

# DALLA SOLITUDINE ONTOLOGICA AL PATTO SOCIALE. SAGGIO SUL PENSIERO POLITICO DI SPINOZA

di Fabio Costantino

1. Sono trascorsi più di trecento anni dalla morte di Spinoza. Malgrado le sue espressioni e le sue preoccupazioni spesso strane, ciò che a nostro avviso caratterizza questo pensatore è che, più d'ogni altro, e soprattutto più di ogni empirista, egli aveva preso sul serio il problema fondamentale della verità e del destino umano, la qual cosa conferisce alla sua opera una risonanza di profondità, di impegno e di libertà che raramente troviamo ad un livello tale nei filosofi "laici". Per quanto ci riguarda, infatti, ispirandoci al metodo degli storici di mentalità, è cosa molto importante mettersi a fianco di Spinoza uomo, cercare di comprendere il *non-detto* che tuttavia ci suggeriscono sicuri elementi biografici, storici e intellettuali.

Ecco, dunque, un figlio di un commerciante agiato, un borghese intelligente, proteso verso un brillante avvenire in una comunità in cui ha tutto per riuscire, che ha fatto studi teologici e commerciali, e che, proseguendo del tutto gli studi, lavora nel commercio del padre sin dall'età di 13 anni, commercio che dirigerà col fratello per ben due anni, rivelandosi un eccellente uomo d'affari. E poi ecco un uomo di 24 anni che rompe coll'ambiente religioso ed economico, condannandosi alla solitudine, offrendosi alla persecuzione, vivendo nell'insicurezza, meditando nella povertà, guadagnandosi da vivere –quale simbolo!– come guardiano di porci.

Il 1656 è il momento d'una conversione filosofica che nonostante in molti aspetti rappresentasse la continuazione di idee che si erano sviluppate nel pensiero giudaico, lo spingeva inevitabilmente ad una decisa ed intransigente autonomia di pensiero per cui la rottura era ormai inevitabile, non solo perché Spinoza rifiutava l'autorità della comunità, ma soprattutto a causa della divergenza tra la *sua* filosofia e la tradizione religiosa del suo tempo. L'aspetto più interessante di questa formula è senza dubbio la distinzione che essa implica tra "idee" e "tradizione". È l'affermazione d'un pensiero che ancora non si enuncia, ma che è stato nutrito da quello di un Uriel da Costa o da un Juan de Prado con cui Spinoza ebbe legami stretti, formato alla scuola d'un Van den Ende, gesuita divenuto ateo e libero pensatore, influenzato dal cartesianesimo e dal cristianesimo liberale degli ambienti intellettuali.

«Veramente, scrive G. Casertano, un tentativo di compromesso vi fu, da parte dei rabbini, per scongiurare la rottura definitiva: ed una cospicua pensione di mille fiorini viene offerta al Nostro perché continuasse a professare ufficialmente(cioè ipocritamente)il culto dei padri. Ma egli, sdegnato rifiuta, proclamando con fermezza di voler rifuggire dall'ipocrisia e restare fedele alla verità: sarebbe andato avanti per la propria via senza mai abbandonare la luce che lo

guidava nella sua ricerca, che era di luce aperta e di limpida razionalità. Un ebreo fanatico tenta di pugnalarlo all'uscita da un teatro...»<sup>1</sup>.

Questo pensiero, che persegue la felicità nella ricerca della verità e dell'armonia politica, contro la mondanità e le idee ricevute, si sviluppa in 17 anni, dal *Breve Trattato* del 1660 al *Trattato politico* del 1675-77. Otto anni per la metafisica e sette anni per la filosofia politica, preceduti da alcuni anni di ricerca in cui la maturità è conquistata in una riflessione metodologica.

L'attitudine spinozista, nel metodo e nel dato, è certo intellettualmente sincera e coraggiosa, ma i punti d'arrivo sono probanti? E i risultati sono validi? Studiosi, diversi per estrazione scientifica ed ideologica, hanno cercato, alcuni di dirigere il bilancio dello spinozismo in se stesso, stabilito dalla esègesi contemporanea, e nei suoi rapporti con i sistemi moderni, la Kabbala e Chuang - Tzu, Descartes e Freud, il buddismo e la Bibbia.

Certamente il sistema filosofico di Spinoza è poliedrico trattando temi quali la libertà e l'autorità, la necessità, il naturalismo etico, l'individualità e la società, il finito e l'infinito, gli attributi e i modi, il misticismo e le sue radici, la rivelazione filosofica, il metodo e il dato e, infine, la democrazia. Niente che non sia già conosciuto o che non sia stato trattato da studiosi di chiara fama e competenza.

Una parte più nuova e originale (ma fino ad un certo punto!) riteniamo possa essere rappresentata dalla ostilità di Spinoza verso ogni dottrina autoritaria e giuridica unitamente al suo razionalismo puro che si arrende solo davanti alla saggezza di Cristo o a quella di Salomone.

6

In effetti tale razionalismo, –puro o assoluto, che dir si voglia–, insorge contro il principio di autorità, poiché egli sostiene che è impossibile accettare che il passato sia istituito come punto ultimo di riferimento della parola vera. Per convincersene è sufficiente ricordare gli errori di cui i concetti degli Antichi sono la fonte.

Scrivo in proposito Spinoza: «Niente di sorprendente per il fatto che degli uomini che hanno creduto alle qualità occulte, alle specie intenzionali, alle forme sostanziali e a mille altre sciocchezze abbiano immaginato spettri e spiriti e creduto alle vecchie [...]»<sup>2</sup>.

A questo punto si impone una notazione: Spinoza fustiga, in modo veemente, i filosofi greci i cui concetti sono, a suo parere, delle pure astrazioni forgiate dall'immaginazione al fine di nascondere la loro ignoranza delle cose, ovvero delle cause dei fenomeni.

Ma che cosa significa questa nozione di autorità? Essa evoca un contesto politico, nel senso più ampio del termine, evidente. Non si parla dell'autorità d'un *pater familias* o di quella d'un capo di Stato? Il suo esercizio è imprescrittibile poichè comporta la sottomissione e l'adesione volontaria di coloro ai quali essa si rivolge. È là la sua forza; l'autorità esclude qualsiasi sentimento d'alienazione provato da colui sul quale viene applicata. Riconoscere volontariamente l'autorità necessita l'accettazione della sua legge e dunque la legittimità delle sue decisioni e delle sue azioni, la giustezza del suo dire e dei suoi gesti. Un'aura senza difetti circonda il detentore dell'autorità, per cui conviene sapere d'onde trae questa forza. Si impone pertanto uno sguardo rapido al suo luogo d'origine e, quindi, alla filologia e alla storia.

L'etimologia della parola ci insegna che essa è stata formata a partire dal

verbo latino *augere* (aumentare, accrescere) che ha prodotto il sostantivo *autor* (l'autore). Si percepisce così, immediatamente, una prima caratteristica duplice dell'autorità: l'idea di creazione d'un ordine inesistente prima e, ad un tempo, di sviluppo di tale ordine. Fondandosi su un passato che si fonda su se stessa, l'autorità assicura la propria perpetuazione e il proprio ampliamento.

La sua forza proviene dal fatto di essere legata a questo passato sacro e, quindi, intoccabile, di cui ricorda la presenza. Così il legame temporale giustifica colui che la detiene dalla prevalenza del suo pensiero, a seconda che il suo proposito sia politico, etico, religioso o scientifico, in quanto la sua verità si inserisce nella verità inaugurale.

Si capisce così perché nel diciassettesimo secolo ancora la religione pesa formidabilmente sugli spiriti nella misura in cui i teologi che sono delle *teste* politiche detengono la verità che la conoscenza del messaggio biblico loro concede. Allo stesso modo una formula quale "*ipse dixit*" taglia corto ogni discussione poiché gli scritti dello Stagirita equivalgono alla Bibbia in materia di conoscenza profana. Riassumendo, l'autorità trae la propria legittimità dal passato al quale è indissolubilmente legata e possiede la verità che si colloca nell'emergenza e nel sacro.

Se la si rapporta ora all'istituzione romana del Senato, si prende consapevolezza che si tratta dell'effettuazione dell'autorità politica. Il senato non occupa il potere, che appartiene al popolo; al contrario, scrive Cicerone, «l'autorità è nel senato»<sup>3</sup>. Il senato non legifera, ma parla e consiglia. Chiamati *patres conscripti*, i senatori – l'origine della parola è *senex* che significa anziano – sono i custodi della tradizione, essi parlano in nome dei padri fondatori, della fondazione.

D'altronde, la storia romana prova ciò che un breve studio linguistico ci insegna.

La decadenza dell'impero romano corrisponde all'allentamento dell'autorità senatoriale provocato dall'oblio delle origini. Roma non decadde tanto a causa della follia d'un Caligola o della tirannia d'un Nerone quanto perché essa ha permesso la decadenza dell'istituzione senatoriale.

Si comprende meglio allora perché l'argomento dell'autorità è giustamente evocato. Come argomento l'autorità è una ragione, come autorità essa è *la* ragione, la presenza, cioè, del vero che sopravvive sin dall'origine dei tempi e a cui si accosta con la paura della scomparsa. In quanto presenza del passato nel presente, la parola autorità non può che significare verità.

E tuttavia la ragione esige di non fidarsi che delle proprie norme e, in questo senso, l'autorità non rappresenta una forza d'inerzia che frena l'approfondimento dello spirito in cerca di verità. D'onde la riflessione lapidaria di Spinoza: «L'autorità di Platone, di Aristotele, di Socrate, etc., non ha grande fondamento per me»<sup>4</sup>. Spinoza, così, scrive la parola autorità solo per rigettarne l'argomento, e ciò nell'ultimo paragrafo della sua ultima lettera al suo corrispondente Boxel.

Prudenza questa che si può definire contemporaneamente politica e pedagogica.

Prudenza politica che si riferisce sempre al 17<sup>o</sup> secolo, anche nell'Olanda

relativamente liberale; non occorre pertanto ricordare che i fratelli De Witt, capi del Partito Repubblicano e protettori di Spinoza erano stati assassinati dagli Orangisti due anni prima.

Prudenza pedagogica soprattutto, perché il filosofo si sforza di far comprendere, invano, che nello stabilire il vero conta solo un pensiero autonomo; il fatto è che egli fustiga, come abbiamo visto, i discorsi *autorizzati* che sono per natura *autoritari*.

In effetti il fine principale del *Tractatus theologico-politicus*, che è formulato nel sottotitolo ed esposto dettagliatamente nell'ultimo capitolo, consiste nell'affermare la libertà di pensiero, di coscienza e di parola come diritto inalienabile della persona e come condizioni necessarie per una società moralmente sana. È in questo contesto che la libertà è proclamata come il fine supremo dello Stato, e Spinoza appare come uno dei fondatori più eminenti del liberalismo borghese contrariamente ad Hobbes e prima di Locke. In effetti, occorre evidenziare non solo l'esistenza di punti comuni alle idee politiche tra Spinoza e Hobbes, Locke, Machiavelli, che caratterizzano il pensiero filosofico dal Cinquecento al Settecento, ma anche le differenze, essenziali perché mettono in evidenza e valorizzano l'originalità della filosofia di Spinoza, il cui pensiero politico, se può trovarsi nei pensatori sopra citati, non ha che la coincidenza del progetto che non può che accentuare la differenza dei risultati: il fine dello Stato spinozista contrasta doppiamente con quello di Hobbes; gli individui il cui egoismo mette in pericolo la propria sopravvivenza hanno bisogno di essere sotto la ferula dello Stato che, in Hobbes, li sottomette totalmente mentre in Spinoza essi rimangono in qualche modo liberi. Quel che è da notare come tratto caratteristico del *Trattato teologico-politico* è che Spinoza si pronunciava contro le rivoluzioni politiche, che sarebbero secondo lui impotenti a cambiare in maniera sostanziale i rapporti socio-politici.

8

Gli avvenimenti dell'agosto del 1672 determinarono un'altra conclusione che si trova formulata nel *Trattato politico* dove si afferma che il fine dell'esistenza dello Stato non consiste che nella *sicurezza*, poiché la libertà in quanto "fermezza di spirito" è solo una virtù privata. In questa affermazione Spinoza fa un passo indietro in quanto guadagna terreno la concezione della libertà contemplativa tipica dell'*Etica*.

E per non fare anche noi dei passi indietro, torniamo al *Tractatus theologico-politicus* di cui ribadiamo la critica all'autorità religiosa e all'autorità politica.

Ma perché Spinoza tratta in uno stesso scritto problemi teologici e problemi politici? È un caso? A noi pare di no. Infatti – scrive uno dei più acuti interpreti contemporanei del pensiero di Spinoza – “discutendo nella prima parte il primo e più profondo pregiudizio teologico intorno al primato della conoscenza rivelata su quella naturale, Spinoza intende dimostrare l'autonomia e almeno la pari dignità della conoscenza naturale preparando così i mezzi per poter discutere nella seconda parte, il secondo pregiudizio teologico circa il primato dell'autorità religiosa sull'autorità civile e politica. Spinoza, infatti, nella seconda parte combatterà tale pregiudizio servendosi di quella conoscenza naturale il cui diritto e la cui autonomia aveva dimostrato nella prima: perciò potrà delineare sul suo solo fondamento l'origine e la natura della società civile e politica, rivendi-

cando, in pari tempo, il supremo diritto all'autorità civile al comando e il supremo diritto della conoscenza naturale nell'esercizio della libertà"<sup>6</sup>.

Certo è che mostrare che la libertà di giudicare ed onorare Dio come buono sembra a Spinoza potesse essere accordata all'individuo senza che fossero compromesse la pietà e la pace dello Stato: tale era l'obiettivo del *Trattato teologico-politico*. Infatti su ogni società politica incombe una minaccia: "Sotto l'aspetto della religione, afferma Spinoza, la folla si applica ad uno scrupoloso rispetto con un culto cieco. Nello stesso tempo, sotto l'aspetto della religione, essa è sviata dal rispetto per l'autorità politica verso una devozione per i preti e per i re." «Superstizioni e fastosi cerimoniali –aggiunge il Nostro– si addicono più ad una monarchia che ad una repubblica In cui piuttosto non solo è tollerabile, ma altresì necessaria, la più ampia libertà del filosofare».

Infatti Spinoza ha avvertito che il fenomeno religioso e il fenomeno politico presentano entrambi –nella loro essenza più profonda– dei caratteri comuni che evocano identiche risonanze nella sensibilità degli uomini. In effetti Spinoza, assumendo quale argomento di riflessione la religione, non fa che anticipare in qualche modo quella che sarà la problematica sociologica contemporanea, in particolare weberiana, dei rapporti tra le pratiche sociali e le concezioni religiose et etiche, che spiegherebbe l'origine religiosa del potere politico. È nel contesto d'una storia strutturale del politico, nella quale la religione interviene come elemento strutturante decisivo (la qual cosa non solo non esclude l'intervento di altri fattori, quali quelli demografici ed economici, ma anzi li richiede) che sorgerebbe lo Stato moderno. Questo Stato sarebbe il prodotto dell'ebraismo e del Cristianesimo, che dopo secoli di mistificazione, si sarebbe presentato, agli occhi di Spinoza, come uno spaccato della religione, una specie di separazione da un nucleo originario, che avrebbe prodotto la secolarizzazione e la laicizzazione. Questa uscita, questo braccio separato che avrebbe formato la modernità non implica la scomparsa della credenza religiosa individuale né la scomparsa delle stesse istituzioni religiose. Si tratta solo di un allontanamento dalla strutturazione religiosa del politico, accesso ad una sorta di *autonomia del politico*, per usare il linguaggio di H. Arendt e dei suoi studiosi (6bis), con tutte le conseguenze afferenti. La conseguenza più evidente ed ovvia, secondo Spinoza, è che la politica rappresenta, gioca nella società moderna, il ruolo decisivo che giocava la religione nelle società tradizionali o arcaiche. La comprensione dello Stato, della sua storia, delle sue vicissitudini, dei suoi errori, della sua patologia, implica l'assunzione del carico di questo fatto decisivo nella molteplicità e nella complessità dei suoi effetti.

Sarebbe certamente eccessivo pretendere che il *Tractatus Theologico-Politicus* sottitenda una vera filosofia della storia. Ma è opportuno riconoscere che Spinoza pone il problema e da storico e da sociologo. Egli è soprattutto attento al fatto che le radici storiche dello Stato e della Religione affondano nel sentimento primitivo e indifferenziato del sacro, come appare dalla storia del popolo ebreo.

Ci si può domandare perché Spinoza insiste nel descrivere tanto minuziosamente lo Stato primitivo degli Ebrei. Ma se il filosofo si riferisce così frequentemente e così a lungo alla storia dei Giudei, è perché questo gli permette, con

l'aiuto di esempi tratti dalla Bibbia, di illustrare la tesi circa lo scacco inevitabile del principio teocratico. Infatti la politica, sostiene Spinoza, precede ogni forma di religione, e scrive: «nulla è rimasto dell'antica religione se non il suo culto esterno (con il quale sembra che il volgo aduli più che adorare Dio), e la fede si è ridotta ad un insieme di credulità e di pregiudizi: e quali pregiudizi!, che trasformano gli uomini da esseri razionali in bruti, impediscono completamente che ciascuno usi il proprio libero arbitrio, e riconosca il vero dal falso...»<sup>7</sup>.

La religione è posteriore allo stato di natura ed ha un carattere, per così dire, derivato. Per tale motivo nelle manifestazioni esteriori essa è subordinata al potere politico. Tesi, questa, che Spinoza afferma esplicitamente nel cap. XIX del *Tractatus Teologico Politicus*: «Voglio dimostrare che la religione riceve la sua forza giuridica solo dai decreti del potere pubblico, e Dio non ha nessun particolare imperio degli uomini se non attraverso coloro che hanno il potere pubblico, e inoltre che il culto della religione e l'esercizio della pietà devono accordarsi con la pace e l'utilità dello Stato e di conseguenza i loro modi debbono essere determinati soltanto dai poteri supremi, e questi pertanto debbono essere gli interpreti della legge divina»<sup>8</sup>.

## 2. L'interpretazione della scrittura

10 Spinoza sostiene che la Scrittura non è affatto l'espressione della Verità rivelata ma una guida morale per l'esistenza quotidiana. Egli afferma, perciò, che le autorità teologiche oltrepassano la loro vocazione quando si insinuano, in quanto tali, nelle discipline che fanno risaltare la "verità". Onde persuaderci di questa diffidenza, per non dire ostilità, di Spinoza nei confronti delle pretese teologiche volte a giustificare i problemi scientifici, basta notare che, quando Boxel nella sua prima lettera rivendica l'autorità dei filosofi e dei teologi, Spinoza occulta decisamente la parola e si accontenta di discutere le affermazioni filosofiche. Questo oblio che possiede, non c'è dubbio, l'aspetto dell'atto mancato, di freudiana memoria, è supportato anche dall'osservazione secondo cui «i teologi sono massimamente solleciti a trar fuori dalle Sacre Scritture proprie fantasticherie e dottrine e munirle dell'autorità divina», per cui, secondo Spinoza, «il metodo d'interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma si accorda completamente con esso»<sup>9</sup>.

Da questo punto di vista, appare fondamentale, nell'itinerario spinoziano, dissacrare la Bibbia con l'aiuto di un metodo esegetico destinato a mettere in rilievo le contraddizioni storiche e filologiche, insomma trattare la Scrittura sul piano strettamente scientifico.

Restituendo alla Scrittura l'umanità dei suoi autori, Spinoza vuole liberare gli uomini dalla paura, origine della superstizione e della schiavitù. La qual cosa induce uno studioso a scrivere quanto segue: «Schiavo della sua paura, in quanto non riesce a dominarla, non conoscendo nè il mondo né se stesso, l'uomo diventa successivamente schiavo dei prodotti della propria paura, divinità e dei esigenti e deliranti»<sup>10</sup>. Così, neanche il miracolo nè il mistero trovano posto

nella riflessione di Spinoza, questo *Feuerbach ante litteram*. Essendo la natura e Dio una sola e stessa cosa, il necessario dispiegarsi di un'unica sostanza, niente autorizza nel sistema spinozista l'apparizione di avvenimenti particolari che romperebbero l'ordine fisso e immutabile della natura. «Le conclusioni che il filosofo –si legge in uno studio sull'argomento– trae dalla sua analisi sono queste: 1) la parola “miracolo” ha senso solo in relazione alle opinioni degli uomini; 2) i miracoli non servono che al volgo, il quale ignora nel modo più assoluto le leggi naturali; 3) il miracolo, in qualsiasi modo lo si intenda, non è che un'assurdità; infine, credere nei miracoli significherebbe non ammettere più nulla per certo ed essere condotti, alla fine, all'ateismo [...]. Da quanto s'è detto, appare in tutta chiarezza che dopo il “severo esame” della Scrittura condotto da Spinoza<sup>11</sup>, alcuni principi-cardine della fede religiosa –quali la rivelazione profetica, il culto, la realtà del miracolo ecc.– venivano completamente ridimensionati o, a dir meglio, addirittura negati<sup>12</sup>. Ma che cosa significa, a questo punto, credere? Che cosa è la fede? E la teologia in che cosa consiste?

Analizzando il tema della scelta del popolo ebraico, Spinoza afferma che «l'elezione degli ebrei non riguardava altro che la felicità temporanea e la libertà puramente fisica, ossia il dominio politico, il modo e i mezzi con cui ottenerlo, e di conseguenza anche le leggi, in quanto necessarie allo stabilire quel particolare dominio, e infine il modo con cui queste furono rivelate»<sup>13</sup>. Spinoza, dunque, è convinto che la pretesa elezione degli Ebrei concerne esclusivamente privilegi temporali e materiali diventando così depauperata di senso. Quando infatti –scrive Spinoza «si legge nella Scrittura (Deut., cap.IV, vers.7) che nessuna nazione ebbe il proprio Dio così vicino come il loro gli ebrei, dobbiamo intendere l'affermazione come riferita solo alla particolarità della loro condizione politica e limitatamente a quel tempo in cui ad essi capitavano tanti miracoli. Per quanto riguarda infatti la misura dell'intelletto e della virtù, cioè della vera beatitudine, Dio, come già abbiamo detto e dimostrato, è ugualmente propizio a tutti»<sup>14</sup>.

Questo bizzarro compromesso induce ad interpretare l'ambivalenza fondamentale di Spinoza che non giunge né a negare la *Missione d'Israele*, né ad accettarla in quanto tale. Questa “elezione materiale” assume, nella storia dell'umanità, l'andamento d'uno spasso d'un bambino viziato.

Ma più che il proposito generale, è la scelta dei mezzi che qui ci preoccupa. Sin dalle prime righe del capitolo III del *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza si richiama a considerazioni di morale e di giustizia. L'elezione è presentata come portatrice della felicità d'un popolo con l'esclusione di tutti gli altri. Dalla scelta divina scaturirebbe una beatitudine che sarebbe tanto più grande in quanto non sarebbe partecipata. Ora rallegrarsi della fruizione solitaria e gelosa d'una saggezza di cui altri non beneficiano manifesta un carattere malvagio e invidioso<sup>15</sup>. Gli Ebrei sono dunque presentati come egoisti che gioiscono del monopolio del loro privilegio.

Tuttavia, Spinoza che domina così perfettamente la Bibbia, non ignora ciò che significa realmente l'elezione. Anche se non entra nel proposito di ricercare lo spirito della lettera, quella è così sufficientemente importante e chiara per sfumare il giudizio moralistico del nostro filosofo.

Il popolo giudeo, come Mosé, *subisce* più di quanto lo desideri la scelta di Dio, il giogo temibile della Legge e dell'Alleanza. Testimone tra le Nazioni, esso è responsabile, il solo responsabile della Parola di Dio che deve contribuire ad espandere con la sua condotta esemplare: «Poichè voi siete più ribelli delle genti che vi circondano, non avete seguito i miei comandamenti, non avete osservato i miei decreti, e neppure avete agito secondo i costumi delle genti che vi stanno intorno, ebbene, così dice il Signore Dio:

Ecco anche me contro di te: farò in mezzo a te giustizia di fronte alle genti»<sup>16</sup>.

Ruolo difficile, come sottolinea il *Deuteronomio*. «Prendete questo libro della legge e mettetelo a fianco dell'arca dell'alleanza del Signore vostro Dio; vi rimanga come testimonia contro di te; perché io conosco la tua ribellione e la durezza della tua cervice»<sup>17</sup>.

Riflettendo su questa ingiunzione opprimente, si vede molto male come possa essere destinata ad anime pure. Secondo Spinoza Mosé ha voluto con un tale linguaggio, usando soprattutto tali ragioni, istruire gli Ebrei al culto di Dio e legarli meglio con uno strumento in relazione con la puerilità del loro spirito.

Così, la sola opera di Spinoza, pubblicata mentre egli era vivo, il *Trattato teologico-politico*, è consacrata alla lettura della Bibbia in cui l'autore dimostra, sostanzialmente, che la Scrittura non è affatto l'espressione della Verità Rivelata ma una guida morale per l'esistenza quotidiana.

12 Non solo, ma Spinoza contesta chiaramente certe affermazioni tradizionali, come l'attribuzione a Mosé del *Pentateuco*, con la messa in evidenza nel testo biblico di contraddizioni, di ripetizioni, di variazioni nella lingua utilizzata, ecc.

In sostanza, il *Trattato teologico-politico* offriva nel Seicento la narrazione storica della nascita e della decadenza di uno Stato che il culto dell'elezione dei suoi membri aveva votato all'odio delle nazioni? O, invero, offriva il paradigma ideale di ogni società politica stabile, nonostante le nefaste conseguenze del culto del Vitello d'Oro e la collera del Legislatore?

Il *Trattato teologico politico* faceva del Cristo semplicemente l'uomo eccezionale che concluse l'evoluzione del giudaismo universalizzandone l'obbligo centrale d'amore del prossimo? O faceva, piuttosto, del Cristo letteralmente il "figlio di Dio", una figura del tutto diversa da quella dei Profeti? Tante questioni che sollevano ancor oggi passioni di cui Spinoza, forse, non aveva previsto la forza. Questioni che in una lettura d'insieme del *Trattato* offrono alla storia degli Ebrei la sua giusta collocazione<sup>18</sup>.

Per affrontare con uno spirito sereno la maniera con cui Spinoza tratta –a volte non serenamente– dell'elezione e della "insubordinazione naturale" degli Ebrei, deve essere posta una questione preliminare: per Spinoza la natura non crea dei popoli, ma degli individui; sono gli individui<sup>19</sup> che, da una parte, si credono eletti e che, d'altra parte, non accettano di far passare il loro *conatus* sotto la ferula della legge. Richiamo importante, perché Spinoza apriva il terzo capitolo del *Trattato Teologico politico* con una notazione generale sulla pretesa elezione, notazione che si adattava certamente al popolo giudeo in cui certi "interpreti" vi avrebbero visto un segno di antisemitismo, impregnato di simpatie cristiane<sup>20</sup>: «La vera felicità e la Beatitudine non stanno per ciascuno che nel



godimento del bene e non nella gloria d'esser solo a goderne, rimanendone gli altri esclusi; in effetti, considerarsi in possesso d'una beatitudine più grande perché si è soli in una condizione buona [...] e perché si ha una fortuna migliore degli altri, significa ignorare la vera felicità e la beatitudine; la gioia che si prova a credersi superiori, quando non è del tutto infantile, non può nascere che dall'invidia e da un cuore malvagio»<sup>21</sup>.

Per Spinoza, i Giudei del suo tempo si ingannavano sul senso che si poteva dare all'elezione partendo dai dati della Scrittura. L'elezione era *una maniera di parlare* del successo temporale momentaneo che furono per gli Ebrei la fuga dall'Egitto e la fondazione del loro Stato. La sopravvivenza del popolo ebreo fuori dello Stato costituito dalla legge di Mosé si spiega con due ragioni, l'una negativa, l'odio delle nazioni, l'altra positiva, il segno della circoncisione; quest'ultima è paragonata alla stoa dei cinesi, ma l'insieme non ha senso se non è considerato come una risposta alla domanda: c'è una provvidenza divina speciale per il popolo giudeo? Si tratta, dunque, di respingere l'idea di elezione iscrivendo ogni storia speciale sotto la giurisdizione d'una regola d'universalità—le leggi uniche e necessarie della storia e della natura. Ma sarebbe necessario aggiungere: uno degli anelli della necessità è qui d'ordine simbolico; è questo simbolo che si sostituisce allo Stato debole; il vero problema, per sostituire la questione della dinamica del sistema, è allora di sapere se quest'ordine simbolico risponde o no ad una necessità passionale; si può rispondere positivamente se si supera la visione abituale d'uno Spinoza come positivista giuridico per il quale, invece, non c'è altra realtà politica che lo Stato, e se lo si va a cercare dal lato di ciò che fonda contemporaneamente la necessità e la perpetua fragilità dell'ordine statale: i nodi passionali che organizzano l'entrata reticente degli individui nella società civile; ora lo sappiamo per il Trattato Politico, l'ordine simbolico è una delle possibili risposte a tale passione del nuovo che fa di ogni individuo il nemico potenziale della cosa pubblica. Resta allora da pensare come tale risposta possa sopravvivere all'ordine che difendeva.

Riservandoci di tornarci su nella seconda parte del presente lavoro, per il momento è opportuno puntualizzare che l'elezione fu, per Mosé, un mezzo per esortare i compagni all'obbedienza, un mezzo per legarli a sé che fosse in rapporto con l'«infanzia del loro spirito»<sup>22</sup>. Infanzia dello spirito alla quale s'aggiungeva una miseria fisica e morale certa. Infatti, per spiegare la facilità con la quale Mosé poté convincere gli Israeliti dell'attenzione particolare di Dio nei loro confronti, ma anche la facilità con la quale, in pochi giorni, essi trasferirono la loro devozione verso un vitello, Spinoza osservava, nel capitolo II, che degli uomini «intrinseci di superstizioni egiziane, barbari e sfiniti dalle disavventure della schiavitù, non avevano di Dio una conoscenza integra»<sup>23</sup>. Ma, lungi dall'insegnare questa conoscenza integra —che neanche lui possedeva— Mosé stabilisce una relazione diretta tra la convinzione dell'elezione e l'obbligo all'obbedienza.

Non insegnò da filosofo una regola di vita fondata sulla libertà dell'anima; insegnò da legislatore come i suoi compagni potessero essere guidati dal timore delle punizioni o dalla speranza delle ricompense, a seconda che si mantenessero ribelli o obbedienti.

Insomma, osserva Spinoza, insegnò agli Ebrei «come dei genitori insegnano ai bambini privi di ragione»<sup>24</sup>.

Niente di eclatante per il fatto che Mosé tratta i suoi compagni di strada come dei bambini.

Nel momento dell'esodo dall'Egitto, essi si ritrovano come allo stato di natura e la marcia nel deserto è per loro come una seconda nascita. Ed è a partire da questo "stato di natura" che occorre comprendere le formule con cui Spinoza evoca "l'insubordinazione naturale" degli Ebrei. Dopo secoli di antisemitismo, i lettori del *Trattato teologico politico* leggono questa formula come sinonimo d'una "insubordinazione naturale tipica degli Ebrei". Se ne trovava, del resto, giustificazione nell'*Antico Testamento* in cui i Giudei sono descritti, troppo frequentemente e letteralmente, come "un popolo di dura cervice".

Per esempio, Mosé, nell'*Esodo*, si lamenta con Yahvé del fatto che l'alleanza col suo popolo sarà difficile, come testimoniava la tradizione politeista del Vitello d'oro: «Va' pure verso la terra dove scorre latte e miele [...] Ma io non verrò in mezzo a te, per non doverti sterminare lungo il cammino, perché tu sei popolo di dura cervice»<sup>25</sup>. Ed in un celebre passo del *Deuteronomio* è lo stesso Yahvé che dichiara: «Ascolta, Israele! Oggi tu attraverserai il Giordano per andare a impadronirti di nazioni più grandi e più potenti di te, di città grandi e fortificate fino al cielo, di un popolo grande e alto di statura, dei figli degli Anakiti che tu conosci e dei quali hai sentito dire: Chi mai può resistere ai figli di Anak? Sappi dunque oggi che il Signore tuo Dio passerà davanti a te come fuoco divoratore, li distruggerà e li abatterà davanti a te; tu li scaccerai e li farai perire in fretta [...]. Sappi dunque che non a causa della tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese; anzi, tu sei un popolo di dura cervice. Ricordati, non dimenticare, come hai provato all'ira il Signore tuo Dio nel deserto. Da quando usciste dal paese d'Egitto fino al vostro arrivo in questo luogo, siete stati ribelli al Signore»<sup>26</sup>.

Le allusioni all'insubordinazione sono così particolarmente numerose quando è evocato il passaggio dallo stato di natura nel deserto allo stato di società in cui Mosé tenta di costringerli. E l'immagine della "dura cervice" si relaziona troppo precisamente, in ebreo, alla rappresentazione della bestia restia, che non vuol sopportare d'essere guidata o d'essere afflitta da un traino.

Ora proprio Spinoza sottolinea che, a dispetto dell'insubordinazione naturale degli uomini che non sopportano volentieri di chinare la schiena sotto una qualsiasi legge, gli Ebrei hanno dovuto scegliere tra l'obbedienza, che varrebbe loro una felice continuazione del loro Stato, o l'insubordinazione che ne produrrebbe la rovina.

Questa insubordinazione è una prerogativa degli Ebrei, e Spinoza insiste a dirlo.

Concludendo, nel capitolo XVII del *Trattato teologico politico*, la descrizione della società mosaica, Spinoza si domanda perché gli Ebrei spesso sono venuti meno all'obbedienza della legge e sono stati così spesso sotto il giogo straniero: «Credo di aver esposto, sia pur brevemente, i principi fondamentali di questo Stato. Restano ora da ricercare le cause per cui accadde che gli Ebrei vennero meno alle legge sì gran numero di volte, furono tante volte sottomessi ed

infine il loro Stato potè essere del tutto disperso. Ma forse qualcuno dirà che ciò è avvenuto per la disobbedienza di questo popolo.

Ma simile risposta è puerile; infatti perché questo popolo fu meno sottomesso alla legge degli altri; forse per natura? Ma questa non crea i popoli ma gli individui, che si distinguono in popoli solo per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi ricevuti»<sup>27</sup>. Ma già nel capitolo VII Spinoza aveva scritto che la storia della Scrittura «deve narrare le vicende di tutti i libri dei profeti di cui abbiamo memoria; cioè la vita, i costumi, le inclinazioni dell'autore in ciascun libro, chi egli fosse, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in quale lingua egli abbia scritto»<sup>28</sup>. E su questa scia commenta G. De Ruggiero: «Se anche Dio ha parlato agli Ebrei» un'ipotesi che per motivi di spiegabile circospezione è collocata in una penombra discreta, e che oscilla tra una rivelazione naturale e una rivelazione soprannaturale —è certo che la parola divina è stata accolta e interpretata secondo la mentalità, la cultura, il temperamento etnico di coloro che la ricevevano»<sup>29</sup>.

Come si vede, Spinoza, partendo dai testi dell'*Esodo* e del *Deuteronomio*, si convince che la grandezza inaccessibile di Dio e la sua temibile maestà hanno fatto paura agli Ebrei.

Malgrado la distanza che separa i governanti dai governati, malgrado tutto, deve esserci tra di loro una comune misura. Altrimenti la comunicazione diventa impossibile.

Ma nel capitolo XIX del *Trattato teologico politico*, Spinoza afferma che la distinzione tra i due patti tra gli Ebrei e Dio non corrisponde nella *Scrittura* che ad una maniera di presentare le cose. In realtà gli Ebrei hanno trasferito i diritti a Dio soltanto col pensiero, cioè teoricamente, e non praticamente. In realtà, fino alla conclusione del patto con Mosé gli Ebrei adottavano spontaneamente un linguaggio metaforico per parlare dell'intangibile: così per parlare dell'anima e dell'intelletto essi parlavano del "cuore".

Indicazione importante, perché è questo cuore che il Signore vuole a volte "indurire" ma lo fa senza alcuna distinzione tra Giudei e Gentili. Si conosce sufficientemente il modo col quale Yahvé indurì per dieci volte il cuore del Faraone —finchè non fossero morti i primi nati del suo popolo— Faraone che si intestardì a non permettere che il popolo di Mosé lasciasse l'Egitto. In breve, nota Spinoza, Dio spande la sua misericordia su chi vuole e indurisce chi anche Lui vuole. Se gli uomini non sono scusabili, è per la sola ragione che essi sono nella potenza di Dio come l'argilla in quella della ceramista.

### 3. *La teoria del conatus*

Ora l'argilla non è altro che un'immagine, che Spinoza attribuisce a San Paolo, per descrivere il *conatus* individuale. Sottoposto ad ogni sorta di determinazione esterna, questo *conatus* tende sempre meno a perseverare nell'essere, anche nella schiavitù e sotto la forma dell'intelletto: d'onde la persistenza del politeismo negli Ebrei usciti dall'Egitto; d'onde la fermezza d'animo con la

quale, come per una seconda natura sopportarono ogni cosa per servire la loro patria; d'onde l'indurimento del cuore del Faraone; d'onde ancora l'ostinazione di certi scettici a dire che essi dubitano di tutto anche se il loro spirito non dubita<sup>30</sup>. Tuttavia questo *conatus*, argilla malleabile o cuore di pietra non è isolabile dalle leggi della natura nelle quali è preso ed, in particolare, da forze che, eventualmente, possono ammorbidirlo.

La questione può essere così risolta: l'individuo si forza di perseverare nel suo essere. E il suo sforzo per conservarsi, lungi dall'essergli sopraggiunto, non si distingue dalla sua essenza attuale: la sua essenza, per il solo fatto che era concepibile, tendeva necessariamente ad attualizzarsi da sempre; dal momento in cui si attualizza tende, dunque allo stesso modo, a riattualizzarsi in ogni momento, per cui il *conatus* d'una cosa è il prolungamento nella durata della sua eterna *vis existendi*. Ogni individuo, che sia finito o infinito, appare così come la risultante dei suoi propri effetti: come una totalità fissa su di sé, che si produce e si riproduce da se medesima in permanenza.

A livello di un individuo Infinito, che non ha limiti esterni, questa autoriproduzione non incontra alcun ostacolo: il Modo infinito immediato produce il modo infinito mediato, che riproduce il Modo infinito immediato: è la vita stessa dell'Universo<sup>31</sup>.

Nel caso d'un individuo finito, al contrario, possono e debbono sorgere, secondo Spinoza, degli ostacoli: una cosa singola non esiste se le altre cose singole non le preparano un contesto favorevole, se il suo *conatus* non è sostenuto da tutti gli altri *conatus*; ed un momento arriva sempre dove la cooperazione si trasforma in antagonismo. Ma l'individuo finisce da se stesso, nella misura in cui agisce, ovvero nella misura in cui ciò che fa si deduce da una sola natura, tende a conservarsi per una durata illimitata. Nessuna esperienza indebolirà mai questa verità fondamentale. Se noi crediamo di incontrare un essere che non cerca di perseverare nel suo essere, significa semplicemente che non si tratta di un vero individuo<sup>32</sup>.

Come per il principio dell'insubordinazione, così Spinoza dà molteplici indicazioni che fanno dell'elezione un'espressione metaforica d'uno stato di schiavitù dell'individuo: l'individuo, cioè, colmo di desideri, ma ignorante delle leggi che presiedono alla loro soddisfazione. L'*Appendice* della prima parte dell'*Etica* aveva esposto il meccanismo con cui ogni individuo, per poco che le circostanze gli siano favorevoli, si crede il prediletto da Dio e cerca, con un culto appropriato, di conservare gelosamente tale privilegio.

In un linguaggio più adatto ai lettori del *Trattato teologico-politico*, Spinoza indica analogamente che ogni elezione divina è individuale. Nessuno sceglie il proprio modo di vivere e non fa nulla, se non per una vocazione singolare di Dio che ha eletto tale individuo al di sopra degli altri per questa opera o per quella maniera di vivere<sup>33</sup>.

Considerato nel suo fondamento ontologico, con le sue conseguenze antropologiche (ma anche fisiche implicitamente), qual è dunque il contenuto della dottrina spinozista del *conatus*? Più radicalmente dello "sforzo" hobbesiano, è la "conservazione di sé da parte dell'essere", la cui origine si trova nello Stoicismo, conservazione di sé di ogni essere in quanto essere, per quanto fini-

to possa essere, in quanto è una parte dell'essere infinito, essere finito che non può essere intrinsecamente essere distrutto né da sé stesso, né da ciò di cui è una parte, ma solo da altri esseri finiti nelle relazioni esteriori: che ciò sia una parte dello spirito o una parte dell'estensione, esso si conserva, senza dover essere conservato da altro che da se stesso, come credeva anche Descartes; il principio di conservazione è contenuto nell'essenza dell'essere in quanto tale, *essentia actualis*, non essere *in potenza*, ma essere *in atto e/o agente*, come per gli Stoici. Ma questa conservazione nelle sue conseguenze implica una continuità nei suoi effetti ovvero una continuità nel movimento, che si tratti del movimento del corpo o del movimento delle idee e anche degli affetti; lo spinozismo, che rifiuta l'atomismo degli istanti distinti, o separati, include ontologicamente la possibilità di un *conatus*, che sia un principio, un abbozzo di movimento, tale quale aveva voluto definirlo Hobbes, questo "piccolo movimento", *momentum*, facendosi in un punto e in un istante che restano sempre divisibili mai isolati, "momento" motore, non sviluppato, ma sviluppatosi, come ce l'ha insegnato il progresso della fisica<sup>34</sup>.

#### 4. Il diritto naturale

Questo *conatus* fonda il diritto naturale: trasposizione, nella durata, dell'eterno diritto delle essenze all'esistenza. Quale meraviglia in ciò? La fonte di ogni valore, per Spinoza come per tutti i suoi contemporanei, è Dio.

La causa unica di tutte le cose, per definizione, ha tutti i diritti. Ma Dio, secondo Spinoza si identifica con l'autoproduttività interna di ciascuna realtà individuale, con l'aspetto naturante del Tutto e delle totalità parziali che lo compongono. Tutto ciò che fa un individuo è dunque valido *ipso facto*.

È ciò, non solo perché non ci sono norme trascendenti (la qual cosa ci fornirebbe un nichilismo morale), ma perché, positivamente, la norma è immanente. Ogni essere ha tanto Diritto quanta potenza per perseverare nel suo essere, in quanto tale potenza misura esattamente il suo grado di partecipazione al divino.

Per tale motivo il diritto naturale (*jus naturale*) di un individuo umano, astrazione fatta dall'organizzazione politica e da quella religiosa, è una regola di condotta che non differisce gran che dalle leggi fisiche che seguono tutte le cose naturali con una necessità ineluttabile: «Per diritto ed istituto di natura non intendo altro che le regole naturali di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo ognuno come determinato naturalmente ad esistere ed operare in un certo modo. Per esempio, i pesci sono determinati dalla natura al moto, e i grandi a mangiare i più piccoli; perciò per un supremo diritto di natura i pesci hanno il loro regno nell'acqua, e i grandi mangiano i più piccoli. Infatti è certo che la natura considerata assolutamente ha un supremo diritto su tutto ciò su cui si può operare, ossia il diritto di natura si estende fin dove si estende la sua potenza; la potenza della natura infatti è la stessa potenza di Dio, che ha un supremo diritto su tutto [...] ne consegue che ciascun individuo ha un supremo

diritto ad esistere e ad operare a seconda di come naturalmente è stato determinato [...]. Perciò tutti gli uomini [...] vivono per un supremo diritto sotto le sole leggi delle inclinazioni. E cioè, come il saggio ha un supremo diritto su tutto ciò che la ragione prescrive, ossia di vivere secondo le leggi della ragione, così anche l'ignorante e colui che non sa dominare il proprio animo, ha un supremo diritto su tutto ciò a cui lo spingono i suoi desideri, ossia vive secondo le leggi dei suoi desideri. E ciò è lo stesso di quel che insegna Paolo, il quale prima delle leggi, cioè fin quando gli uomini vivono sotto l'imperio della natura, non riconosce alcun peccato»<sup>35</sup>.

Il diritto naturale dunque si misura a seconda del grado della potenza di ciascuno, del successo o dell'insuccesso del suo sforzo per conservarsi, essendo questo sforzo un'espressione di un determinato della potenza di Dio o della Natura, considerata nella sua totalità e nel suo aspetto dinamico.

Qualunque sia il grado di perfezione d'un individuo, segue la legge della sua natura.

Definita dalla sua singola essenza, senza tener conto degli interessi altrui, senza provare alcun sentimento di gratitudine. Anche, ponendosi dal punto di vista del diritto naturale, i valori giuridici e etici sono sprovvisti di senso. Coloro che vivono secondo la legge della brama vivono secondo la stessa necessità naturale, come coloro che vivono secondo la legge della ragione, senza che vi sia una regola normativa per indicar loro un altro modo di vivere né mezzi coercitivi e persuasivi per obbligarli a seguirla.

18

Secondo Salomone, allo stato di natura si presentano possibilità analoghe al giusto e all'ingiusto, al puro e all'impuro. Al contrario, la condizione di socialità è uno stato in cui gli uomini, invece di sbranarsi e di condannarsi così alla solitudine, all'insicurezza e alla miseria, intrecciano fra di loro relazioni di reciproca assistenza, associando i loro *conatus* al fine di mostrare i mezzi più sicuri per ciascuno di favorire il dispiegamento del proprio *conatus*. «Il diritto naturale dunque di ciascun uomo –scrive Spinoza – non è determinato dalla sana ragione, ma dai suoi desideri e dalla sua potenza [...] Ciascuno dunque, considerato solo sotto l'imperio della natura, giudica qualcosa utile per sé, mosso o dalla sana ragione o dall'impulso delle passioni, e la desidera per un supremo diritto di natura, e gli è lecito impadronirsene in qualunque modo, o in qualunque altro modo gli parrà facile; e di conseguenza egli considera nemico chiunque vuol impedire di appagare il suo animo»<sup>36</sup>.

Il principio è dunque d'una semplicità brutale: è l'identificazione assoluta del diritto al fatto.

Lo stesso Hobbes non s'era spinto fin là; non per timidezza, ma perché glielo impediva la sua antropologia. In effetti, il filosofo inglese manteneva nell'uomo una dualità mezzo-fine: i movimenti animali, di cui i nostri desideri erano lo sbocco, avevano il ruolo d'assicurare la conservazione d'un movimento vitale definito indipendentemente da essi.

Era dunque il movimento vitale, e solo esso, che dava all'azione umana il suo principio giustificatore: il diritto naturale consisteva nella libertà che ha ogni uomo d'agire come vuole, certo, ma *per preservare la propria vita*<sup>37</sup>. Da qui discende una possibile distinzione, almeno in teoria, tra i mezzi legittimi che

rispondono veramente a questo fine, e i mezzi illegittimi che non vi conducono realmente. È vero che questa distinzione era praticamente inoperante: nello stato di natura, in cui ciascuno è responsabile del proprio destino ed in cui tutti sono in guerra contro tutti (*bellum omnium contra omnes*), nessun mezzo di difesa può essere escluso a priori. Ma se il diritto naturale si misurasse così, solo in rapporto alla forza, non sarebbe che qualcosa di secondario, di derivato e, in qualche modo, di accidentale; sarebbe un quid che non mira all'essenza stessa del Diritto, ma alle conseguenze d'una situazione particolare.

Niente di simile in Spinoza: il suo monismo antropologico non permette di dissociare la vita da conservare dai mezzi che la conservano; è il *conatus*, uno e indivisibile, che è l'istante legittimante, ed il *conatus* ingloba tutti i nostri desideri particolari con tutti i comportamenti che ne derivano; ogni atto si giustifica dunque col solo fatto che lo compiamo, senza alcun riferimento ad una qualsiasi norma preesistente.

Ciò è possibile perché il Diritto naturale è, per Spinoza, insuperabile. In Hobbes non regnava che nello Stato di natura; una volta costituita la società politica, cessava di aver valore. Ma questa dottrina si fondava precisamente sul dualismo del movimento vitale e del movimento animale. L'unico principio del Diritto, in ogni circostanza era la conservazione dell'esistenza biologica bruta. Solo in tale ottica i due metodi erano concepibili. Nello stato di natura, l'individuo lasciato a se stesso restava solo giudice dei movimenti animali (comportamento motore e verbale) da eseguire per difendersi: questo era il suo Diritto naturale.

Ora, questo non si può dire che avvenga in Spinoza per il quale mezzi e fini non erano distinti. Come sfuggiremmo alla sfera del Diritto naturale. Sarebbe necessario, per questo, liberarci dalle leggi della Natura. Tutto ciò che giudichiamo buono, se ne abbiamo la forza, lo facciamo necessariamente, e il Diritto Naturale non significa più nulla. Senza dubbio potrà essere trasferito in diritto politico, quando lo Stato sarà divenuto esso stesso un Individuo più potente di noi; ma questo diritto politico non sarà mai che la risultante globale dei diritti naturali. Ciascuno, in non importa quale situazione, ha sempre il diritto di fare ciò che vuole e ciò che può. Il ruolo dello Stato non consisterà che nell'orientare in un certo senso tutti questi desideri e tutti questi poteri; se obbediamo, vuol dire che gli vogliamo bene, non che lo temiamo; e se vogliamo e possiamo disobbedirgli, ne abbiamo il diritto, a nostro rischio e pericolo. Diritto naturale e diritto *tout court* sono sinonimi. In questo senso è bene notare che il Sovrano perde il suo diritto, quando perde il potere di costringere i soggetti, e non, come per Hobbes, quello di proteggerli.

Perché, in tali condizioni, Spinoza parla d'un "abbandono" del Diritto Naturale, o del suo "transfert" da un individuo all'altro? Queste sono espressioni del *Tractatus teologico – politicus* e dell'*Ethica*, e non tanto del *Tractatus politicus*, in cui Spinoza sembra aver preso maggiore consapevolezza delle implicazioni della sua tesi e dove non si trovano quasi affatto: in quest'ultima opera il verbo *transferre* appare solo occasionalmente<sup>38</sup>.

E, d'altra parte, questa evoluzione concerne più la formulazione (peraltro molto importante) che la fondazione stessa della dottrina. Sin dal *Tractatus teo-*

*logico-politicus*, in effetti, Spinoza aveva insistito sulla portata reale dell'alienazione giuridica. Infatti, e solo i fatti contano, l'abbandono dei nostri diritti naturali non può essere mai totale; altrimenti, cesseremmo d'essere uomini, cioè d'essere. Nel *Trattato politico* scomparirà solo la distinzione –poco spinoziana– tra la teoria e la pratica.

Il fatto è che, come sarà già stato notato, il termine di diritto naturale non implica in Spinoza alcun significato etico o giuridico, e l'originalità di tale dottrina sta nel fatto che essa si oppone tanto ai teorici del Diritto teologico puro quanto ai filosofi che sostengono l'esistenza *oggettiva* d'un diritto naturale "universale" e razionale indipendente dalla legge divina, come il suo compatriota Grozio, per il quale il diritto naturale è talmente immutabile che non può essere cambiato neanche da Dio. E come Dio non può impedire che due più due faccia quattro, così non può impedire che ciò che è essenzialmente cattivo non sia cattivo. Per Grozio, le cose si svolgerebbero allo stesso modo, anche se ci accordassimo che non c'è Dio o che gli affari umani non sono l'oggetto delle sue cure<sup>39</sup>.

È evidente che la sua visione panteistica non teologica dell'Universo impediva a Spinoza di fondare il Diritto umano sulla volontà di un Dio legislatore .

Ma è molto più interessante vedere ciò che separa l'Autore del *Tractatus Theologico-Politicus* dai sostenitori del diritto naturale classico.

È facile notare anzitutto che gli Autori che si sono interessati del diritto naturale si pongono generalmente in una prospettiva finalista della natura umana. Le loro speculazioni mirano principalmente a "liberare le esigenze fondamentali" della persona, il "fine naturale" dell'individuo, della società, ecc. Insomma, i teorici classici del diritto naturale hanno sempre avuto intenzioni più o meno normative e riformiste. Si tratta per loro di determinare *sub ratione boni* il modello d'organizzazione giuridica e politica meglio appropriato alla missione naturale dell'uomo, tale quale essi la concepiscono.

Spinoza, invece, non colloca mai il diritto naturale sul piano dei "fini" ideali. Al contrario poiché lo *status naturalis* si definisce come il regno dei "mezzi" e della forza, lo *jus naturale* non fa che tradurre una situazione empirica che evidentemente non assegna alcun posto ai valori morali e giuridici. Il diritto naturale non pone, a suo avviso, alcun problema perché non esiste valore naturale anteriore al diritto sociale<sup>40</sup>. Le preoccupazioni di Spinoza sono qui di ordine strettamente ontologico. E ciò diventa più comprensibile se si pensa che il diritto vero comincia, secondo Spinoza, solo col diritto positivo, ovvero col diritto civile, tipico della società civile, come dirà Galluppi<sup>41</sup>.

In effetti, la natura "spinoziana" ignora la legge, nel senso giuridico e morale della parola. Di conseguenza, soltanto la legislazione positiva dello Stato, che procede da una volontà comune e che poggia sulla pratica contrattuale dell'insieme dei cittadini, merita il nome di diritto. Ecco perché l'espressione "diritto" naturale prende in Spinoza il senso di "potere", di "potenza" naturale<sup>41bis</sup>. Lo *jus naturae* si confonde con la *potentia naturae*. Insomma, il diritto naturale è il diritto di natura.



## 5. *Il patto sociale*

La dottrina dei Trattati politici, che identifica il diritto naturale e la potenza dell'essere, corrisponde esattamente ad una teoria sviluppata nell'*Etica* (terza e quarta parte). Si sa che, per Spinoza, il grado di realtà degli esseri si misura dalla loro perfezione<sup>42</sup>. Così, si dirà che un dato individuo possiede tanti più diritti che può concentrare in se stesso una più grande quantità della potenza totale della Natura, di cui costituisce una singola determinazione.

Il carattere originale delle concezioni socio-politiche di Spinoza sopra citate, apparirà meglio ancora nell'alternanza dialettica del *jus naturale* e del *jus civile*, seguendo il patto sociale. Infatti, per quanto i due sistemi si oppongano e insistano nell'opporci, natura e società conserveranno sempre dei legami organici interni, sottili e profondi.

Comunque sia si possono sin d'ora determinare i caratteri fondamentali del *jus naturae* e postulare che la dottrina spinoziana va incontro ai principi del razionalismo tradizionale e dell'universalismo giuridico, come pure del liberalismo ottimista. In effetti, solo con una ferma decisione e con un impegno costante gli individui umani costituiscono un legame sociale al fine di non vivere più sotto l'imperio della brama che li trascina in direzioni divergenti e di lasciarsi guidare ormai dal solo imperativo della ragione, principio d'accordo e di convergenza tra gli uomini. Tesi, questa, che Spinoza enuncia chiaramente e senza mezzi termini quando afferma che pur restando validi i diritti a soddisfare i propri bisogni naturali, "tuttavia nessuno può mettere in dubbio quanto sia più utile agli uomini vivere secondo le leggi e i precisi comandamenti della nostra ragione"; non solo ma vivendo fuori dalle "leggi della ragione, restano schiavi delle necessità della vita", onde è necessario "venire ad un patto e di conseguenza trasmettere alla collettività quel diritto su ogni cosa che ciascuno avea da natura"<sup>43</sup>. Come si vede, siamo in pieno contrattualismo, anche se le fonti sociali che hanno alimentato la concezione politica spinoziana si radicano interamente nei legami che egli intratteneva col movimento del panteismo settario piccolo borghese su certi punti anche vicino alle masse popolari. Si conoscono, d'altra parte, le sue strette relazioni col partito repubblicano di de Witte, partito patrizio-borghese, verso il quale nei Paesi Bassi di quell'epoca erano attratti gli interessi della cultura e della tolleranza religiosa.

Immaginiamo per un momento un mondo in cui il diritto naturale di ciascuno non fosse il prodotto di cause naturali, ma avrebbe origini razionali. Che cosa avverrebbe?

Tutti gli uomini seguirebbero allora, necessariamente, gli insegnamenti della ragione e realizzerebbero immediatamente –anche automaticamente– il regno del diritto positivo nella natura: «Se fosse [...] in nostro potere di vivere secondo il dettame della ragione e di lasciarci trascinare dalla cieca cupidigia, tutti seguirebbero la via della ragione e farebbero una vita da saggi»<sup>44</sup>. La natura umana produrrebbe e senza mediazioni la Repubblica dei Fini. Si vedrebbe il Diritto sorgere d'un sol colpo dalla Ragione universale, come Atena uscire tutta armata dal cervello di Zeus. Il male nel mondo sarebbe impossibile.

Ma nell'ordine naturale non esiste l'interesse generale. Come l'individuo rappresenta in Spinoza la realtà naturale più "naturale" di tutte, così solo lui è il possibile legislatore nello stato di natura «in cui l'individuo è il solo arbitro della propria condotta, in cui dispone del supremo diritto di prescriversi da sé le leggi e di interpretarle per sé, quasi di abrogarle se egli pensa di badare, così, meglio al proprio interesse<sup>45</sup>».

L'essere resta il solo fondamento del diritto come di ogni cosa. Qui, è l'essere individuale che costituisce l'essenza del diritto. Il problema della libertà che è uno dei fondamenti della dottrina spinoziana appare nello stesso tempo come dottrina sociale, in quanto «*homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi, sibi soli obtemperat, liber est*<sup>6</sup>».

Minacciato da ogni parte, lasciato a se stesso nell'assenza d'un bene comune positivo definito da una volontà generale, dove andrebbe dunque l'uomo a cercare un principio d'azione altro dalla sua conservazione individuale e un fine altro dal suo piacere egoistico? Ma la solitudine ontologica dello stato di natura rafforza tuttavia il primo germe della libertà, in quanto è nell'anarchia naturale che la libertà civile prende la sua origine e sono gli imperativi della conservazione individuale che renderanno necessario il patto sociale.

L'idealismo sociale di Spinoza, come tutti gli idealismi premarxisti nell'interpretazione dello Stato, si manifesta nella tendenza sistematica a subordinare la soluzione dei problemi sociali a quella dei problemi morali. Il fine più generale verso il quale tendono queste aspirazioni è di cercare di risolvere il problema, insolubile nelle fondamenta d'una società divisa in classi, di armonizzazione degli interessi privati e puramente egoistici dei cittadini dello Stato con gli interessi della società intera, essendo quest'ultima identificata da Spinoza, come da tutti gli altri teorici del contratto sociale, con lo Stato.

L'idealismo sociale di Spinoza si manifesta soprattutto nella convinzione che la funzione principale dello Stato è nel suo ruolo d'educatore morale. Il fatto è che, nonostante egli si sia in qualche volta avvicinato alla comprensione del ruolo che giocano i fattori economici nella vita della società, per esempio sul ruolo della divisione del lavoro, e a volte sulla comprensione dell'ineguaglianza che regna nelle classi sociali, tuttavia nella sua concezione questi fattori non giocano un ruolo rilevante.

Certo, alla fonte della vita sociale si trova l'insieme di tutti i desideri e appetiti individuali. La vita collettiva è in effetti provata dagli uomini come un mezzo desiderabile per accrescere efficacemente la loro potenza naturale onde perseverare nell'esistenza, in quanto «nulla può concordare con la natura di una certa cosa più degli altri individui della stessa specie; e perciò nulla si dà di più utile all'uomo per conservare il proprio essere e fruire della vita razionale dell'uomo che è guidato dalla ragione»<sup>47</sup>. Da questo punto di vista la politica spinoziana ha potuto giocare un ruolo determinante nell'avvenimento dell'individualismo democratico. Se è così, perché tacciare allora Spinoza di "psicologismo sociologico"? Sarà necessario rimproverargli d'atomizzare la realtà sociale sollevando così tutte le difficoltà tipiche dell'individualismo monadico? No, o sarebbe preferibile studiare la politica spinoziana senza tener conto degli stretti legami con la filosofia generale da cui dipende. Ora, lo spinozismo resta anzi-

tutto una visione unitaria del Mondo e non si può dimenticare che la potenza individuale non è che una modalità determinata della potenza globale della Natura intera, la quale a sua volta non è «niente di più della potenza coniugata di tutti i tipi naturali»<sup>48</sup>. La teoria spinozista del patto sociale poggia su questa identità sostanziale tra l'appetito individuale e la necessità naturale generale. In effetti, il patto sociale non risulta da una decisione contingente e arbitraria degli uomini che avrebbero deciso, un bel giorno, di mettere fine allo stato di natura per instaurare il regno del diritto. Rinunciando al suo diritto naturale per accettare di sottomettersi all'autorità e alla legislazione comune dello Stato, l'uomo obbedisce ancora agli imperativi della legge naturale che spinge tutte le cose singolari a desiderare ciò che loro sembra utile e ad evitare ciò che diminuisce il loro essere. Questo principio rappresenta per Spinoza una vera legge universale della natura, al punto che egli la colloca tra le verità eterne: «È, infatti, legge universale dell'umana natura che nessuno trascuri ciò che giudica buono se non per speranza di un bene maggiore o per timore di un più gran male; e neppure sopporti un qualche male se non per evitarne uno peggiore, o per la speranza di un maggior bene. In altre parole, ciascuno tra due beni sceglierà quello che egli stesso giudica più grande, e tra due mali quello che gli sembra il minore. Dico espressamente che sembra maggiore o minore a colui che sceglie; non che realmente la cosa sia come egli la giudica. E questa legge è così fermamente scritta nella natura umana che la si deve considerare un'eterna verità che nessuno può ignorare»<sup>49</sup>. Di più, non è concepibile «non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e vivere in modo tale da non aver alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi». La conseguenza è che «nulla gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose»<sup>50</sup>. Ora, da una parte, anche allo stato di natura l'uomo deve necessariamente vivere in società. Spinoza lo mostra in un passaggio del capitolo V del *Trattato Teologico-Politico*, che gli altri testi non fanno che riassumere brevemente. Ridotti alle nostre sole risorse individuali, ci troveremmo in un'impotenza quasi totale. Infatti il nostro corpo, molto complesso, ha bisogno di molte cose per conservarsi e mantenersi, e queste cose che non sono provvidenzialmente adattate al nostro uso, debbono essere trasformate per esserci utili. Ora, nella solitudine, non saremmo del tutto incapaci di compiere tutti i lavori che ciò esige: quantitativamente è necessario troppo tempo; qualitativamente essi sono troppo variati perché non possediamo tutte le attitudini necessarie.

Ma, d'altra parte, allo stato di natura è impossibile una qualsivoglia società stabile. Sin dall'inizio, l'imitazione dei sentimenti genera di sicuro l'ambizione di dominio e l'invidia quanto la pietà e l'ambizione di gloria.

Ora, è vero che il diritto naturale autorizza a cercare il proprio bene a spese degli altri, ma si tratta di un'arma a doppio taglio, perché gli altri hanno lo stesso diritto. Al punto che, la potenza e l'indipendenza individuali, in principio illimitate, a poco a poco nello stato di natura svaniscono.

Quando tutto è permesso a tutti, ciascuno è schiavo. L'individuo spende tutta la sua energia per non soccombere e per impedire che gli altri lo emarginino. Tuttavia, malgrado tutti gli sforzi, e qualunque sia la sua potenza, un indivi-

duo isolato non arriverà mai a sbarazzarsi della concorrenza implacabile dei suoi simili e a liberarsi dalla paura.

Così, se «qualcuno ritiene che sia servo chi agisce per un mandato e libero chi ubbidisce solo al proprio animo. Ciò non è vero in senso assoluto; infatti in realtà chi è trascinato dalle sue passioni e non può scorgere né fare qualcosa di utile per sé, massimamente è servo, mentre è libero solamente colui che vive con animo integro guidato soltanto dalla sua ragione»<sup>51</sup>. Di conseguenza il patto sociale non può essere considerato come effetto del libero arbitrio. Esso costituisce un episodio dell'ordine cosmico, in cui «il diritto naturale dell'uomo fin quando resta definito dalla potenza di ciascuno e resta diritto del singolo, esso si riduce a nulla, essendo più un'opinione che una realtà, e non presentando alcuna garanzia di adempimento»<sup>52</sup>. Qui Spinoza, giustamente rileva Chianese, «riafferma *quoad rem*, per dirla alla scolastica, ciò che aveva già affermato *quoad nomen* nel TTP»<sup>53</sup>, in cui il nostro filosofo così scrive: «la legge che dipende dalla decisione degli uomini, e che si chiama più propriamente jus, è quella che essi prescrivono per una vita più comoda e sicura, o per altre cause [...]»<sup>54</sup>.

In conclusione, in quanto «cosa naturale», l'uomo resta sottoposto all'«ordine comune della Natura».

## 6. Dal patto sociale allo Stato

24

Da quanto abbiamo fin qui detto emerge che la teoria spinoziana della politica non si iscrive nella linea di Hobbes e Rousseau fino a Kant, perché non è una teoria del diritto. Il naturalismo di Spinoza fonda sull'identità diritto – potenza una teoria puramente empirica dello Stato. La politica ha un senso in Spinoza in quanto risposta a problemi antropologici e ontologici. La politica fa parte di quell'insieme di forze dirette all'acquisizione della felicità.

La società civile è «costruita» in funzione del concetto del diritto naturale, per cui si impone una organizzazione politica, e ad ogni puntualizzazione del concetto è inevitabile una caratteristica supplementare. Tutti gli ingranaggi e le risorse dello Stato sono compresi dall'attualità della loro giustificazione razionale. In tal modo ci si rende conto non solo della teoria dello Stato in Spinoza ma anche della sua peculiarità: allo stesso modo è discussa e risolta la questione del ruolo del patto sociale.

Questo problema politico è notorio e rappresenta, per così dire, la sintesi tra Patto sociale e legittimità. Psicologia, morale e Diritto naturale sono fondanti la legittimità la cui significazione quindi cambia relativamente alle definizioni di questi tre termini; la natura dell'uomo, la sua morale, il suo diritto naturale sono giustificativi del contenuto cognitivo del concetto di legittimità. Al di là di questa relatività, di questa diversità dei punti di vista, rimane l'unità: lo Stato ha il fine esclusivo di permettere di conseguire la felicità. Lo Stato di Spinoza supera e comprende il concetto classico. Non si tratta più di sopravvivere ma di vivere bene; per far questo occorre vivere secondo la Ragione e la ragione del popolo

non è altro che lo Stato: «sono migliori –scrive Spinoza– tutte quelle azioni che l'uomo o lo Stato compiono allorché godono al massimo della propria autonomia [...]. Altro, per esempio è coltivare a buon diritto un campo, altro coltivarlo nel migliore dei modi [...]; e per conseguenza, altro è il diritto di comandare e di amministrare la cosa pubblica, altro è il comandare e il governare alla perfezione»<sup>55</sup>.

Il segreto della felicità allora «consiste nell'esercizio politico della Ragione»<sup>56</sup>.

Possiamo allora ribadire che lo Stato non è una unione di costrizioni, una società di schiavi, ma una comunità fondata su criteri razionali. E poiché la società politica implica gerarchia, subordinazione e obbedienza dei governati ai governanti, si deduce che una sana ragione ci insegna che gli uomini non dipendono che da se stessi quando sono schiavi delle loro passioni e che la pace che la ragione ci impone di ricercare non può essere ottenuta che con l'obbedienza alle leggi dello Stato. Il patto sociale si impone a noi come una soluzione ad un tempo naturale e razionale, in quanto l'organizzazione politica stabilisce un ordine sociale che «ogni uomo guidato dalla ragione si sforzerebbe di conseguire allo stato di natura, sia pure senza successo»<sup>57</sup>. È vero che l'obbedienza a questa o quella legge può a volte sembrare contraria alla ragione, ma, anche se in principio è comunque una legge della ragione scegliere tra due mali il minore, successivamente è un fatto che uno Stato scivola verso la rovina se impone ai cittadini misure irrazionali. La società politica è infatti «distinta da una comunità di uomini liberi fondata sulla conoscenza di Dio, ma, del resto, la prima non saprebbe esistere senza la mediazione della seconda»<sup>58</sup>. Ciò di cui l'individuo allo stato di natura si disfa è il suo diritto naturale. La conseguenza di ciò è che, secondo Hobbes, l'uomo si trova votato al sovrano anima e corpo. Per Spinoza è la ragione per la quale l'uomo entra in società il premio su tutti gli effetti dell'atto con cui si è impegnato. Qui stanno tutte le sfumature del concetto spinozista del patto sociale, il quale «costituisce il crogiolo giuridico nel quale sbocca tutto un vasto movimento d'argomenti che coniuga la psicologia, la sociologia e l'etica, ed in cui parte l'istituzione politica per antonomasia: lo Stato»<sup>59</sup>.

Tuttavia esiste in Spinoza il pericolo di dissoluzione dello Stato, soprattutto nelle prime forme di governo che sono la monarchia e l'aristocrazia. Spesso infatti non basta la sola ragione per governare bene lo Stato: la condizione della stabilità e della durata d'uno Stato è l'inviolabilità delle leggi, le quali «sono –scrive Spinoza– l'anima dello Stato. Quindi, salve queste, è salvo necessariamente anche lo Stato. Ma le leggi non possono conservarsi inviolate, se non siano difese dalla ragione e dalla comune passione degli uomini»<sup>60</sup>. Ecco perché le leggi, se si avvantaggiano del solo apporto della ragione sono deboli e se ne viene facilmente a capo. Le leggi sono forti se si accordano contemporaneamente con la ragione e con le affezioni comuni. Una buona direzione dello Stato richiede pertanto una conoscenza delle affezioni comuni, e l'uso d'un insieme di misure destinate a realizzare l'accordo delle passioni dei governanti e dei governati con le prescrizioni della ragione.

Il solo modo di sfuggire a tale immenso pericolo è di istituire uno Stato

democratico, oggetto dell'ultima parte del *Trattato Politico*. È la sola organizzazione statale che concilia gli interessi del sovrano e dei soggetti e che conseguentemente assicura anche la continuità dello Stato. Conciliare gli interessi del sovrano con quelli dei soggetti, e quelli dei soggetti fra di loro, dipende, insomma, da qualche cosa di più dell'esistenza dello Stato: dipende dalla forma d'organizzazione presa come base dall'esistenza degli interessi e quindi della loro soddisfazione; e ciò dipende, ovviamente per Spinoza, dall'esistenza dello Stato democratico.

Ma quando uno Stato si può dire democratico? Senza distinguere il problema del fondamento dello Stato e quello della forma di governo, Spinoza afferma che la società in cui il patto sociale è sempre rispettato senza portare offesa al diritto naturale, cioè alla potenza di ciascuno, è uno Stato democratico, in cui gli individui non trasferiscono il loro potere né ad un altro individuo, né ad alcuni individui, ma ad un'assemblea generale di tutti gli individui che esercitano un diritto sovrano su tutto ciò che è in loro potere.

Non che Spinoza neghi l'esistenza del regime monarchico o aristocratico. La storia ne dà esempi numerosi, dal momento che il regime democratico, nella purezza della sua essenza, è un regime raro. Ma Spinoza dichiara che se ha preferito assumere il regime democratico come sistema di riferimento nello studio dei fondamenti dello Stato, è perché sembra essere il regime «più naturale e il più vicino alla libertà che la natura concede a ciascuno»<sup>61</sup>.

Tale è dunque la Democrazia spinozista. La formula radicale ed egualitario-unitaria S2 S3 conviene a tutte le istituzioni senza eccezioni. Applicata dal basso in alto nella Monarchia ideale (armata, regime della proprietà, modo di selezione dei dirigenti), dava alle masse popolari una forza invincibile e una coesione monolitica; applicata dall'alto verso il basso nella Aristocrazia ideale (istituzioni governative, Giustizia, religione), essa dava la stessa forza e la stessa coesione al potere sovrano; ora, nella Democrazia, in cui il corpo sovrano si con-fonde col popolo, è normale che essa si imponesse dappertutto.

Al contrario, la formula T2 T3 applicata dall'alto verso il basso nella Monarchia non aveva altro obiettivo che quello di diminuire la capacità di resistenza del re; applicata dal basso verso l'alto nell'Aristocrazia, non aveva altro obiettivo che di diminuire la capacità di resistenza della plebe; nella democrazia, in cui non c'è né re né plebe, essa perde ogni ragion d'essere.

Così, lo Stato liberale prende ormai il suo aspetto più compiuto; senza ostacoli da aggirare, senza divisioni da superare, il movimento di salita e di discesa che caratterizza il suo *conatus* può ora, in democrazia, svolgersi col massimo di semplicità e d'armonia<sup>62</sup>.

Ecco, ora, che ci si aprono nuove prospettive sulla concezione spinozista della società politica. Ad esempio, come tutti gli autentici pensatori di filosofia politica, Spinoza sa che l'organizzazione sociale fondata sul patto è, se non il solo, almeno il primo e necessario ricorso contro la violenza. Ciò che oggi noi chiamiamo Stato o istituzione è inizialmente la difesa efficace opposta alla violenza di tutti contro tutti (*omnium contra omnes*), guerra che, certamente, sul piano meramente naturale non è né buona né cattiva, ma che, sul piano dei

fatti, s'oppongono alla stessa esistenza degli individui e dei gruppi a causa della legge della reversibilità infinita: questo è un principio spinozista.

Ma, mentre i difensori contemporanei dello Stato s'arrestano alla considerazione (classica e, peraltro, indispensabile) della funzione negativa e difensiva delle istituzioni contrattuali, Spinoza spinge la sua riflessione più lontano e getta le basi d'una politica positiva della libertà di tutti. Non solo, ma a differenza di certi estremisti di sinistra<sup>63</sup> Spinoza non getta il bambino con l'acqua sporca: infatti solo con la mediazione delle istituzioni può essere costituito un regime di vera democrazia.

La democrazia spinozista, infatti, quanto all'istituzione politica è il governo collegiale, e quanto alla legittimità costituzionale è la forza effettiva della massa tutta intera<sup>64</sup>. In quanto Stato, tale democrazia, all'interno, è tutta potenza poiché è il solo fondamento della legittimità delle leggi, e tuttavia esprime e garantisce la libertà di ciascuno in quanto non c'è diritto pubblico se non attraverso il consenso individuale di diritto o di fatto. Insomma, il fine stesso della democrazia spinozista è, con la sicurezza, la libertà.

## 7. Spinoza e Machiavelli

È singolare che molti studiosi del Machiavelli, anche dopo l'interpretazione di Spinoza, abbiano insistito a considerare il segretario fiorentino un "immorale"(!), un "impostore", un riformatore che avrebbe rotto ogni possibilità di rapporto tra le ragioni politiche e le tendenze intime e spirituali dell'uomo.

È singolare, perché Spinoza colloca Machiavelli tra i "partigiani della libertà", che avrebbe messo in guardia un popolo libero contro il pericolo di perdere tale libertà nel caso della dittatura o nel tentativo di abbatterla<sup>65</sup>.

È singolare, perché Machiavelli «è il solo grande pensatore politico che Spinoza cita, e –cosa rara in questo filosofo– conferendogli elogi egli è sapiens, prudentissimus, acutissimus Florentinus»<sup>65bis</sup>.

Il fatto è che, come quello dei Greci, l'ideale politico di Spinoza e di Machiavelli traduce una certa esperienza vissuta delle relazioni sociali, tali quali dovevano manifestarsi nella vita quotidiana delle poleis greche e dei piccoli Stati italiani del '500 e delle città mercantili inglesi del '600 (così come sarà per la Ginevra rousseauiana), lontano quindi dai grandi Stati nazionali tali quali s'erano formati all'alba dell'età moderna.

Sono dunque delle piccole repubbliche laboriose che servirono da quadro alle riflessioni politiche di Machiavelli e di Spinoza, al punto che lo Stato aristocratico, per Spinoza, conta appena 250.000 cittadini.

Sia in Machiavelli che in Spinoza, la libertà pubblica ha rappresentato qualcosa di familiare, un certo stile di vita, prima di divenire un oggetto astratto di studi teorici.

Tuttavia, Machiavelli guarda con nostalgia l'antica potenza di Roma. Anche davanti allo sgretolamento d'un'Italia disgregata e in preda dello straniero, egli

arriva ad invocare con tutto il cuore l'uomo, il Principe, capace di ricostruire, con la forza se necessario, l'unità esterna del proprio Paese<sup>66</sup>.

Spinoza, cittadino d'un giovane Stato libero e indipendente, non può rivendicare nulla di simile. Nessuna aspirazione nazionalista, resa più acuta dal ricordo lancinante d'un passato di grandezza, viene ad animare un paese nuovo come le Province Unite.

L'autore del Trattato Politico è pertanto rimasto l'uomo delle piccole società a forte coesione interna<sup>67</sup>, basate sull'azione comune e/o sull'affinità spirituale<sup>68</sup>.

Per le sue funzioni diplomatiche. Machiavelli possedeva evidentemente un'esperienza degli affari pubblici che mancava del tutto a Spinoza. Comunque sia, i due Autori hanno manifestato un eguale interesse per le libertà concrete. Per l'uno e per l'altro la vera forza dello Stato consiste nella libertà<sup>69</sup>.

Occorre notare ancora che il loro umanesimo politico si è ispirato alla medesima fonte: gli storici latini<sup>70</sup>. Così la loro teoria del governo segue l'impronta delle tradizioni classiche che concernono il problema dello Stato. Come Platone, Machiavelli e Spinoza si sono rappresentati la successione dei regimi politici sotto la forma d'un'evoluzione ciclica a tre tempi ed hanno concepito lo Stato –aristotelicamente– come un essere individuale sottoposto alle leggi della nascita, della crescita e della morte. Con la differenza che, vissuto più di un secolo e mezzo dopo Machiavelli, Spinoza ha letto Hobbes (del quale, come è noto, conservava nella propria Biblioteca il *De cive*) dal quale avrebbe attinto la teoria dei tre tipi di governo, che si ritrova egualmente in altri teorici politici a lui contemporanei, quali il Van Hove<sup>71</sup>.

28

Così Machiavelli è presente un po' dovunque nel *Tractatus Politicus* ad incominciare dal capitolo primo dove almeno due volte Machiavelli, sia pure in modo allusivo, è chiamato in causa: «[...] non concepirono mai una politica che fosse suscettibile di pratica applicazione, ma soltanto costruzioni chimeriche non realizzabili se non nel Regno di Utopia o in quella poetica età dell'oro nella quale non erano affatto necessarie»<sup>72</sup>; passo, questo, che come è stato rilevato da insigni studiosi, ricorda molto da vicino il cap. XV del *Principe*, in cui il segretario fiorentino così si esprime: «Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché essi è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni»<sup>73</sup>. Come si vede, il principio espresso da Spinoza col termine *conatus* è presente in Machiavelli col termine *preservazione*. Così come è comune ai due Autori la concezione della separazione tra moralità pubblica e moralità individuale: «Per ciò si è d'avviso –scrive Spinoza– che in tutte le scienze applicate, ma specialmente nella politica, la teoria sia diversa dalla pratica e che alla direzione della cosa pubblica nessuno sia meno adatto dei teorici, vale a dire dei filosofi»<sup>74</sup>. E Machiavelli: «Et havvi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono



tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione»<sup>75</sup>.

Ciò, anche se Spinoza, a volte, pensa inversamente, ovvero che la moralità individuale, conseguenza sia dell'autonomia intellettuale, sia della semplicità e della purezza del cuore, sfugga alla giurisdizione dello Stato. Ciò, perché uno degli anelli della necessità del "politico" è, qui in Spinoza, d'ordine simbolico; ed è tale simbolo che si sostituisce ad uno Stato debole; la vera questione, per risituare il problema nella dinamica del sistema, è allora di sapere se quest'ordine simbolico risponde ad una necessità passionale: si può rispondere positivamente se si supera la visione abituale di Spinoza come positivista giuridico per il quale, invece, non c'è altra realtà politica che lo Stato, di cui è impossibile una qualsiasi legittimazione giuridica, sarebbe anche inutile porre una simile questione. Una teoria dei limiti giuridici dello Stato presupporrebbe inoltre una teoria della libertà esterna, estranea a Spinoza, il quale non riconosce che la libertà interna<sup>76</sup>.

Il problema della libertà resta dunque posto. Meglio: deve essere posto a proposito di ogni regime, non come problema incondizionato, ma come problema pratico degli effetti del suo funzionamento: «la libertà politica che non poggia su solide basi non si difende mai senza pericolo»<sup>77</sup>.

Per esempio, Spinoza insiste sul pericolo di affidare, in un regime aristocratico, delle importanti responsabilità a seconda della loro competenza a funzionari di origine plebea: «I funzionari di qualunque consiglio, e gli altri funzionari di quel tipo, poiché non hanno diritto di voto, vanno scelti fra i borghesi.

Ma, siccome costoro hanno tratto dalla lunga pratica degli affari un'esperienza utilissima per la loro trattazione, avviene spesso che al loro consiglio si attribuisca più importanza del dovuto e che la sorte dello Stato intero dipenda in gran parte dalla loro direttiva: cosa, che riuscì rovinosa agli Olandesi<sup>78</sup>.

Così, contrariamente a Machiavelli stavolta, Spinoza pensa che il sistema dei tribuni della plebe, praticato a Roma, non è, in regime aristocratico, un buon esempio da imitare, non solo in ragione dell'inefficacia pratica e degli abusi dei tribuni di Roma, ma soprattutto perché il regime aristocratico non si mantiene più nella sua purezza nel momento in cui si riconosce l'autorità dei tribuni eletti dalla plebe. Il fatto è che Spinoza ci vuole presentare dei regimi politici coerenti e non si limita e formularne le basi costituzionali, ma vuole descrivere e descrivere di fatto in maniera dettagliata il regime di proprietà, l'organizzazione dell'esercito, della giustizia ed anche le procedure parlamentari e le modalità di elezione tipiche di ciascuno di essi. Così come in un regime democratico come quello romano Spinoza prende *cum grano salis*, come si suol dire, la elezione di un dittatore la cui "alterigia" rischia di degenerare, con grave pericolo per la "cosa pubblica" in monarchia<sup>79</sup>. Machiavelli insiste, al contrario, sugli effetti benefici della istituzione dittatoriale a Roma e scrive: «[...] non fu il nome né il grado di Dittatore che facesse serva Roma, ma fu l'autorità presa dai cittadini per la lunghezza dello imperio; e se in Roma fusse mancato il nome dittatorio ne avrebbero preso un altro, perché è sono le forze che facilmente si acquistano i nomi, non i nomi le forze. E si vede che 'l Dittatore, mentre fu dato secondo gli ordini politici e non per autorità propria, fece sempre bene alla città»<sup>80</sup>.

Il fatto è che Roma conobbe all'inizio una monarchia molto poco solida, i cui soggetti erano estremamente indisciplinati; ne risultò un'Aristocrazia che rimase in piedi per molti anni nonostante numerose e costanti guerre civili, che –secondo Spinoza– porteranno alla restaurazione della monarchia, sia pure sotto altro nome<sup>81</sup> l'istituzione dei Dogi a Venezia e a Genova, secondo Spinoza, sembra testimoniare un'evoluzione analoga: queste due Repubbliche saranno state un tempo delle monarchie: «È chiaro, infatti, che così il governo si avvicina al monarchico, e, a quanto si può desumere dalla storia di quei popoli, non per altro motivo essi fecero ciò, se non perché prima dell'istituzione di questi consigli erano soggetti a un reggente o duce, come fosse stato un re»<sup>82</sup>. Sin dal primo momento della assunzione della carica, il doge prestava giuramento davanti ai membri del clero e delle Assemblee di agire sempre conformemente alle leggi dello Stato. Sin dal 1400 si diceva a Venezia che il doge avesse la maestà d'un re o di un principe, anche se anche nella storia di Venezia si trovano complotti e trame che spesso non raggiungevano lo scopo per la sorveglianza del Senato<sup>83</sup>. Il Senato, tale quale è concepito da Spinoza, si ispira contemporaneamente agli Stati generali dei Paesi Bassi, composti dai deputati delle sette province, che provvedevano particolarmente alla politica estera della federazione, e al Senato di Venezia, composto inizialmente da sessanta membri chiamati *Pregagdi*, in quanto essi si riunivano su invito del del doge, distinto dal Gran Consiglio, e le cui competenze si estendevano non solo alla politica estera, ma soprattutto alla difesa e alla vita economica della *Repubblica*. Nello Stato spinoziano le attribuzioni del senato debbono essere meno estese di quelle del Senato veneziano, e, d'altra parte, essendo del tutto autonomo dall'assemblea dei patrizi, che corrisponde agli Stati generali, deve controllare i suoi poteri e confermare le sue decisioni. Il potere esecutivo è un'emanazione del potere legislativo, perché non si tratta di realizzare un equilibrio tra i poteri, ma di impedire gli abusi dell'assemblea incaricata del potere esecutivo. Teoria, questa, chiaramente ispirata dal Machiavelli, il quale, ad un certo punto scrive: «[...]considerando ancora come hanno fatto quelle repubbliche che sono state tenute ben ordinate nel dare l'autorità per lungo tempo, come davano gli Spartani agli loro Re, e come danno i Viniziani ai loro Duci; perché si vedrà all'uno e all'altro modo di costoro esser poste guardie che facevano che ei non potevano usare male quell'autorità»<sup>84</sup>. Gli Spartani e i Veneziani avevano, insomma, trovato la soluzione alla domanda classica "*Quis custodiet custodes?*". La funzione dello *statolder* d'Olanda rappresenta lo stesso pericolo. Se, infatti, considerazioni storiche ed etniche spiegano queste sopravvivenze, l'esistenza d'un capo è, per Spinoza, incompatibile con l'essenza di un governo aristocratico.

Quanto all'Olanda, infatti, il suo caso è tuttavia marginale e occasionale: essa non ha mai avuto dei re, «ma soltanto dei Conti (*comites*), ai quali non fu mai trasferito il diritto di sovranità. Infatti, le stesse Alte Potenze d'Olanda, come esse stesse fanno noto in una dichiarazione pubblica al tempo del conte di Leicester, sempre si riservarono l'autorità di richiamare i conti alle attribuzioni del loro ufficio, e conservarono sempre il diritto di difendere questa loro autorità e la libertà dei cittadini, di punire i conti che degeneravano in tiranni e di limitar-

ne l'autorità così che non potessero far nulla se non con la concessione e l'approvazione degli Stati. Da ciò segue che il diritto sovrano appartenne sempre agli Stati, e l'ultimo conte tentò di usurparlo; per cui non è vero che gli si ribellarono, ma restaurarono invece l'antico loro diritto che avevano quasi completamente perduto»<sup>85</sup>.

La conseguenza è che, secondo Spinoza, un popolo cresciuto sotto un regime democratico, non muti la sua forma di governo eleggendosi un monarca, col pericolo di mettere in gioco la "santità" del regime aristo-democratico e il rispetto dei diritti della plebe, per cui, sulla scorta dell'esperienza veneziana, d'accordo con Machiavelli, afferma l'opportunità che «il presidente del consiglio dei sindaci deve essere ogni giorno, con altri dieci o più sindaci, a disposizione del pubblico, per ascoltarne le rimostranze e le segrete accuse contro i ministri» (86, p. 135) senza tuttavia confondere accusa con calunnia: «quanto le accuse giovano alle repubbliche –scrive Machiavelli– tanto le calunnie nucono [...]. Che se fusse stato in Firenze ordine di accusare i cittadini e punire i calunniatori, non seguivano infiniti scandali che sono seguiti»<sup>87</sup>. Evidentemente Machiavelli non può fare a meno di preoccuparsi dell'educazione politica del cittadino che ha il diritto/dovere di difendere la libertà dello Stato che poi coincide con la propria libertà. Solo che, mentre Spinoza è, paradossalmente, più pessimista, Machiavelli, come abbiamo sopra accennato, invece è convinto che un'istituzione come quella dei Tribuni della plebe a Roma può risultare decisiva ai fini della salvaguardia della libertà: «Surge adunque questo bene nelle repubbliche, o per virtù d'un uomo o per virtù d'uno ordine. E quanto a quest'ultimo, gli ordini che ritirarono la Republica romana verso il suo principio furono i Tribuni della plebe [...]»<sup>88</sup>. Il pensiero di Machiavelli è in altre parole quello di affidare un tesoro, un deposito, una costituzione a coloro che meno hanno il desiderio di violarli.

Per esempio, il popolo preposto alla difesa della libertà, non essendo in condizioni di usurparla rispetto ai patrizi, deve necessariamente averne maggiore cura, e, non potendosene impadronire, deve limitarsi ad impedire che altri se ne impadroniscano<sup>89</sup>. Anche Rousseau insisterà sull'importanza dei Tribuni della plebe a Roma come mezzo di proteggere il popolo contro il governo, ovvero contro i consigli, il senato e i comizi. Il tribunato degenera in tirannia solo quando usurpa il potere esecutivo di cui esso dovrebbe essere il moderatore e quando vuol emanare le leggi di cui dovrebbe essere il protettore<sup>90</sup>. Spinoza, invece, insiste stranamente sull'inefficacia pratica e sui possibili abusi dei tribuni di Roma, ma soprattutto sull'idea che non si può mantenere il regime aristocratico nella sua purezza ammettendo l'autorità dei tribuni eletti dalla plebe. Ma Spinoza non sembra credere nemmeno all'efficacia dei Censori, che invece vengono esaltati da Machiavelli<sup>91</sup> e, ancora, da Rousseau<sup>92</sup>. Scrive infatti il nostro filosofo che «questa autorità dei sindaci [...] non potrà impedire, invece, l'insinuarsi dei vizi che la legge non può vietare, quali sono quelli ai quali gli uomini sono portati dall'ozio e ai quali si deve non di rado la rovina dello Stato»<sup>93</sup> (TP, X, 4, pp. 168-169).

Il fatto è che, poco preoccupata dei principi fondamentali della vita sociale, la politica machiavellica rimane anzitutto un'arte di governare gli uomini. Al con-

trario, quella di Spinoza, imperniata sul problema delle origini dello Stato, rimane inseparabile da una filosofia dell'esistenza umana che ci rinvia da se stessa ad una certa visione del mondo.

Occorre pertanto ribadire la validità del rapporto diretto tra le analisi del *Trattato politico* con la critica al principio d'autorità del *Trattato teologico/politico* e con l'ontologia, da noi appena accennata, dell' *Etica*<sup>94</sup>.

## 8. Conclusione

Tra il 1654 e il 1660 Spinoza sembra aver esposto in latino davanti ad un uditorio di fortuna (più o meno ben preparato a comprenderlo) le grandi linee del suo nascente sistema metafisico. È ancora impregnato di una certa filosofia presa in un pensiero che non ha ancora definitivamente rotto col pensiero teologico. Ed è col favore della sua riflessione metodologica, grazie all'intuizione del *Deus sive natura*, che egli è sul punto di rompere col pensiero teologico. Vi sono, poi, il *Breve trattato*, in cui il pensiero è ancora teologico, e *Il trattato sull'emendazione dell'intelletto* che segna la rottura e annuncia un metodo che sarà dominato nella sua essenza, ed infine l'*Etica* che ci offre un pensiero padrone di sé e fermamente deciso a non pensare che la Natura, aurora d'un pensiero che, dopo essere passato attraverso il positivismo assoluto del XIX secolo coglierà la maturità nel XX secolo.

32

Abbiamo un cammino analogo per il pensiero politico. Nel *Breve trattato* i problemi della felicità e della libertà sono pensati ancora in una prospettiva teologica. Poi viene la rottura annunciata dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e in eco i primi tredici capitoli del *Trattato teologico/politico* in cui Spinoza, come abbiamo visto, si libera del pensiero teologico in una critica di primordine. Questo lo porta, nel capitolo XVI, alla affermazione dell'ideale democratico e di una libertà che non dipende ormai che dal solo uomo, idee che inaugurano il pensiero politico moderno e che saranno riprese nel *Trattato politico*.

La politica –contrariamente alla tradizione aristotelica che vi vedeva una forma del sapere pratico il cui oggetto era sprovvisto di necessità e discendeva dal campo del possibile– è determinata, secondo Spinoza, come conoscenza necessaria delle azioni degli uomini, i quali non possono sfuggire alle leggi naturali. In effetti, non è che per una mancanza di conoscenza secondo Spinoza, in questo caso come in tutti gli altri, noi consideriamo le cose come possibili o contingenti. La completa conoscenza delle leggi naturali permette dunque di escludere che non importa quale azione politica possa, non importa come sfuggire alla comprensione razionale<sup>94</sup>. La politica diviene così lo studio scientifico delle azioni umane, il quale si limita alla loro comprensione, guardandosi dal valutarle o dal giudicarle. Le passioni umane, effettivamente, non sono né buone né cattive, e come i diversi fenomeni fisici, esse sono determinate come proprietà appartenenti alla natura.

Il sapere teoretico delle cause reali che determinano le azioni umane lascia anche posto ad una attitudine tecnica che ha il dovere di riconoscere le condi-

zioni concrete che permettono di organizzare meglio la vita sociale. È il momento tecnico –produttivo della politica, che si articola fino al momento puramente speculativo della teoria del diritto naturale, e che persegue l'invenzione delle forme istituzionali che possano assicurare la più grande sicurezza alla vita pubblica.

È su questa base teorica generale che Spinoza fonda la propria concezione dei rapporti tra i cittadini e lo Stato, la critica della monarchia di diritto divino, la soluzione ai problemi dei rapporti tra gli Stati e della guerra giusta, di cui si trovano abbondanti riferimenti nelle sue opere.

Ecco perché la dottrina spinozista della democrazia si rapporta strettamente ad una certa concezione filosofica della società umana. Come è noto, per Spinoza la vita sociale consiste in un contratto. Tuttavia non si è mai –forse– sufficientemente insistito sul fatto che il patto sociale tale quale è concepito da Spinoza, implica necessariamente sin dall'inizio l'esistenza d'una eguaglianza convenzionale tra tutti gli individui che decidono d'abbandonare lo stato di natura per riunirsi sotto una legge comune. La società civile è costruita in funzione del concetto del diritto naturale per cui si impone un'organizzazione politica e, ad ogni precisazione del concetto, è inevitabile il sorgere di una caratteristica supplementare. Tutte le ruote e le risorse dello Stato si spiegano col fatto della loro giustificazione razionale. Come si vede, in tal modo si rende giustizia non solo alla teoria dello Stato di Spinoza, ma anche alla sua peculiarità; cosicché si trova discussa e risolta la questione del ruolo del patto sociale, nel senso che psicologia, morale e Diritto naturale sono fondatori della legittimità il cui significato cambia in relazione alle definizioni di questi tre termini; la natura dell'uomo, la sua morale e il Diritto naturale sono giustificativi del contenuto cognitivo del concetto di legittimità. Al di là di questa relatività, di questa diversità di punti di vista, resta l'unità: Lo Stato non ha che un obiettivo, quello di permettere di cogliere la felicità. Lo Stato di Spinoza supera e comprende il concetto classico. Non si tratta più di sopravvivere ma di vivere bene; per fare ciò occorre vivere secondo la Ragione, e la Ragione del popolo non è altro che lo Stato.

Il segreto della felicità sta allora nell'«esercizio politico della Ragione» che conferisce al sovrano un potere assoluto il quale, malgrado uno statuto che non lo sottomette ad obblighi contrattuali, ha dei poteri limitati.

Ciò di cui l'individuo si disfa allo stato di natura è il suo diritto naturale ,per cui, secondo Hobbes, si trova votato anima e corpo al sovrano. Per Spinoza non è così, nel senso che la *ragione* per la quale l'uomo entra in società domina su tutti gli effetti dell'atto con cui si è impegnato. Infatti il patto sociale costituisce il crogiolo giuridico in cui sbocca tutto un vasto movimento d'argomenti che coniuga la psicologia, la sociologia e l'etica, e d'onde parte l'istituzione politica per antonomasia: lo Stato.

Così la politica spinozista è irriducibile a tutte le altre correnti, ma soprattutto al liberalismo che rischia di separare individuo e società; il più vicino a Spinoza sarebbe piuttosto Hegel, che mette avanti –anche lui– il carattere globale dello Stato. Così tutto lo sforzo spinoziano per integrare l'irrazionalità come elemento necessario della realtà politica deve coniugarsi con la costituzione della Ragione come solo mezzo di rendere possibile la vita politica, almeno nelle sue

forme superiori; per articolare questi due temi, occorre aver fatto ricorso ad una specie di “astuzia della Ragione”: gli uomini irrazionali costruiscono, come se fossero razionali, degli insiemi politici organizzati che in seguito permetteranno lo sviluppo della razionalità degli individui.

Nello spazio politico così determinato, Spinoza analizza i rapporti tra natura e società (*conatus*, stato di natura, società civile, posto del diritto positivo); ne segue che la teoria generale dello Stato –in cui sarebbe presente una dimensione “olistica”, opposta alla dimensione individualistica dei liberali<sup>95</sup>, i tre tipi di governo, la concezione della libertà ci fanno riflettere sulla dimensione “utopistica” (da cui Spinoza prende, almeno a parole, le distanze nel capitolo I del Libro Primo) nel senso che la salvezza sta, secondo il Nostro, nella filosofia che è l’esercizio della Ragione. L’utopia ne mostra i risultati, che supererebbero la più ragionevole delle congiunzioni d’interessi. Ma la via della salvezza passa attraverso la politica, strumento obbligato di razionalizzazione, che si riferisce all’Utopia ma tuttavia si costruisce sulla realtà e non sui sogni.

In ogni modo, l’originalità del pensiero politico spinoziano sta nel fatto che il punto di vista ontologico permette di superare la semplice interazione tra Stato e individuo, per determinare i processi socionaturali di produzione causale dell’individuo e dello Stato<sup>96</sup>.

34

La libertà spinozista allora costituisce una struttura ontologica della natura, per cui, pensando al rapporto dei generi di conoscenza e dei regimi passionali sotto l’unità d’un genere di vita, si comprende meglio come si articolino i due generi, passionale e razionale, dello Stato, poiché tutti gli uomini vivono contemporaneamente nella immaginazione e nella ragione. Lo “Stato assoluto” del TP non è che il corpo politico la cui stabilità è assicurata particolarmente dalla formazione di opinioni comunicabili, non esclusive, correlanti il processo di democratizzazione alla circolazione dell’informazione.

Questo ribadisce il legame intrinseco tra democratizzazione dello Stato e democratizzazione del sapere, circolazione dell’informazione ed educazione dei cittadini, e mostra, su questo preciso punto, una prossimità che sarebbe interessante analizzare più da vicino tra Condorcet e Spinoza. Ma questa analisi avrebbe una portata metafisica più ampia perché permette di ridurre i dualismi che un pensiero intellettualistico reinserisce sempre surrettiziamente nell’interpretazione di Spinoza: tra natura e cultura, natura e storia, natura e libertà, individuo e Stato, governanti e governati.

<sup>1</sup> B. SPINOZA, *Dio Natura Uomo* (Pagine scelte dalle opere) a c. di G. CASERTANO, Napoli - Firenze, Il Tripode, 1969, p.IX. Sigla: *DNU*. Il fatto è che Spinoza, negli anni cruciali in cui stava per rompere con la Sinagoga, viveva –tra l’altro– in un clima Messianico e Millenarista, circondato da persone che preparavano attivamente la prima o la seconda venuta del Messia.

<sup>2</sup> Cfr. La *Lettera 56* di Spinoza a Boxel, in SPINOZA, *Epistolario* a c. di A. DROETTO, Torino, Einaudi, 1974, p. 31, e ancora la *editio* definitiva delle opere complete di Spinoza a c. di C. GEBHARDT, Heidelberg Akademie Wissenschaften, 1925, pp. 1247-1248.

<sup>3</sup> *De legibus*, III, 12, 38. Si possono ancora reperire riferimenti più o meno espliciti a TERENCE,

TACITO e SENECA che percorrono tutti i testi di Spinoza che evidenzia così un interesse “umanistico” per i temi greco-latini che integra nel suo sistema modificandone e capovolgendone l’uso tradizionale.

<sup>4</sup> *Lettera 56*, in C. GEBHARDT, *op. cit.*, p. 1247.

<sup>5</sup> Cfr. *Tractatus theologico-politicus*, tr. it. a c. di E. GIANCOTTI BOSCHERINI e A. DROETTO, Torino, Einaudi, 1964 (2<sup>a</sup> ed.), p.176. Sigla: *TTP*.

<sup>6</sup> Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, 1990, p. 89

<sup>6bis</sup> Cfr. tra gli altri T. SERRA, *L'autonomia del politico*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo, 1984.

<sup>7</sup> B. SPINOZA, *Dio Natura Uomo*, cit., pp. 111-112

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 127-128.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 119

<sup>10</sup> Cfr. R. MISRAHI, *Spinoza*, Paris, 1964. “Schiavo è colui –commenta Casertano in una esegesi, a dir poco, pre-kantiana– che subisce le leggi in quanto non è riuscito a sollevarsi dal suo chiuso individualismo ed egoismo alla razionalità di esser: libero invece chi vi obbedisce in piena libertà, riconoscendo nella razionalità delle leggi l’espressione della propria razionalità, cosicché obbedendo alle leggi obbedisce a se stesso” (*DNU*, p.119, n13; cfr. pure *TTP* cap. VI, pp.150 e 157)

<sup>11</sup> «La regola universale d’interpretazione della Scrittura è –scrive Spinoza– di non attribuirle nessun insegnamento che non risulti massimamente chiaro dalla sua stessa storia. Quale debba essere poi questa storia e che cosa principalmente debba narrare, è qui il luogo di mostrare” (*DNU*, pp.119-20).

<sup>12</sup> Cfr. G. CAPANA, *Presentazione del “Trattato Teologico-Politico” di B. Spinoza*, in «*Per la filosofia -Filosofia e insegnamento*», A. II, n. 4, Maggio-Agosto 1985, p. 81. Sigla: GC.

<sup>13</sup> *DNU*, p.116 e *TTP*, p. 93

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *TTP*, pp.123 e ss.

<sup>16</sup> *Ezechiele*, 5, 7-8, in *La Sacra Bibbia*, a c. della C.E.I., Moncalieri 1976, p.866.

<sup>17</sup> *Deuteronomio*, 31, 26-27, in *Op. cit.*, p. 181.

<sup>18</sup> Spinoza non adopera indifferentemente i termini “*Giudei*”, “*Ebrei*”, “*Israeliti*”. Il termine “*Giudei*” è il più generale e, con la sfumatura peggiorativa che occorre riconosere al XVII secolo, Spinoza lo usa per distinguere i *Giudei* dai *Gentili*; “*Ebrei*” è sempre adoperato in relazione diretta o indiretta con la istituzione dello Stato e l’esistenza passata o possibile d’una comunità politica; “*Israeliti*” è adoperato quando c’è un rapporto dei *Giudei con Dio* che è in parola (indipendentemente dalla funzione politica del giudaismo primitivo)

<sup>19</sup> *TTP*, cap. XVII, pp. 227-229

<sup>20</sup> G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris, 1972, chap.III, *le refus de soi*.

<sup>21</sup> *TTP*, pp. 48-49

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 69

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. *Esodo*, 33,3, in *La Sacra Bibbia*, cit., p. 77

<sup>26</sup> *Deuteronomio* 9, 1-6, in *op. cit.*, pp. 161-162

<sup>27</sup> B. SPINOZA, *TTP*, cap. XVII, in *La libertà di pensiero*, a c. di A. DEVIZZI, Milano, U.EC, 1949, p.

62

<sup>28</sup> *DNU*, cit., p. 120 e *TTP*, Torino, Einaudi, cit., pp. 99-101.

<sup>29</sup> G. De RUGGIERO, *L’età cartesiana*, Bari, Laterza, 1958, p. 246, ripreso anche in *DNU*, p. 120, nota14 .

<sup>30</sup> B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*, V | 24, cfr. *DNU*, p. 63. Il tema del *conatus* è il passaggio obbligato dalla fisica galileana alla fisica newtoniana e trova il suo punto di riferimento più interessante nel *De corpore* di Hobbes (che pur essendo stato pubblicato nel 1655, circolava già in manoscritto sin dal 1640, nella seconda redazione dell’*Etica* di Spinoza(1671-1672) e nell’*Ipotesi di una nuova fisica*, prima parte della leibniziana *Teoria del movimento astratto* (1671).

<sup>31</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, III, propp. 6 e 7, a c. E. GIANCOTTI, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 178-179; sigla: *ET*.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, III, prop. 8, p. 179.

<sup>33</sup> Ne consegue, come Spinoza potette osservare o sentirlo dire nel 1665, che non importa quale gruppo umano o individuo possa vantarsi d’essere eletto.

<sup>34</sup> È da notare che Spinoza, esponendo la teoria cartesiana del movimento e dell'inerzia nella *Secunda pars Renati Des Cartes Principiorum philosophiae More Geometrico demonstrata*, adoperò la parola momento, invece della parola istante.

<sup>35</sup> *DNU*, pp. 125-126

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 126. Nasce allora una "volontà comune", che, appunto perché riunisce tutte le forze degli individui, è capace di fissare il legittimo e l'illegittimo, il giusto e l'ingiusto. La storia dello Stato degli Ebrei è, come abbiamo visto, un esempio del passaggio dallo stato di natura allo stato sociale e nella misura in cui si delimitano i poteri in seno alla società.

<sup>37</sup> *Leviathan*, I, XIV, p. 6638. È presente, ad esempio, secondo lo studio di A. MATHERON (*Individu et communaute chez Spinoza*, Paris, Les éditions du Minuit, 1988, p. 295, nota 22), nel § 4, cap. VI; nel § 5 del cap. VII, e nel § 3 del cap. VIII, mentre è assente dal cap. II.

<sup>38</sup> Cfr. G. GURVITCH, *La Philosophie du Droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du Droit international*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n° 3, Juil.-Sept. 1927, p. 368.

<sup>40</sup> Questo aspetto sarà messo in particolare evidenza nel primo Ottocento dal nostro P. Galluppi che insisterà, appunto, sul carattere *naturale* del diritto sociale: «L'uomo nasce nella società: egli si perfeziona nella società, e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell'uomo, non mica uno stato arbitrario, ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano» (Cfr. P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, Napoli, Tramater, 1846, 5 voll., II, p. 394; cfr. pure le edd. del 1820-27, del 1832. Cfr. anche il nostro saggio *Il rispetto dei patti. Saggio sul pensiero giuspolitico di Pasquale Galluppi*, con Prefazione di A. VERRI, Vibo Valentia, Mapograf, 1995, p. 63 e sg.)

<sup>41</sup> In effetti, per Galluppi lo stato di natura è solo una precedenza ideale di fronte allo Stato, ma sostanzialmente l'uomo è un "animale sociale". Si legge infatti che "il sovrano è un elemento necessario della civil società" (*Op. cit.*, p. 399)

<sup>41bis</sup> B. SPINOZA, *Trattato Politico*, a cura di L. CHIANESE, Roma, Nuova Edizioni del Gallo, 1991, p. 16, sigla: *TP*. "La formula spinoziana del diritto come potenza –scrive il curatore– sanava sul piano giuridico il dissidio che Machiavelli aveva denunciato tra la politica e la morale e che i moralisti, per salvare ad ogni costo i loro dogmi, cercavano di comporre con lo scandaloso ripiego del probabilismo casuistico" (*Op. cit.*, s.l., nota 2).

<sup>42</sup> "Per realtà e perfezione, dice Spinoza, intendo la stessa cosa" (*Etica*, Parte II, Def. VI, ed. cit., p. 124; cfr. pure la nota 5 a p. 367 in cui la curatrice mostra gli antecedenti scolastici e cartesiani del concetto di perfezione cui si ispira Spinoza).

<sup>43</sup> *T TP*, cap. XVI in *La libertà di pensiero*, cit., pp. 34-35 e ss.

<sup>44</sup> *TP*, II, 6, in ed. cit., p. 18

<sup>45</sup> *TTP*, cap. XVI, cit.; cfr. supra nota 35.

<sup>46</sup> *Ethica*, IV, prop. LXXXIII: «L'uomo che è guidato da ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto se stesso» (in *Et.*, ed. cit., p. 282).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 284.

<sup>48</sup> *TTP*, cap. XVI, p. 194

<sup>49</sup> *Et.*, parte IV, Scolio XVIII, p. 245

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 246

<sup>51</sup> *DNU*, p. 127

<sup>52</sup> *TP*, pp. 23-24

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 24 nota 1.

<sup>54</sup> *DNU*, p. 117

<sup>55</sup> *TP*, V, 1, p. 56

<sup>56</sup> Cfr. A. H. ANDUJAR, *La teoría del Estado de Spinoza*. Universidad de Sevilla, 1989, p. 44

<sup>57</sup> *TP*, III, 6, p. 37

<sup>58</sup> Cfr. S. ZAC, *Société et communion chez Spinoza*, "Revue de Métaphysique et de Morale", nn. 2-3, 1958

<sup>59</sup> A. H. ANDUJAR, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>60</sup> *TP*, X, 9. pp. 171-172

<sup>61</sup> *TTP*, cap. XVI, in *Devizzi*, *op. cit.*, p. 39

<sup>62</sup> A. MATHERON, *op. cit.*, pp. 501-502 e ss.



<sup>63</sup> Spinoza denuncia le tentazioni di presa individuale e non legittima del potere (*TP*, cap. III, 8, p. 39).

<sup>64</sup> *TP*, III, 2: «[...] risulta evidente che il diritto di sovranità o dei sommi poteri non è altro che il diritto naturale determinato dalla potenza, non già dei singoli, ma della massa, che viene guidata come da una mente sola» (*Op. cit.*, p. 34)

<sup>65</sup> Scrive Spinoza infatti: «Di quali mezzi debba servirsi per fondare e mantenere il suo Stato un principe mosso esclusivamente dalla sete di dominio, lo spiegò esaurientemente l'acutissimo Machiavelli [...]. Inoltre egli ebbe forse intenzione di dimostrare quanto un popolo libero debba stare attento di non affidare in modo assoluto la propria sorte ad un uomo solo [...]; egli fu un partigiano della libertà, per la salvaguardia della quale suggerì anche salutari consigli» (*TP*, V, 7, in ed. cit., pp. 59-60). Cfr. pure la nota 7 a pag. 59 in cui il Curatore parla del carattere democratico del pensiero di Machiavelli evidenziato, oltre allo Spinoza, da altri estimatori tra cui Alberico Gentili e il Bruder.

<sup>66</sup> Scrive infatti Machiavelli: «Non si debba, adunque, lasciare passare questa occasione, acciò che l'Italia, dopo tanto tempo, veggia uno suo redentore[...]. A ognuno puzza questo barbaro dominio. Pigli, a dunque, la illustre casa vostra questo assunto, con quello animo e con quella speranza che si pigliano le cose iuste» (Cfr. *Exortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*, Cap. XXVI de *Il Principe* di N. Machiavelli, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 105)

<sup>67</sup> Spinoza indica la sua città come modello di libera Repubblica: «La città di Amsterdam sia d'esempio: essa fa esperienza dei frutti di questa libertà con grande suo vantaggio e con grande ammirazione di tutte le nazioni. Infatti in questa fiorentissima repubblica e città eminentissima vivono uomini di ogni nazionalità e confessione religiosa nella più grande concordia» (Cfr. *TTP*, cap. XX, in DEVIZZI, *op. cit.*, p. 92).

<sup>68</sup> Questa inclinazione dello spirito comunitario resta uno dei tratti distintivi della personalità di Spinoza, derivatagli dalla frequentazione della Comunità giudea di Amsterdam. Nonostante fosse isolato, soprattutto dopo l'espulsione dalla Sinagoga, Spinoza seppe creare intorno a sé una piccola cerchia di amici e di estimatori.

<sup>69</sup> Cfr. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio*, in *op. cit.*, II, 2, p. 280: «[...] si vede per esperienza le cittadi non avere mai ampliato né di dominio né di ricchezza se non mentre sono state in libertà»; Spinoza, *TP*, cit., II, 7, p. 19: «La libertà è infatti una virtù, cioè una perfezione».

<sup>70</sup> Per Machiavelli ciò è noto, quanto a Spinoza, Tacito, Sallustio, Curzio, Cicerone, figurano nell'inventario della sua Biblioteca (Cfr. *TP*, cit., alla p.181).

<sup>71</sup> Di questo scrittore politico Spinoza conservava nella propria Biblioteca la *Consideration van Staat, ofte Politike Weegschaal*, J Vinkel, Amsterdam 1662: egli lo definisce "prudentissimus Belga V.H." nel *Tractatus Politicus*, VIII, 31 su cui cfr. *TP*, cit., p. 139 e nota 6. A questo scrittore Spinoza si ispira pure per le varie citazioni latine di Tacito e di altri Autori, i cui nomi, nel testo del *Tractatus*, eccetto Cicerone, non riporta quasi mai.

<sup>72</sup> *TP*, I, 1, p. 6

<sup>73</sup> *Il Principe*, cit., p. 65

<sup>74</sup> *TP*, I, 1, pp. 6-7

<sup>75</sup> *Il Principe*, cit., cap. XVIII, p. 73

<sup>76</sup> Cfr. in proposito G. GEISMANN, *Spinoza jenseits Hobbes und Rousseau*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 43, 3, pp. 429-430.

<sup>77</sup> *TP*, VIII, 44, p. 148

<sup>78</sup> In questo brano Spinoza pensa inizialmente soprattutto a Oldenbarneveldt e a de Witt, i quali, senza essere dei plebei (o borghesi), non erano neanche appartenenti alla vecchia nobiltà, e per quanto fossero Grandi Pensionari d'Olanda, nelle assemblee non avevano diritto di voto. Alla fine del brano, poi, egli allude al 1672, anno in cui Luigi XIV mosse guerra ai Paesi Bassi che avevano l'esercito in una scandalosa situazione di impreparazione; la qualcosa spiega in seguito il famoso colpo di Stato degli Orangisti.

<sup>79</sup> *TP*, X, 1, pp. 166-167.

<sup>80</sup> N. MACHIAVELLI, *I Discorsi sopra...*, cit., I, 34, pp. 209-210

<sup>81</sup> *TTP*, cap. XVIII, in DEVIZZI, *op. cit.*, p. 73

<sup>82</sup> *TP*, VIII, 18, ed. cit., pp. 128-129

<sup>83</sup> *Op. cit.*, VIII, 29, pp. 135-136

<sup>84</sup> cfr. N. MACHIAVELLI, / *Discorsi*, cit., L. I, cap, XXXV, p. 213.

<sup>85</sup> *TP*, cap. XVIII, in DEVIZZI, cit., p. 73

<sup>86</sup> *TP*, VIII, 28, pp. 134-135.

<sup>87</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., L.I,cap.8,pp.151-152

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 381

<sup>89</sup> *Ivi*, pp. 275-276

<sup>90</sup> «Questo corpo che chiamerò tribunato –scrive Rousseau– è il conservatore delle leggi e del potere legislativo [...]. Il tribunato non è una parte costitutiva dello Stato e non deve avere alcuna parte della potestà legislativa né dell'esecutiva: ma in ciò appunto la sua parte è più grande; perché, non potendo far nulla, può impedire tutto. È più sacro e più riverito, come difensore delle leggi, che non il principe che le eseguisce e il sovrano che le dà. Ciò si vide ben chiaro a Roma, quando quei fieri patrizi, che disprezzarono sempre il popolo intero, furono costretti a piegare dinanzi ad un semplice ufficiale del popolo, che non aveva né auspici né giurisdizione. Il tribunato, saggiamente temperato, è il più fermo appoggio di una buona costituzione» (cfr. *Il Contratto sociale*, in *Opere*, a c. P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 335-336)

<sup>91</sup> Scrive Machiavelli: «I Censori venivano contro all'ambizione e all'insolenza degli uomini. I quali ordini hanno bisogno di esser fatti vivi dalla virtù d'un cittadino...» (*Discorsi*,cit., p. 381)

<sup>92</sup> «La censura –scrive Rousseau– mantiene i costumi, impedendo alle opinioni di corrompersi, conservando la loro rettitudine con savie applicazioni, talvolta anche fissandole quando siano ancora incerte» (*Il contratto sociale*, cit., L. IV, cap. VII, p. 338).

<sup>93</sup> *TP*, X, 4, pp. 168-169

<sup>94</sup> Cfr. PREPOSIET, *op.cit.*, pp. 220-224 e note.

<sup>94bis</sup> C. PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova, Aldo Francisci Ed., 1979, pp. 61-62

<sup>95</sup> Cfr. J. PEÑA ETCHEVARRIA, *La Filosofia politica de Espinosa*, Universidad de Valladolid,1989, p. 431.

<sup>96</sup> Cfr. R. BORDOLI, *Spinoza nella critica francese contemporanea*, in "Critica marxista", 6, 1989, pp. 115-151.