirano gli stupendi effetti dalla *calamita col ferro*, in questa stessa età di menti più scorte, e ben’anco erudite dalle Filosofie, escono colà, che la *calamita* abbia una *simpatia* occulta *col ferro*; e sì fanno di tutta la *Natura un vasto corpo animato, che senta passioni, ed affetti*, conforme nelle Dignità anco si è divisato».

in particolare sforzandosi (*must labour*) di farsi «un'idea precisa e distinta (*particular and distinct*)» degli oggetti a cui si rivolge ripetutamente cercando di inserirli in un «sistema abbastanza soddisfacente» (ivi, p. 60). Da questo punto di vista tra l'immaginazione religiosa e l'immaginazione filosofica o scientifica non c'è una differenza sostanziale.

Ma l'immaginazione non produrrebbe spontaneamente un simile risultato se non dovesse soddisfare a un impulso passionale: se l'immaginazione si rivolge «continuamente verso lo stesso oggetto» (*perpetually employed on the same subject*; ivi, p. 60/316) è perché la mente è agitata da un «continuo allarme» (*perpetual alarm*) e le cause ignote sono «oggetto costante delle nostre speranze e dei nostri timori» (ivi, p. 59). La soddisfazione (*satisfaction*) di cui l'immaginazione va in cerca consiste nel limitare l'incertezza dovuta all'inconoscibilità delle cause tramite l'elaborazione di un sistema, cioè di un'interpretazione complessiva dei nessi causali tra gli eventi, in grado di sostituire al puro ignoto una rete di supposizioni e aspettative in qualche modo regolari e uniformi: «Le cause sconosciute che occupano continuamente il pensiero degli uomini, presentandosi sempre sotto lo stesso aspetto, appariranno tutte della stessa specie o genere» (ivi, p. 61). Da questo punto di vista, il lavoro dell'immaginazione – sia nella sua forma filosofico/scientifica che in quella religiosa – appare come l'effetto di ansie, speranze, paure e allo stesso tempo come un modo per placarle, riconducendo il nuovo e l'ignoto all'interno di un quadro di regolarità. Quanto all'origine della religione, il punto d'approdo del processo (*e*) è un'idea della divinità che si è fatta via via più precisa da una sequenza all'altra: dall'indeterminata attitudine religiosa della prima sequenza alle «prime tracce di divinità» della seconda, ai «poteri invisibili dotati di sentimento e intelligenza» della terza.

S4) Capitolo III, «Ogni evento disastroso ci allarma».

Sempre nel capitolo III (pp. 63-4) Hume torna sull'argomento sviluppando la sequenza precedente e precisando proprio il ruolo e la natura del fattore passionale. Lo fa collocando la paura su uno sfondo ampio, tendenzialmente coestensivo con la vita emotiva nella sua interezza: «Qualsiasi passione umana può condurci alla nozione di poteri invisibili, intelligenti: la speranza al pari della paura, la gratitudine al pari dell'afflizione»²¹.

21. *NHR*, p. 63, qui la traduzione è interamente mia per un'esigenza di aderenza al testo di Hume (cf. p. 318: «Any of the human affections may lead us into the notion of invisible, intelligent power; hope as well as fear, gratitude as well as affliction»).

È un'affermazione che va controcorrente rispetto alle strategie selettive di Hobbes e di Vico, volte a individuare una forma specifica di paura all'origine della religione (l'*anxiety*, lo *spavento*), e trova semmai un qualche corrispettivo indiretto in Spinoza, in particolare per la stretta associazione di paura e speranza. Secondo Hume le vie che dalle passioni portano alla religione sono molteplici. Segue tuttavia una precisazione, anch'essa di sapore spinoziano, secondo la quale di fatto la devozione religiosa deriva il più delle volte dalle passioni tristi: «l'uomo piega molto più spesso i ginocchi per la tristezza che non per le passioni piacevoli (*by the melancholy than by the agreeable passions*)» (NHR, p. 63/319). Le passioni sono a loro volta il riflesso psicologico di condizioni materiali. La prosperità suscita passioni positive (allegria, alacrità, piaceri sociali e sensuali), che lasciano poco spazio al pensiero di «mondi ignoti e invisibili» (*unknown invisible regions; ibid.*). Viceversa, «ogni evento disastroso ci allarma», stimola la ricerca delle cause, fa sorgere apprensioni riguardo al futuro («Apprehensions spring up with regard to futurity») e finisce per sprofondare (*to sink*) la mente «nella diffidenza, nel terrore e nella tristezza (*melancholy*)» (*ibid.*). Di qui il ricorso a ogni mezzo possibile per propiziarsi «quei segreti poteri intelligenti, dai quali [la mente] suppone che la nostra fortuna dipenda» (ivi, p. 64): è lo sviluppo delle pratiche religiose.

La sequenza risulta dunque divisa in due parti simmetriche:

a) Ogni passione → b) idee religiose,

(ma soprattutto, in caso di c) eventi disastrosi →)

a₁) *melancholy* → b₁) pratiche religiose.

Delle due parti, la prima ha portata universale e torna sul tema della genesi delle idee di divinità, insistendo sulla loro matrice passionale. La seconda circoscrive alla “malinconia” il campo delle passioni e mostra la genesi delle pratiche religiose, a cui Hume assegna una funzione propiziativa. È il nucleo di una teoria utilitaristica dei riti religiosi destinata ad avere una lunga eredità nel pensiero antropologico anglosassone, fino almeno alla *gift theory* del sacrificio di Edward Burnett Tylor. Quanto all'origine dei riti, gli autori precedenti avevano insistito sull'atto di onorare un potere riconosciuto come superiore (Hobbes), sulla funzione politica dell'apparato culturale per contenere il volgo superstizioso (Spinoza), sul ruolo centrale delle tecniche divinatorie (Vico). Spinoza aveva anche sottolineato la natura opportunistica delle comunicazioni fra uomini e dèi, nell'*Appendice*

alla prima parte dell'*Etica*, riferendola però all'ambito della superstizione e senza collegarla direttamente con la paura. In Hume, invece, l'intenzione propiziativa ha una matrice passionale che la rende ben diversa da un freddo ragionamento utilitaristico finalizzato ad ottenere dei benefici (*do ut des*): inginocchiarsi è prima di tutto un atto intriso di paura, un segno di afflizione, se non di disperazione, a seguito di un evento disastroso («and immediately sets him a trembling, and sacrificing, and praying»)²².

S₅) Capitolo v, «le cause che generano la felicità o l'infelicità sono in generale poco note».

Nel capitolo v, trattando delle *Varie forme di politeismo*, Hume riprende il tema dell'inconoscibilità delle cause (S₃), in particolare quelle da cui dipende la nostra sorte (cfr. ivi, p. 81). Dato che «le cause che generano la felicità o l'infelicità sono in generale poco note e molto incerte, l'ansietà (*our anxious concern*) si sforza (*endeavours*) di foggjarsene (*attain*) un'idea determinata» (ivi, p. 81/327-8), rappresentandole antropomorficamente come agenti dotati d'intelligenza e volontà, «talvolta» superiori a noi in potere e saggezza – cioè dèi.

La sequenza è:

a) Cause di felicità ignote o incerte → b) *ansietà* → c) idea determinata → [d) antropomorfismo →] e) *dèi*.

Si tratta forse del luogo più hobbesiano di tutta la *Storia naturale della religione*. Il ragionamento di Hume riprende infatti in forma sintetica ma punto per punto quello del cap. XII del *Leviatano*: l'impossibilità di conoscere le cause della nostra buona e cattiva sorte («the causes of good and evill fortune») è uno dei fattori dell'*anxiety*; a sua volta l'*anxiety*, insopportabile per la sua indeterminatezza, deve fissarsi su un oggetto dai contorni più definiti («must needs have for object something»), cioè un potere invisibile ovvero una divinità (cfr. *supra*, PAR. 1.1). E anche in Hobbes questa dinamica vale in particolare per il politeismo («the many gods of the Gentiles»), sebbene poi possa essere estesa alla religione in generale. Nel ragionamento di Hume è proprio questo in fondo il motivo determinante della genesi dell'idea della divinità: l'antropomorfismo spiega infatti il *come* di tale genesi, ma non il *che*. La ricerca, dettata dall'ansietà, di un'«idea determinata» (*a determinate idea*) su cui fissare la mente si combina con il lavo-

22. *NHR*, I, p. 50/312, corsivo mio («subito si dà a tremare, a far sacrifici, a pregare»).

ro dell'immaginazione volto a formare «un'idea precisa e distinta» degli oggetti a cui si rivolge ripetutamente (S₃): a monte di entrambi ci sono la condizione passionale dell'ansia e della paura di fronte alle cause ignote e il bisogno di darle in qualche modo una forma concreta.

Hume porta anzi fino in fondo il ragionamento di Hobbes. Se l'ansietà induce a cercare un'idea determinata che possa assegnare alla paura un contenuto preciso, allora i poteri invisibili come quelli di cui aveva parlato Hobbes non saranno il punto d'arresto della ricerca: «se da un lato è forte la tendenza dell'uomo a credere all'esistenza in natura di un potere invisibile ed intelligente, altrettanto forte è d'altro lato la sua inclinazione a fermare la mente su oggetti sensibili e visibili: e, per fondere insieme queste due opposte tendenze, egli finisce per collocare il potere invisibile in qualche oggetto visibile» (NHR, p. 78). Nel politeismo classico, scrive Hume, gli oggetti visibili erano statue o dipinti, «figurazioni sensibili della divinità sotto sembianze umane» (ivi, p. 80). Ma per menti più primitive, «durante le età rudi e barbare», l'esigenza di un'idea determinata si soddisfa con oggetti materiali elementari, «l'uomo deifica piante, animali ed anche oggetti bruti inanimati; e piuttosto che fare a meno di un oggetto sensibile di culto, incarna la divinità in forme così goffe» (*ibid.*). Hume pone così le basi di una teoria del feticismo, esibendo una ragione per un fenomeno, l'adorazione di oggetti materiali, che ad Hobbes era apparso degno soltanto di scherno²³ e introducendo un cambiamento di paradigma nei modelli di ricostruzione della genesi e della storia delle idee religiose²⁴. Con ciò l'antropomorfismo si rivela un fenomeno secondario e derivato rispetto a una dinamica più fondamentale di formazione delle idee religiose, che dal bisogno di un'idea determinata passa direttamente alla sacralizzazione di oggetti materiali o in ogni caso di esseri viventi *non* antropomorfi. Ci si può chiedere allora che ruolo giochi ancora la paura quando il credente si rapporta non a un potere invisibile a cui è appesa la sua sorte, ma ad oggetti materiali qualsiasi, la cui superiorità rispetto a lui è tutt'altro che evidente.

S6) Capitolo VIII, «un punto di vista più angusto ed egoistico».

23. «Men, Women, a Bird, a Crocodile, a Calf, a Dogge, a Snake, an Onion, a Leeke, Deified» (cfr. *supra*, PAR. 1.3).

24. Com'è noto, in quegli stessi anni Charles de Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760) stava sviluppando la prima teoria del feticismo, appoggiandosi ampiamente sulla *Storia naturale della religione* (Iacono, 1985, pp. 118-27).

All'inizio del capitolo VIII, dedicato ad un'altra delle tesi centrali della *Natural History*, cioè il *Flusso e riflusso di politeismo e teismo*, Hume riprende la forma-base della sequenza precedente, prolungandola dai due lati (cfr. ivi, pp. 95-7). Fra le premesse inserisce il tema della ristrettezza di prospettiva già incontrato nella prima sequenza a proposito della mancanza di curiosità degli uomini primitivi. Il volgo ignorante, «cioè la gran maggioranza degli uomini», considera la realtà «da un punto di vista più angusto ed egoistico» (*a more confined and selfish view*; ivi, p. 95/334). Da qui prosegue la sequenza che conosciamo: le cause di felicità e infelicità restano ignote; gli uomini le investono di speranze e paure incessanti e di una costante attenzione; l'immaginazione attiva (*active imagination*) le rende via via più definite (*more particular*), rappresentandole come esseri intelligenti e suscettibili di essere persuasi da suppliche e offerte («Di qui l'origine della religione»; ivi, p. 96). La sequenza poi prosegue: la stessa ansiosa preoccupazione per la felicità (*anxious concern for happiness*) spinge infatti a sublimare l'idea primitiva, fino ad elevare le divinità «all'estremo della perfezione» (attributi di «unità e semplicità, semplicità e spiritualità»). Poiché tuttavia l'origine psicologica resta sempre la stessa, a tale idea di divinità troppo «sottile» segue il ritorno a divinità subalterne e mediatrici, in una continua fluttuazione tra politeismo e teismo («Gli uomini fluttuano tra questi sentimenti opposti»; ivi, p. 97).

Il tratto (b)-(e) della sequenza coincide con la sequenza precedente, (a) e (f) ne costituiscono le estensioni:

a) Prospettiva limitata → b) cause di felicità ignote o incerte → c) attenzione, speranze e paure perpetue → d) immaginazione attiva → e) forme determinate (dèi) → f) sublimazione e nuova particolarizzazione.

Da qui in poi Hume non aggiunge più niente di essenziale alla spiegazione della genesi delle credenze religiose. Il tema del rapporto fra paura e religione è tuttavia ripreso un'ultima volta nei capitoli finali dell'opera, il XIII e il XIV, dove si tratta delle conseguenze negative che la religione generata dal timore ha sulle concezioni della natura divina (XIII) e sulla moralità (XIV). È come se Hume estendesse le sequenze esaminate sinora ripartendo dalla loro conclusione, cioè dagli dèi nati dalla paura, per valutare gli effetti della religione sulla condotta e la disposizione morale degli uomini (la *dinamica produttiva*). È una parte non meno degna di nota del suo ragionamento, sia per la sua evidente valenza etico-politica, sia per l'originalità degli sviluppi che Hume elabora a partire dalla sua lettura del *Primus in orbe deos fecit timor*. Mi limito qui ad esporli in sintesi.

Ritroviamo a quest'altezza una delle caratteristiche più problematiche del processo, che sia Hobbes che Spinoza avevano messo in evidenza, cioè la sua tendenziale circolarità e propensione ad autoalimentarsi. Nel capitolo XIII in particolare, in una pagina questa volta dal tenore spinoziano (*NHR*, p. 131), Hume insiste sul fatto che la genesi delle credenze religiose dalla paura («La religione primitiva del genere umano nasce anzitutto dall'ansia riguardo agli eventi futuri») innesca un meccanismo in virtù del quale la passione di partenza da causa si fa effetto, aumenta d'intensità e innalza dunque il livello di tristezza dei soggetti coinvolti nonché la loro disposizione alla violenza, in questo caso nella forma di violazione di leggi e principi morali. L'escalation parte da un'idea di divinità che, nata dalla paura (*anxious fear*), mantiene la traccia della sua origine ed è dunque immaginata come terribile, vendicativa e crudele (un'idea che verrà ripresa da D'Holbach, sulla scorta di Hume e Boulanger). Questo, nota Hume, non può che aumentare il senso di sinistro e di orrore (*ghastliness and horror*), mentre il panico (*panic*) invade la mente e la fantasia o immaginazione attiva (*active fancy*) «moltiplica sempre più gli oggetti di terrore» (*ibid.*). La tendenza opposta ad esaltare gli attributi della divinità non fa che peggiorare le cose, perché un dio dotato di sommo potere e conoscenza (ma non buono) sarà anche in grado di scrutare nei recessi dell'animo (*even the inmost recesses of their breast*: *ivi*, p. 134/354). In questo modo la paura, oltre a farsi più intensa e a moltiplicare le sue forme (*multiplied terrors*; p. 135/355), letteralmente s'interiorizza, finendo per mettere radici in una psicologia del profondo.

Nei capitoli XIII e XIV Hume descrive la mente religiosa come una coscienza scissa e infelice²⁵, abbozzando un'analisi di conflitti interiori e sensi di colpa che fa pensare alla dissezione della cattiva coscienza nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale* di Nietzsche. I devoti adorano e lodano lo stesso dio che temono, mentre «[i]l cuore detesta in segreto quelle vendette crudeli e implacabili» e questa «lotta interiore aggrava gli altri terrori che ossessionano le vittime infelici della superstizione» (*ibid.*). Così, «per liberarsi dai terrori superstiziosi che lo ossessionano», il devoto non esita a imporsi pratiche ascetiche e ad infliggersi mutilazioni²⁶. È pron-

25. *NHR*, p. 134: «fra i religiosi più esaltati l'opinione stessa acquista una sorta di falsità e rinnega i suoi sentimenti più intimi».

26. *Ivi*, p. 143: «Rendere un prestito, pagare un debito, non sono cose di cui goda la divinità, perché sono atti di giustizia dei quali né lui né altri potrebbero fare a meno, anche se non ci fosse nessun dio nell'universo. Ma se un giorno digiuna o si flagella bene bene, questi, a suo avviso, sono atti compiuti direttamente al servizio di Dio».

to a considerare «i più grandi delitti [...] compatibili con la pietà e la devozione superstiziosa», salvo poi nutrire «rimorsi e orrori segreti che non danno requie all'anima (*remorses and secret horrors, which give no rest to the mind*)» e richiedono per essere placati altri riti e cerimonie espiatorie, in un circolo apparentemente senza fine (ivi, p. 144; 360, cap. XIV).

4.4

La spiegazione: quadro d'insieme

L'articolazione della spiegazione in sequenze distinte rappresenta una caratteristica fondamentale dell'approccio di Hume. Le sequenze fanno capo indubbiamente a un quadro d'insieme, che però non viene mai esplicitato o presentato nella sua interezza, ma emerge dalle variazioni ed aggiunte che si susseguono nei vari capitoli dell'opera. Ciò conferisce alla ripresa humeana del *Primus in orbe deos fecit timor* una sua tonalità epistemologica peculiare, prima ancora che dei contenuti specifici. In primo luogo, l'argomento così scomposto e scandito risulta funzionale alle varie questioni che Hume affronta nell'opera: l'origine della religione in generale (I), quella del politeismo in particolare (II, III, V), il flusso e riflusso tra politeismo e teismo (VIII), l'influenza della religione sulla moralità (XIII, XIV). Poiché l'*explanandum* è ogni volta diverso, si capisce che l'*explanans* vari a sua volta, rapportandosi da un caso all'altro ad aspetti differenti della genesi delle idee religiose.

Ciò fa sì, in secondo luogo, che l'origine della religione dalla paura costituisca un elemento strutturale della *Storia naturale*, a cui Hume attribuisce una funzione permanente lungo tutto il processo. Mentre in Vico, l'altro esempio di storicizzazione della tesi lucreziana che abbiamo preso in esame, la paura è una sorta di *primum movens*, il primo evento che dà avvio alla storia delle nazioni gentili, in Hume essa fa invece tutt'uno con il tipo particolare di storia della religione che egli ricostruisce, la accompagna da parte a parte motivandone quasi tutti i principali sviluppi, non cessa mai insomma di esercitare la sua azione e il suo ruolo esplicativo, in una delle sue possibili varianti, ogni qualvolta sono in gioco idee e pratiche religiose.

Infine, le varie sequenze, pur sovrapponendosi e intersecandosi in più punti, non sono immediatamente riconducibili a un modello di spiegazione unico. L'esigenza di coerenza interna è meno forte, i fattori causali esercitano la loro azione in modi e tempi diversi e Hume a seconda dei contesti mette l'accento su elementi differenti del processo. In Hume la disarticola-

TABELLA 4.1
Le sequenze della spiegazione: tabella comparativa

	Condizioni soggettive		Condizioni oggettive		1) Cause ignote	2) Passioni	3) Immaginazione	4) Dèi
S1	bisogni e passioni	mancanza di curiosità	novità inattesa	varietà e incertezza delle cose umane		paura		religione
S2						speranze e timori incessanti		prime tracce della divinità
S3		inconoscibilità strutturale delle cause	eventi disastrosi			speranze e paure costanti	immaginazione + antropomorfismo	dèi
S4						ogni passione/ <i>melancholy</i>		idee e pratiche religiose
S5				cause di felicità ignote o incerte		ansietà	idea determinata	dèi
S6		prospettiva limitata		cause di felicità ignote o incerte		speranze e paure perpetue	immaginazione attiva (formente determinate)	dèi

zione del modello lucreziano in una serie di riprese e variazioni era anche un modo di rinunciare ad ogni tentazione di riprodurre su un piano antropologico secolarizzato il mito teologico di un'origine unica della storia. A differenza di Vico, Hume non fa iniziare la storia della nascita della religione dalla paura da una scena originaria. La storia a cui pensa Hume, ha scritto Richard Popkin, «non inizia da nessuna parte e non va da nessuna parte. Il tipo di mondo in cui viviamo presenta sequenze, eventi, sviluppi, drammi, ma tutti a un livello umano»²⁷.

Queste caratteristiche del modello esplicativo adottato da Hume sono rilevanti anche per la questione degli “antidoti” o rimedi da mettere eventualmente in campo rispetto alla genesi delle credenze religiose dalla paura: rimedi che presumibilmente saranno plurali, strutturali e attivabili in misure e occasioni diverse, esattamente come i fattori in gioco nel processo stesso. Occorre dunque in primo luogo individuare tali fattori comparando fra loro le sequenze esplicative disseminate nel testo della *Storia naturale* con l'aiuto della TAB. 4.1: le quattro colonne numerate corrispondono agli elementi principali della spiegazione (le cause ignote, le passioni, l'immaginazione e infine l'*explanandum*, cioè le idee di divinità); le righe alle sei sequenze.

4.4.1. LE CAUSE IGNOTE

La *situazione di partenza* da cui muove il ragionamento di Hume è la nozione-chiave di *cause ignote* (quasi sempre in corsivo nel testo; colonna 1; TAB. 4.1). Come sappiamo, il tema della causalità, insieme a quello del tempo, è centrale nelle riprese moderne del modello lucreziano, dove il nesso fra ignoranza delle cause e paura è paradigmatico. Tuttavia, negli autori considerati sinora, l'ignoranza delle cause faceva tutt'uno con il desiderio di conoscerle, cioè con la curiosità: quanto più ampio il dominio dell'ignoto, tanto più forte la necessità di assegnare comunque una causa, foss'anche immaginaria, agli eventi che ci toccano. In Hume invece, si assiste a una complessiva svalutazione della curiosità²⁸. Come abbiamo già sottolineato (S1), per lui non è la curiosità di per sé a far nascere le prime idee religiose. Esse sono piuttosto la conseguenza di un'assenza o di una limitazione della

27. Popkin (1976, p. 92, trad. mia).

28. Cfr. ad esempio *Essays*, I, 14, *Of the rise and progress of the arts and sciences*, p. 113: «Ma la curiosità, o l'amore della conoscenza, ha un'influenza assai limitata e richiede gioventù, tempo libero, educazione, genio ed esempio per poter dirigere una qualsiasi persona». Cfr. *Treatise*, 2.3.10.

curiosità, sia nei primitivi che nel volgo. Mentre in Hobbes è la religione a bloccare la ricerca delle cause, in Hume la religione *nasce* da una scarsa propensione alla ricerca delle cause. La debolezza della curiosità coincide con l'adozione di una prospettiva limitata (S6), con una restrizione dell'orizzonte, anche temporale, dell'esperienza umana. Anche in questo caso Hume si situa all'opposto di Hobbes, e in particolare dell'idea che sia l'infinita apertura dell'orizzonte di aspettativa a produrre l'*anxiety* da cui nasce la religione. La sua posizione è semmai più vicina a quella di Spinoza, che aveva insistito sulla concentrazione del desiderio sugli incerti beni della fortuna, ad esclusione del resto, come una delle cause iniziali del processo che genera la superstizione. Ma Spinoza aveva considerato quella restrizione d'orizzonte come il portato diretto di una condizione umana universale basata sul desiderio e sull'ignoranza originaria delle cause (cfr. *supra*, PAR. 2.2). Hume invece amplia considerevolmente il raggio della ricerca sui motivi dell'ignoranza delle cause degli eventi che ci circondano.

Stando alla *Storia naturale*, la restrizione dell'orizzonte e l'incertezza sulle cause dipendono infatti da un insieme di condizioni. Possiamo classificarle in soggettive e oggettive, sulla base di una distinzione esposta da Hume nel capitolo sulle "passioni dirette" del *Trattato sulla natura umana*²⁹.

Le prime sono direttamente connesse ai soggetti di conoscenza coinvolti nel processo: fra di esse ci sono condizioni *materiali*, come i bisogni e le pressanti necessità a cui sono esposti gli uomini in particolare nelle prime età della storia, e condizioni *storico-evolutive*, cioè la scarsa propensione delle menti primitive a interrogarsi sulle cause degli eventi o a formulare ragionamenti complessi (S1: «Un animale barbaro e bisognoso»). La limitazione della prospettiva che ostacola la conoscenza delle cause e influenza il giudizio sulla probabilità di un evento è innanzitutto l'effetto dell'azione congiunta di bisogni materiali e rozzezza mentale, sia nei barbari che nel volgo.

Le seconde sono invece relative all'oggetto di conoscenza, cioè alla natura stessa degli eventi le cui cause sono ignote. Tali condizioni sono a loro volta di tre tipi: strutturali, parziali e accidentali. In primo luogo, l'incertezza o la difficoltà di conoscere le cause dipende da una condizione *strutturale*: nel gran teatro del mondo, è impossibile conoscere le vere cause di

29. *Treatise*, 2.3.9, p. 466: «Vi sono due tipi di probabilità: uno, quando l'oggetto è di per se stesso incerto ed è determinato dal caso; l'altro, quando sebbene l'oggetto sia di per sé certo, pur tuttavia esso risulta incerto al nostro giudizio, che trova numerose prove a sostegno di entrambi i lati della questione. Tutti e due questi tipi di probabilità causano paura e speranza».

ogni evento (S₃: «i veri moventi o cause di ogni evento ci sono interamente celati»; *NHR*, III, p. 59). Questo motivo scettico dà alla questione delle *unknown causes* un'altra portata e un fondamento universale. Siamo circondati, afferma Hume nel cap. XIII, da un'«oscurità profonda», o ancora peggio da una «luce incerta» (*profound darkness, glimmering light*; ivi, XIII, p. 131/353)³⁰. Leggendo quest'ultimo brano, si può pensare che Hume si riferisca in realtà unicamente a una mente primitiva: sta parlando infatti della «religione primitiva dell'umanità», della paura ansiosa degli eventi futuri, di uomini «soggiogati da ogni sorta di cupi terrori» e di «devoti stupefatti» (*the amazed religionist*). Ma il passaggio improvviso dalla terza alla prima persona (l'oscurità e la luce incerta «da cui siamo circondati», *with which we are environed*), non lascia dubbi sul fatto che la paura s'innesti su una condizione d'incertezza preesistente e universale, invece o prima di esserne la causa³¹.

Una limitazione a un ambito determinato si ha invece quando l'incertezza sulle cause si riferisce non ai fenomeni regolari della natura, ma agli «eventi vari e contraddittori della vita umana» (p. 57: cfr. *supra*, PAR. 4.3, S₂, S₅, S₆): varietà e contraddittorietà che nel caso di Hume sembrano dipendere in pari misura da un difetto cognitivo degli attori e dall'impatto oggettivo sulla loro esistenza di una molteplicità di cause variabili. Si tratta in questo caso di una condizione *parziale* dell'incertezza delle cause.

Una condizione *accidentale* (*fortuitous accidents*, pp. 62, 318), infine, si ha rispetto agli eventi irregolari di cui gli uomini fanno esperienza: un parto mostruoso (S₁) o un evento disastroso (S₄). Come nel caso precedente, anche qui dimensione soggettiva e oggettiva si intersecano: l'impressione di novità può nascere da un mero difetto d'esperienza, ma il disastro non cessa di essere meno reale e ci sono eventi irregolari, come aveva notato Bayle (cfr. *supra*, PAR. 3.2), di cui sarebbe irragionevole non avere paura.

Un aspetto interessante dell'approccio di Hume è il rapporto che stabilisce fra questi ordini di fattori. In primo luogo tra quelli soggettivi e

30. «Peggio» perché questa luce baluginante altera i contorni delle proiezioni della nostra immaginazione (*the spectres of divinity*, *NHR*, p. 131/353) e ingigantisce la paura. Cfr. ivi, XII, p. 122/348: «la luce incerta e crepuscolare affiorante in quelle tenebrose regioni (*the obscure, glimmering light, afforded in those shadowy regions*)».

31. L'oscurità e la luce tremula evocate in questo passo della *Storia naturale* ricordano peraltro un'altra celebre metafora, anch'essa riferita a una condizione d'incertezza generale (anche se meno drammatica), quella del crepuscolo delle probabilità (*twilight state*) in cui secondo Locke trascorriamo tutti la maggior parte della nostra esistenza (*An Essay on Human Understanding*, IV, cap. XIV, § 2).

quelli oggettivi. Il vincolo della mancanza di curiosità e della limitatezza del punto di vista, che pure si inseriscono in un quadro storico-evolutivo come attributi di una mente primitiva, va posto sullo sfondo di una condizione oggettiva universale: l'ignoranza soggettiva delle cause dovuta alla prospettiva limitata si aggiunge alla loro inconoscibilità strutturale e non la determina. Ciò significa che il problema da cui la religione nasce e a cui tenta a modo suo di dare una risposta non si risolverà automaticamente con lo sviluppo storico del genere umano, dato che getta le sue radici in una caratteristica più generale e permanente del nostro rapporto con la realtà. La simmetria fra mente primitiva (nel passato) e mentalità del volgo (nel presente, se non in ogni tempo) può essere letta alla luce di questa compresenza di una dimensione diacronica e di una sincronica all'interno del medesimo processo. Di fatto Hume nella *Storia naturale* passa senza soluzione di continuità da una all'altra, sovrapponendo implicitamente fra loro il volgare e l'arcaico. L'equazione tra popolare e primitivo si presta a una lettura aristocratica in termini di "modello a due piani" (volgo ignorante/élite illuminata)³², se non fosse che l'inconoscibilità delle cause vale per tutti e non conosce aristocrazie della mente: il che rende necessario farci i conti, magari in modi diversi da quello veicolato delle idee religiose, ma senza contare di poterla eludere del tutto.

A questo aspetto si lega anche il rapporto interno fra i tre ordini di fattori oggettivi che abbiamo individuato – strutturale, parziale, accidentale. Concettualmente connessi in quanto condizioni a vario livello delle *unknown causes*, producono tutti il medesimo effetto sulla vita affettiva, generando paure e speranze. Dalla comparazione fra le varie sequenze si vede però che i vari fattori esercitano tale azione causale sulle passioni indipendentemente l'uno dall'altro: la paura e le altre passioni correlate possono derivare dall'inconoscibilità della realtà (S₃) oppure da quella delle vicende umane (S₂, S₅, S₆) oppure da eventi inattesi o fortuiti (S₁, S₄). L'alternativa non è esclusiva e niente impedisce evidentemente che i fattori si sommino, ma di fatto nella sua esposizione Hume sceglie sempre di mettere l'accento di volta in volta su uno solo dei tre. Egli suggerisce così l'esistenza di una pluralità di percorsi relativamente indipendenti all'interno del medesimo processo. Questa disarticolazione del modello esplicativo comporta che una riflessione sulle possibili contromisure da adottare rispetto alle paure che ci attanagliano e al conseguente sviluppo delle idee religiose possa contare sulla possibilità di affrontare un aspetto alla volta,

32. Foglia (1992, p. 44), sulla scorta di Peter Brown.

a prescindere dagli altri. È una strategia variabile, sensibile alla varietà dei contesti e suscettibile di soluzioni intermedie, cioè non costretta a scegliere fra tutto e niente, tra l'ineluttabilità delle superstizioni religiose e la prospettiva di una completa liberazione da esse.

È anche una strategia coerente con il problema di fondo posto dall'assunto scettico (l'inconoscibilità strutturale delle cause) che caratterizza il razionalismo di Hume rispetto a quelli di Hobbes, Spinoza e anche Vico. L'ordine logico dei tre fattori, posti a gradi diversi di estensione, suggerisce che l'assunto scettico costituisca la prima condizione generale che giustifica l'incertezza delle cause. Ad esso possono poi aggiungersi o anche sostituirsi gli altri due, in particolare quando il peso delle condizioni soggettive (bisogni, mente rudimentale) restringe la prospettiva ed espone dunque maggiormente alla preoccupazione per la propria sorte o allo spavento per eventi inattesi. Una possibile strada da percorrere per un'analisi critica delle idee religiose consisterà dunque nel lavorare sulle condizioni parziali o accidentali dell'incertezza delle cause, in modo da ricondurle alla condizione universale della loro inconoscibilità strutturale. In altre parole, se per Hume non si dà la possibilità di una conoscenza scientifico-causale piena del reale, il punto d'arrivo più elevato a cui può accedere una critica filosofica delle idee religiose sarà il riconoscimento scettico di tale impossibilità, unico elemento del quadro esplicativo delineato nella *Storia naturale* che non può essere interamente rimosso. La questione è dunque se il riconoscimento dell'inconoscibilità delle cause, in quanto fonte permanente di nuove speranze e timori, finisca per riavviare tutto il processo che conduce alle idee religiose (come si evince da S₃), oppure se si dia la possibilità di una modalità non religiosa di elaborare l'esperienza dell'incertezza.

4.4.2. LE PASSIONI

In tutte e sei le sequenze l'incertezza delle cause, qualsiasi sia la sua origine, è il motivo di un'*elaborazione immaginativo-affettiva* che ruota attorno alle passioni di speranza e paura (colonna 2; TAB. 4.1). È il passaggio corrispondente al *timor* del modello lucreziano e il fatto che tutte le sequenze lo prevedano non fa che confermare la forza che tale modello esercita anche su Hume. L'aspetto interessante in questo caso è piuttosto il modo specifico in cui Hume descrive la sfera affettiva. In primo luogo, associa quasi sempre speranza e paura, come Spinoza e a differenza di Hobbes e Vico. Speranza e paura sono presentate insieme già nel capitolo del *Trattato sulla natura umana* dedicato alle "passioni dirette", cioè quelle che «sorgono

con la maggiore naturalezza e la minore preparazione dal bene e dal male»: desiderio e avversione, dolore e gioia, volizione e appunto speranza e paura (*Treatise*, 2.3.9, p. 460). Collocandole fra le passioni dirette, insieme al desiderio, al dolore, alla gioia, Hume assegna a speranza e paura una posizione fondamentale nella sua teoria delle passioni. Come in Spinoza, inoltre, la loro associazione non è affatto formale o esteriore: non solo speranza e paura hanno in comune il fattore d'incertezza con cui accompagnano l'idea di un bene o un male³³, ma sono anche di fatto sempre congiunte in un complesso affettivo che risulta esposto perciò a continue oscillazioni – un fenomeno in tutto simile alla *fluctuatio* spinoziana, di cui Hume ricalca anche il termine (*fluctuation*)³⁴. La stretta relazione concettuale che lega la paura e la speranza all'incertezza nel *Treatise* si trova evidentemente a monte del nesso che Hume stabilisce tra le due passioni nella *Storia naturale della religione*, ci torno nel prossimo paragrafo.

Il *Trattato* non offre invece molti elementi per comprendere altre due caratteristiche del modo in cui la *Storia naturale* descrive le dinamiche affettive che conducono alla religione. Paura e speranza sono infatti le forme elementari di passioni suscettibili poi di specie e gradi diversi. Ma il *Trattato* si limita a un breve accenno su questo argomento indicando genericamente come motivi delle varianti una differenza d'oggetto o di disposizione mentale («una differente situazione nell'oggetto, o una differente direzione del pensiero (*turn of thought*)»); *Treatise*, 2.3.9, p. 470/447): segue a mo' di esempio un breve elenco di «specie e gradi differenti di paura» – «Terrore, costernazione, stupore, ansia (*Terror, consternation, astonishment, anxiety*)» (*ibid.*) – in cui ci possiamo divertire a riconoscere le forme hobbesiane (prima e quarta) e quelle spinoziane (seconda e terza). Si tratta però soltanto di un rapido accenno di analisi, mentre nella *Storia naturale della religione* sono proprio le specie di paura diverse da quella elementare a occupare la maggior parte dello spazio: il *timor* da cui nascono gli dèi è relativamente di rado “paura” nella sua forma semplice, più spes-

33. *Treatise*, 2.3.9, p. 461: «Quando o il bene o il male sono incerti, allora essi fanno sorgere la PAURA o la SPERANZA a seconda del grado di incertezza proprio dell'uno o dell'altro». Nella sua definizione speculare di paura e speranza Spinoza aveva scritto: «l'idea d'una cosa futura o passata, del cui esito in qualche misura dubitiamo» (cfr. *supra*, PAR. 2.5).

34. *Ivi*, p. 462: «L'immaginazione o l'intelletto, chiamatelo come volete, oscilla (*fluctuates*) continuamente fra punti di vista opposti; e per quanto forse possa volgersi più frequentemente da un lato piuttosto che dall'altro, gli è impossibile, per il contrasto di cause e di casi, fermarsi su uno dei due» e p. 464: «entrambe le passioni opposte saranno presenti contemporaneamente nell'animo».

so *terror, anxiety, horror* ecc.³⁵. Il lettore si trova così di fronte a una ricca articolazione di varianti e combinazioni di paura e speranza, che non può non colpire anche in assenza di una sua motivazione esplicita. Oltre alla pluralità di specie diverse, l'altro elemento che contraddistingue la paura e la speranza nella *Storia naturale della religione* è la durata nel tempo. Hume insiste a più riprese sul carattere perpetuo e incessante di tali passioni³⁶. Come in Hobbes, anche in Hume la tendenza a durare in perpetuo e a ripresentarsi in maniera quasi ossessiva non è una caratteristica che le passioni hanno di per sé, bensì una loro qualità derivata. La questione è dunque come si passi, nello specifico contesto dell'origine della religione, dalla forma semplice di paura a quelle complesse e perché la paura da emozione subitanea diventi una condizione permanente.

4.4.3. L'IMMAGINAZIONE

Una risposta alla prima domanda – il passaggio dalla forma semplice alle complesse – viene dalla funzione che Hume assegna all'immaginazione (colonna 3; TAB. 4.1). Dato che l'immaginazione moltiplica gli oggetti del terrore³⁷, si può presumere che ne moltiplichi anche le forme: ciò spiegherebbe la pluralità delle forme acquisite dalla paura nel corso dell'elaborazione delle idee religiose. Ma il ruolo svolto dall'immaginazione nella genesi della religione si caratterizza soprattutto per la sua ambivalenza. Nelle sequenze esplicative della *Storia naturale* in cui interviene esplicitamente (S₃ e S₆), il lavoro dell'immaginazione viene presentato come un'elaborazione mentale dell'oggetto dell'investimento affettivo. In un'epistemologia come quella di Hume, che assegna all'immaginazione un ruolo fondamentale nella vita mentale e nell'attività cognitiva in generale, l'analisi di tale elaborazione non può essere condotta esclusivamente a partire da un criterio di verità o falsità, adeguatezza o inadeguatezza rispetto ad altri stili di rappresentazione non immaginativi del reale. Coerentemente, ciò su cui pone l'accento Hume anche nel caso delle idee religiose non è tanto se l'immaginazione produca rappresentazioni del suo oggetto più o meno lontane dal vero, quanto piuttosto il modo in cui essa agisce. Nelle sequenze S₃ e S₆ l'immaginazione svolge una funzione di contenimento della paura o dell'ansia. Si sforza nel primo caso (S₃) di produrre una visione

35. Cfr. *supra*, PAR. 4.2.

36. Cfr. *supra*, PAR. 4.3, n. 14.

37. «Una volta che il panico ha invaso la sua mente, la fantasia attiva (*active fancy*) moltiplica ancora di più gli oggetti di terrore» (NHR, XIII, p. 131/353).

sistematica e regolare dei nessi causali, diminuendo l'impatto disorientante della novità. Nel secondo (S6), di dare all'oggetto della paura una forma determinata³⁸, «adeguat[a] alla sua comprensione naturale», rispondendo così al disagio che prova di fronte alle immagini astratte da cui è costantemente impegnata (*about which it is incessantly employed*; *NHR*, VIII, p. 96/335). L'immaginazione, tuttavia, attivata dalla paura e da essa indotta a lavorare sempre sui medesimi oggetti, è come se mantenesse l'inerzia emotiva della sua origine. Dall'azione ansiolitica scaturisce così l'effetto opposto, cioè un rilancio e un'intensificazione di quella stessa paura che l'immaginazione è impegnata a delimitare e contenere. Sia che moltiplichi i poteri invisibili da cui dipende la nostra sorte, sia che esalti il potere di un'unica divinità (colonna 4: gli dèi), l'immaginazione finisce per esporre il credente a «multiplied terrors»³⁹. Essa appare dunque contraddittoria al suo interno: da una parte rende i motivi di paura più definiti e regolari, dall'altra li moltiplica e li rafforza.

4.5

Paura e incertezza

La tensione interna all'immaginazione fa parte di un fenomeno più generale che contraddistingue secondo Hume tutto il processo di formazione delle idee religiose, a più riprese attraversato da spinte contrapposte o altalenanti, da tendenze o principi psicologici fra loro contrastanti: la tendenza a credere in poteri invisibili e quella a fissarli su oggetti sensibili; il flusso e riflusso tra politeismo e teismo; l'oscillazione tra dubbio e convinzione; quella tra la natura buona o malvagia della divinità⁴⁰. La conclusione è che «[v] è dunque contraddizione tra i diversi principi della natura umana che si combinano nella religione» (*NHR*, XIII, p. 132). Paura e speranza, ognuna

38. L'idea è esposta anche in S5.

39. Ivi, p. 135. Cfr. ivi, p. 131: «Immagini di vendetta, severità, crudeltà e malizia d'ogni genere si impongono e accrescono l'orrore che opprime e sbigottisce il devoto».

40. Cfr. ivi, v, p. 78: «se da un lato è forte la tendenza a credere all'esistenza in natura di un potere invisibile ed intelligente, altrettanto forte è d'altro lato la sua inclinazione a fermare la mente su oggetti sensibili»; ivi, VIII, p. 97: «In questa rivoluzione alterna dei sentimenti umani v'è una tendenza così forte a ritornare di nuovo all'idolatria»; *ibid.*: «gli uomini fluttuano tra questi sentimenti opposti»; ivi, XII, p. 122: «il loro assenso in questioni del genere è un'inesplicabile operazione della mente, oscillante tra miscredenza e fede»; ivi, XIII, p. 132: «i terrori naturali ci presentano l'idea di una divinità diabolica e malvagia. La tendenza all'adulazione ce ne fa concepire una eccellente e divina».

di per sé e anche nella loro stretta associazione (paura e speranza), replicano questo movimento di opposizione e oscillazione sul piano delle passioni⁴¹. Il processo di genesi della religione parte dunque da una condizione d'incertezza cognitiva per approdare a un'instabilità psicologica generalizzata. In questo senso la religione costituisce la duplicazione o la proiezione su un piano simbolico dell'incertezza strutturale delle cause degli eventi: al fondo della religione Hume individua una sorta di paradossale incoerenza sistematizzata, un sentimento scettico subito e inconsapevole che, una volta rimosso per mezzo dell'immagine di poteri visibili o invisibili, continua silenziosamente ad agire e anzi si riproduce su larga scala. In tale proiezione sistematica dell'incertezza svolge un ruolo fondamentale l'immaginazione attiva, con la sua doppia tendenza a placare la paura e ad acuirlo. Si intuisce ora la ragione della natura *perpetua* di speranze e timori. Poiché paura e speranza sono legate all'incertezza, il fatto che l'incertezza venga continuamente alimentata dall'immaginazione attraverso le idee religiose rende tali passioni incessanti.

La successione causale lineare fra i tre macroelementi della spiegazione su cui sono strutturate le sequenze dell'argomentazione (cause ignote → paura → immaginazione) si arricchisce così di alcuni nessi di retroazione o causalità reciproca, che rendono il modello esplicativo ancora più complesso e capace di rendere conto di una più ampia varietà di fenomeni. L'immaginazione, spinta dalla paura a dare forma alle cause ignote, produce instabilità e consolida l'incertezza. La paura, d'altra parte, dopo aver innescato il lavoro dell'immaginazione, risulta accresciuta e articolata in ritorno dall'azione di definizione e moltiplicazione degli oggetti dell'investimento emotivo che l'immaginazione esercita. Il sentimento d'incertezza indotto dalle cause ignote è la causa originaria, ma anche, circolarmente, l'effetto di tutto il processo. Nella sfera della religione, così come Hume la concepisce, l'incertezza delle cause, la paura e l'immaginazione sono dunque legate fra loro da una solidarietà profonda.

Proprio questa struttura di fondo della teoria della religione di Hume permette di comprendere gli aspetti più caratteristici che la paura assume nella *Storia naturale*. Abbiamo visto che la pluralità delle forme della paura e il carattere incessante di speranze e timori sono dovuti all'azione dell'im-

41. Cfr. *Treatise*, 2,3,9, p. 466: «paura e speranza [...] possono derivare soltanto da quella proprietà in cui concordano, ovvero l'incertezza e l'oscillazione che comunicano all'immaginazione tramite quella opposizione di punti di vista che è comune a entrambi [i tipi di probabilità, oggettiva e soggettiva, *N.d.A.*]».

maginazione, che moltiplica gli oggetti della paura e rende permanente il sentimento d'incertezza da cui essa deriva. In realtà, la tesi sostenuta da Hume nel capitolo sulle passioni dirette del *Trattato* è ancora più forte, cioè che non soltanto la paura deriva dall'incertezza, ma anche che in un certo senso fa tutt'uno con l'incertezza stessa. Se nella sua forma normale la paura è legata all'idea di un male probabile, tuttavia, osserva Hume, essa insorge anche quando la probabilità del male è molto piccola o nulla, o addirittura di fronte ad alternative tutte desiderabili, cioè in assenza dell'idea del male⁴². In tutti questi casi è l'oscillazione di per sé (*fluctuation*), la sola presenza di dubbi e alternative, a produrre instabilità e paura, a prescindere dall'aspettativa di un male o dal suo grado di probabilità. La paura è il sentimento che proviamo di fronte a *qualsiasi* tipo di incertezza⁴³. Hume riprende questa idea nella *Storia naturale*, facendo della connessione tra paura e incertezza un asse portante su cui sviluppare la sua teoria dell'origine della religione.

Ne seguono altre due caratteristiche della paura che trovano conferma e sviluppo proprio nel caso delle idee religiose: il rapporto della paura con la speranza e quello con la curiosità. Nella *Storia naturale della religione*, anche se paura e speranza di norma vanno insieme, sono poi soprattutto le passioni tristi (*melancholy*), cioè la paura nelle sue varie forme (*anxiety, terror, horror* ecc.), a dare luogo alle idee religiose. Il motivo, aveva chiarito Hume nel *Trattato*, è che la stretta relazione fra paura e speranza non si traduce in un perfetto equilibrio fra le due passioni contrastanti, ma la prima tende di norma a prevalere sulla seconda perché l'incertezza che le caratterizza entrambe «da sola è sgradevole, e possiede una relazione di impressioni con le passioni sgradevoli» (*Treatise*, 2.3.9, p. 469). Così è la stessa fluttuazione tra paura e speranza, in quanto generatrice di incertezza, a sbilanciare la loro simmetria, portando anche Hume a sostenere, in linea con la tradizione moderna della tesi lucreziana, che i fenomeni religiosi sono un frutto della paura, prima e più che della speranza. A farne le spese, come chiarisce Hume in conclusione, è la prospettiva di un futuro dopo la morte, cioè la presunta funzione salvifica e consolatoria dell'immortalità dell'anima, già demistificata da Spinoza e spiegata antropologicamente da

42. Ivi, pp. 467-70: gli esempi di oggetti della paura sono la sola idea della tortura (male improbabile), la caduta in un precipizio (male impossibile), l'idea della pena per un condannato (male certo), la prima notte di nozze (confusione tra beni).

43. *Treatise*, 2.3.9, p. 469: «tutti i tipi di incertezza sono in stretta connessione con la paura».

Vico ⁴⁴, prospettiva che costituisce dunque una delle poste in gioco di tutta la teoria: «Le confortanti prospettive suggeriteci dalla credenza in una vita futura (*belief of futurity*) sono seducenti e piacevoli. Ma come si dissolvono rapidamente dinanzi ai connessi terrori, che si impadroniscono dell'animo umano in modo ben più saldo e durevole» (*NHR*, xv, p. 148/363).

Oltre che sulla speranza, la paura esercita un'analogia forza d'attrazione anche sulla sorpresa e sulla curiosità che scaturiscono da un evento inatteso. La curiosità nata dalla sorpresa, in particolare, obbedisce a un'«esigenza di ricerca» non spontanea e graduale, bensì «molto violenta a causa dell'urto forte e improvviso con l'oggetto» (*Treatise*, 2.3.9, p. 468). Il turbamento, l'oscillazione e l'incertezza (*commotion, fluctuation and uncertainty*) che l'accompagnano rinviano ancora una volta alla grammatica della paura, paura di cui la curiosità è come un'immagine e con la quale finisce per confondersi: «Questa immagine della paura si trasforma naturalmente nella paura stessa e ci fa provare una reale apprensione per il male» (*ibid.*). Questo è anche il motivo, dice Hume, per cui «ogni fatto inatteso ci spaventa» (*ibid.*). La tesi dell'effetto ansiogeno del nuovo in quanto tale, si ricorderà, è ripresa nella *Storia naturale della religione* («Lo allarma la sua novità»; *NHR*, I, p. 50, S1), dove coerentemente Hume non assegna alla curiosità un ruolo autonomo, ma la include nella sfera della paura (*a trembling curiosity*; *ivi*, II, p. 57, 316, S2). Se ne conclude che la paura del nuovo, al pari della curiosità che ne è l'immagine, non è il dato immediato di una natura umana che sarebbe di per sé pusillanime, ma una passione mediata⁴⁵; e allo stesso tempo che la paura è dotata di una forza pervasiva in grado di attrarre nella sua sfera emotiva altre passioni (speranza, sorpresa, curiosità), tingendole del proprio colore (*tincture it into fear*: *Treatise*, 2.3.9, p. 466/443).

4.6

Pauro e tempo

Il riferimento al “nuovo” ci porta infine ad affrontare la questione della relazione fra la paura e la temporalità. La paura è un'aspettativa disforica di eventi futuri (*anxious fear of future events*: *NHR*, XIII, p. 132/352). Con

44. Cfr. *supra*, PARR. 2.5; 3.8.

45. *Ivi*, p. 468: «La più ovvia conclusione che se ne ricava è che la natura umana è in generale pusillanime [...] ma a un esame più approfondito scopriremo che il fenomeno va spiegato in maniera diversa» (cioè appunto alla luce della sovrapposizione tra curiosità e paura).

l'identificazione tra la paura e l'incertezza i motivi concreti degli stati di paura tendono tuttavia a passare sullo sfondo, per lasciare spazio a una forma generale e indeterminata, capace di fissarsi su oggetti particolari senza però mai rimanerci a lungo e risultando dunque indipendente da ciascuno di essi. In quanto solidale con l'incertezza, la paura rappresenta una disposizione passionale più generale, che precede e in una certa misura prescinde da oggetti e motivazioni concretamente identificabili, come mostrano in maniera esemplare proprio le credenze religiose. Da questo punto di vista, il tipo di oggetto che meglio rivela la natura della paura sono le proiezioni spettrali dell'immaginazione (*the spectres of divinity*, ivi, XIII, p. 131/353), vale a dire oggetti di terrore impalpabili, dalle forme fluttuanti ed incerte: fantasmi.

Un'osservazione analoga può essere fatta per il rapporto fra la paura e il tempo. Una volta che la logica della paura si sviluppa pienamente, come nel caso delle credenze religiose, ciò che ci spaventa non è il singolo evento inatteso, ma la novità in quanto tale. Man mano che gli oggetti della paura dileguano resta la paura del futuro in sé (*Apprehensions spring up with regard to futurity*⁴⁶): cioè la paura come passione del tempo.

Nel *Trattato sulla natura umana*, Hume aveva sottolineato come il tempo giochi un ruolo fondamentale nelle dinamiche passionali, in particolare a proposito della paura⁴⁷. Innanzitutto il motivo per cui speranza e paura si presentano contemporaneamente alla mente ha a che fare secondo Hume con uno scarto nelle durate rispettive di passioni e immaginazione. L'immaginazione si sposta rapidamente da un oggetto all'altro, suscitando passioni diverse a seconda delle immagini che produce. Le passioni sono invece più lente e, come in uno strumento a corde, risuonano ancora per un certo lasso di tempo dopo il primo tocco: di qui quella sovrapposizione di note diverse, di gioia e dolore, da cui nascono simultaneamente speranza e paura (*Treatise*, 2.3.9, p. 463).

Inoltre secondo Hume il tempo è in generale un terreno propizio all'interazione fra l'immaginazione e le passioni: il tempo più dello spazio e, fra le dimensioni del tempo, il futuro più del passato. Tempo (in generale) e futuro agiscono tuttavia su immaginazione e passioni in due modi opposti. La distanza temporale tende infatti a indebolirle, a causa della difficoltà dell'immaginazione a «seguire una lunga successione o serie di eventi»

46. *NHR*, III, p. 63/319.

47. Cfr. *Treatise*, 2.3.6: *L'influenza dell'immaginazione sulle passioni*.

(ivi, 2.3.7, p. 451)⁴⁸. La distanza nel tempo è perciò inversamente proporzionale alla vivacità di idee e passioni, dato che «nella vita quotidiana [...] gli uomini si preoccupano principalmente degli oggetti che non sono molto lontani nello spazio o nel tempo, godendo del presente e affidando ciò che è lontano al caso e alla fortuna» (ivi, p. 450). In questo quadro, quando l'immaginazione si rivolge al futuro investe comunque il suo oggetto di «una luce più intensa e più piena» e dunque accresce la sua influenza sulle passioni. Rappresentandosi il futuro, l'immaginazione segue il fluire naturale del tempo (passato-presente-futuro), mentre l'idea del passato costringe a un faticoso cammino a ritroso (ivi, p. 452). Perciò l'immagine del futuro esercita sulle passioni un'influenza più forte e diretta. L'immaginazione tende ad «anticipa[re] il corso delle cose» (ivi, p. 453) più che a rivolgere la sua attenzione al passato. E anche quando si occupa del passato si conforma alla successione temporale, riproducendo l'ordine degli eventi basato sul prima e sul dopo, come mostra il caso delle narrazioni storiche: «Solo un'assoluta necessità può obbligare uno storico a infrangere l'ordine temporale e a dare, nella sua *narrazione*, la precedenza a un evento che *in realtà* è posteriore a un altro» (ivi, p. 452).

Il tempo svolge dunque su immaginazione e passioni un'azione duplice, seguendo direzioni opposte a seconda che si tratti del tempo in generale o del futuro. Nel caso del tempo in generale la distanza indebolisce idee e passioni, mentre l'orizzonte temporale rimane ristretto attorno al presente. Nel caso del futuro, invece, il fluire del tempo facilita lo slancio in avanti dell'immaginazione, rende più vivace la sua rappresentazione degli oggetti a venire e le passioni che ne seguono. Questa duplice direzione dell'azione del tempo trova nel processo di genesi delle idee religiose un terreno d'applicazione e una cassa di risonanza. Da una parte, la limitazione della prospettiva, dunque la povertà e la ridotta estensione delle idee di passato e futuro, è una delle condizioni dell'incertezza delle cause che dà origine alla paura e agli dèi. Dall'altra, paura e speranza sono per definizione inclinate verso il futuro, il che indica all'immaginazione la strada da seguire per sviluppare le sue idee e rendere le passioni stesse più intense. L'esperienza del tempo che ruota attorno alla paura è dunque presa fra due tendenze opposte ed estreme: la contrazione dell'orizzonte sul presente e la polariz-

48. La ragione è che l'incompatibilità delle parti del tempo nella loro esistenza reale le separa anche nell'immaginazione, ostacolando l'idea della successione: ogni parte appare isolata dalle altre e ogni momento del tempo che entra nella fantasia tende ad espellere il precedente (*Treatise*, 2.3.7, p. 451).

zazione delle passioni verso un futuro ignoto. Nel caso in cui manchino gli oggetti reali di paura, osserva Hume nel saggio *Sulla superstizione e l'entusiasmo* (1741), questa polarizzazione può portare ad un'espansione della paura verso l'avvenire tanto indeterminata quanto illimitata, o meglio illimitata *perché* indeterminata. Ai mali infiniti e sconosciuti da cui si sente circondata, la mente umana, tramite l'immaginazione, assegna infatti come cause altrettanti agenti sconosciuti da cui seguiranno altri mali, e così all'infinito:

La mente umana è soggetta a certi terrori e a certe apprensioni per lei inspiegabili, e che derivano da una cattiva situazione degli affari pubblici, da una salute cagionevole, da un'indole triste e melanconica, o dal concorso di tutte queste circostanze. Quando si è in un tale stato d'animo, ci si sente minacciati da una infinita quantità di mali sconosciuti, prodotti da cause ignote (*infinite unknown evils are dreaded from unknown agents*); e se proprio non c'è nessun vero oggetto di terrore (*where real objects of terror are wanting*), l'anima, operando a proprio danno e abbandonandosi alla inclinazione predominante, ne trova di immaginari, attribuendo loro poteri e malevolenza illimitati (*Essays*, I, IX, pp. 476/73-4).

4.7

I rimedi

L'individuazione dei fattori della genesi delle idee religiose e dei nessi che li legano orienta anche la riflessione di Hume sui possibili rimedi. Diversamente dai modelli nel complesso più univoci di Hobbes, Spinoza e Vico, in Hume la presenza di una pluralità di condizioni in parte indipendenti fra loro lascia aperto anche il ventaglio delle soluzioni, senza che se ne possa indicare una prevalente in via definitiva⁴⁹. È possibile invece ordinare gli spunti presenti nella *Storia naturale della religione* a partire dal loro punto d'attacco all'interno della serie di fattori messi in luce da Hume. Fra le possibilità che aveva a disposizione a partire dal suo modello di spiegazione egli opera di fatto una selezione che conferisce all'istanza di critica della religione veicolata dall'opera la sua tipica inflessione. Non si tratta

49. Così nella *Storia naturale*. Più netto invece Hume nel saggio *Sulla superstizione e l'entusiasmo*, in riferimento alla superstizione: «Poiché la superstizione è una parte considerevole di quasi tutte le religioni, anche delle più fanatiche, e siccome soltanto la filosofia è capace di vincere completamente questi inspiegabili terrori (*there being nothing but philosophy able entirely to conquer these unaccountable terrors*), ne segue che troveremo dei preti in quasi tutte le sette religiose» (*Essays*, I, IX, p. 479/75).

infatti tanto di concentrare la critica sulle concezioni della divinità (cfr. *supra*, PAR. 4.4, TAB. 4.I, colonna 4) magari facendone un bersaglio di satira (alla Voltaire), né di contenere l'immaginazione (colonna 3) frenandola o semplicemente sostituendola con una forma di conoscenza adeguata, né ancora di governare o mitigare le passioni (colonna 2) per mezzo di una disciplina morale. In un certo senso, si potrebbe dire che per Hume quando si è arrivati a questo punto del processo, la religione ha ormai gettato le sue radici nel profondo della mente umana⁵⁰ e la tendenza è irreversibile. Non è dunque un caso che i rimedi che suggerisce via via nel corso del testo risalgano al fattore iniziale di tutta la dinamica, cioè l'incertezza delle cause (colonna 1).

Abbiamo distinto le condizioni di tale incertezza in soggettive e oggettive (*supra*, PAR. 4.4). Su quelle soggettive Hume si sofferma di meno, con una reticenza che non manca di sollevare problemi. Oltre ai limiti della mente primitiva, evidentemente inscritti nella logica immodificabile di uno sviluppo storico del genere umano, ne fanno parte infatti anche quelli della mentalità popolare e soprattutto il fattore dei bisogni materiali che premono sull'esistenza degli uomini in determinate condizioni storico-sociali. Mettere in evidenza tali condizioni, in particolare l'ultima, avrebbe potuto rappresentare la premessa di un programma politico ben più radicale di rischiaramento e emancipazione a partire dalla critica della religione, come quello che D'Holbach avrebbe sviluppato di lì a poco, prendendo spunto anche da Hume. Ma di fatto, almeno nella *Storia naturale*, Hume non si pronuncia esplicitamente in merito, interessandosi piuttosto alle condizioni oggettive dell'incertezza considerate ai loro diversi livelli (strutturale, parziale, accidentale).

Un accenno a un tema politico si trova nel cap. III, dove Hume mette in relazione la diffusione delle superstizioni con l'impatto del caso sull'esistenza umana (ad esempio nei giocatori e nei marinai). Si tratta dunque delle condizioni accidentali dell'incertezza, quelle dovute ad eventi casuali o inattesi. In epoche barbare, nota Hume, la mancanza di istituzioni politiche consolidate aumentava l'esposizione alla causalità degli eventi: «tutta la vita umana, specialmente prima che fossero istituiti l'ordine e il buon governo, era soggetta agli accidenti fortuiti» (*NHR*, III, p. 62). La dimensione politica, nei suoi aspetti regolativi, è dunque in grado di ridurre l'impatto degli accidenti imprevisi sull'esistenza umana. Era un argomento tradizio-

50. *NHR*, XIV, p. 144: «Le loro radici [delle credenze religiose] penetrano più a fondo nella mente e scaturiscono dalle proprietà essenziali ed universali della natura umana».

nale già nella riflessione moderna sulla prudenza, basti pensare al rapporto tra virtù e fortuna in Machiavelli. Qui Hume lo riferisce alla questione della genesi della religione dalla paura, evocando rapidamente un tema – la sfera politica come luogo di elaborazione della paura, anche religiosa – che aveva conosciuto soprattutto in Hobbes e Spinoza sviluppi assai più sostanziosi (cfr. *supra*, in particolare PARR. 1.2; 1.7; 2.6).

Meno incidentale un secondo riferimento, in chiusura del cap. XIV, a proposito dei timori interiorizzati per senso di colpa (*remorses and secret horrors, that gives no rest to mind*: NHR, p. 144/360) e conseguenti riti espiatori. Proprio il fatto che siamo di fronte a una forte destabilizzazione interiore rende necessario un rimedio di tipo morale: sarà «una virtù virile e salda (*manly, steady virtue*), la quale ci preserva dalle sventure (*disastrous, melancholy accidents*) o ci insegna a sopportarle» (XIV, p. 144/360). Una saggia fermezza di tipo stoico, insomma, posta a cavallo fra le condizioni accidentali d'incertezza (gli eventi fortuiti) e quelle parziali, cioè relative alla preoccupazione per la nostra buona o cattiva sorte⁵¹. Di specifico in questo caso c'è l'accento posto da Hume sulla costanza e saldezza della virtù (*steady*) come contrappeso a quella instabilità psicologica ed emotiva che per lui costituisce il vero problema all'origine della religione, ancor prima o ancor più dei singoli disastri e mali reali. Di conseguenza, l'effetto che la "salda virtù" ottiene non è tanto la felicità, la capacità di sopportazione o l'atarassia, quanto la scomparsa della paura, i cui fantasmi si dileguano come alla luce del giorno: «Alla calma luce di questo giorno della mente, gli spettri di una falsa divinità non fanno mai la loro apparizione (*During such calm sunshine of the mind, these spectres of false divinity never make their appearance*)»⁵².

Una condizione di calma, opposta all'instabilità della religione, caratterizza infine anche il terzo rimedio suggerito da Hume nella celebre conclusione della *Storia naturale della religione*, che conviene riprodurre per intero:

Il tutto è un indovinello, un enigma, un inesplicabile mistero. Dubbio, incertezza, sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato della nostra più accurata indagine in proposito. Ma tale è la fragilità della ragione umana, e tale il contagio irresistibile delle opinioni, che non è facile tenere fede neppure a questo dubbio

51. Sul *topos* dell'imperturbabilità di fronte alle sventure come virtù del filosofo, cfr. Hume, *EPM*, VII, § 206, p. 453: «Nella stessa classe di virtù in cui rientra il coraggio rientra anche quell'indisturbata tranquillità filosofica, che risulta superiore alla sofferenza, al dolore, all'ansietà e ad ogni assalto dell'avversa fortuna».

52. NHR, XIV, p. 144/360.

deliberato, a meno che non ampliamo la prospettiva e, opponendo una superstizione all'altra, le mettiamo in conflitto fra loro; intanto noi stessi, mentre infuria il duello, ci ripariamo felicemente nelle calme, per quanto oscure, regioni della filosofia (ivi, xv, pp. 148-9/363).

Questa volta è la filosofia a farsi carico di un'alternativa. E la filosofia, per come la intende Hume, comporta lo scetticismo, cioè il riconoscimento del carattere enigmatico e in definitiva inconoscibile della realtà. Saliamo così al livello più alto fra le condizioni dell'incertezza, quello strutturale: «Il tutto è un indovinello, un enigma, un inesplicabile mistero». Così, paradossalmente, la filosofia consente di raggiungere una condizione di stabilità non opponendo all'angoscia per l'incertezza da cui nasce la religione una propria certezza, come fa ad esempio la virtù morale, ma mettendo una di fronte all'altra due percezioni diverse dell'incertezza stessa. Cosa fa sì che dal medesimo assunto scettico (*the whole is a riddle*) derivi una postura filosofica piuttosto che una reazione religiosa?

Di fronte a questa difficoltà («non è facile tenere fede neppure a questo dubbio deliberato») Hume esorta ad allargare il punto di vista: «a meno che non ampliamo la prospettiva (*enlarge our view*) e, opponendo una superstizione all'altra, le mettiamo in conflitto fra loro». L'allargamento filosofico della prospettiva si contrappone alla limitazione dell'orizzonte che accompagna invece la genesi delle idee religiose. Ampliare la prospettiva significa cogliere l'incertezza del reale non più ad un livello soltanto parziale (le cause incerte della nostra sorte) o accidentale (gli eventi fortuiti), bensì nella sua dimensione più generale e strutturale. Ciò che caratterizza lo sguardo filosofico è la capacità di comprendere e fare proprio questo livello strutturale dell'incertezza senza confonderlo o ancora peggio sostituirlo surrettiziamente con gli altri due, come invece avviene nel caso della religione: il problema della religione è anzi precisamente la rimozione dell'assunto scettico generale con la convinzione dogmatica di poter conoscere e influire sulle cause della nostra sorte (ad esempio ingraziandosi gli dèi). Questo è stato secondo Hume anche il limite di Hobbes, che, «sebbene sia un nemico della religione, non condivide niente dello spirito dello scetticismo», ma adotta un razionalismo «positivo e dogmatico, come se la ragione umana, e la sua ragione in particolare, potesse raggiungere una piena convinzione in questi argomenti»⁵³. L'ampliamento filosofico e scettico della prospettiva costituisce una strategia critica di tipo diverso

53. *H*, vi, p. 153. Il commento su Hobbes («il più celebrato fra gli autori del suo tempo», ma «quasi interamente dimenticato»), si trova nella parte del vol. vi della *History of*

nei confronti delle credenze religiose: invece di attaccarle frontalmente, le mette le une contro le altre. Si tratta dunque di far emergere i contrasti fra le diverse forme di superstizione, che finiscono per combattersi a vicenda dinanzi allo sguardo del filosofo: «intanto noi stessi, mentre infuria il duello, ci ripariamo felicemente nelle calme, per quanto oscure, regioni della filosofia (*the calm, though obscure, regions of philosophy*)».

Nella sua densità, la metafora finale del testo racchiude alcuni elementi degni di nota. In primo luogo, la descrizione delle regioni della filosofia come “oscure, ma calme” riecheggia e allo stesso tempo rovescia il *calm sunshine of the mind* di cui Hume aveva parlato per la virtù. Nel caso della filosofia, non si tratta di opporre luce (*sunshine*) a tenebre, ma una certa oscurità a un'altra. L'oscurità delle regioni della filosofia può significare che quest'ultima non pretende di dissipare il carattere enigmatico del reale, ma lo assume come tratto costitutivo della sua propria riflessione. Resta il fatto che l'opposizione con la religione non è frontale, dato che filosofia e religione condividono una percezione dell'inconoscibilità delle cose.

Proprio la condivisione dell'incertezza contribuisce anche a spiegare quel “felicemente”, detto del filosofo. A una prima impressione la sua attitudine sembra improntata ad assenza di turbamento e a uno spirito di disimpegno ed evasione che può ricordare un altro celebre e problematico finale, quello del *Candido*, pubblicato da Voltaire in quegli stessi anni (1759). Eppure, la felicità filosofica a cui si allude qui sembra qualcosa di diverso da una condizione d'imperturbabilità: è piuttosto il sollievo ancora venato d'inquietudine per uno scampato pericolo, grazie a una via di fuga che ci siamo aperti efficacemente noi stessi (*we ourselves happily make our escape*). La filosofia costituirebbe allora un riparo che abbiamo costruito per proteggerci da qualcosa a cui siamo noi stessi esposti (come esseri umani e anche come filosofi), da un'incertezza e una paura che non cessano di assediare e d'infuriare all'esterno del rifugio.

Quanto all'evasione, essa sarebbe tale soltanto se il filosofo si limitasse a ritrarsi senza prendere posizione di fronte a un problema che la realtà gli ha posto. In questo caso, tutto al contrario, è lui stesso ad aver reso esplicito e persino suscitato lo scontro fra superstizioni (*set them a quarreling*) dal quale poi si mette al riparo. Il contrasto fra le infinite varietà dei culti storici era un argomento scettico usato ad esempio da La Mothe Le Vayer e da Bayle contro l'esistenza di un consenso universale in materia di religione

England, dove Hume tratta di “costumi e arti” del periodo della Restaurazione. Le traduzioni dalla *History of England* sono mie.

(Minerbi Belgrado, 1977, p. 13). In questo caso, tuttavia, parlando del confronto e del conflitto tra superstizioni Hume non sembra riferirsi tanto alla constatazione dell'universale varietà dei culti, quanto alle tesi più puntuali sostenute nella sua stessa opera: l'origine del teismo dal politeismo, la loro incessante fluttuazione, l'articolata comparazione fra le due forme di religione condotta nella seconda parte (rispetto a tolleranza, coraggio, ragionevolezza, dubbio: e sempre a favore del politeismo). Proprio politeismo e teismo sarebbero allora le due specie di superstizione poste in lotta fra loro (*one [...] to another*) nella *Storia naturale della religione* e così forse avviate a una reciproca distruzione, se non altro nelle loro pretese dogmatiche.

4.8

L'utilità della storia

Se l'ampliamento dello sguardo di cui parla Hume nelle ultime battute del testo coincide con il progetto stesso della sua opera, si delinea un'alternativa alle idee religiose che non fa tanto capo alla filosofia nella sua forma pura o speculativa, quanto a un'attitudine filosofica che si esprime attraverso la storia: una "storia filosofica", com'è appunto la *Natural History*. Ci si può chiedere allora in conclusione: *a*) che tipo di prospettiva sugli eventi sia quella veicolata dalla storia; *b*) in che senso essa costituisca un'alternativa alle idee religiose; *c*) se anche un'opera storica indubbiamente *sui generis* come la *Storia naturale della religione* svolga questa funzione ed eventualmente in che modo.

4.8.1. OF THE STUDY OF HISTORY

Quanto alla prima domanda, Hume aveva espresso alcune considerazioni in un breve saggio del 1741, dedicato al tema classico dell'utilità della storia: *Of the Study of History*⁵⁴. Pur nello stile del genere, leggero e colloquiale, e un incipit che rende omaggio alle convenzioni sociali dell'epoca («Non c'è niente che raccomanderei con maggior calore alle mie lettrici dello studio della storia»; *Essays*, p. 959/563)⁵⁵, il testo contiene soprattutto nella sua parte conclusiva alcune indicazioni che gettano luce sulla concezione ge-

54. Il saggio apparve nella prima edizione dei *Saggi* di Hume del 1741 e in tutte le successive fino a quella del 1760, dopo la quale fu escluso dalla raccolta.

55. Le traduzioni del saggio di Hume sono mie. Rimando comunque per comodità del lettore anche alle pagine della traduzione italiana.

nerale che Hume ha della conoscenza storica. In primo luogo, la storia ha la capacità di far rivivere il passato mostrandolo sotto una luce più chiara di quella disponibile agli attori degli eventi. Come per Vico, la storia non è mai storia dei contemporanei, ma ha bisogno di uno scarto di tempo e di uno sguardo retrospettivo per dispiegare le sue possibilità cognitive:

vedere tutto il genere umano (*all human race*), fin dall'inizio del tempo, passarci di fronte come in rassegna; apparire nei suoi veri colori (*true colours*), senza nessuno di quei travestimenti che hanno così tanto confuso (*perplexed*) il giudizio degli osservatori contemporanei (*during their life-time*). Quale spettacolo è possibile immaginare che sia altrettanto magnifico, vario, interessante? (*Essays*, p. 961/566).

Malgrado le sue qualità estetiche, la storia differisce dai romanzi e dalla poesia per il suo forte impegno veritativo («la verità, che è la base della storia»; *ivi*, p. 960/564). Essa consiste in una “memorializzazione del passato”, cioè in quell'operazione grazie alla quale gli storici riconducono il passato all'interno di una sfera memoriale, conferendogli realtà e salvandolo dal suo dileguare⁵⁶. Tuttavia, la storia per Hume è ben lungi dal costituire unicamente il “registro delle conoscenze di fatto”, secondo la definizione di Hobbes (cfr. *supra*, PAR. 1.8). Alla funzione memoriale rispetto all'oggetto si accompagna infatti in secondo luogo un forte coinvolgimento del soggetto, che è come se fosse trasportato nel passato in modo tale da poter essere lui stesso osservatore diretto di eventi lontani nel tempo e nello spazio⁵⁷:

E invero, se consideriamo la brevità della vita umana e i limiti della nostra conoscenza persino di ciò che accade nel nostro stesso tempo, dobbiamo essere consapevoli del fatto che resteremmo per sempre dei bambini intellettivamente, se non fosse per questa invenzione (*invention*), che estende la nostra esperienza (*extends our experience*) a tutte le età del passato e alle nazioni più distanti, facendo sì che esse contribuiscano all'incremento del nostro sapere (*improvement in wisdom*) proprio come se avessimo potuto osservarle direttamente noi stessi (*Essays*, p. 962/566).

Questa dinamica proiettiva induce nel soggetto degli effetti che non si limitano a un aumento quantitativo di conoscenza, ma incidono sulla sua

56. Nelle considerazioni che seguono tengo presente in particolare l'accurata analisi di Costelloe (2013; sulla “memorializzazione del passato”, p. 190).

57. Tucidee «fa di chi lo ascolta uno spettatore», aveva detto sempre Hobbes (cfr. *supra*, PAR. 1.8).

capacità di far uso del proprio intelletto. Con l'ampliamento dello spazio d'esperienza si incrementano sapere e saggezza (*wisdom*); lo storico e il lettore sono riscattati da quello che sarebbe altrimenti un diuturno stato di minorità (*we should be for ever children in understanding*). Ora, questa proiezione *del* soggetto nel tempo e nello spazio è qualcosa di diverso dalla memoria, che consiste piuttosto nel movimento inverso di presentificazione *al* soggetto di eventi passati. Non può essere dunque unicamente opera della memoria, ma richiede il lavoro costruttivo dell'immaginazione (*invention*)⁵⁸. In questo senso si può dire che la storia sia un'immaginazione del passato. Il movimento di estensione dell'esperienza (*extends our experience*) è formalmente analogo all'ampliamento della prospettiva (*enlarge our view*) della conclusione della *Storia naturale*⁵⁹. Entrambi controbilanciano quella tendenza alla limitazione dell'orizzonte e della prospettiva che è una delle cause della formazione delle idee religiose.

Proprio la questione dell'ampiezza del punto di vista motiva in terzo luogo il passaggio dal piano cognitivo al piano morale. La storia, osserva Hume, ci rende esperti degli affari del mondo «senza diminuire in niente i più delicati sentimenti di virtù» (ivi, p. 962/567). Persino Machiavelli, spregiudicato nella sua teoria politica, nelle *Storie fiorentine* dà prova di «profonda indignazione per il vizio, e di un'approvazione calorosa per la virtù» (ivi, p. 963/567). Questo dipende a sua volta dal punto di vista da cui il soggetto della conoscenza storica considera gli eventi, né troppo ristretto e concentrato sull'interesse personale come quello di un uomo d'affari, ma nemmeno ampio ed astratto come quello di un filosofo, incapace di coinvolgimento e giudizio morale per eccessiva lontananza dal suo oggetto: «Quando un filosofo contempla caratteri e costumi nel chiuso del

58. Costelloe (2013, p. 191): «Si tratta tuttavia di una funzione dell'immaginazione, non soltanto della memoria».

59. Identico concetto e formulazione molto simile nelle *Letters on the Study and Use of History* (1752) di Bolingbroke: nello studio della storia, scrive Bolingbroke nella *Seconda Lettera (Intorno all'autentica utilità e ai vantaggi dello studio della storia)*, «Noi veniamo trasportati, per così dire, nelle epoche passate, viviamo a fianco di coloro che vissero prima di noi e abitiamo in terre mai viste. In questo modo, lo spazio si espande e il tempo si estende, e colui che si applica sin da giovane allo studio della storia può dunque acquisire in pochi anni, e ben prima di muovere i primi passi nel gran mondo, non solo una conoscenza più profonda dell'umanità, ma anche l'esperienza di molti secoli, ben più di quelli che i patriarchi riuscirono a vedere» (Bolingbroke, 2021, p. 29). Le *Lettere* di Bolingbroke furono pubblicate postume, ma la loro composizione risale al 1735-38 e il manoscritto circolò: non è da escludere dunque che Hume ne riprenda alcuni temi nel suo saggio. Per un accostamento tra i due autori sul tema, cfr. Womersley (1987, pp. 228-9).

suo studio (*in his closet*), la vista generale e astratta degli oggetti lascia la sua mente così fredda e immota che i sentimenti della natura non hanno alcuno spazio per agire (*to play*) ed egli sente a malapena la differenza tra il vizio e la virtù» (ivi, p. 963/568).

Al contrario, lo storico si situa «in un giusto mezzo fra questi due estremi» (*ibid.*), con sufficiente interesse per nutrire approvazione e biasimo, ma «nessun interesse o preoccupazione (*concern*) particolare che ne corrompa il giudizio» (*ibid.*). In questa maniera, conclude Hume, «colloca gli oggetti nella loro giusta prospettiva» (*places the objects in their true point of view; ibid.*)⁶⁰.

4.8.2. LE CAUSE E LE PASSIONI

Seguendo le indicazioni del saggio *Of the Study of History*, l'allargamento del punto di vista che Hume propone come alternativa allo sviluppo della religione non va dunque confuso con uno sguardo distaccato, che osservi dall'alto, come da un punto fuori dallo spazio e dal tempo, le vicende dei mortali⁶¹. Si tratta invece di una posizione dell'osservatore legata alla storia, seppure a una storia filosofica come la *Natural History*. Rispetto agli altri rimedi proposti da Hume – il buon governo, la *steady virtue*, la filosofia stessa con le sue «oscuere, ma calme regioni» – la prospettiva storica attacca il processo da cui nascono le idee religiose da un'angolatura diversa. Invece di concentrarsi direttamente sul problema dei fattori dell'incertezza fa leva sull'immaginazione – seppure un'immaginazione vincolata dalla memoria e dalla verità – ed è dunque come se ripercorresse il processo di formazione delle idee religiose delineato nella *Storia naturale* a ritroso, risalendo dall'immaginazione alle passioni e di lì alle cause ignote.

60. Sul tema dell'utilità della storia Hume torna esplicitamente nella *Ricerca sull'intelletto umano*, limitandosi però a riprendere senza troppa originalità il *topos* dell'*historia magistra vitae* (immutabilità della natura umana, storia come repertorio di esempi adatti a illustrare i «principi costanti e universali della natura umana») (*EHU*, VIII, § 65, pp. 235-6/83).

61. Cfr. *EPM*, p. 453/253: «Consapevole della propria virtù, affermano i filosofi, il saggio si eleva al di sopra di ogni circostanza fortuita della vita e, saldamente assiso (*securely placed*) nel tempio della sapienza, guarda giù verso mortali bassamente impegnati a perseguire onori, ricchezze, reputazione, e ogni altra frivola soddisfazione». Si confronterà la sicurezza di cui il filosofo gode dall'alto del tempio della sapienza con il riparo in cui ha trovato scampo dal furioso conflitto delle superstizioni, evocato nella conclusione della *Storia naturale*.

Hume si sofferma sulle caratteristiche epistemologiche della conoscenza storica in vari luoghi della sua opera, che integrano le rapide indicazioni del saggio del 1741. In un certo senso per Hume il primo problema della scrittura della storia è proprio trovare il *true point of view*, cioè la prospettiva adeguata da cui considerare le cose, il giusto equilibrio fra prossimità e distanza, interesse e impersonalità. Di qui le sue critiche agli storici faziosi o dogmatici, che peccano per eccesso di parzialità e non allargano abbastanza la prospettiva. Il caso esemplare nella *History of England* è costituito dagli storici e cronachisti medievali appartenenti all'ordine monastico (*monkish historians*), come Gildas o il Venerabile Beda⁶², fonti principali per i secoli della storia inglese anteriori all'invasione dei Sassoni. Nei *monkish historians* la parzialità dello storico fa tutt'uno con i limiti di una mente imbevuta di religione (e in particolare di teismo) descritti nella *Storia naturale*: credulità, ignoranza, amore del meraviglioso, impostura. Di qui i toni particolarmente decisi della critica di Hume:

I monaci, che erano in quelle epoche i soli annalisti, vivevano lontani dagli affari pubblici, consideravano le faccende politiche (*civil transactions*) come interamente subordinate alle ecclesiastiche, e oltre a condividere l'ignoranza e la barbarie, che erano allora universali, erano gravemente infetti (*strongly infected*) di credulità, di amore del meraviglioso (*love of wonder*) e di una propensione all'impostura: vizi pressoché inseparabili dalla loro professione e dal loro modo di vivere (*manner of life*)⁶³.

D'altra parte, è evidente che la ricostruzione storica opera un ritagliamento e un ordinamento del passato che per Hume è in larga parte opera dell'immaginazione. Ciò che differenzia la buona storiografia dalla cattiva non è allora il suo carattere oggettivo, quanto in primo luogo la natura e la qualità delle connessioni che l'immaginazione dello storico stabilisce tra testimonianze, documenti e fatti. Innanzitutto, la storia per Hume è una conoscenza di cause e di effetti. Si tratta di catene o connessioni causali che, per non essere sospese nel vuoto, devono potersi agganciare a un primo anello, cioè a un'impressione della memoria o dei sensi: crediamo che Cesare fu ucciso alle Idi di marzo sulla testimonianza degli storici, che loro volta rimandano ad altri testimoni, e così a ritroso finché non si arriva a colo-

62. Gildas, *De excidio Britanniae* (VI sec.); Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731).

63. *H*, I, p. 25. Altri esempi in Costelloe (2013, p. 188); cfr. Herdt (2013, pp. 44-5); Long (2012, p. 202).

ro che furono testimoni oculari e spettatori dell'evento (*Treatise*, I.3.4, p. 96/83). Nel caso contrario, cioè quando manca un oggetto reale che faccia da primo anello, l'immaginazione tende invece a produrre catene infinite di oggetti puramente immaginari (è proprio questo, come sappiamo, il caso della religione)⁶⁴.

La serie di connessioni causali su cui si struttura la storia dev'essere poi governata secondo Hume da un principio di unità, analogo all'unità d'azione richiesta dalla poetica aristotelica per le opere letterarie⁶⁵. Per costituire una tale unità nella sua narrazione, scrive Hume nella *Ricerca sull'intelletto umano* (1751), lo storico prima «sceglie per argomento una certa porzione della grande catena di fatti che costituisce la storia dell'umanità», poi «si sforza di toccare nella sua narrazione ogni anello di questa catena» (*EHU*, III, 19, variante, p. 155). Fa dunque un esercizio di pensiero causale, costruendo nella profondità temporale quello che Hobbes avrebbe chiamato un *train of regulated thoughts*: per le azioni che osserva, scrive Hume, «risale alle loro origini e ai loro principi nascosti e delinea le loro conseguenze più lontane» (*ibid.*). La catena costruita dallo storico, infine, sarà tanto più perfetta quanto più sarà ininterrotta, cioè priva di anelli mancanti a cui supplire con congetture (*ibid.*).

La storia agisce dunque sulle cause ignote degli eventi (*unknown causes*: qui *secret springs and principles*) e mira a ridurre l'incertezza attraverso la produzione di uniformità e regolarità. Lo storico vede che la conoscenza delle cause è l'unica che ci dà il «potere di dominare i fatti, e di governare gli eventi futuri» (ivi, p. 156). In questo suo modo di operare, l'immaginazione dello storico non è diversa dall'immaginazione religiosa, con il suo tentativo di contenere la paura dell'ignoto assegnandogli forme determinate, intenzioni in qualche maniera prevedibili, effetti almeno in parte influenzabili. Eppure, gli esiti rispettivi di storia e religione sono almeno in linea di principio diametralmente opposti. In che maniera la somiglianza di fondo si traduce in divergenza nei risultati?

In realtà, l'opposizione fra storia e religione è tanto più netta quanto più profonda è la loro specularità come modi di dare un senso all'incertezza delle cause e all'esperienza del tempo. Se ne ha una conferma se passiamo dal piano più strettamente cognitivo alla questione delle passioni. La co-

64. Cfr. *supra*, PAR. 4.6, *in fine*: «where real objects of terror are wanting, the soul [...] finds imaginary ones» (*Essays*, pp. 476/73-4).

65. *EHU*, III, 19, p. 161: «siccome è necessaria in tutte le produzioni, una certa unità non può far difetto alla storia più che ad una qualsiasi altra opera».

noscenza storica, infatti, riesce effettivamente a «estendere la nostra esperienza» e a esercitare effetti liberatori rispetto alle paure scatenate dall'incertezza solo a condizione di coinvolgere anche emotivamente i soggetti, di suscitare il loro interesse. Proprio questo vincolo legato al punto di vista dei fruitori è il criterio che lo storico deve tenere presente al momento di operare la delimitazione del suo oggetto, cioè quando sceglie «la porzione della storia dell'umanità» di cui indagare e mostrare i nessi causali interni. All'inizio del secondo volume della *History of England*, Hume nota come anche la storia, «essendo una collazione di fatti che si moltiplicano senza fine», deve dotarsi di strumenti di semplificazione analoghi a quelli di molte altre scienze, trattenendo «gli eventi più essenziali» e lasciando cadere le «minute circostanze» che interessavano solo i contemporanei che vi erano direttamente coinvolti (*H*, II, pp. 3-4). Questa delimitazione della materia lascia però in sospeso il problema del perché dovremmo essere interessati a eventi remoti nel tempo e nello spazio (ancorché essenziali di per sé). La soluzione che Hume indica fa leva su un'altra proprietà che egli notoriamente attribuisce all'immaginazione, cioè la sua capacità di veicolare una comprensione simpatetica della mente degli altri (l'"immaginazione simpatetica": Herdt, 2013, pp. 40-1). Trattando della simpatia nella *Ricerca sui principi della morale*, Hume sottolinea come essa sia una componente indispensabile anche per il lettore di un'opera storica: «La lettura di una storia sembra un calmo intrattenimento (*a calm entertainment*), ma non sarebbe un intrattenimento affatto, se i nostri cuori non battessero con movimenti corrispondenti a quelli descritti dallo storico» (*EPM*, V, § 181, p. 408/223).

Ci si chiede allora quali aspetti o eventi della storia siano adatti a suscitare l'immaginazione simpatetica. In generale, secondo Hume noi consideriamo spontaneamente la realtà che ci circonda dal punto di vista della felicità umana e altrettanto spontaneamente tendiamo a un moto di simpatia verso il piacere o il malessere altrui: «tutto ci si presenta sempre sotto l'aspetto della felicità o dell'infelicità umane, e suscita nel nostro cuore un moto di simpatia»⁶⁶. Questo principio vale in particolare, come aveva scritto nel *Trattato*, per i grandi eventi della storia, così come per lo spet-

66. *EPM*, § 180, p. 406. Riporto il brano per esteso: «In linea generale, è certo che ovunque si vada e su qualunque argomento si rifletta o si fermi il nostro discorso, tutto ci si presenta sempre sotto l'aspetto della felicità o dell'infelicità umane, e suscita nel nostro cuore un moto di simpatia che ci fa partecipare al piacere o al malessere degli altri. Nelle nostre occupazioni più serie, come nei nostri svaghi più spensierati, questo principio spiega sempre il suo energico intervento».

tacolo della sofferenza e dei sentimenti associati alla buona o cattiva sorte degli altri:

Tutto ciò che è importante richiama la nostra attenzione, impegna il nostro pensiero e ci fa provare soddisfazione a contemplarlo. La storia dei regni è più interessante delle storie di private cittadini; la storia dei grandi imperi più interessante di quella di piccole città e principati; e la storia delle guerre e delle rivoluzioni più di quella della pace e dell'ordine. Proviamo simpatia per le persone che soffrono, per tutti i vari sentimenti che appartengono alla loro fortuna (*which belong to their fortunes*). La mente è occupata dalla moltitudine degli oggetti e dalle forti passioni che le si dispiegano di fronte; e questa occupazione o agitazione della mente è di solito piacevole e divertente (*agreeable and amusing*; *Treatise*, 3,3.4, p. 649/613).

Anche dal lato delle passioni, la fruizione della narrazione storica insiste sui medesimi elementi che abbiamo già visto all'opera nella genesi della religione: l'interesse per la propria sorte, le forti passioni, la moltitudine degli oggetti che occupano la mente, la sua agitazione. E anche le passioni in gioco, per lo più melanoliche, sono significativamente le stesse nei due casi. Persino Tucidide e Guicciardini, prosegue Hume nel passo della *Ricerca sui principi della morale*, «trovano difficoltà a tenere desta la nostra attenzione, mentre descrivono, il primo, gli scontri insignificanti delle minuscole città greche, e, il secondo, le guerre prive di particolari conseguenze combattute da Pisa (*the harmless wars of Pisa*)»; (*EPM*, v, § 181, pp. 408-9/223).

La ragione è che poche persone e piccoli interessi «non riempiono (*fill*) l'immaginazione né coinvolgono gli affetti» (ivi, p. 409/223). Al contrario, «[1]a profonda afflizione (*deep distress*) della grande armata ateniese davanti a Siracusa, o il pericolo che minaccia così da vicino Venezia: questi suscitano compassione; questi incutono *terrore e ansietà* (*these excite compassion; these move terror and anxiety*)»; (*ibid.*, trad. modificata, corsivo mio).

Da una dinamica per molti versi analoga e da fattori che sono in larga parte gli stessi, storia e religione producono nel soggetto effetti opposti. Rispetto a paura, terrore e ansietà, la storia svolge secondo Hume una funzione catartica simile a quella della rappresentazione letteraria. Invece di lenire direttamente l'incertezza e la paura, le suscita nel lettore attraverso l'immaginazione simpatetica. L'agitazione della mente, una volta inserita nel contesto controllato della *fiction* storica, diventa qualcosa di gradevole e costruttivo. Un ruolo determinante in questo esito è svolto peraltro proprio dalla capacità della storia di costruire serie di connessioni causali, la coerenza delle quali introduce un elemento di ordine e regolarità anche nello sviluppo della vita affettiva, all'opposto della disordinata instabilità pas-

sionale che contraddistingue la religione: «la stretta connessione dei fatti, facilitando il trapasso del pensiero o dell'immaginazione da un avvenimento all'altro, facilita anche il travaso delle passioni e conserva l'affetto sempre nello stesso canale e nella stessa direzione» (*EHU*, 3.19, variante, p. 158).

4.8.3. LA PASSIONE DELLA STORIA

Se prendiamo come riferimento il modello esplicativo della *Storia naturale della religione*, si nota che l'azione della storia, attraverso l'immaginazione e le passioni, si situa al livello di quelle che abbiamo chiamato le condizioni parziali dell'incertezza, cioè l'imprevedibile varietà delle fortune umane. È anche, secondo Hume, il livello d'incertezza più pertinente per l'origine della religione: meno generale ed astratto dell'inconoscibilità strutturale del tutto, più ordinario e frequente dei singoli eventi inattesi o dei casi sventurati. Il vantaggio che la storia presenta rispetto agli altri rimedi suggeriti da Hume – come la contemplazione filosofica, la fermezza morale, il buon governo – è che si colloca sul principale terreno di emergenza delle idee religiose, spostando la lotta direttamente nel campo avversario, piuttosto che cercare alternative o riparo in contesti del tutto eterogenei.

Tale terreno è strettamente legato all'esperienza del tempo, di cui religione e storia rappresentano due elaborazioni alternative. La religione si conforma alle modalità con cui il tempo di norma agisce sulla vita mentale (cfr. *supra*, PAR. 4.6): la prospettiva temporale limitata da cui nasce la religione corrisponde alla proprietà generale della mente secondo la quale la distanza temporale, più di quella spaziale, indebolisce idee e passioni favorendo la concentrazione sul presente; l'ansiosa concentrazione sull'avvenire segue invece il fluire naturale del tempo che dal passato va verso il futuro, ragione del fatto che le rappresentazioni e le passioni legate agli oggetti futuri sono più vivaci di quelle relative al passato. Nel caso della storia il movimento è perfettamente inverso: l'attenzione della mente è richiamata o trattenuta su un determinato oggetto nonostante la sua distanza nel tempo (o in qualche caso proprio in virtù di essa); la mente è indotta a muoversi nel tempo a ritroso rispetto al suo fluire naturale, cioè a risalire verso il passato invece di scendere naturalmente verso il futuro:

Secondo il nostro comune modo di pensare ci troviamo, per così dire, a metà tra il passato e il futuro; e poiché la nostra immaginazione incontra una certa difficoltà a risalire nel passato, mentre trova facile seguire il corso del futuro, la difficoltà suggerisce l'idea di ascesa e la facilità quella contraria. Proprio perciò immaginia-

mo che i nostri antenati si trovino, in qualche modo, al di sopra e i nostri discendenti al di sotto di noi⁶⁷.

La religione e la storia si appoggiano dunque su principi relativi alla nostra esperienza e alla nostra rappresentazione del tempo che vanno in direzione opposta gli uni rispetto agli altri. La religione si avvale del modo in cui viviamo normalmente il fluire del tempo. Nella sua "ascesa nel passato" la storia può contare invece sull'ammirazione che la mente tende a provare di fronte a una grande distanza: l'anima prova piacere e gioia, nota Hume, ampliandosi di fronte alla «sola vista e contemplazione di una grandezza, sia essa propria della successione temporale o dell'estensione spaziale [...]». Una sterminata pianura, l'oceano, l'eternità, il succedersi di parecchi secoli, rappresentano tutti degli oggetti attraenti» (*Treatise*, 2.3.8, p. 454/432). Così, quando la distanza temporale è piccola prevale il principio dell'indebolimento e l'immaginazione si blocca; quando invece è grande, l'immaginazione si ravviva, il che spiega perché «tutte le vestigia dell'antichità (*the relicts of antiquity*) ci sembrano tanto preziose e di valore maggiore di ciò che ci giunge dalle più lontane parti del mondo» (ivi, p. 458/436).

Tuttavia, la prossimità con la religione comporta anche un prezzo da pagare. Una volta che ci si addentra nel terreno complesso e malfermo delle vicende legate alle umane fortune, come lo storico deve fare se vuole catturare l'attenzione e l'interesse dei suoi lettori, diventa difficile individuare con certezza «the true point of view» in cui collocare gli oggetti. In questo l'immaginazione simpatetica è una guida non priva di ambivalenze. Se è vero che la simpatia trasporta oltre i limiti del presente⁶⁸, non è chiaro, tuttavia, quale sia il criterio che le permette di attivarsi rispetto a persone ed eventi del passato, o meglio se tale criterio risponda adeguatamente alle esigenze epistemiche della conoscenza storica. Hume presenta la simpatia come un moto dell'animo universale rispetto a tutto ciò che riguarda la felicità o l'infelicità umana: ma di fronte a una tale estensione universale dell'immaginazione simpatetica sembra venire meno la possibilità di una "storia critica", quale vuol essere la *Natural History of Religion*⁶⁹, nel senso che dovremmo immedesimarci in qualsiasi forma di tristezza ama-

67. *Treatise*, 2.3.8, p. 459/437; cfr. Long (2013, pp. 212-6).

68. «È certo che la simpatia non è sempre limitata al momento attuale (*is not always limited to the present moment*), ma accade invece che si avvertano spesso per comunicazione dolori e piaceri di altri che non sono affatto presenti e che ci limitiamo ad anticipare con la forza dell'immaginazione» (*Treatise*, 2.2.9, p. 404/385). Cfr. Long (2013, p. 207).

69. Su questo problema, Herdt (2013).

na, superstizione inclusa. Se invece la simpatia si concentra su un criterio di somiglianza fra l'oggetto e il soggetto simpatetico, la storia a cui questi s'interesserà sarà solo quella in cui può riconoscere sé stesso. «La curiosità», scrive Hume nell'*incipit* della *History of England*, «nutrita da tutte le nazioni civili (*civilized nations*) di indagare sulle imprese e avventure *dei loro antenati* suscita comunemente un rimpianto che la storia delle epoche remote debba essere a tal punto avviluppata in oscurità, incertezza e incoerenza» (*H*, I, I, p. 3, corsivo mio). Questa "storia antiquaria", come l'avrebbe definita Nietzsche, cioè concentrata sulle tradizioni di una determinata comunità, rimarrà allora vincolata al punto di vista inevitabilmente etnocentrico attorno al quale lo storico e i suoi lettori trovano un interesse comune (Long, 2013, p. 207) – forse non è un caso che Hume abbia dedicato la sua principale opera storiografica proprio a una *History of England*. Se infine la condizione di possibilità dell'immaginazione simpatetica è la rappresentazione di «forti passioni» (soprattutto tristi), allora una serena ricerca delle cause sarà fortemente minacciata dalla ricerca di effetti patetici in grado di commuovere e interessare il lettore, a detrimento dell'oggettività della ricostruzione.

L'individuazione del "vero punto di vista" della storia, intermedio fra l'interesse egoistico e il disinteresse filosofico, è insomma più complessa di quanto non lascerebbe supporre la conclusione del saggio *Of the Study of History* e niente permette di escludere che l'operazione resti incompiuta o persino aporetica. Peraltro, l'indagine storica per Hume si svolge all'insegna di una preliminare cautela scettica di tipo metodologico⁷⁰ e abbiamo visto nella *Storia naturale della religione* come l'assunto scettico dell'inconoscibilità delle cause, lungi dall'essere trascurato, venga invece inserito come fattore fondamentale all'interno dell'argomentazione stessa.

Torniamo così infine all'opera del 1757. Di essa sono state spesso sottolineate le caratteristiche peculiari, cioè quelle che la distinguono da una storia nel senso più tradizionale del termine (Binoche, 2008, pp. 90-3) – e non a torto, data l'originalità dell'operazione di Hume nel contesto della grande sperimentazione illuministica di "storie filosofiche" o "congetturali" (Iacono, 1998). Nella produzione di Hume sono presenti due tipi diversi di storia, quella filosofica della *Natural History* e quella evenemenziale e so-

70. Cfr. ad esempio *Essays*, I, 14, *Of the rise and progress of the arts and sciences*. Sul rapporto costruttivo fra scetticismo e storia in Hume, già Popkin (1965); più di recente Long (2013).

cio-politica della *History of England* e di alcuni degli *Essays*⁷¹. La distinzione non comporta tuttavia in Hume una separazione netta: storia filosofica e storia *tout court* vanno piuttosto comprese come aspetti complementari di un progetto unitario⁷². Anche per la questione posta da questa ricerca, cioè il rapporto fra origine della religione e utilità della storia, conviene forse riflettere in conclusione sugli aspetti che la *Storia naturale della religione* condivide con la storiografia più tradizionale, alla luce della concezione che Hume ha della ricerca e della conoscenza storiche in generale.

Sia Vico che Hume, a differenza di Hobbes e Spinoza, storicizzano la tesi lucreziana dell'origine della religione dalla paura. Vico tuttavia pone un evento, anche cronologicamente determinato, all'inizio di tutto il processo: il primo fulmine. In Hume invece non c'è spazio per un evento del genere e l'origine della religione si spiega piuttosto a partire dalla condizione storica della mente umana nei primi tempi, unita all'incertezza delle cause. Da questo punto di vista, la *Storia naturale della religione* appare perciò come una storia filosofica diversa da una storia evenemenziale, se non diametralmente opposta. Eppure, per quanto ci parli di un'«umanità astratta, tipica, la cui evoluzione religiosa si dispiega in una durata altrettanto tipica»⁷³, la *Storia naturale* è ben lungi dallo «scartare tutti i fatti», come aveva fatto programmaticamente Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*⁷⁴. Inoltre, ciò che caratterizza per Hume l'indagine storica in generale non è soltanto l'attenzione per i fatti e gli eventi, ma anche la costruzione di catene causali il più possibile uniformi e complete. Ora, da questo punto di vista non c'è alcuna differenza fra la *Storia naturale*, dove l'imperativo di spiegazione causale dà luogo a un modello articolato e complesso che attraversa tutta l'opera (cfr. *supra*, PARR. 4.3; 4.4), e le altre opere storiche di Hume. L'asserzione generale secondo cui la storia «risale alle origini» delle azioni che osserva, «ai loro principi nascosti e delinea le loro conseguenze più lontane»⁷⁵ è una descrizione perfettamente adeguata anche della *Natural History*.

71. A differenza, ad esempio, di Adam Smith, che praticò la prima, nella *Storia dell'astronomia*, e di William Robertson, che predilesse la seconda (*History of Scotland, History of America*), per restare fra gli illuministi scozzesi. Sul tema, Francesconi (2003).

72. Su questo hanno insistito in particolare gli studi raccolti in Spencer (2013).

73. Binoche (2008, p. 92, trad. mia).

74. È un fatto per Hume quello su cui si apre l'opera: «È un dato di fatto indiscutibile che circa 1700 anni fa tutti gli uomini erano politeisti» (*NHR*, I, p. 47). Perciò Binoche definisce la *Storia naturale* come una storia «per metà congetturale e per metà empirica» (2008, p. 92).

75. *EHU*, III, 19, variante, p. 155; cit. *supra*, PAR. 4.8.2.

Su un altro punto la *Storia naturale della religione* sembra invece fare irrimediabilmente difetto, e dunque distinguersi in maniera netta dalla storiografia tradizionale. Lo storico, si ricorderà, oltre ad immaginare catene causali, deve anche avere cura che il primo anello della catena possa essere almeno in linea di principio agganciato a un'impressione dei sensi o della memoria, sotto pena che la sua ricostruzione rimanga puramente ipotetica: per essere storicamente vera, l'uccisione di Cesare deve riallacciarsi, attraverso la mediazione di una lunga serie di racconti, resoconti e testi scritti, ad almeno un testimone oculare delle Idi di marzo. Per una storia come la *Natural History*, che si propone di risalire il passato fino alle prime origini dell'umanità (i "tempi oscuri" di Vico), questo aspetto è evidentemente molto problematico, data l'assoluta mancanza di qualsiasi documentazione, diretta o indiretta, che non sia poetica o mitica. In base ai principi stabiliti dallo stesso Hume, ciò sembra condannare la sua indagine sulla religione allo statuto di una mera ipotesi, all'opposto di quanto accade per le sue ricerche su vicende e fenomeni più vicini nel tempo.

Nella storiografia humeana c'è tuttavia almeno un altro caso paragonabile alla prima origine della religione, quello della storia degli antichi Britanni su cui si apre l'*History of England*: una storia che, come quella di tutte le età più remote, nota Hume, è a tal punto avvolta in «obscurity, uncertainty, and contradiction» da suscitare il rimpianto di non poterla conoscere (*H*, I, 1, p. 3). È interessante notare allora che il metodo che Hume impiega per aggirare l'ostacolo è il medesimo nei due casi (religione e Britanni). Lasciando da parte miti e leggende, scrive Hume nella *History of England*, «l'unico mezzo sicuro» per conoscere in qualche modo le «remote origini» di una nazione è il metodo comparativo applicato a linguaggio, maniere e costumi⁷⁶ e il rinvio alle prime testimonianze oculari documentate, per quanto tardive (per gli antichi Britanni quelle dei conquistatori Romani)⁷⁷. Niente di diverso Hume aveva fatto per provare che il politeismo è stato la prima religione degli uomini. Nel primo capitolo della *Storia naturale* troviamo infatti l'appello alle prime testimonianze: «Atteniamoci quindi alla chiara testimonianza della storia»; «Fin dove arrivano testimonianze scritte o memorie storiche (*As far as writing or histo-*

76. *H*, I, 1, p. 4: «considerare il linguaggio, le maniere e i costumi dei loro antenati, e compararli con quelli delle nazioni vicine».

77. *Ibid.*: «Tralasciando perciò tutte le tradizioni o meglio leggende (*tales*) relative alle epoche anteriori della storia della Britannia, prenderemo in considerazione soltanto lo stato degli abitanti, qualche apparve ai Romani al momento della loro invasione di questa regione».

ry reaches) l'umanità nei tempi antichi appare essere stata universalmente politeista» (*NHR*, I, pp. 3-4/310). E troviamo anche l'applicazione del metodo comparativo: «Ma con questa asserzione [l'originarietà del teismo, *N.d.A.*] non soltanto si contraddirebbe ogni apparenza di probabilità, ma anche la nostra esperienza presente circa i principi e le opinioni dei popoli barbari. Le tribù selvagge dell'America, dell'Africa e dell'Asia sono tutte idolatre» (ivi, p. 4)⁷⁸. In questa maniera, che si tratti degli antichi Britanni o dei popoli primitivi in generale, l'aggancio della serie causale a una prima impressione diventa quantomeno plausibile, nei limiti consentiti da un'epistemologia della testimonianza come quella di Hume⁷⁹. I casi allora sono due: o la *Storia naturale* non è unicamente una storia filosofica, o anche la *History of England* lo è, almeno in parte (Long, 2013, p. 209).

Nella storia, infine, l'immaginazione svolge secondo Hume un ruolo fondamentale anche sul piano affettivo, coinvolgendo i lettori per mezzo della simpatia. In senso lato, l'interesse del lettore si accende di fronte all'importanza dell'oggetto: «Tutto ciò che è importante richiama la nostra attenzione, impegna il nostro pensiero»⁸⁰. E la religione, afferma Hume nella primissima frase della *Storia naturale*, è per eccellenza un oggetto del genere: «Dato che ogni indagine riguardante la religione è della massima importanza» (*NHR*, *Introduzione*, p. 45). Ma una storia della religione come quella di Hume può contare anche sulle occasioni più specifiche di attivazione dell'immaginazione simpatetica⁸¹: la considerazione delle cose «sotto l'aspetto della felicità o dell'infelicità umane»; la sofferenza dovuta agli alti e bassi della fortuna; la moltitudine degli oggetti e le forti passioni; la profonda afflizione, il terrore e l'ansietà – *these excite compassion*. Sul piano argomentativo, come abbiamo visto⁸², la serie dei brani della *Storia naturale* in cui Hume descrive l'ampia gamma di dinamiche affettive che conducono alla religione (*hopes and fears; concern, dread, alarm; terror, horror and anxiety...*) obbedisce a un principio di variazione delle sequenze della spiegazione. Su quello retorico o letterario, tale serie richiama a inter-

78. In *NHR* Hume aggiunge, come ulteriori elementi di prova, dei principi psicologici: la tendenza della mente a risalire gradualmente dal basso verso l'alto e la mancanza di curiosità per le cause di oggetti familiari.

79. Epistemologia che Hume sviluppa in particolare nel *Saggio sui miracoli* (cfr. Foglia, 1992, pp. 29-30, 39-40).

80. *Treatise*, 3.3.4, p. 649; cfr. *supra*, PAR. 4.8.2.

81. Cfr. *supra*, PAR. 4.8.2.

82. Cfr. *supra*, PAR. 4.3.

valli regolari e con forza evocativa l'attenzione del lettore su uno spettacolo di passioni che lo commuovono perché le può riconoscere come sue.

Lungi dal costituire un genere a parte, anche la *Storia naturale della religione* rientra dunque a pieno titolo nelle coordinate più generali che Hume assegna alla storia e alla sua utilità, in *Of the Study of History* e altrove. Come tale, l'opera del 1757 non solo elabora dall'esterno una critica storica e filosofica della religione, ma costituisce anche essa stessa una possibile alternativa allo sviluppo delle idee religiose, costruita all'interno dell'esperienza del tempo. Riprendendo il *Primus in orbe deos fecit timor* nella cornice di una storia, Hume suggerisce l'idea che l'origine della religione dalla paura, proprio in quanto oggetto di storia, possa in qualche modo produrre un'«agitazione della mente [...] piacevole e divertente»⁸³. Quello che si prova leggendo una storia del genere, e in senso lato quando ci troviamo dinanzi allo spettacolo della distesa del tempo, è certo un piacere complesso. Nel caso della *Storia naturale* somiglia per certi versi al sollievo per uno scampato pericolo, a un naufragio con spettatore: un piacere che è tanto più intenso in quanto ancora venato d'inquietudine per i perturbanti spettri della divinità che ossessionano le menti umane. Eppure di un piacere si tratta, non privo secondo Hume di aspetti gioiosi. Proprio grazie a questa carica immaginativa e affettiva l'esperienza della storia può porsi come un'alternativa allo sviluppo melancolico delle idee religiose elaborata sul loro stesso terreno, fatta in un certo senso della medesima stoffa. Seguendo il modello di spiegazione dei fenomeni religiosi inaugurato in età moderna da Hobbes un secolo prima, Hume finisce così per concepire la storia stessa come una passione – una passione del tempo.

83. *Treatise*, 3.3.4, p. 649; cfr. *supra*, PAR. 4.8.2.

Bibliografia

- ABOSCH Y. (2009), *Hope, Fear, and the Mollification of the Vanquished in Hobbes's Behemoth or the Long Parliament*, in "Political Research Quarterly", 62, 1, pp. 16-28.
- ALTINI C. (2012), *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, ETS, Pisa.
- AMOROSO L. (2004), *Vico e gli ebrei*, in Id., *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, ETS, Pisa, pp. 63-83.
- ARISTOTELE (1999), *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.
- BACON F. (1619), *The Wisedome of the Ancients*, written in Latine by the Right Honourable Sir Francis Bacon Knight, Baron of Verulam, and Lord Chancellor of England. Done into English by Sir Arthur Gorges Knight, John Bill, London (trad. it. *Sapienza degli antichi*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2000).
- ID. (2009), *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano, pp. 131-361.
- BASSI R. (2004), *Favole vere e severe. Sulla fondazione del mito nell'opera vichiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- BAYLE P. (1979), *Pensieri diversi scritti in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre del 1680*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2007), *Pensées diverses sur la comète*, éd. par J. et H. Bost, GF Flammarion, Paris.
- BERNIER F. (1674), *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, Langlois, Paris.
- BIANCHI L. (1988), *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (a cura di) (2005), *Natura e storia*, Liguori, Napoli.
- BINOCHÉ B. (2008), *Les Trois sources de la philosophie de l'histoire (1764-98)*, Les Presses de l'Université Laval, Québec (2nd éd.).
- ID. (2018), *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Editions EHESS, Paris.
- BINOCHÉ B., TINLAND F. (éds.) (2000), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au siècle des Lumières*, Champs Vallon, Seyssel.
- BLOCH E. (2005), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano.

- BODEI R. (2003), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- BOLINGBROKE H. ST JOHN, LORD VISCOUNT (2021), *Lettere sulla storia*, traduzione e cura di D. Savino, Nino Aragno, Torino.
- BORGEAUD PH. (2008), *La crainte des dieux / The Fear of the Gods*, in "ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions", 3, pp. 23-39.
- BORRELLI G. A. (1681), *De motu animalium*, Parte II, Angelo Bernabò, Roma.
- BOSTRENGHI D. (a cura di) (1992), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Napoli.
- BURTON R. (1994), *The Anatomy of Melancholy*, vol. III, ed. by T. C. Faulkner, N. K. Kiessling, R. L. Blair, Clarendon Press, Oxford.
- CAMBIANO G. (2005), *Considerazioni sugli usi della storia*, in "Belfagor", 60, 1, pp. 27-42.
- CANZIANI G., PAGANINI G. (1981), *Introduzione*, in *Theophrastus redivivus*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, vol. I, pp. XV-LII.
- CASSIRER E. (2009), *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura umana*, Armando, Roma.
- CERUTTI F. (a cura di) (1996), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari.
- CHARLES-DAUBERT F. (1998), *La critique anti-théologique dans les Dialogues de Vanini et le libertinage érudit*, in "Kairos", XII, p. 275-307.
- COLLACCIANI D., GRAMUSSET-PIQUOIS B., TOTO F. (éds.) (2021), *Philosophie, religion, pouvoir. Lectures du Traité Théologico-politique*, L'Harmattan, Paris.
- COSTELLOE T. M. (2013), *Fact and Fiction: Memory and Imagination in Hume's Approach to History and Literature*, in Spencer (2013), pp. 181-99.
- CRISTOFOLINI P. (1995), *Vico et l'histoire*, PUF, Paris.
- ID. (2001), *Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa.
- CURLEY E. (1992), "I Durst not Write so Boldly" or, How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise, in Bostrenghi (1992), pp. 497-593.
- CURLEY E., MOREAU P.-F. (eds.) (1990), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden.
- D'AMICO D. (2017), *L'idea della morte nella filosofia di Spinoza*, in "Laboratorio dell'ISPF", IV, 16, pp. 2-17, http://www.ispf-lab.cnr.it/2017_DMD.pdf.
- D'ANDREA D. (1991), *Emancipazione dal presente e ansia per il futuro in Thomas Hobbes*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia. Università di Firenze", 7, pp. 121-59.
- ID. (1997), *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Carocci, Roma.
- ID. (2000), *Curiosità, linguaggio e ansia. L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività*, in "Dianoia", XXX, pp. 43-63.
- DE BASTIANI M. L. (2019), *Spinoza e gli storici latini. L'uso di storie, citazioni ed esempi nella filosofia politica spinoziana*, tesi di dottorato, Università di Roma 3-ENS Lyon, Roma-Lyon.

- DEL LUCCHESI F. (2004), *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano.
- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris.
- DI CAPUA L. (1681), *Parere divisato in otto ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Antonio Bulifon, Napoli.
- DK = Diels H., Krans W., *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Weidmann, Berlin 1952.
- DUBOS N. (2014), *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Éditions de la Sorbonne, Paris.
- DUHAMEL J. (2014), *Vers une politique de l'inquiétude : crainte et espoir chez Thomas Hobbes*, in "Klèsis. Revue philosophique", 10, pp. 31-56.
- DURKHEIM É. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Meltemi, Milano (ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912).
- FERRARIN A. (2001), *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa.
- FIASCHI G. (2005), *Hobbes on Time and Politics*, in "Hobbes Studies", XVIII, pp. 3-26.
- FLINKER N. (1989), *The View from the "Devil's Mountain": Dramatic Tension in Hobbes's "Behemoth"*, in "Hobbes Studies", 2, pp. 10-22.
- FOGLIA G. (1992), *Introduzione*, in J. Locke, D. Hume, *Discorso sui miracoli. Saggio sui miracoli*, Procaccini, Napoli, pp. 9-52.
- FORMICA M., RAO A. M., TATTI S. (a cura di) (2022), *L'invenzione del passato nel Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- FRANCESCONI D. (2003), *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, il Mulino, Bologna.
- FREUND J. (1980), *Le thème de la peur chez Hobbes*, in "Cahiers Wilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 18, pp. 15-32.
- FRILLI G. (2021), *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- FRILLI G., LODONE M. (a cura di) (2022), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa.
- GASSENDI P. (1649), *Animadversiones in decimo libro Diogenis Laertii qui est de vita, moribus placitisque Epicuri*, Barbier, Lugduni.
- GIANCOTTI BOSCHERINI E. (1980), *Introduzione*, in Spinoza (1980), pp. XI-XXXVI.
- GINZBURG C. (2015), *Paura, reverenza, terrore: cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano.
- GIRARD P. (2006), *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in "Quaderni materialisti", 5, pp. 161-82.

- GIUSTO LIPSIO (1609), *Epistularum selectarum chilias*, Avenione.
- HERDT J. A. (2013), *Artificial Lives, Providential History, and the Apparent Limits of Sympathetic Understanding*, in Spencer (2013), pp. 37-59.
- HEUTEN G. (1937), «*Primus in orbe deos fecit timor*», in "Latomus", I, pp. 3-8.
- HOBBS T. (2019), *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma.
- HUME D. (1888), *Letters of David Hume to William Strahan*, ed. By G. Birkbeck Hill, Clarendon Press, Oxford.
- IACONO A. M. (1985), *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «im-menso malinteso»*, Giuffrè, Milano.
- ID. (1998), *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- ILLIRICO M. F. (1562), *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio*, [Colonia o Basilea].
- ILLUMINATI A. (2019), *Il momento machiavelliano in Spinoza*, in Marcucci, Zaltieri (2019), pp. 129-38.
- IZZO F. (2005), *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari.
- JAMES S. (2012), *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford UP, Oxford.
- JAQUET C. (2015), *L'usage de la conjecture en histoire chez Bacon et Kant*, in Paoletti (2015), pp. 79-94.
- JAQUET C., MOREAU P.-F. (éds) (2012), *Spinoza Transalpin*, Éditions de la Sorbonne, Paris.
- JAQUET C., SÉVÉRAC P., SUHAMY A. (éds.) (2008), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*, Éditions Amsterdam, Paris.
- JAUME L. (1986), *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, Paris.
- KOSELLECK R. (2007a), «*Historia magistra vitae*». *Sulla dissoluzione del topos nell'orizzonte di mobilità della storia moderna*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna, pp. 30-54.
- ID. (2007b), «*Spazio d'esperienza*» e «*orizzonte d'aspettativa*». *Due categorie storiche*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna, pp. 300-22.
- LAGRÉE J. (1991), *La religion naturelle*, PUF, Paris.
- LA MOTHE LE VAYER F. (2015), *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, éd. critique par B. Roche, Champion, Paris.
- LANDUCCI S. (2014), *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino.
- LE CLERC J. (1696), *Physica sive de rebus corporeis*, Gallet, Amsterdam.
- LOCKE J. (1988), *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari.
- LONG D. (2013), *Hume's Historiographical Imagination*, in Spencer (2013), pp. 201-24.

- LUND W. R. (1992), *The Use and Abuse of the Past: Hobbes on the Study of History*, in "Hobbes Studies", 5, pp. 3-22.
- LUPOLI A. (2005), *Hobbes e il metodo della «storia civile»*, in Bianchi (2005), pp. 49-88.
- MANUEL F. E. (1959), *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard UP, Cambridge (MA).
- MARCHESI F. (2022), *Ritorno ai principi. Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*, Carocci, Roma.
- MARCUCCI N., ZALTIERI C. (a cura di) (2019), *Spinoza e la storia*, Negretto, Mantova.
- MARTIN-HAAG E. (éd.) (1999), *Les Lumières et l'histoire*, in "Kairos", 14, numero speciale.
- MARTINS A. (2008), *L'éthique dans le Traité politique : L'appartenance à l'État sans inertie*, in Jaquet, Sévérac, Suhamy (2008), pp. 95-104.
- MATHERON A. (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris (2^{ème} éd.).
- MERSENNE M. (1623), *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine Athei, et Deistae impugnantur, et expugnantur...*, Cramoysi, Lutetiae Parisiorum.
- MICHAELIS L. (2007), *Hobbes's Modern Prometheus: A Political Philosophy for an Uncertain Future*, in "Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique", 40, 1, pp. 101-27.
- MIGNE J.-P. (ed.) (1844-65), *Patrologia latina*, 221 voll., Excudebatur et venit apud J.-P. Migne, editorem, Paris.
- MINERBI BELGRADO A. (1977), *Materialismo e origine della religione nel '700*, Sansoni, Firenze.
- EAD. (1983), *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*, Olschki, Firenze.
- EAD. (2016), *L'eternità del mondo. Hobbes e la filosofia aristotelica*, Carocci, Roma.
- MOMIGLIANO A. (1987), *Indicazioni preliminari su apocalissi ed esodo nella tradizione giudaica*, in Id., *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino, pp. 95-107.
- ID. (1988), *Storiografia della religione*, in Id., *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-86*, a cura di R. Di Donato, Morcelliana, Brescia, pp. 9-25.
- MORANI M. (1983) *Il nome di Prometeo*, in "Vita e pensiero", 57, 1, pp. 33-43.
- MOREAU P.-F. (1994), *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris.
- ID. (2021), *La préface*, in Collacciani, Gramusset-Piquois, Toto (2021), pp. 15-31.
- MORFINO V. (2002), *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano.
- ID. (2014), *La temporalité plurielle de la multitude*, in Jaquet, Moreau (2014), pp. 161-81.
- ID. (2019), *Spinoza e la storia*, in Marcucci, Zaltieri (2019), pp. 203-12.

- NADLER S. (2018), *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, Hoepli, Milano.
- ID. (2022), *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi, Torino.
- NAUDÉ G. (2008), *Discours sur les divers incendies du Mont Vésuve et particulièrement sur le dernier qui commença le 16 décembre 1631*, éd. S. Taussig, in "Zeitsprünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit", 12, 3-4, pp. 317-84.
- NICASTRO O. (1979), *Introduzione*, in Th. Hobbes, *Behemoth*, Laterza, Roma-Bari.
- NORTON D. F., POPKIN R. (eds.) (1965), *David Hume: Philosophical Historian*, Bobbs-Merrill, Indianapolis-New York.
- NUZZO E. (2007), *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- OMERO (2016), *Odissea*, trad. it. G. A. Privitera, Mondadori, Milano.
- ONELLI C. (2018), *Tra letteratura e filosofia: la ricezione libertina del Satyricon di Petronio nel Seicento*, in "Comunicazione filosofica", 41, pp. 147-58.
- PAGANINI G., TORTAROLO E. (Hrsg. von) (2004), *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik*, Rommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- PAOLETTI G. (éd.) (2015), *Que faire de l'histoire? Philosophie et conscience historique au siècle des Lumières*, ETS-Vrin, Pisa-Paris.
- ID. (2020), *Immagini di futuro. Vico e la divinazione*, in Id. (a cura di), *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*, ETS, Pisa, pp. 175-213.
- ID. (2022), *La costruzione degli ebrei nella Scienza Nuova*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", LII, pp. 37-63.
- PAPINI M. (1990), *Uomini di sterco e nitro*, in "Bollettino del centro di studi vichiani", XX, pp. 9-76.
- PARDUCCI T. (2022), «*Appena intender si può, affatto immaginar non si può*». *Vico e l'invenzione della scienza storica*, in Formica, Rao, Tatti (2022), pp. 77-88.
- PARIGI S. (2011), *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei Lumi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- PASCAL B. (2011), *Pensées, opuscules et lettres*, éd. par Philippe Sellier, Classiques Garnier, Paris.
- PASINI D. (1977), "Paura reciproca" e "paura comune" in Hobbes, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 52, pp. 641-91.
- ID. (a cura di) (1987), *La paura e la città*, vol. III, Astra, Roma.
- PETRONIO (2007), *Satyricon*, a cura di V. Ciaffi, Einaudi, Torino.
- PINTARD R. (2000), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkin, Geneve (1^{re} éd. 1943).

- PIRO F. (2009), *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costruzione dello spazio antropologico*, in "Laboratorio dell'ISPF", VI, 1-2, pp. 1-19, http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/saggi_2009_pirofrancesco_01.pdf.
- PONS A. (1976), *Prudence and Providence. The "Pratica della Scienza Nuova" and the Problem of Theory and Practice in Vico*, in Tagliacozzo, Verene (1976), pp. 431-48.
- ID. (2005), *...il rossore, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non si tinsse...*, in G. Cacciatore, et al. (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, in "Laboratorio dell'ISPF", II, 1, pp. 278-89, http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/atto_031104_20.pdf.
- POPKIN R. (1965), *Skepticism and the Study of History*, in Norton, Popkin (1965), pp. IX-XXXI.
- ID. (1976), *Hume: Philosophical Versus Prophetic Historian*, in "The Southwestern Journal of Philosophy", 7, 2, pp. 83-95.
- PULCINI E. (1996), *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in Cerutti (1996), pp. 133-47.
- RAPHAEL D. D. (1987), *The Role of Fear in the Political Philosophy of Hobbes*, in Pasini (1987), pp. 137-50.
- RASTELLI C. (2016), *La dialettica del tempo in Hobbes*, in "Dianoia", 11, pp. 89-118.
- RENAN E. (1889), *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, Calmann Lévy, Paris.
- ROBIN C. (2004), *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford.
- ROGERS G. A. J., SORELL T. (eds.) (2000), *Hobbes and History*, Routledge, London-New York.
- SCALERCIO M. (2012), *La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della Scienza Nuova*, in Vanzulli (2012), pp. 197-217.
- SCHULMAN G. (1988), *Hobbes, Puritans, and Promethean Politics*, in "Political Theory", 16, 3, pp. 426-43.
- SENECA (2000), *Questioni naturali*, trad. it. M. Natali, in Id., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, pp. 502-681.
- SENNERT D. (1650), *De febribus*, in Id., *Opera*, t. II, sumptibus A. Huguetan et M. C. Ravaud, Lugduni.
- SETAIOLI A. (2012), *Come nacquero gli dèi (Petronio, fr. 27 B)*, in G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia: scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze University Press, Firenze, t. II, pp. 751-68.
- SIBILIA G. (2019), *Spinoza tra cartesianesimo e spinozismo: sulla temporalità nei Principi della filosofia di Cartesio, nei Cogitata Metaphysica e nella Lettera sull'infinito*, in Marcucci, Zaltieri (2019), pp. 139-61.
- SKINNER Q. (2005), *Hobbes on Representation*, in "European Journal of Philosophy", XIII, 2, pp. 155-84.

- ID. (2012), *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- SMITH W. R. (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Adam and Charles Black, Edinburgh.
- SOKOLOFF W. (2001), *Politics and Anxiety in Thomas Hobbes' Leviathan*, in "Theory and Event", 5, pp. 1-14.
- SPENCER M. G. (ed.) (2013), *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*, Penn State University Press, University Park (PA).
- SPINOZA B. (1980), *Trattato teologico-politico*, traduzione e commenti di A. Drocketto, E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino.
- ID. (2014), *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano.
- SPRINGBORG P. (2000), *Hobbes and Historiography. Why the Future, He Says, Does Not Exist*, in Rogers, Sorell (2000), pp. 45-72.
- ID. (2004), *Hobbes and Epicurean Religion*, in Paganini, Tortarolo (2004), pp. 161-214.
- STAUFFER D. (2010), "Of Religion" in Hobbes' Leviathan, in "The Journal of Politics", LVII, 3, pp. 868-79.
- STRAUSS L. (1977), *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. Taboni, Argalla, Urbino, pp. 351-86.
- ID. (2022), *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, a cura di C. Altini, ETS, Pisa.
- SYLBURG F. (ed.) (1594), *Etymologicum Magnum*, tip. Hyeronimus Commellinus, Heidelberg.
- TAGLIACOZZO G., VERENE D. P. (eds.) (1976), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Theophrastus redivivus* (1981), 2 voll., a cura di G. Canziani, G. Paganini La Nuova Italia, Firenze.
- TIMPANARO S. (1988), *Introduzione*, in Cicerone, *Della divinazione*, Garzanti, Milano, pp. VII-CIV.
- TOSEL A. (1990), *Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?*, in Curley, Moreau (1990), pp. 306-26.
- TOTARO P. (2009), *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze.
- TOTO F. (2016a), *Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'Etica di Spinoza*, in "Rivista di storia della filosofia", 71, 2, pp. 221-42.
- ID. (2016b), *Individuo, potere e relazione in Thomas Hobbes*, in "La società degli individui", XIX, 55, pp. 143-58.
- ID. (2018), *Cause e rimedi della sedizione nel Behemoth di Thomas Hobbes*, in "Historia philosophica", 16, pp. 59-85.
- ID. (2019), *Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi*, in Marcucci, Zaltieri (2019), pp. 75-98.

- ID. (2021), *Il Mosè di Spinoza: liberatore o tiranno?*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, CXIII, 2, pp. 1-26.
- TRABANT J. (1996), *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari.
- VANINI G. C. (1616), *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, Perier, Paris.
- VANZULLI M. (a cura di) (2012), *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano-Udine.
- VAYSSE J.-M. (2012), *Spinoza e le problème de la peur: metus e timor*, in “Philosophie”, 6, pp. 137-49.
- VERBEEK T. (2002), *Spinoza’s Theologico-political Treatise. Exploring “the Will of God”*, Ashgate, Aldershot.
- VERVACKE S., VAN DER SCHUEREN E., BELLEGUIC T. (éds.) (2006), *Les Songes de Cléo. Fiction et histoire sous l’Ancien Régime*, Presses de l’Université Laval, Québec.
- VICO G. (1974), *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze.
- ID. (1990), *Opere*, 2 voll., Mondadori, Milano.
- ID. (2013), *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- VIRGILIO (1982), *Eneide*, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- VISENTIN S. (2019), *Libertà di Dio, libertà degli uomini. Sulla storia del popolo ebraico nel TTP*, in Marcucci, Zaltieri (2019), pp. 291-305.
- VOSS G. J. (1641), *De theologia gentili et physiologia Christiana, sive de origine ac progressu idololatriae, deque naturae mirandis quibus homo adducitur ad Deum*, Libri III et IV, Joan et Cornelius Blaeu, Amsterdam.
- WARBURTON W. (1738), *The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a Religious Deist*, Fletcher Gyles, London.
- WOMERSLEY D. J. (1987), *Lord Bolingbroke and Eighteenth-Century Historiography*, in “The Eighteenth Century”, 28, 3, pp. 217-34.

Indice dei nomi

- Abelardo P., 22n
Abosch Y., 72n
Abramo, 186
Adamo, 147 e n, 160, 162, 184-5, 186 e n, 196
Agamennone, 143
Akkermann F., 129n
Altini C., 29, 46n
Amoroso L., 185n, 193
Anfiarao, 21
Aristotele, 56 e n, 57, 61, 104, 127
Aronne, 133 e n
Atteone, 169 e n, 172n
Augusto Gaio Giulio Cesare, 121, 198
- Bacon (Bacone) F., 54, 55 e n, 56 e n, 88, 170 e n, 196
Bassi R., 180n
Bayle P., 18, 27 e n, 90n, 91, 144n, 148, 151 e n, 152-4, 157, 180, 207-8, 227, 242
Beda, il Venerabile, 247 e n
Belleguic T., 17n
Berchem H., 22n
Bergier N.-S., 208n
Bianchi L., 22n
Binoche B., 17, 19, 29, 125-6, 206, 253, 254n
Bloch E., 26n, 125
Bodei R., 40n, 66n, 72n, 104n
- Bolingbroke H. St. John, Lord Viscount, 245n
Borgeaud Ph., 22n
Borrelli G. A., 175n
Bossuet J.-B., 127
Boulanger N.-A., 222
Burgh A., 110
Burton R., 22n
- Cam, 158, 159n, 163n, 164
Cambiano G., 19n, 20
Canziani G., 22n
Capaneo, 21, 151n
Cartesio R., 86, 196
Cassiodoro Flavio Magno Aurelio, 22 e n, 192n
Cassirer E., 17 e n, 18-9, 27
Celeste G. M., 29
Cesare Gaio Giulio, 121, 247, 255
Charles-Daubert F., 21n
Cicerone Marco Tullio, 20, 179n, 180n, 181n, 188
Consolati S., 29
Constant B., 27
Costelloe T. M., 244n, 245n, 247n
Cristofolini P., 143n, 162, 185n, 186n, 189n
Curley E., 33n
Curzio Rufo Quinto, 79, 90 e n, 95

- D'Alembert J. B. L. R., 180
 D'Amico D., 113n
 D'Andrea D., 32n, 34n, 46n, 54n
 D'Holbach P.-H.-D., 27 e n, 222, 239
 Dante Alighieri, 111
 De Bastiani M. L., 128n, 129n
 Del Lucchese F., 78n, 120
 Democrito, 21n
 Detienne M., 56
 De Vanni B., 29
 Di Capua L., 175n
 Diana, 169 e n, 170
 Diderot D., 180
 Dimodoco, 183n
 Droetto A., 91n, 92n, 129n
 Duhamel J., 34n, 37n, 40n
 Durkheim E., 15-7, 35n
- Epicuro, 144n, 147n
- Ferrarin A., 42, 54n, 59, 62n
 Fiaschi G., 61 e n, 66, 67n
 Foglia G., 228n, 256n
 Fontenelle B. L. B., 27, 179, 188
 Francesconi D., 254n
 Frazer J. G., 15-6
 Freud S., 15, 81, 188
 Freund J., 40n
 Frilli G., 29, 54n, 56, 188n
- Gassendi P., 22n
 Germanico Giulio Cesare, 170n
 Gesù di Nazareth, Cristo, 70-1
 Giancotti Boscherini E., 79n, 91n,
 92n, 94n, 129n
 Gildas, il Saggio, 247 e n
 Ginzburg C., 37n, 170n
 Giove, 146, 149n, 155 e n, 159n, 166,
 174, 178 e n, 183
 Girard P., 144n
- Giusto Lipsio, 22n
 Grozio U., 147n, 166n, 172n, 176n
- Hegel G. W. F., 125
 Herdt J. A., 247n, 249, 252n
 Heuten G., 21n
 Hobbes (Obbes) T., 23 e n, 24-8, 31,
 32 e n, 33 e n, 34 e n, 35-6, 37 e n, 38,
 39 e n, 40-53, 54 e n, 55, 56 e n, 57
 e n, 58-61, 62 e n, 63-6, 67 e n, 68-
 71, 72 e n, 73-4, 75 e n, 76-8, 80-5,
 87-8, 90, 94-6, 97-8, 103-4, 105 e n,
 106, 108, 111-6, 119, 121 e n, 122, 125-
 7, 133, 144 e n, 145, 146 e n, 147e n,
 150-1, 153, 165, 168 e n, 170n, 171 e n,
 172, 173 e n, 174, 176n, 180, 189, 192-
 4, 205, 207-8, 211 e n, 212-5, 218-20,
 222, 226, 229, 231, 238, 240, 241 e n,
 244 e n, 248, 254, 257
- Hume D., 23, 25, 26 e n, 27-8, 39n, 151,
 205, 206 e n, 207 e n, 208-10, 211 e
 n, 212, 213 e n, 214-6, 217 e n, 218-23,
 225-36, 238 e n, 239, 240 e n, 241,
 242 e n, 243 e n, 244, 245 e n, 246
 e n, 247-52, 253 e n, 254 e n, 255, 256
 e n, 257
- Iacono A. M., 29, 220n, 253
 Iefte, 186 e n
 Ifigenia, 143
 Illirico (Illyricus) M. F., 22n
 Illuminati A., 127
 Ingarao E., 30
 Isacco, 186
 Izzo F., 66n, 67 e n
- Jafet (Giafet), 147, 158, 159n, 160, 163n,
 164
 James S., 88n
 Jaquet C., 19
 Jaume L., 44n

- Kant I., 19
 Koselleck R., 19-20
- La Mothe Le Vayer F., 21, 22n, 90n,
 242
 Lafitau J.-F., 208n
 Lagrée J., 206
 Landucci S., 22n, 126, 144n, 160, 164,
 175, 176n, 178
 Lattanzio L. C. Firmiano, 171, 176
 Le Clerc J., 156n, 167 e n
 Librizzi A., 29
 Locke J., 227n
 Lodone M., 188n
 Long D., 247n, 252n, 253 e n, 256
 Löwith K., 27
 Luca, evangelista, 71
 Lucrezio Caro Tito, 21 e n, 23-4, 143-
 4, 150 e n
 Lund W. R., 67n
 Lupoli A., 69n
- Machiavelli N., 20, 54, 56, 78, 126, 128
 e n, 129n, 144n, 195, 240, 245
 Manuel F. E., 17 e n
 Maometto, 22n
 Marcheschi M., 29, 155n
 Marchesi F., 29, 127n
 Martin-Haag E., 17n
 Martins A., 115
 Matheron A., 136n
 Matteo, evangelista, 71
 Melantone F., 180
 Melchisedec, 18
 Mersenne M., 22n
 Michaelis L., 42n, 54, 57n, 62n, 67n
 Migne J. P., 22n
 Minerbi Belgrado A., 27n, 29, 153, 206
 e n, 208n, 213, 243
 Momigliano A., 193n, 206n
- Montesquieu, Ch.-L. de Secondat,
 barone di La Brède e di, 18, 130
 Morani M., 56n
 Moreau P.-F., 77n, 78n, 90n
 Morfino V., 125 e n, 126, 128n
 Müller M., 16
 Murrone P., 29
- Nadler S., 50, 79n, 88n
 Naude G., 21 e n, 90n
 Nembrot, 159n
 Neuhaus (Nebusio) E., 180 e n, 189
 Nicastro O., 68, 73n
 Nietzsche F., 19 e n, 20, 222, 253
 Noè, 147, 158-9, 162, 163n, 189
 Nuzzo E., 194n, 199n
- Omero, 183n
 Onelli C., 21n, 151n
- Paganini G., 22n
 Paoletti G., 180n, 185n, 189n
 Papini M., 156n
 Parducci T., 29, 155, 198
 Parigi S., 175n
 Pascal B., 216n
 Pasini D., 37
 Petronio Arbitro, 20, 21 e n, 23, 89,
 143, 144 e n, 146n, 148, 151 e n, 152,
 154, 178, 212
 Peucer C., 180
 Pintard R., 22n
 Piro F., 86
 Platone, 195
 Plinio il Vecchio, 156n
 Plutarco, 88n
 Pons A., 176n, 194n
 Popkin R., 206, 225 e n, 253n
 Prometeo (Prometheus), 35, 40, 46,
 48-9, 53 e n, 54 e n, 55 e n, 56 e n, 57
 e n, 58-9, 71, 75, 85, 111, 174

- Pufendorf (Pufendorfo) S., 147n, 137-8, 139 e n, 140, 144 e n, 145-6, 149, 171n, 172n, 176n
 149-51, 153, 165, 168, 173-4, 177, 180,
 Pulcini E., 54n 193-5, 205, 207-8, 211, 215, 218, 222,
 226, 229, 230 e n, 234, 238, 240, 254
- Raphael D. D., 37n
 Rastelli C., 61n
 Renan E., 16n
 Robertson W., 254n
 Robin C., 40n
 Rogers G. A. J., 67n
 Rousseau J.-J., 19, 129n, 131, 254
- Salomone (Salomo), 154 e n
 Sangiacomo A., 91n, 129n
 Sanna M., 143n
 Scalercio M., 181n
 Scaligero G. G., 21 e n
 Schulman G., 53
 Sem, 158, 159n, 160, 163n, 164
 Seneca Lucio Anneo, 154 e n
 Sennert D., 175n
 Sesto Empirico, 21n
 Setaioli A., 21n
 Sibia G., 125
 Simon R., 27n
 Skinner Q., 44n, 57
 Smith A., 254n
 Smith W. R., 15, 16 e n, 17 e n
 Sokoloff W., 34n
 Sorell T., 67n
 Spencer H., 16
 Spencer M. G., 254n
 Spinoza B., 23 e n, 25-6, 27 e n, 28-9,
 50-1, 77-8, 79 e n, 80, 82-7, 88 e n,
 89 e n, 90-3, 94 e n, 95-9, 100 e n,
 101-3, 104 e n, 105 e n, 106 e n, 107 e
 n, 108-9, 110 e n, 112-3, 115 e n, 116-
 20, 121 e n, 122, 123 e n, 124, 125 e n,
 126, 127 e n, 128 e n, 129 e n, 130 e n,
 131-2, 133 e n, 134 e n, 135, 136 e n,
- Springborg P., 32n, 62
 Stauffer D., 33n, 34n, 38, 41
 Stazio Publio Papinio, 20, 21 e n, 22n,
 23, 89, 148, 151n
 Strahan W., 26n
 Strauss L., 46n, 68n
- Tacito Publio Cornelio, 79, 104n, 120,
 129n, 135, 170 e n, 171, 178n
 Terenzio Afro Publio, 79
 Timpanaro S., 181n
 Tinland F., 17n
 Tommaso d'Aquino, 22n, 182
 Tosel A., 125n
 Totaro P., 79n, 87n, 91n, 92n, 129n,
 130n
 Toto F., 29, 46n, 72n, 102, 115n, 120,
 126, 129n, 137, 140n
 Trabant J., 181n
 Tucidide, 20, 67, 69 e n, 70, 72, 73-4,
 75, 244n, 250
 Tylor E. B., 16, 218
- Ulisse, 183n
- Van Dale (Vandalè) A., 179, 180n
 Van Der Schueren E., 17n
 Vanini G. C., 21 e n
 Vanni L., 29
 Verbeek T., 79n
 Venere, 154 e n, 159n, 166, 169n, 174,
 175 e n, 176 e n
 Vernant J.- P., 56
 Vervacke S., 17n
 Vico G., 23 e n, 25, 27-8, 81, 86, 126, 143
 e n, 144 e n, 145, 146 e n, 147-8, 149

- e n, 150, 153, 156-8, 160-3, 164 e n,
 165, 166 e n, 167 e n, 168 e n, 169
 e n, 170, 171 e n, 172, 173 e n, 174,
 175 e n, 176 e n, 177 e n, 178-80, 181
 e n, 182 e n, 183 e n, 184-5, 186 e n,
 187-90, 191n, 192 e n, 193, 194 e n,
 195-8, 199 e n, 200, 201 e n, 202-3,
 206, 208 e n, 210, 213-4, 216n, 218,
 223, 225, 229, 235, 238, 244, 254-5
- Virgilio Marone Publio, 154 e n
- Visentin S., 125
- Voltaire (F.-M. Arouet), 18, 239, 242
- Voss (Vossius) G. J., 153, 154 e n, 155 e
 n, 156 e n, 157, 163-4, 167, 178, 180n
- Warburton W., 23 e n
- Womersley D. J., 245n
- Zuccarelli A., 30

