

PARTE SECONDA

BARUCH SPINOZA
Natura, Diritto, *Potentia*

di *Costanza Ciscato*

CAPITOLO PRIMO

«*DEUS SIVE NATURA*» IL FONDAMENTO DEL DIRITTO DI NATURA

SOMMARIO: 1. Introduzione.- 2. Spinoza e il giusnaturalismo stoico: una possibile analogia.- 3. *Natura naturans* e *Natura naturata*: il fondamento ontologico.- 4. Dall'*appetitus societatis* al *conatus sese conservandi*: la concezione antropologica.

1. Introduzione

[Un giusnaturalista «atipico»] Dopo il discorso hobbesiano si tratta ora di esaminare un altro pensiero dotato di grande forza e suggestione speculativa quello di Baruch de Spinoza ⁽¹⁾,

⁽¹⁾ **MB: Baruch Spinoza** (Amsterdam, 1632-L'Aja, 1677) era nato da una famiglia ebrea, emigrata dal Portogallo in Olanda per sfuggire alla persecuzione religiosa. Ben presto si dedicò allo studio della Bibbia, del Talmud, della Cabala ebraica, ma ne ricavò soltanto dubbi e delusione; si rivolse allora alla matematica, alle scienze e alla filosofia e per poter leggere Cartesio imparò il latino. Denunciato come eretico ai capi della sinagoga, fu scomunicato il 27 luglio 1656 e bandito da Amsterdam. Si rifugiò allora a Rijnsburg, dove dimorò sino al 1663; qui trovò cordiale accoglienza fra i cristiani indipendenti (arminiani, mennoniti, collegianti), anch'essi perseguitati dalla chiesa protestante ortodossa, e qui cominciò ad esercitare il mestiere di ottico, o levigatore di lenti, per guadagnarsi da vivere. Risalgono a questo periodo il *Breve trattato di Dio, dell'uomo e della sua felicità*, pervenutoci in una redazione olandese, che già presenta le linee sistematiche dell'*Ethica*, il *Tractatus de intellectus emendatione* (rimasto incompiuto) e l'esposizione dei *Principii della filosofia di Cartesio*, scritta per un allievo, l'unica opera pubblicata durante la vita col suo nome; in quegli anni egli iniziò anche la composizione del suo capolavoro, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, che portò a compimento nel 1665 e che poté essere pubblicata soltanto dopo la sua morte. Nel 1663 Spinoza si trasferì a Voorburg, presso l'Aja, dove strinse amicizia con il fisico Cristiano Huygens, e nel 1669 all'Aja, sollecitato da Giovanni de Witt, capo del partito repubblicano olandese. La protezione di quest'ultimo gli permise di pubblicare, anonimo,

nel 1670 il *Tractatus theologico-politicus*, con cui si fa cominciare la moderna critica biblica: l'opera suscitò le più acri opposizioni da parte delle chiese protestanti, di quelle luterane come di quelle calviniste, che ne chiesero la proibizione. Nel 1672 i fratelli de Witt caddero assassinati, e al potere salì Guglielmo III d'Orange, il capo del partito monarchico assolutista; ebbe allora il sopravvento la reazione, e l'opera venne proibita dagli Stati Generali olandesi. Agli ultimi anni appartiene il *Tractatus politicus*, che rimase incompiuto. Spinoza morì all'Aja il 21 febbraio 1677 [G.F., II, 131-132].

Testi: La migliore edizione è ancora *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 4 voll., a cura di C. GEBHARDT, Heidelberg, 1925; inoltre è in corso di pubblicazione l'edizione delle *Oeuvres complètes*, a cura di P.-F. MOREAU e F. MIGNINI, Paris, 2009 ss.

Traduzioni italiane: Sono state utilizzate le seguenti traduzioni (dotate di testo latino a fronte): *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DINI, Milano, 1999; *Trattato politico*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Pisa, 1999; *Etica*, a cura di P. CRISTOFOLINI, Pisa, 2010. Altre traduzioni: *Trattato politico*, a cura di D. FORMAGGIO, Torino, 1950; *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, a cura di S. GIAMETTA, Torino, 1959; *Trattato politico*, a cura di A. DROETTO, Torino, 1958; *Emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici*, a cura di E. DE ANGELIS, Torino, 1962; *Ethica*, a cura di G. DURANTE, Firenze, 1963; *Etica*, a cura di R. MANGO, Napoli, 1969; *Trattato teologico-politico*, a cura di S. CASELLATO, Firenze, 1971; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DROETTO, *Introduzione* di E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Torino, 1972; *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI e F. FERGNANI, Torino, 1972; *Etica*, a cura di E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Roma, 1988; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DROETTO e E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Torino, 1992; *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Roma, 2004; *Opere*, a cura di F. MIGNINI e O. PROIETTI, Milano, 2007; *Tractatus theologico-politicus, Trattato teologico-politico*, a cura di P. TOTARO, Napoli, 2008; *Tutte le opere*, a cura di A. SANGIACOMO, Milano, 2012².

Sulla vita di Spinoza: F. POLLOCK, *Spinoza, his Life and Philosophy*, London, 1880; K. FISCHER, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1895; J. FREUDENTHAL-C. GEBHARDT, *Spinozas Leben und Lehre*, Heidelberg, 1927; L. BROWN, *Blessed Spinoza. A Biography of the Philosopher*, New York, 1932; J. SEGOND, *La vie de Benoît de Spinoza*, Paris, 1932; I. S. REVAH, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CLIV (1958), pp. 173-218; ID., *Aux origines de la rupture spinozienne. Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza*, in «Revue des Études Juives», CXXIII (1964), pp. 359-431; A. BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. SICHIROLLO, Firenze, 1969; G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris, 1972; G. GIULIETTI, *Spinoza. La sua vita e il suo pensiero*, Treviso, 1974; A. BILLECOQ, *Les combats de Spinoza*, Paris, 1997; J. COLERUS-J.-M. LUCAS, *Le vite di Spinoza*, Macerata, 1994; W. N. A. KLEVER, *Spinoza's Life and Works*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, a cura di D. GARRETT, Cambridge, 1996, pp. 13-60; M. GULLAN-WHUR, *Within Reason. A Life of Spinoza*, London, 1998; ST. NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge, 1999; ST. NADLER, *Spinoza. Une vie*, Paris, 2003.

Sussidi bibliografici: Per la vastissima bibliografia relativa agli studi sul pensiero filosofico e teologico di

con tutte le difficoltà di inquadrarlo, non solo nel suo secolo, ma all'interno di una cornice interpretativa coerente. Spinoza può apparire, infatti, per certi aspetti della sua dottrina, ed in particolare per l'utilizzazione degli strumenti ermeneutici dello stato di natura e del contratto sociale, assai vicino alla *Scuola del diritto naturale* laico o addirittura appartenente ad essa. Può essere considerato un giusnaturalista perché nella natura cerca, ed indica, la giustificazione del fatto politico ⁽²⁾. Ma, all'opposto, è lecito rilevare che la peculiarità della dottrina spinoziana consiste nel rifiuto di quelle che sono alcune caratteristiche distintive del giusnaturalismo moderno, ossia il fondamento individualistico, la trascendenza, sia pur ridotta, della natura rispetto alla storia, la volontarietà del contratto sociale. A

Spinoza, rinviamo a: A.S. OKO, *The Spinoza Bibliography*, Boston (MA), 1964; J. WETLESEN, *A Spinoza Bibliography, 1940-1970*, Oslo-Bergen-Tromsø, 1971; J. PRÉPOSJET, *Bibliographie spinoziste*, Paris, 1973; A. LEONE, *Bibliografia spinoziana 1972-1979*, in «Verifiche», XI (1982), pp. 59-97; C. SANTINELLI, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani dal 1692 al 1982*, Urbino, 1983; Th. VAN DER WERF-H. J. SIEBRAND-C. A. WESSERWEEN, *A Spinoza Bibliography: 1971-1983*, Brill Archive, 1984. In particolare, per l'aggiornamento bibliografico e la stesura delle note, abbiamo fatto riferimento a: F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 2001⁸, pp. 209-259; F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e "indignatio". Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, 2004, pp. 417-491; e soprattutto al *Bulletin de Bibliographie Spinoziste*, che esce annualmente a cura del GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES in collaborazione con la ASSOCIATION DES AMIS DE SPINOZA, nel *Cahier* n. 4 delle «Archives de Philosophie», Paris, 1979 ss.

⁽²⁾ Concordano con questa lettura fundamentalmente gli autori che, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, inquadrarono la posizione giusnaturalistica di Spinoza nell'ambito della concezione hobbesiana. Esemplificativamente si possono citare i nomi di H. HÖFFDING (*Spinoza's Liv og Laere*, Copenaghen, 1877) e di P. JANET, il quale in *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1913, p. 250, richiama il *Trattato politico* e il famoso capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* a sostegno della tesi che pone il pensiero etico-giuridico del Filosofo su di un piano molto simile a quello di Hobbes. Anche G. CARLE nella sua opera *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale: studio comparativo di filosofia giuridica*, Torino, 1890, p. 323, propone una visione contrattualistica della filosofia giuridica di Spinoza. E la stessa concezione di G. DEL VECCHIO, *Il concetto di natura e il principio del diritto*, Bologna, 1922, pp. 151-154, sul giusnaturalismo del filosofo olandese, si concentra nell'interpretazione della premessa filosofica spinoziana da un punto di vista unilaterale e meccanico. E pure O. VON GIERKE, *Der Sozialvertrag bei Spinoza*, in «Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart unter ständiger Mitwirkung der Mitglieder der Wiener juristischen Fakultät», XXXIV (1907), pp. 451-460, accosta il nome di Spinoza e quello di Hobbes, e rileva tra essi sostanziali analogie e corrispondenze.

questi presupposti si oppone nel pensiero di Spinoza «una fisica della società, una meccanica delle pulsioni individuali ed una dinamica dei rapporti associativi la cui caratteristica è quella di non chiudersi mai assolutamente, di procedere sempre per dislocazioni ontologiche». La difficoltà, nota alla storiografia filosofica, di codificare il giusnaturalismo di Spinoza nasce in definitiva, secondo questo orientamento critico, dal fatto che egli non è un giusnaturalista «se non per accidente» ⁽³⁾.

Vi è poi tutta una gamma di interpretazioni ulteriori riassumibili nella tesi secondo cui l'ispirazione generale del sistema spinoziano indurrebbe a tenerlo, se non del tutto separato, sicuramente distinto dagli altri giusnaturalisti, in una posizione di originalità. In tutte le sue opere principali, dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico*, infatti, tornano sì di continuo riferimenti a problematiche e terminologie tipiche della *Scuola del diritto naturale* laico, ma in un contesto, geografico e culturale, mutato; uno spirito diverso animerebbe un vocabolario apparentemente comune ⁽⁴⁾.

⁽³⁾ È questo il giudizio espresso da Antonio NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, 1981, pp. 139-143, che così prosegue: «il pensiero sociale, giuridico e politico di Spinoza non è giusnaturalistico. Laddove infatti il pensiero giusnaturalistico è, nella fondazione, un'analitica delle passioni, quello di Spinoza è una fenomenologia delle medesime; laddove il pensiero giusnaturalistico è, nella teoria del contratto e dell'assolutismo, innervato da un'istanza dialettica, quello di Spinoza è aperto ad una problematica costitutiva». Inoltre «Lo sviluppo dell'indagine spinoziana lungi dal ripetere gli schemi giusnaturalistici, tenta invece [...] di reggersi su di una dinamica costitutiva». Perciò «da questo punto di vista è fuori dubbio che» Spinoza «è il primo anti-Hobbes che la storia del pensiero politico occidentale ci presenta. Un anti-Hobbes che si attarda, anzi civetta, con il realismo hobbesiano della descrizione della società naturale, ma punta decisamente a demolire le funzioni logiche di quel sistema e in particolare il motore dialettico che permette la traslazione del diritto individuale verso l'assoluto. Ma cogliere questo punto ed opporgli una dinamica costitutiva non è solo fondare un anti-Hobbes, è anche, nello stesso momento, promuovere un anti-Rousseau». «Il misticismo realista di Hobbes e l'ascetismo utopistico di Rousseau erano, entrambi, forse presenti nell'ideologia del circolo spinoziano: ora, è la medesima autocritica che li attacca e li toglie dall'orizzonte speculativo spinoziano, per ora e per sempre». «Più importante è insistere sul fatto che Spinoza nell'attaccare quell'incipiente filone ideologico, rivendica un'esperienza politica altrettanto forte e teoreticamente alternativa: quell'esperienza che si richiama ai nomi di Machiavelli e Althusius».

⁽⁴⁾ L'originalità del pensiero di Spinoza rispetto al giusnaturalismo del XVII secolo fu compresa tra i primi da Menzel, ed anni dopo dal Solari e poi dal Fassò secondo cui il filosofo olandese sentì le questioni dell'epoca, ma ne

[Una pluralità di modelli teorici] Ebbene, proprio la disparità di queste posizioni critiche, talvolta difficilmente conciliabili tra loro, e al contempo la loro plausibilità, ha contribuito a far nascere l'idea che la causa possa essere ricercata nel fatto che la maggior parte degli esegeti del pensiero giuridico e politico di Spinoza siano stati indotti a considerarne il tenore giusnaturalistico prevalentemente in riferimento al modello della *Scuola del diritto naturale* laico. Molti autori, infatti, nella spiegazione dei fondamenti sistematici del diritto spinoziano si rifanno esclusivamente al paradigma del giusnaturalismo moderno. Ma la dottrina del diritto naturale contiene in sé non un solo modello, bensì una famiglia di modelli teorici che filtrano l'interpretazione della realtà, e la storia del pensiero testimonia che sono possibili le più diverse mescolanze tra i modelli interpretativi e che non esiste sempre lo stesso legame tra uno specifico tipo di giusnaturalismo e un determinato periodo storico. Questo è il significato della tesi che affermando la discontinuità dei giusnaturalismi non intende negare la presenza di un'istanza giusnaturalistica che attraversa la storia della cultura occidentale, dall'antichità greca all'epoca moderna; ma vuol sottolineare piuttosto «il frazionato percorso ideale di quest'istanza, tanto nelle ragioni per cui continua quanto nelle ragioni per cui si interrompe, ripiega, si spezza, non riesce ad essere quale, in alcune aspirazioni rappresentative, sembra voler essere»⁽⁵⁾.

Si giustifica in questa prospettiva il tentativo di inserire il pensiero di Spinoza all'interno non tanto di quella specifica versione del giusnaturalismo che fu rappresentata dalla *Scuola del diritto naturale* laico, quanto piuttosto del giusnaturalismo *tout court*⁽⁶⁾, inteso come quell'indirizzo di pensiero che afferma in

diede una soluzione più filosofica che giuridica, derivandola da premesse metafisiche incompatibili col principio individualistico che era il presupposto di tutti i sistemi della Scuola del diritto naturale. Per un primo, utile approccio a questa lettura cfr. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., pp. 129-136. Un prezioso ausilio alla lettura del *Trattato teologico-politico* è rappresentato dalla *Spinoza's "Theological-Political Treatise". A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, curata da Y. Y. MELAMED e M. A. ROSENTHAL, che fa ricorso ad alcuni specialisti del pensiero spinoziano.

⁽⁵⁾ P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, p. 48.

⁽⁶⁾ Per il senso in cui viene richiamato il termine, si veda S. COTTA, s.v. *Giusnaturalismo*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIX, Milano, 1970, pp. 510-523.

assoluto l'esistenza di un diritto naturale, quali che siano le conseguenze poi tratte da tale affermazione.

2. Spinoza e il giusnaturalismo stoico: una possibile analogia

[Spinoza e lo stoicismo] La presente ricerca è stata originariamente sollecitata dalla pregnanza significativa delle connessioni che intercorrono tra il pensiero spinoziano e quello stoico. A partire dal confronto con lo stoicismo, e con il modello di diritto naturale che esso esprime, può essere forse meglio riformulato il giudizio riguardo al giusnaturalismo di Spinoza, sulla cui fisionomia la critica da sempre manifesta dubbi ricorrenti. L'intento con cui viene sottolineata questa relazione non è tanto di ridurre Spinoza ad una delle sue fonti ⁽⁷⁾, che gli interpreti hanno da tempo individuato, dalla teologia giudaico-cristiana alla Seconda Scolastica, dal naturalismo neo-platonico rinascimentale al razionalismo cartesiano o all'empirismo hobbesiano, quanto di offrire una chiave di lettura differente ⁽⁸⁾. La ricostruzione proposta si articola in quattro momenti tesi ad evidenziare anzitutto i nessi teoretici che congiungono la dottri-

⁽⁷⁾ Nella ricostruzione delle fonti del pensiero di Spinoza, circa il fallimento di qualunque tentativo di assolutizzazione, la GIANCOTTI nell'edizione da lei curata dell'*Etica*, Roma, 1988, p. 49, sottolinea: «la ricostruzione delle sue probabili fonti non potrà mai rendere conto della complessità, ricchezza, problematicità di un pensiero, come quello di Spinoza, che è assolutamente originale e i cui caratteri di novità sono così rilevanti da farne un esempio del tutto isolato. Sulla pluralità del retroterra culturale prevalgono, in modo dominante, l'unità, la compattezza, l'organicità del sistema e la coerenza di un'idea guida che [...] attraversa tutta la sua filosofia».

⁽⁸⁾ Il progetto è coerente con la valutazione espressa da N. C. MOLINU, *Lecture spinoziane*, Roma, 2003, pp. 23-24, per il quale «non v'è dubbio che a ben guardare il tessuto connettivo e i movimenti essenziali della dottrina spinoziana, al di là delle convenzioni storiografiche che emergono sia dalla letteratura critica tradizionale che dalle interpretazioni più recenti, si possano intercettare in essa costellazioni e intersezioni problematiche che si prestano a una lettura di questo pensiero alla stregua di uno straordinario "incrocio" su cui convergono le linee più significative che segnano il passaggio dall'antichità alla modernità, fissando definitivamente le premesse della filosofia futura. [...] Può, insomma, risultare compito ugualmente nobile e talvolta persino più produttivo nell'analisi scientifica non tanto ritornare sempre sugli stessi dati certi e assodati della ricerca e dei suoi contenuti, ma indagarne a partire da questi le correnti sotterranee, i gangli vitali e poco evidenti, per appurare le logiche e le dinamiche che li hanno posti in essere» (p. 38).

na spinoziana con quella stoica sotto il profilo sia onto-teologico sia antropologico, per poi analizzare i motivi ora di semplice differenza, ora di profonda incompatibilità, tra la sua declinazione giuridico-politica e le categorie fondamentali del giusnaturalismo moderno. Inoltre, muovendo dalla definizione generale di legge, si cercherà di ricostruire il «sistema delle fonti» del diritto spinoziano, e infine di inquadrarne il pensiero nel suo secolo alla luce di una chiave interpretativa precisa, ossia la secolarizzazione.

Riflettere sul significato del diritto naturale spinoziano impone preliminarmente il problema della sua derivazione sistematica; sarebbe operazione del tutto astratta ⁽⁹⁾ infatti quella di isolare, all'interno di un pensiero sistematico come quello di Spinoza, temi o problemi specificamente politico-giuridici ai fini di una loro trattazione più approfondita ⁽¹⁰⁾, e questo non

⁽⁹⁾ La storia dello spinozismo registra diversi tentativi e proposte di congiunzione del pensiero giuridico e politico di Spinoza con la sua metafisica. È caratteristica degli interpreti inglesi (ad es. F. POLLOCK, *Spinoza's Political Doctrine with special regard to his relation to English Publicists*, in «Chronicon Spinozanum», I [1921]) la tendenza a considerarne la politica indipendentemente dalla metafisica, e ricondurla alle forme tipiche del loro pensiero giuridico che iniziano con Hobbes. Questa pregiudiziale antimetafisica favorisce presso gli scrittori inglesi l'interpretazione utilitaria della dottrina politica di Spinoza. Tra i pubblicisti tedeschi anche il Gierke, e poi il Menzel, concordano di determinare il valore del contratto sociale nel sistema di Spinoza senza implicazioni metafisiche ma in rapporto alle correnti giusnaturalistiche del XVII secolo, in particolare nei rapporti con Hobbes. Ed i risultati sono per certi aspetti antitetici a quelli cui pervennero i pubblicisti inglesi. Per un approfondimento sull'argomento cfr. G. SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* (1927), ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, cit., pp. 119-156.

⁽¹⁰⁾ N. HARTMANN, *Filosofia sistematica*, trad. it., Milano, 1943, pp. 20-21, ha annoverato Spinoza tra i pensatori sistematici; la filosofia spinoziana infatti può essere giudicata un perfetto modello di dogmatismo filosofico se si considera che l'intera dottrina del pensatore olandese potrebbe essere racchiusa in otto definizioni e sette assiomi, gli stessi con cui inizia l'*Etica*. **MBB: Opere generali sul pensiero di Spinoza:** L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1894; P. L. COUCHOUD, *B. de Spinoza*, Paris, 1902; A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza*, Torino, 1924; G. RENZI, *Spinoza*, Roma, 1929; C. GEBHARDT, *Spinoza*, Leipzig, 1932; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge (MA), 1934; St. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza*, 4 voll. Münster i. W., 1933-1936; S. HAMPSHIRE, *Spinoza*, Harmondsworth, 1951; G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, 1952; G. H. R. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, 1954; H. F. HALLETT, *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy*, London, 1957; A. ZWEIF, *Baruch Spinoza. Porträt eines freien Geistes*, Leipzig, 1961; H. G. HUBBELING, *Spinoza's Methodolo-*

gy, Assen, 1964; ID., *Spinoza*, Baarn, 1966; H. A. WOLFSON, *Spinoza. A Life of Reason*, New York, 1969; G. DELEUZE, *Spinoza*, Paris, 1970; T. DE VRIES, *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Hamburg, 1970; P.-F. MOREAU, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, 1971; AA.VV., *Studies in Spinoza. Critical and Interpretative Essays*, a cura di S.P. KASHAP, Berkeley (CA), 1972; E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma, 1972; *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, September 1973), a cura di J. G. VAN DER BEND, Assen, 1974; AA.VV., *Spinoza. Essays in Interpretation*, La Salle (IL), 1975; P. DI VONA, *Baruch Spinoza*, Firenze, 1975; K. HECKER, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas*, Regensburg, 1975; P.-F. MOREAU, *Spinoza*, Paris, 1975; F. DE GRAAF, *Spinoza en de crisis van de Westerse cultuur*, Den Haag, 1977; AA.VV., *Spinoza. New Perspectives*, a cura di R. W. SHANAN e J. I. BIRO, Norman (OK), 1978; J.-C. FRAISSE, *L'oeuvre de Spinoza*, Paris, 1978; *Spinoza. A Tercentenary Perspective* (Cincinnati, May 2 and 3, 1978), Cincinnati (OH), 1979; C. VINTI, *La filosofia come "vitae meditatio"*. Una lettura di Spinoza, Roma, 1979; P. WIENPAHL, *The Radical Spinoza*, New York, 1979; F. MIGNINI, "Ars imaginandi". *Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981; AA.VV., *Spinoza. His Thought and Work*, a cura di N. ROTENSTREICH e N. SCHNEIDER, Jerusalem, 1983; M. BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983; E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Spinoza e lo spinozismo*, Roma, 1983; R. J. DELAHUNTY, *Spinoza*, London, 1985; S. ZAC, *Essais spinozistes*, Paris, 1985; ALAIN, *Spinoza*, Paris, 1986; R. SCRUTON, *Spinoza*, Oxford University Press, 1986; A. BILLECOQ, *Spinoza et les spectres. Un essai sur l'esprit philosophique*, Paris, 1987; E. GIANCOTTI, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma, 1989; A. SHÄFER, *Spinoza Philosoph des europäischen Bürgertums*, Berlin, 1989; AA.VV., *Spinoza*, a cura di A. ENGSTLER e M. SCHEWE, Frankfurt a. M., 1990; G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1990; C. SINI, *Spinoza e la verità pubblica*, Milano, 1992; L. MACHADO DE ABREU, *Spinoza. A utopia da razão*, Lisboa, 1993; F. VIEIRA JORDÃO, *Sistema e interpretação em Espinosa*, Maia, 1993; *Spinoza. The Enduring Questions*. Essays Collected in Honour of David Savan, a cura di G. HUNTER, Toronto, 1994; P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994; P. DI VONA, *La conoscenza "Sub specie aeternitatis" nell'opera di Spinoza*, Napoli, 1995; Ch. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1995; W. BARTUSCHAT, *Baruch de Spinoza*, München, 1996; AA.VV., *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, a cura di G. TOTARO, Firenze, 1997; AA.VV., *Spinoza*, a cura di J.-M. LANNOU et alii, Paris, 1998; AA. VV., *The New Spinoza*, a cura di W. MONTAG e T. STOLZE, Minneapolis (MN), 1998; AA.VV., *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, a cura di CH. LAZZERI, Paris, 1999; D. ANDREATTA, *Baruch Spinoza*, nel vol. coll. *Il pensiero politico dell'età moderna*, a cura di A. ANDREATTA e A. E. BALDINI, Torino, 1999, pp. 241-255; K. LÖWITH, *Spinoza. "Deus sive natura"*, trad. it., Roma, 1999; L. MACHADO DE ABREU, *Sob o Olhar de Spinoza*, Aveiro, 1999; AA.VV., *Spinoza. Critical Assessments*, a cura di G. LLOYD, London, 2001; AA.VV., *Kontexte. Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, a cura di H. PISAREK e M. WALTHER, Wrocław, 2001; F. AMANN, *Ganzes und Teil, Wahrheit und Erkennen bei*

tanto «per quell'ordo o mos geometricus al quale non sempre il Filosofo si affida ininterrottamente», quanto piuttosto per l'organicità del suo modo di argomentare «che non consente di essere diviso in parti» ⁽¹⁾. Gli stessi problemi dello stato di na-

Spinoza, Würzburg, 2001; W. VAN BUNGE, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, 2001; AA.VV., *Spinoza*, a cura di G. SEGAL e Y. YOVEL, Burlington (VT), 2002; H. MENSCHONNIC, *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris, 2002; V. MORFINO, *Incurzioni spinoziste*, Milano, 2002; ST. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it., Torino, 2002; W. RÖD, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart, 2002; F. ALQUIÉ, *Leçons sur Spinoza*, Paris, 2003; A. M. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza*, trad. it., Milano, 2003; T. DE VRIES, *Spinoza*, Amsterdam, 2003; L. KOLAKOWSKY, *The Two Eyes of Spinoza and Others Essays on Philosophers*, South Bend (IN), 2003; A. KOYRÉ, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. CAVAZZINI, Milano, 2003; S. OFMAN, *Pensée et Rationnel. Spinoza*, Paris, 2003; R.H. POPKIN, *Spinoza*, Oxford, 2004; J. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. franc., Paris, 2005; R. MISRAHI, *Spinoza*, Paris, 2005; AA.VV., *Lectures de Spinoza*, a cura di P.-F. MOREAU e Ch. RAMOND, Paris, 2006; R. GOLDSTEIN, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew who gave us Modernity*, Schocken Books, 2006; A. KLAJNMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, 2006; P.-F. MOREAU, *Problèmes du spinozisme*, Paris, 2006; H. RIZK, *Comprendre Spinoza*, Paris, 2006; Ch. JARRETT, *Spinoza. A Guide for the Perplexed*, London, 2007; AA.VV., *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, a cura di Ch. HUENEMANN, Cambridge University Press, 2008; M. DELLA ROCCA, *Spinoza*, London-New York, 2008; A. TOSEL, *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, Paris, 2008; AA.VV., *Spinoza*, a cura di P. SÉVÉRAC e A. SUHAMY, Paris, 2008; A. ILLUMINATI, *Spinoza autentico*, Milano, 2009; M. ROVÈRE, *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris, 2009; F. MIGNINI, *Baruch Spinoza (1632-1677)*, nel vol. coll. *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. RICONDA et alii, Brescia, 2010, pp. 353-375; Antonio NEGRI, *Spinoza et nous*, Paris, 2010; AA.VV., *The Continuum Companion to Spinoza*, a cura di W. VAN BUNGE et alii, London, 2011; A. MATHÉRON, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, 2011; ST. NADLER, *A Book forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton (NJ)-Oxford, 2011; P. SÉVÉRAC, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, 2011; A. SUHAMY, *Spinoza pas à pas*, Paris, 2011; AA.VV., *Spinoza beyond Philosophy*, a cura di B. LORD, Edinburgh, 2012; AA.VV., *Spinoza en su siglo*, a cura di F. J. MARTÍNEZ, Madrid, 2012; AA.VV., *Lectures contemporaines de Spinoza*, a cura di P.-F. MOREAU et alii, Paris, 2012; A. SANGIACOMO, *Gli Occhiali di Spinoza*, Recco (Genova), 2013. Molto utili pure: D. D. RUNES, *Spinoza Dictionary*, New York, 1951; E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lexicon Spinozanum*, 2 voll., The Hague, 1970; Ch. RAMOND, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, 1999; Id., *Dictionnaire Spinoza*, Paris, 2007; P. TOTARO, "Instrumenta mentis". *Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, 2010;

⁽¹⁾ A. M. CAMPANALE, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Pisa, 1993, p. 13; la quale, inoltre, adduce a motivo della ricostruzione sistematica del pensiero spinoziano «l'assunto teoretico-

tura, del contratto sociale o dell'origine dello Stato difficilmente potrebbero essere affrontati sotto un profilo peculiarmente distinto dai presupposti della moderna filosofia giusnaturalistica.

[Giusnaturalismo antico e giusnaturalismo moderno]

Se si ammettono delle distinzioni all'interno del giusnaturalismo *tout court*, delle differenze tra diritto naturale antico e giusnaturalismo moderno ⁽¹²⁾, se si accoglie cioè la tesi secondo cui la *Scuola del diritto naturale* laico dei secoli XVII e XVIII si colloca in maniera discontinua rispetto alla linea di sviluppo del pensiero classico, perché spezza la costanza di quei tratti che ne costituiscono l'essenza, ossia la concezione del cosmo nata nell'ambito del pensiero greco ⁽¹³⁾, diventa ancor più comprensibile lo scopo della nostra indagine: mostrare come, nella misura in cui il pensiero di Spinoza condivide tratti peculiari del pensiero antico, esso si manifesta ancora come giusnaturalismo,

metafisico di base dell'uno-tutto, per il quale il tutto è il dispiegamento dell'uno in infiniti attributi e modi che, in quanto necessariamente riferibili alla *potentia*, di questa sono insieme modi ontologici, gnoseologici ed etici in senso lato». Infatti, come anche recentemente ha sostenuto MOLINU, *Lecture spinoziane*, cit., p. 40, in riferimento all'originalità della visione politica spinoziana essa è «l'altra faccia della sua concezione di Dio e della Natura».

⁽¹²⁾ Tale distinzione è sostenuta ad es. da A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, trad. it. Milano, 1954, pp. 4 e 7: «Eccetto per il nome, la concezione medievale e quella moderna del diritto naturale hanno poco in comune tra loro» e ancora: «La dottrina medievale del diritto naturale e quella moderna sono due dottrine differenti e la continuità tra loro è principalmente questione di parole». Queste citazioni avvalorano la tesi di un'originalità del concetto di diritto naturale medioevale, filiazione del medesimo concetto di ispirazione classica, rispetto ai suoi successivi sviluppi in età moderna. In questo senso è orientata pure l'interpretazione dei saggi di E. TROELTSCH: *Il diritto naturale cristiano, Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano, e L'essenza dello spirito moderno*, ora raccolti in traduzione italiana *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, 1977, pp. 81-175, la quale ruota tutta attorno alla distinzione tra un diritto naturale stoico cristiano ed il moderno diritto naturale profano.

⁽¹³⁾ L'idea è sostenuta da PIOVANI, *Giusnaturalismo*, cit., pp. 42 e 49, quando afferma che «qualora si voglia cercare di capire quale sia l'essenza del giusnaturalismo, per quel tanto di costante che esso conserva nei suoi innumerevoli mutamenti, bisogna tentare sempre di guardarlo come una concezione del mondo, conciliabile con alcune cosmologie, inconciliabile con altre» e poi, più specificamente ancora, che «non c'è dubbio che la concezione del cosmo entro cui il giusnaturalismo prenderà la sua forma più tipicamente giusnaturalistica (in cui sarà poi spesso tipicizzato) nasca nell'ambito del pensiero greco».

sia pur inconciliabile con la *Scuola del diritto naturale* moderno, perché confliggente con i caratteri distintivi della sua *Denkform* ⁽¹⁴⁾. E poiché lo stesso pensiero antico non costituisce un tutto omogeneo entro cui si possa rinvenire un'idea unitaria di «diritto naturale classico», diremo, con maggior precisione, che è possibile interpretare la filosofia giuridica di Spinoza attraverso il nesso che la congiunge alla dottrina stoica ⁽¹⁵⁾. Quell'incontro decisivo del giusnaturalismo classico con lo stoicismo, avvenuto nel segno dell'alleanza tra cosmologia stoica e totipotenza della legge naturale di cui parla Pietro Piovani ⁽¹⁶⁾, si ripropone, infatti, nel pensiero dell'Autore del *Trattato teologico-politico*. Si tratterà allora, per usare la metafora evocata da Michel Villey, di «rimuovere l'argilla depositata dal pensiero moderno» su di esso per far affiorare «l'oro puro della filosofia classica» ⁽¹⁷⁾ e mostrare in tal modo che nel cuore della civiltà moderna il pensiero di Spinoza si configura come

⁽¹⁴⁾ Il pensiero giuridico-politico moderno si presenta caratterizzato da tre fondamentali componenti: il razionalismo, l'individualismo e la secolarizzazione, che sono poi tre facce di una medesima visione antropocentrica. Per individualismo intendiamo l'insieme delle posizioni che fanno del singolo, dell'individuo, il principio a partire dal quale si costruisce tutto il mondo storico e sociale; per razionalismo intendiamo una posizione teoretica la quale sostiene che la ragione è un potere dell'uomo in grado di conoscere *esaustivamente* la Verità. Si veda in tal senso F. TODESCAN, *Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, Torino, 1991, pp. 38-41.

⁽¹⁵⁾ Una ricostruzione efficace della storia e del valore dello stoicismo è offerta dall'opera di M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., trad. it., Firenze, 1967, in cui vengono ripercorse le tre tappe fondamentali della Scuola: quella antica, dei fondatori, cioè di Zenone di Cizio (332-262) e dei suoi successori Cleante e Crisippo; quella media, i cui esponenti più famosi sono Panezio di Rodi e Posidonio, che forse fu maestro di Cicerone, e infine, come è noto, quella dello stoicismo nuovo di Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, la cui tendenza è quella di rifarsi alle fonti della dottrina o almeno al rigore morale dei suoi fondatori. Per quel che riguarda invece i frammenti in lingua originale degli Stoici da Zenone ai successori di Crisippo la prima raccolta è quella di J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, pubblicata nel 1903-1905 in quattro volumi (il IV volume è aggiunta di M. Adler del 1924 e contiene gli *Indices* per la consultazione) e recentemente riedita (*Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. RADICE, Milano, 2002); a questa poi sono seguite quelle di N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 voll. (Bari, 1932-1935), e di M. ISNARDI PARENTE, *Gi Stoici. Opere e testimonianze*, 2 voll. (Milano, 1994).

⁽¹⁶⁾ PIOVANI, *Giusnaturalismo*, cit., p. 75.

⁽¹⁷⁾ La metafora è utilizzata da VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 347, per delineare il piano del suo corso di lezioni dedicato alla riscoperta della concezione antica del diritto che filtra poi nel pensiero giuridico moderno.

un'originalissima forma di giusnaturalismo classico, cioè come universalismo giuridico nel quale si può riscontrare un ordine dato per natura.

[Lo stoicismo rinascimentale] La prospettiva prescelta muove dalla considerazione che proprio sotto l'influsso dello stoicismo il diritto naturale fa il suo ingresso nella storia del pensiero occidentale ⁽¹⁸⁾. L'accostamento, poi, tra il pensiero della *Stoà* e quello del filosofo di Amsterdam, pur cronologicamente assai lontani, è giustificabile sul piano storiografico, perché nel Cinquecento ci fu notoriamente una riscoperta delle dottrine ellenistiche, che continuò a fiorire nei due secoli successivi ⁽¹⁹⁾. Questa influenza indubbiamente

⁽¹⁸⁾ Sulla tesi di una primogenitura, avvenuta in ambiente stoico, dell'idea di diritto naturale in veste giusnaturalistica sono concordi POHLENZ e PIOVANI, per il quale addirittura «l'idea del giusnaturalismo è destinata a recare sempre su di sé l'impronta dell'esperienza culturale stoica, dentro cui è giunta a piena maturazione. Per quanto cambi, per quanto sia proteiforme, sempre quando è se stesso, è in qualche modo, una combinazione di quegli elementi» (cfr. PIOVANI, *Giusnaturalismo*, cit., p. 74). Dello stesso parere sono pure Solari e Fassò. Per il primo infatti: «Nella filosofia greca particolarmente nell'epicureismo e nello stoicismo i giusnaturalisti trovarono gli elementi per una concezione empirica o razionale del diritto» (G. SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, vol. I: *Individualismo e diritto privato*, Torino, 1959², p. 2); e per il secondo: «L'etica e la politica stoiche sono essenzialmente giusnaturalistiche» (G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I: *Antichità e Medioevo* nuova versione aggiornata a cura di C. FARALLI, Roma-Bari, 2001, p. 86). Da tale impostazione dissente invece radicalmente Villey, secondo cui «non c'è posto nello stoicismo per una nozione di diritto naturale, ed è un grande errore storiografico, anche se molto diffuso, quello di affermare che la dottrina del diritto naturale sarebbe nata con lo stoicismo. [...] Essa è nata invece con Aristotele ed è già contenuta tutta in modo esplicito nella sua *Etica*. Quanto allo stoicismo, non solo non è il vero padre del diritto naturale, ma ne è addirittura la negazione. Due nozioni sono indispensabili per costruire una dottrina giusnaturalistica, in primo luogo quella di diritto, in secondo luogo quella di natura, di una natura che possa essere la fonte del diritto. Ebbene, lo stoicismo ha ignorato sia l'una che l'altra nozione.» (VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 369-370).

⁽¹⁹⁾ Tutto l'Umanesimo (Rabelais, Montaigne, Erasmo, Vives) riscopre opere dell'antichità greca che la cultura medioevale aveva trascurato e rielabora le dottrine ellenistiche che erano state ad esso trasmesse soprattutto grazie ad autori latini. A questo proposito rileva ricordare come non manchino in Spinoza rinvii alle proprie conoscenze classiche ed espliciti richiami a passi di Cicerone (*Trattato politico*, X, 1; p. 223) di Ovidio (*Etica*, P. III, prop. XXXI, coroll.; p. 183, e P. IV, prop. XVII, scolio; p. 255) e di Sallustio (*Trattato politico*, VII, 5; p. 117). Inoltre tra le fonti dottrinali del *Trattato teologico-politico*, DROETTO annovera *La Politica* di Aristotele e alcuni

alessia sul retroterra culturale in cui opera anche Spinoza che appare saldamente inserito, come conferma il suo *Epistolario*, nel contesto politico e culturale della civiltà olandese del «secolo d'oro»⁽²⁰⁾.

Da molto tempo è stato riconosciuto, infatti, sulle tracce di una sorta di accusa mossa da Leibniz⁽²¹⁾, un generico stoicismo di Spinoza, facendo tuttavia riferimento più ad un certo ambiente che fece da *humus* al pensiero dell'Autore olandese, che non alla puntuale presenza nei suoi scritti di quella dottrina⁽²²⁾. Se tracce di stoicismo si possono rinvenire in quasi tut-

classici latini come Sallustio, Tacito e Cicerone il quale, è noto, fu uno dei principali diffusori a Roma della dottrina stoica. Per una ricostruzione del pensiero del filosofo olandese in questo senso si veda anche P. POZZI, *La biblioteca di Spinoza*, in J. M. LUCAS - J. COLERUS, *Le vite di Spinoza*, Macerata, 1994. Sullo stoicismo rinascimentale ricordiamo ad es.: L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle* (1914), Genève, 1975; J. EYMARD D'ANGERS, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, New York, 1976; AA.VV., *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. I, a cura di P.-F. MOREAU, Paris, 1999; R. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, trad. it., Milano, 2000; v. pure AA.VV., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, a cura di P.-F. MOREAU, Paris, 2001.

⁽²⁰⁾ Per quel che concerne l'uso di questa espressione è nota la posizione del grande storico olandese J. HUIZINGA, *La civiltà olandese del Seicento*, trad. it., Torino, 1967, il quale sostiene che non è possibile accettare la definizione umanistica del Seicento come secolo d'oro per l'Olanda perché porta ad attribuire, attraverso la polivalenza del termine olandese «*eluw*» che significa periodo, secolo, ma anche età, evo, era, i caratteri idilliaci dell'età dell'oro a quel periodo: «che non ha significato affatto quiete e godimento inattivo, ma è stato pieno di attività, energico ardimento, forza inventiva e produttiva» (p. 178); e ancora: «È proprio il nome di epoca aurea che non va bene. Puzza di quella *aurea aetas*, di quel mitologico paese di cuccagna che già ci annoiava un po' quando eravamo ragazzi leggevamo Ovidio a scuola. Se il periodo della nostra fioritura deve proprio avere un nome, sia dal legno e dall'acciaio, dalla pece e dal catrame, dai colori e dall'inchiostro, dall'ardimento e dalla pietra, dall'intelletto e dalla fantasia» (p. 113). Sul tema della cultura olandese del Seicento cfr. inoltre S. SCHAMA, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, trad. it., Milano, 1988; P. DIBON, *Regard sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, 1990; ST. NADLER, *Spinoza e L'Olanda del Seicento*, trad. it., Torino, 2002.

⁽²¹⁾ Cfr. in proposito W. DILTHEY, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang in 17. Jahrhundert*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», VII (1894), p. 77 ss.

⁽²²⁾ Uno studio inerente le concordanze tra alcuni temi ed espressioni spinoziani e lo stoicismo, corredato da richiami e citazioni puntuali, è offerto da un'altra opera di W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, cit., vol. II, p. 51 ss.

te le maggiori figure di filosofi, teologi e letterati dei secoli XVI e XVII ⁽²³⁾, non sono queste, o meglio non sono solo queste, che devono essere evidenziate anche in Spinoza. Occorre cimentarsi invece in una lettura della sua dottrina che illumini le affinità con lo stoicismo, non tanto per ridurre il suo pensiero alla fonte ellenistica quanto per evidenziare la *vis probativa* di un'ipotesi che li accomuna sotto un medesimo paradigma teorico ⁽²⁴⁾.

[Un confronto ontologico e antropologico] La premessa iniziale verte sulla possibile analogia con la dottrina stoica sia a livello ontologico che antropologico ⁽²⁵⁾. Il valore che può as-

⁽²³⁾ A questo proposito citiamo ad esempio, tra gli altri, i nomi di J. LIPSIUS, *De constantia* (1582), *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* (1604), *Physiologia Stoicorum* (1610); di C. SCIOPPIUS, *Elementa Philosophiae Stoicae* (1606); di D. HEINSIUS, *Orationes* (spec. XV) 1627, Ἀνδρονίκου Ροδίου *Ethicorum Nicomachea paraphrasis, cui subiungitur libellus περὶ παθῶν*; di Th. GATAKER, *De disciplina stoica cum sectis aliis collata* (1653) e di C. SALMASIUS, *Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti con una disputatio de philosophia stoica* (1640). Richiamiamo inoltre sul tema della rinascita dello stoicismo in età moderna i saggi raccolti nel vol. XXII-XXIII (2001-2002) di «Grotiana», n.s., di J. KRAYE, *Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius*, pp. 21-46; J. PAPY, *Lipsius's (Neo-) Stoicism: Constancy between Christian Faith and Stoic Virtue*, pp. 47-72 e di C. BROOKE, *Stoicism and Anti-Stoicism in the seventeenth century*, pp. 93-116.

⁽²⁴⁾ Circa i criteri per l'interpretazione del pensiero di Spinoza, MOLINU, *Letture spinoziane*, cit., p. 43, sostiene che occorre «sottoporre i punti cardinali della sua filosofia al vaglio delle connessioni dinamiche che essa ha istituito e continua ad istituire con i filoni centrali della nostra tradizione; saggiare la provenienza delle sue istanze teoretiche, anche e soprattutto quando non sono né evidenti né dichiarate, misurandone nel contempo la capacità propulsiva verso nuove filosofie non ancora apparse nell'orizzonte del pensiero. Ciò non vuol dire, evidentemente, leggere Spinoza per legarlo a qualcos'altro, assorbito in contesti critici e spirituali che non gli appartengono, ma al contrario verificare quanto possano avvicinarsi alla conformazione teorica e metodologica del suo pensiero costellazioni filosofiche che lo hanno preceduto o seguito, interpretandone così davvero l'unicità e la differenza, la specificità di una speculazione che, ad onta delle numerose interpretazioni di Spinoza via via proposte (come platonico o cartesiano, stoico o neoplatonico, hegeliano o schellinghiano, marxista o determinista, ateo o panteista), appartiene solo a lui».

⁽²⁵⁾ **MBB: Sulla relazione tra Spinoza e il pensiero stoico**, spesso dagli studiosi solo sottintesa, si sono soffermati in modo particolare, v.: K. H. E. DE JONG, *Spinoza en de Stoa*, in *Mededeelingen van Wege het Spinozahuis*, Leiden, 1939, cap. V; P. DAPHNOS, *Stoische Elemente bei Descartes und Spinoza*, Athen, 1976; B. CARNOIS, *Le désir selon les stoiciens et Spinoza*, in «Dialogue», XIX (1980), pp. 255-277; P. O. KRISTELLER, *Stoic and Neoplatonic Sources in Spinoza's Ethics*, in «History of European Ideas», V (1985),

sumere infatti l'interpretazione di un singolo aspetto, come quello giuridico e politico, all'interno di un sistema, dipende dal rapporto in cui questa si pone con il fondamento dell'intera spe-

pp. 1-15; I. TCHIAKPE, *Le problème des affects dans la détermination morale. Examen comparé de l'“Éthique” de Spinoza et de la morale stoïcienne*, thèse Paris X, 1985; R. SCHOTTLÄNDER, *Spinoza et le stoïcisme*, in «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza», XVII (1986), pp. 1-8; A. GRAESER, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, in «Revue Internationale de Philosophie», XLV (1991), pp. 336-345; M. WISSENBERG, *Responsible for Society? The Stoics and Spinoza on Political Responsibility*, Nijmegen, 1991; S. JAMES, *Spinoza the Stoic*, nel vol. coll. *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, a cura di T. SORELL, Oxford, 1995, pp. 289-316; J. M. NARBONNE, *La notion de puissance dans son rapport à la “causa sui” chez les Stoïciens et dans la philosophie de Spinoza*, in «Archives de Philosophie», LVIII (1995), pp. 35-53; P. SÉVÉRAC, *Convenir avec soi, convenir avec autrui. Éthique stoïcienne et éthique spinoziste*, in «Studia Spinozana», XII (1996), pp. 105-121; A. MATHÉRON, *Le moment stoïcien de l'“Éthique” de Spinoza*, nel vol. coll. *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, a cura di P.-F. MOREAU, Paris, 1999, t. I, pp. 302-316; A. LONG, *Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler*, nel vol. coll. *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, a cura di J. MILLER e B. INWOOD, Cambridge University Press, 2003, pp. 7-29; J. MILLER, *Stoics, Grotius and Spinoza on Moral Deliberation*, ivi, pp. 116-140; F. DE BRABANDER, *Psychotherapy and Moral Perfection. Spinoza and the Stoics on the prospect of happiness*, nel vol. coll. *Stoicism. Traditions and Transformations*, a cura di S. STRANGE, Cambridge University Press, 2004, pp. 198-213; ID., *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*, London, 2007; M. KULSTAD, *Newton, Spinoza, Stoics and Others. A Battle Line in Leibniz's Wars of (Natural) Religion*, in «The Leibniz Review», XVIII (2009), pp. 81-121; I. HOYOS, *Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones*, in «Daimon» (Suplemento 3), 2010, pp. 59-66. Per i rapporti invece **con l'epicureismo**, v. P.-F. MOREAU, *Epicure et Spinoza. La physique*, in «Archives de Philosophie», LVII (1994), pp. 459-469; A. SUHAMY, *Style épicurien, style spinoziste*, ivi, pp. 513-522; J. LAGRÉE, *Spinoza athée & épicurien*, ivi, pp. 541-558; e **con lo scetticismo** P.-F. MOREAU, *Scepticisme et Écriture*, nel vol. coll. *Le scepticisme au XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, 2001, pp. 382-390; K. H. NIELSEN, *Interpreting Spinoza's Arguments. Towards a Formal Theory of Consistent Language Scepticism: Imitating “Ethica”*, Lewiston (NY), 2003; M. DELLA ROCCA, *Spinoza and the Philosophy of Scepticism*, in «Mind», CXVI (2007), pp. 851-874; D. PERLER, *Spinozas Antiskeptizismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LXI (2007), pp. 1-26. Ricordiamo, qui solo in forma di accenno, tra i precursori di questo indirizzo critico J. F. BUDDÉUS che nella *Dissertatio philosophica de spinozismo ante Spinozam del 1701* riporta tra le possibili fonti del pensiero del grande olandese gli Stoici e, loro tramite, i Caldei che, secondo l'interpretazione di Filone e di Lipsius, identificano Dio con il mondo sensibile, o con l'anima che lo contiene.

culazione. Prendendo le mosse dalla teoria della natura ⁽²⁶⁾ articolata nella duplice direzione ⁽²⁷⁾ di indagine sulla «natura della natura» (sia essa cosmica, divina, umana) e di analisi delle modalità di presenza di quest'ultima nel mondo dell'azione, è possibile rilevare che gli Stoici e Spinoza sono accomunati da «quell'ambiente filosofico, considerato ideale per lo sviluppo del giusnaturalismo, in cui sono commisti elementi fisici e metafisici aspiranti all'unità» ⁽²⁸⁾. È noto come gli Stoici abbiano concepito la filosofia come riflessione articolata in tre ambiti: fisica, canonica ed etica ⁽²⁹⁾. Essi avevano compreso come questi campi del sapere, seppur distinti, fossero intimamente ed inscindibilmente connessi; e la connessione reciproca risultava fondata sul convincimento che la razionalità, che vincolava tra loro le singole verità, si identificasse con la causalità, la quale teneva uniti i singoli fatti, e con la coerenza, la quale unificava le azioni del sapiente ⁽³⁰⁾. Spinoza, dal canto suo, muove dall'identificazione di Dio con la natura ossia dall'affermazione dell'unicità della sostanza. Nell'ontologia spinoziana, che è descrizione e spiegazione dell'Essere nella sua unità onninclusiva, sono contenute anche le linee portanti della sua teologia, che si

⁽²⁶⁾ Nella natura trovano la giustificazione teorica della genesi del diritto, e in particolare del diritto di natura, sia Spinoza sia gli Stoici. A questo proposito lo stesso VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 377, sostiene che «fu Cicerone ad inventare la metafora della natura come fonte del diritto (*De Legibus*, I, 5; I, 6) o che forse la riprese dai suoi maestri di stoicismo».

⁽²⁷⁾ Cfr. S. COTTA, s.v. *Diritto naturale* in *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, Milano, 1964, pp. 647-652.

⁽²⁸⁾ La frase è di PIOVANI, *Giusnaturalismo*, cit., p. 68, ma dello stesso parere è pure Pohlenz per il quale l'alleanza di fisica e metafisica inaugurata parzialmente da Aristotele e dall'ultimo Platone si spinga in nodi indissolubili nella *Stoa* fino a naturalizzare il *Logos*. Si veda a tale proposito tutto il capitolo su *L'etica: il «logos» come guida e norma della vita umana*, nel vol. I di POHLENZ, *La Stoa*, cit., pp. 223-318. Per quanto riguarda invece il processo di naturalizzazione di Dio e di divinizzazione della natura in Spinoza, interessanti spunti di riflessione sono contenuti in F. ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it., Milano, 1987, cap. VI: *Il problema dell'unità di Dio negli scritti anteriori all'Etica*, p. 71 ss.

⁽²⁹⁾ Sono note le metafore proposte riguardo questi tre settori dalla dottrina stoica: la più famosa sicuramente quella che richiama il muro, gli alberi ed i frutti di un frutteto; o, ancora, il guscio, l'albume ed il tuorlo di un uovo; infine il paragone con un organismo vivente: ossa e tendini, la logica; sangue e carne, la fisica; l'anima, l'etica.

⁽³⁰⁾ Cfr. R. MONDOLFO, *Il pensiero stoico ed epicureo*, Perugia, 1947, p. 103, nota 3.

configura al tempo stesso fisica ed etica ⁽³¹⁾, così come il Λόγος stoico regna tanto nel cosmo quanto nell'uomo e fornisce la chiave interpretativa dell'esistenza umana ⁽³²⁾.

3. *Natura naturans* e *Natura naturata*: il fondamento ontologico

[La sostanza e i suoi attributi] L'ontologia di Spinoza è contraddistinta dall'unicità della *sostanza*, identificata con Dio e con la natura ⁽³³⁾. Il filosofo olandese definisce sostanza «ciò

⁽³¹⁾ Valga su tutto il richiamo al *Breve Trattato*, prima formulazione sistematica della filosofia spinoziana, nel quale, secondo l'espressione dello stesso Autore, appunto tre sono gli argomenti svolti: «*God, Mensch en deszelve Welstand*».

⁽³²⁾ R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, 1956, pp. 512-513, sostiene infatti che «nella cosmologia, che è insieme anche teologia degli Stoici, domina sempre lo sforzo di stabilire una visione unitaria di coesistenza solidale e di simpatia universale di tutti gli esseri come di membra di uno stesso organismo».

⁽³³⁾ Il concetto contenuto nella XIV proposizione della prima parte dell'*Etica* è espresso con parole molto incisive da NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 77: «La categoria dell'essere è la sostanza, la sostanza è unica, è il reale. Non sta né sopra né sotto il reale, è tutto il reale. L'essere assoluto è la superficie del mondo». F. ALQUIÉ, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (lit.), Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1971, p. 1, afferma che «le mot Nature, le mot Substance et le mot Dieu sont synonymes». **MBB: Sul pensiero ontologico di Spinoza**, v. : A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906 ; V. DELBOS, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», VI (1908), pp. 783-788 ; H. A. WOLFSON, *Spinoza's Definition of Substance and Mode*, in «Chronicon Spinozanum», I (1921), pp. 101-112 ; ID., *Spinoza on the Unity of Substance*, ivi, II (1922), pp. 92-117 ; ID., *Spinoza on the Simplicity of Substance*, ivi, III (1923), pp. 142-178 ; F. S. HASEROT, *Spinoza's Definition of Attribute*, in «The Philosophical Review», LXII (1953), pp. 499-513 ; A. STUHL, *Spinozas Attribute*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XI (1957), pp. 92-116 ; E. M. CURLEY, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge (MA), 1969 ; P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I : *L'ordinamento delle scienze filosofiche. "La ratio". Il concetto di ente*, Firenze, 1960 ; II : *"Res" ed "Ens". La necessità. La divisione dell'essere*, Firenze, 1969 ; W. KESSLER, *A Note on Spinoza's Concept of Attribute*, in «The Monist», LV (1971), pp. 636-639 ; M. WALTHER, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, 1971 ; J. MOREAU, *L'argument ontologique chez Spinoza*, in «Les Études Philosophiques», 1972, pp. 379-384 ; L. MUGNIER-POLLET, *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, ivi, pp. 385-397 ; R. A. LASCOLA, *Spinoza's super Attribute*, in «The Modern Schoolman», LII (1975), pp. 199-206 ; I.

FALGUERAS SALINAS, *La "res cogitans" en Espinosa*, Pamplona, 1976; P. DI VONA, *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, 1977; A. ROBINET, *Considérations lexicales sur "Attribut"*, in «Raison Présente», XLIII (1977), pp. 63-80; T. C. MARK, *The Spinozistic Attributes*, in «Philosophia», VII (1977-78), pp. 55-82; K. HECKER, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt, 1978; A. ROBINET, *Modèle géométrique et critique informatique dans le discours spinozien*, in «Studia Leibnitiana», XII (1980), pp. 96-113; O. PROIETTI, *Distinzione formale e teoria degli attributi in Baruch Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXVI (1984), pp. 374-384; F. WILLIAMS, *Some Reflexions on Spinoza's "Ethics" as edifying Ontology*, nel vol. coll. *The Life of the Transcendental Ego*, a cura di E. CASEY, Albany (NY), 1986, pp. 95-110; Ch. RAMOND, *La question de l'origine chez Spinoza*, in «Les Études Philosophiques», 1987, pp. 439-469; L. MADANES, "Nature", "Substance" and "God" as Mass Terms in Spinoza's "Theological-Political Treatise", in «History of Philosophical Quarterly», VI (1989), pp. 295-302; T. L. S. SPRIGGE, *The Significance of Spinoza's Determinism*, Leiden, 1989; R. DIODATO, "Sub specie aeternitatis". *Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milano, 1990; B. DEREGIBUS, *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità, II: La dottrina di Spinoza sull'infinito*, Torino, 1991; *God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I)*, a cura di Y. YOVEL, Leiden, 1991; *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, a cura di Y. YOVEL, Leiden, 1994; AA.VV., *Spinoza. Puissance et ontologie*, a cura di M. REVAULT D'ALLONNES e H. RIZK, Paris, 1994; A. TOSEL, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, 1994; P. DI VONA, *La conoscenza "sub specie aeternitatis" nell'opera di Spinoza*, Napoli, 1995; E. E. HARRIS, *The Substance of Spinoza*, Atlantic Highlands (NJ), 1995; Ch. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1995; E. FERNANDEZ GARCIA, *Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza*, in «Revista de Filosofía», VIII (1996), pp. 97-126; R. SCHNEPF, *Metaphysik im ersten Teil des "Ethik" Spinozas*, Würzburg, 1996; Ch. JAQUET, "Sub specie aeternitatis". *Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, 1997; A. MATHERON, *La chose, la cause et l'unité des attributs*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LXXXII (1998), pp. 3-16; F. TINLAND, *Réflexions sur quelques aspects surprenants de l'ontologie spinoziste*, in «Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail», XI (1998), pp. 141-165; G. TOTARO, "Perfectio" e "realitas" nell'opera di Spinoza, in «Lexicon Philosophicum», III (1998), pp. 71-193; C. HUENEMANN, *The Necessity of Finites Modes and Geometrical Containment in Spinoza's Metaphysics*, nel vol. coll. *New Essays on the Rationalists*, a cura di R. GENNARO e C. HUENEMANN, Oxford, 1999, pp. 224-240; T. JAMES, *Intuition and Reality. A Study of the Attributes of Substance in the Absolute Idealism of Spinoza*, Burlington (VT), 1999; D. PÄTZOLD, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Frankfurt a. M., 1999; J. M. VAYSSE, *Spinoza. Causalité et infini*, nel vol. coll. *L'infinito entre science et religion au XVIII^e siècle*, a cura di J.-M. LARDIC, Paris, 1999, pp. 57-69; B. ROUSSET, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, 2000; V. MORFINO, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, in «Oltrecorrente», VI (2002), pp. 129-144; AA.VV., *La découverte du principe de raison. Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, a cura di L. FOISNEAU, Paris,

che è in sé e per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare»⁽³⁴⁾. Se questa nozione non si definisce in rapporto ad altre nozioni, significa che è assoluta e che gode di un'autonomia logica. La sostanza inoltre coincide con la *causa sui*⁽³⁵⁾, ossia è l'ente alla cui essenza spetta necessariamente l'esistenza⁽³⁶⁾ e si

2001; AA.VV., *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford-New York, 2002; AA.VV., *Las aventuras de la immanencia. Ensayos sobre Spinoza*, a cura di D. TATIAN e S. TORRES, Córdoba, 2002; AA.VV., *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. DEL LUCHESE e V. MORFINO, Milano, 2003; M. LIN, *Substance, Attribute and Mode in Spinoza*, in «Philosophy Compass», I (2006), pp. 144-153; V. MORFINO, *Spinoza. An Ontology of Relation?*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XXVII (2006), pp. 103-127; F. J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Sankt Augustin, 2007; B. BAUGH, *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, in «Comparative and Continental Philosophy», II (2010), pp. 211-233; F. DI POPPA, *Spinoza and Process Ontology*, in «Southern Journal of Philosophy», XLVIII (2010), pp. 272-294; E. ESLAVA, *Movimiento, espacio, extensión. Spinoza y la mecánica de los cuerpos*, in «Universitas Philosophica», XXVII (2010), pp. 109-119; M. ROVÈRE, *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris, 2010; E. SCHLIESSER, *Spinoza's "Conatus" as an Essence preserving. Attribute-neutral Immanent Cause. Towards a New Interpretation of Attributes and Modes*, nel vol. coll. *Causation and Modern Philosophy*, a cura di K. ALLEN e T. STONEHAM, London, 2010, pp. 65-86; Th. WARD, *Spinoza on the Essences of the Modes*, in «British Journal for the History of Philosophy», XIX (2011), pp. 19-46; D. WHITING, *Spinoza, the no shared Attribute Thesis, and the Principle of Sufficient Reason*, ivi, pp. 543-548; AA.VV., *Spinoza on Monism*, a cura di Ph. GOFF, Basingstoke-New York, 2012; H. BOUCHILLOUX, *Les modes infinis de la pensée. Un défi pour la pensée*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CCII (2012), pp. 163-185; SH. DEA, *The Infinite and the Indeterminate in Spinoza*, in «Dialogue», L (2012), pp. 603-621.

⁽³⁴⁾ SPINOZA, *Etica*, P. I, def. III (p. 23).

⁽³⁵⁾ L. BOVE, *La strategia del "conatus". Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it., Milano, 2002, p. 17 ss., osserva come «Spinoza accoglie questa nozione, che ha una lunga storia, rifiutandone però l'eredità, sia quella più prossima che quella più lontana. Di Aristotele rifiuta l'interpretazione della causa finale, mentre di Cartesio il modello troppo rigido di causalità efficiente». E poco dopo ancora afferma: «In realtà, invece di essere il "crogiolo" dell'incomprensibilità di Dio, la *causa sui* è il modello stesso dell'intelligibilità completa del Reale: Dio afferma assolutamente la propria causa (o ragione) nell'infinità infinita dei suoi effetti ed in ciascuna delle sue espressioni». «È dunque il carattere folgorante della *causa sui* (o la posizione dell'esistenza per sé) che dinamizza tutto il reale e concede agli uomini come alle società - nei loro pensieri e nei loro corpi "in modo certo e determinato"- la vera condizione della possibilità in atto di un pensiero adeguato (cioè assoluto e perfetto) e di una condotta autonoma di vita».

⁽³⁶⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, def. I (p. 23). In riferimento a questa definizione P. DI VONA, *Baruch Spinoza*, Firenze, 1975, p. 6 osserva come già

caratterizza pertanto anche per un'autonomia ontologica. Essa è eterna, infinita, ed unica.

L'essere della sostanza si manifesta all'intelletto, sia finito che infinito, mediante *attributi* ⁽³⁷⁾. Spinoza afferma che Dio ha infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinito nel suo genere ⁽³⁸⁾. Nell'unità di Dio gli attributi costituiscono l'essere della sostanza. L'uomo tuttavia conosce solo due degli infiniti attributi di Dio ⁽³⁹⁾: *pensiero* ed *estensione*, perché egli stesso è costituito solo da modificazioni del pensiero e dell'estensione, e non può avere altre idee se non di quegli attributi che lo costituiscono. Gli attributi non sono enti, ma manifestazione dell'essenza della sostanza ⁽⁴⁰⁾. I *modi* invece sono enti che derivano dalla sostan-

«gli Scolastici avevano sostenuto che la sostanza, avendo l'esistenza in se stessa, non dipende da un altro soggetto di esistenza. Questo, però, non esclude la dipendenza della sostanza da una causa efficiente. Infatti, l'essere della sostanza è nella sostanza, ma questo non prova che esso provenga dalla sostanza. Così, ogni uomo esiste per se stesso, e non in un altro essere, e tuttavia ha una causa della sua esistenza. L'uomo, infatti, genera l'uomo. Ma per Spinoza le cose stanno altrimenti». Quanto agli Stoici poi, ricordiamo che anche per Crisippo, secondo una testimonianza di Stobeo (cfr. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 336; e ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., vol. I, p. 504), «ciò che è causa è ciò per cui una cosa avviene. E questo è anche un corpo [...]. La causa è la ragione di ciò di cui è causa». Crisippo inoltre introdusse nella teoria zenoniana della causalità delle distinzioni tra varie forme di causa: le cause vere e proprie, coesenziali, o *συνεκτικάί*, secondo un'espressione che ricorre più volte anche in Clemente Alessandrino e che sono dette anche *αὐτοτέλεις* le cause incoative, *προκαταρκτικάί*, e le cause coadiuvanti, *συνέργοι*.

⁽³⁷⁾ È principio cartesiano che la sostanza venga da noi conosciuta mediante degli attributi, ma il concetto di attributo che ricorre in Spinoza è profondamente diverso da quello di Cartesio. Quest'ultimo infatti non distingue gli attributi dalle qualità e dai modi. Per Spinoza invece l'attributo è una manifestazione della sola essenza di Dio e non dell'essenza degli esseri creati.

⁽³⁸⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, def. VI (p. 23).

⁽³⁹⁾ Nondimeno pur conoscendo due soli tra gli infiniti attributi di Dio, mediante i due attributi a lui noti l'uomo conosce pur sempre l'essenza stessa di Dio e non soltanto la sua esistenza. Questo giustifica la caratteristica pretesa di Spinoza di poter elaborare una definizione di Dio, e di conoscere Dio con la stessa chiarezza con cui in geometria si conosce che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti. Per quanto concerne la letteratura critica relativa alle prove spinoziane dell'esistenza di Dio, *a priori* e *a posteriori*, si veda di P. DI VONA, *Per una storia dell'argomento ontologico in Spinoza*, in «Archivio di Filosofia», LVIII (1990), pp. 3-221.

⁽⁴⁰⁾ Circa la figura dell'attributo, NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 78-79, osserva: «La spontaneità dell'essere vuole organizzazione, quindi l'intera sistemica è sottoposta a fortissime tensioni. Spinoza non vede alcuna contraddizione nel sottoporre alla varianza dell'articolazione la centralità e

za attraverso gli attributi. Mentre questi ultimi esprimono l'essenza eterna ed infinita di Dio, i modi ⁽⁴¹⁾ esprimono gli attributi in maniera certa e determinata. Spinoza definisce i modi «le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce» ⁽⁴²⁾; essi sono *res* fornite di essenza ed esistenza in atto, esistono quindi necessariamente, in virtù della necessità dell'essenza di Dio.

[Tre aspetti problematici] Queste distinzioni, volutamente richiamate con estrema sinteticità, costituiscono il nerbo dell'ontologia spinoziana ricca di consonanze con la filosofia stoica, utili ad illuminare per lo meno tre aspetti del controverso giusnaturalismo spinoziano: il *primo aspetto* è rappresentato dalla coincidenza di essere e dover essere, estranea alla *Scuola del diritto naturale* moderno e familiare invece ad un contesto di rigoroso determinismo immanentistico; il *secondo aspetto* inerisce all'esistenza di una razionalità universale, che avvalor

l'univocità dell'essere. [...] Siamo così al centro di uno dei più caratteristici paradossi spinoziani: l'utopia della completa sovrapposizione di fatto (dinamico) e valore (ordinativo) è posta attraverso un'analisi che sdoppia un'identità prefigurata (Dio, univocità dell'essere) e la riproduce sotto il segno di organizzazione. La figura metafisica che permette, anzi denota assolutamente questa metodologia, è quella dell'attributo. Dio si esprime come causa, l'infinito si propaga: l'ordine di questa divina infinità è filtrato attraverso il flusso degli attributi. L'attributo è dunque il tramite dell'organizzazione dell'assoluto verso il mondo. È la chiave di fondazione della determinazione degradante, meglio fluente dell'essere. [...] L'attributo è un attimo di eminenza logica dentro l'univocità dell'essere, attimo necessario a trasmutare l'ordine materiale in orizzonte di valore».

⁽⁴¹⁾ In riferimento al tema dei modi, e concordemente col raffronto tra stoicismo e spinozismo, A. J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, pp. 22 e 28, osserva: «Alors que les qualités au sens strict sont pour les stoïciens des propriétés durables, les manières d'être ne sont d'après eux que des dispositions momentanées, comparables à bien des égards aux modes de la philosophie spinoziste». E richiamando l'*Etica* di Spinoza, P. II, prop. 48, scolio, afferma: «Mais, pour en rester à la psychologie stoïcienne, dans la mesure où elle fait consister la réalité des fonctions psychiques dans les actes singuliers du sujet individuel, elle se rapproche de diverses doctrines nominalistes, par exemple du spinozisme, qui refuse de faire des modes de la pensée des "facultés absolues" de comprendre, de désirer, d'aimer, etc., et soutient que toute la réalité de l'entendement et de la volonté consiste dans les idées et les volitions particulières qui servent à former la notion de ces modes».

⁽⁴²⁾ SPINOZA, *Etica*, P. I, def. V (p. 23). Per la presentazione dei tratti distintivi dell'ontologia spinoziana ci siamo riferiti particolarmente alla ricostruzione di DI VONA, *Baruch Spinoza*, cit.

la tesi di una fondazione ontologica del diritto naturale; il *terzo aspetto* infine riguarda l'unità nella sostanza di *Natura naturans* e *Natura naturata* che porta la dottrina di Spinoza a confliggere con l'antropocentrismo e l'individualismo moderno peculiare della *Scuola del diritto naturale* laico.

Consideriamo dunque ciascuno di questi aspetti.

[Primo aspetto: la coincidenza di essere e dover essere]

La realtà, da cui parte la riflessione di Spinoza, è una natura infinita ed unica che comprende in sé la ragione di tutte le determinazioni dell'essere⁽⁴³⁾. Il rapporto del principio primo con le cose da esso derivate è essenzialmente un rapporto logico: la causa prima è il principio logico che contiene in sé le specificazioni particolari e che può essere pensato senza di esse⁽⁴⁴⁾. Esso non è solo un processo di derivazione logica ma anche necessaria. Il legame che tiene uniti intrinsecamente la natura e Dio, come pure tra loro tutte le cose, è la causalità efficiente, che si identifica con Dio stesso. Conseguenza di ciò è un determinismo causale-naturale che a propria volta ha, come origine, un determinismo causale-divino: Dio esiste per necessità della sua natura e agisce per la stessa necessità, sia come causa di sé, sia come causa di tutto ciò che esiste; infatti «le cose non si sono potute produrre da Dio in altro modo, né con altro ordine, da come sono state prodotte»⁽⁴⁵⁾.

[Il determinismo stoico] Ora l'essenza di questa affermazione si esprimeva già nel pensiero stoico con il termine *εἰμαρμένη*, ossia «la serie inviolabile delle cause»⁽⁴⁶⁾. Max Pohlenz⁽⁴⁷⁾ ha evidenziato come per gli Stoici tutto avvenga secondo un ininterrotto nesso causale, secondo «una legge fatale cui Dio stesso soggiace». Essendo il mondo effetto della produzione del *Λόγος*, esso è ontologicamente razionale e quindi perfetto ed immodificabile, ed ogni ente vi appare come necessariamente prodotto e in

⁽⁴³⁾ In tal modo, sin da principio, Spinoza rivela l'intenzione di non imboccare la strada del giusnaturalismo moderno che muove indiscutibilmente da premesse individualistiche, da una natura non cosmica, bensì umana.

⁽⁴⁴⁾ Afferma Spinoza in *Etica*, P. I, prop. XV: «Tutto ciò che è, è in Dio, e nulla può essere né essere concepito senza Dio» (p. 37).

⁽⁴⁵⁾ SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XXXIII (p. 61).

⁽⁴⁶⁾ Per un primo immediato confronto sul concetto di *εἰμαρμένη* può esser fatto riferimento ai seguenti frammenti: VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 917, 918, 932, 945 e 948.

⁽⁴⁷⁾ POHLENZ, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 202.

quell'unico modo in cui doveva essere prodotto. L'inviolabilità dell'εἰμαρμένη risulta inscindibilmente legata al fatto che essa corrisponde al Λόγος divino, immanente nel cosmo. Nel pensiero di Spinoza e degli Stoici ricorre quindi una medesima identificazione e concatenazione di concetti che, per semplicità, può essere schematizzata nel modo seguente: Λόγος / Sostanza = Natura / Dio ⁽⁴⁸⁾ = εἰμαρμένη / necessità. Il termine natura, dunque, per la Stoà come per Spinoza, designa quell'elemento che produce ed organizza il mondo in modo necessario. «Per natura - afferma Diogene Laerzio - gli Stoici intendevano sia la forza che contiene il mondo, sia quella che fa muovere gli esseri viventi. La natura è una forza stabile che muove da sola, e si riproduce, grazie alle proprie ragioni seminali, e contiene ciò che nasce da lei» ⁽⁴⁹⁾. In tutti gli esseri risiede una qualche particella di Λόγος che ne costituisce il principio vitale, la ragione seminale (Λόγος σπερματικός). Di conseguenza la natura, nell'universo come nell'uomo, si identifica con questa causa efficiente che determina il corso delle cose oltre che delle attività umane.

[Il determinismo spinoziano] Il determinismo che contraddistingue tanto il pensiero stoico quanto quello spinoziano si configura come l'affermazione che tutto esiste ed accade in modo necessario. Dio è causa efficiente non solo dell'esistenza, ma anche dell'essenza dei modi ⁽⁵⁰⁾. Nessuna cosa può produrre

⁽⁴⁸⁾ L'endiadi spinoziana *Deus sive Natura* è cifra ricorrente in numerosi passi della logica e della fisica stoiche (cfr. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., I, 164; e II, 945, 1013, 1041 e 1077).

⁽⁴⁹⁾ DIOGENE LAERZIO, VII, p. 148. Inoltre per quel che concerne la definizione ed i caratteri generali del concetto di natura secondo gli Stoici si veda VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 1077, 1132 e 1133.

⁽⁵⁰⁾ SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XXV (p. 53). **MBB: Sul pensiero religioso di Spinoza**, v.: E. E. POWELL, *Spinoza and Religion. A Study of Spinoza's Metaphysics and of his Particular Utterances in Regard to Religion*, Chicago (IL), 1906; W. JÜNGST, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei den Cartesianern Malebranche, Poiret und Spinoza*, Leipzig, 1912; G. BOHRMANN, *Spinozas Stellung zur Religion*, Giessen, 1914; J. SEVERIJN, *Spinoza en de gereformeerde theologie zijner dagen*, Utrecht, 1919; J. DEN TEX, *Locke en Spinoza over de Tolerantie*, Amsterdam, 1926; J. ARTHUR, *Spinozian Wisdom or Natural Religion*, Adyar, 1943; W. ECKSTEIN, *The Religious Element in Spinoza's Philosophy*, in «Journal of Religion», XXIII (1943), pp. 153-163; C. MAZZANTINI, *Spinoza e il teismo tradizionale*, Torino, 1933; P. LACHIÈZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1950²; G. SEMERARI, *Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXII (1951), pp. 43-

69; M. BELTRÁN, *The God of the "Tractatus theologico-politicus"*, «North American Spinoza Society», III (1955), pp. 23-33; S. ZAC, *Le problème du christianisme de Spinoza*, in «Revue de Synthèse», LXXVIII (1957), pp. 479-491; R. L. COLIE, *Spinoza and the Early English Deists*, in «Journal of the History of Ideas», XX (1959), pp. 23-46; G. DE ROSA, *La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza*, in «Divus Thomas», LXIV (1961), pp. 241-265; L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965; G. RICUPERATI, *Libertinismo e deismo a Vienna. Spinoza, Toland e il Triregno*, in «Rivista Storica Italiana», LXXIX (1967), pp. 628-695; C. GALLICET CALVETTI, *Il "calvinismo" di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LX (1968), pp. 377-409; M. WALTHER, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, 1971; G. DI LUCA, *Il problema teologico in B. Spinoza*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», XXX (1977), pp. 91-109; H.-G. HUBBELING, *La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de Dieu*, in «Raison Présente», XLIII (1977), pp. 25-36; A. NAESS, *Spinoza's Finite God*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXV (1981), pp. 120-126; Y. YOVEL, *Spinoza: la religion et l'Etat*, nel vol. coll. *Politique et Religion*, a cura di J. HALPERIN e G. LEVITTE, Paris, 1981, pp. 331-348; G. DI LUCA, *Critica della religione in Spinoza*, L'Aquila, 1982; *Spinoza's Political and Theological Thought*. International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (Amsterdam, 24-27 november 1982), Amsterdam-Oxford-New York, 1984; AA.VV., *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, a cura di K. GRÜNDER e W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Heidelberg, 1984; P. SLYOMOVICS, *Spinoza. Liberal Democratic Religion*, in «Journal of the History of Philosophy», XXIII (1985), pp. 499-513; M. SCHEWE, *Rationalität "contra" Finalität. Spinozas Anthropomorphismuskritik als Element seiner Methodenlehre*, Frankfurt a. M., 1987; M. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, 1988; A. C. FOX, *Faith and Philosophy. Spinoza on Religion*, Nedlands (W. A.), 1990; A. MATHÉRON, *Philosophie et religion chez Spinoza*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LXXVI (1992), pp. 56-72; H. LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza. La "potentia" dans l'histoire*, Paris, 1993; A. SAMELY, *Spinozas Theorie der Religion*, Würzburg, 1993; F. MIGNINI, *La dottrina spinoziana della religione razionale*, in «Studia Spinozana», XI (1995), pp. 53-80; B. ROUSSET, *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, 2000; I. DOBBS-WEINSTEIN, *The Power of Prejudice and the Force of Law. Spinoza's Critique of Religion an its Heirs*, in «Epoche», VII (2002), pp. 51-70; St. B. SMITH, *Spinoza's Book of Life. Freedom and the Redemption in the Ethics*, New Haven (CT)-London, 2003; L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, trad. it., Roma-Bari, 2003; J. LAGRÉE, *Spinoza et le débat religieux. Lectures du "Traité théologico-politique"*, Rennes, 2004; N. K. LEVENE, *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy and Reason*, Cambridge University Press, 2004; G. HUNTER, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Aldershot-Burlington (VT), 2005; P.-F. MOREAU, *Spinoza. État et religion*, Lyon, 2005; P. R. MASON, *Spinoza and the Unimportance of Belief*, in «Philosophy», LXXIX (2005), pp. 281-298; F. BARBARAS, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, 2007; Sh. DEVEAUX, *The Role of God in Spinoza's Metaphysics*, London, 2007; P. R. MASON, *Spinoza. Logic, Knowledge and*

un effetto se Dio non la determina a produrlo. Dio solo è causa libera, sebbene la libertà di cui Egli gode sia una libertà metafisica, radicata nella sua medesima essenza. L'unico fondamento, infatti, della libertà divina è l'essere della *causa sui*. Per il filosofo di Amsterdam, Dio non è dotato di libero arbitrio e di scelta volontaria: la volontà, come l'intelletto, non è un attributo di Dio, ma un modo del pensiero divino che, come tutti gli altri modi, è sempre determinato. E sebbene Spinoza chiami Dio causa libera del mondo, egli intende tale libertà, similmente a quel che concerne il λόγος stoico, coincidente con la necessità eterna della sua natura razionale.

Quello spinoziano si rivela, come è stato detto ⁽⁵¹⁾, «un determinismo razionale, non fisico». In questo modo il filosofo olandese e gli Stoici esprimono un determinismo che non contraddice la libertà, perché necessità e libertà si identificano, se per libero essi analogamente intendono ciò che è causa di sé ⁽⁵²⁾. «In un simile Dio versipelle, [...] -come osserva Ravà riflettendo sulla prospettiva spinoziana- la libertà consiste solo nell'agire secondo la necessità della natura, e ne deriva che le leggi divine sono contenute nella necessità della natura, il che equivale a un fatalismo simile a quello degli Stoici» ⁽⁵³⁾.

Religion, Aldershot, 2007; J. BAGLEY, *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, Leiden, 2008; W. LEMMENS, *Spinoza on Ceremonial Observance and the Moral Function of Religion*, in «Tijdschrift voor Filosofie en Theologie», LXXI (2010), pp. 51-64; C. FRAENKEL, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza. Reason, Religion and Autonomy*, Cambridge University Press, 2012; M. A. ROSENTHAL, *Why Spinoza is Intolerant of Atheists. God and the Limits of Early Modern Liberalism*, in «Review of Metaphysics», LXV (2012), pp. 813-839.

⁽⁵¹⁾ P. MARTINETTI, *Spinoza*, Napoli, 1987, p. 132 ss.

⁽⁵²⁾ È nell'epistola LVIII che Spinoza spiega a Schuller il significato che egli attribuisce al termine libera necessità, basato sull'identificazione tra *libertas* e *necessitas*: «eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et agit; coactam autem, quae ad alio determinatur, ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se, et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere». E ancora in *Trattato politico*, II, 11: «La libertà infatti non toglie la necessità, ma la pone» (p. 45). Per quel che riguarda il rapporto aporetico tra fato, ovvero necessità, e libertà nell'ambito della filosofia stoica si confrontino i seguenti frammenti VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 977, 986, 991, 1000, 1003 e 1004.

⁽⁵³⁾ A. RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. OPOCHER, Milano, 1958, p. 226. Sul tema tipicamente stoico della «libertà divina di

[L'immanentismo spinoziano] Il determinismo si unisce poi anche in Spinoza al più assoluto monismo ⁽⁵⁴⁾. Nell'antichità il monismo panteistico aveva raggiunto la sua massima espressione proprio con lo stoicismo. In luogo del rapporto aristotelico dell'universale con il particolare, vi era nella visione stoica quello del tutto con le sue parti. E questa versione antica del monismo panteistico costituisce la base di quella che in età moderna, verrà sviluppata, oltre che da Spinoza, da Giordano Bruno e da Shaftesbury ⁽⁵⁵⁾. Proprio per questo motivo sia

autodeterminarsi» riportiamo di seguito alcune riflessioni di POHLENZ, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 187 ss.: Dio è causa di tutto quanto è ed accade, dà forma al cosmo «senza che nulla dall'esterno possa opporsi alla sua volontà»; «Egli è onnipotente anche se risulta ovvio che non può far nulla che sia contrario alla sua natura. Da lui non può venire cosa cattiva o contro ragione». L'accusa di ateismo a Spinoza risale già ai suoi contemporanei, dato che egli se ne difende nella sua corrispondenza. Tuttavia il problema non ha cessato di persistere, e questo segnatamente a causa dell'apparente incompatibilità fra diversi elementi essenziali della sua metafisica e le religioni rivelate. G. HUNTER, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Aldershot-Burlington (VT), 2005, il quale non accetta una facile elusione della questione del rapporto fra Spinoza e il cristianesimo, analizza la possibile coerenza fra il pensiero del filosofo olandese e gli insegnamenti della comunità cristiana dei *Collegianti*. L'A. non intende provare che Spinoza fosse cristiano, e nemmeno un «protestante radicale» che lavorasse per una seconda riforma del cristianesimo (impresa allora impossibile), ma dimostrare che gli argomenti a favore di uno Spinoza ateo non sono più forti di quelli a favore di uno Spinoza religioso.

⁽⁵⁴⁾ Il volume collettaneo *Spinoza on Monism*, a cura di PH. GOFF, Basingstoke-New York, 2012, analizza il monismo in due fasi, dedicate la prima alla metafisica contemporanea e la seconda a Spinoza. Egli cerca di dimostrare che l'«anomalia» dello spinozismo si manifesta tanto sul piano metafisico quanto su quello etico-politico come un momento di resistenza ai tentativi di assimilazione operati dalle correnti filosofiche successive.

⁽⁵⁵⁾ Nella ricostruzione del panteismo storico-evolutivo e dei suoi rapporti con i sistemi panteistici antichi proposta da DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., vol. II, pp. 91-92, l'autore riassume i tre principi caratterizzanti il panteismo antico: a) l'unità del mondo; b) l'immanenza delle cose naturali nella forza unitaria; c) la considerazione dell'universo come un organismo animato da una forza razionale. Lo stoicismo è presentato come la prima forma chiaramente cosciente di panteismo dinamico. «La singola cosa, grazie alla forza in essa insita e alla tensione volontaristica che muove dal punto centrale della forza stessa e in essa ritorna, diventa una entelechia. Ma questa è ispirata e determinata dalla forza mondiale razionale immanente all'universo. Pertanto la forza razionale, che opera nella teleologia incosciente della natura, e poi si eleva sino ad agire con finalità cosciente, è l'anima divina del mondo; la natura deve concepirsi dinamicamente; e l'uomo è determinato in questo rapporto naturale. L'universo è un tutto, identico come sostanza, giacchè tutta la sua materia

lo stoicismo che lo spinozismo inevitabilmente s'imbattono nelle difficoltà proprie di ogni posizione panteistica ⁽⁵⁶⁾. Tutto è in Dio e tutto è da Dio; per Spinoza, in questo senso, Dio è la causa immanente di ogni cosa. Egli è l'unica sostanza; gli esseri che esistono sono tutti modi degli attributi di Dio, e perciò non esistono in loro stessi, ma in Lui che è l'unico ente che abbia in se stesso la sua esistenza. L'immanentismo spinoziano può essere sintetizzato nell'affermazione che: non è Dio ad essere nelle cose, ma tutte le cose sono in Dio, poiché Lui solo è in se

nasce dalle modificazioni della forza materante unitaria; e unitario, giacché la forza materante come anima del mondo è presente in ogni punto e determina ogni punto. Ogni parte dell'universo è animata, indirizzata ad un fine, e organica, perché la forza insita determina la sua forma». Sul tema v. pure S. ANSALDI, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, 2006.

⁽⁵⁶⁾ A questo proposito ALQUIÉ, *Il razionalismo di Spinoza*, cit., pp. 109-110, sostiene che «nel cuore dell'idea spinoziana della causalità è stata rinvenuta una sorta di tensione tra ispirazioni contrarie. Da un lato Spinoza tende a confondere il mondo con Dio stesso, essendo il mondo l'effetto di un Dio concepito come causa immanente, e allora perviene, se non al panteismo, come abitualmente si dice, a ciò che Gueroult, con un'espressione più esatta, chiama «panenteismo»; ma questo «panenteismo» escludendo l'idea secondo la quale Dio avrebbe creato il mondo ponendolo fuori di sé, porta necessariamente a divinizzare la natura. D'altro canto, e proprio in opposizione a questa prima tendenza, Spinoza si preoccupa moltissimo di evitare ogni confusione tra ciò che esiste per sé e ciò che esiste per altro, e questa seconda ispirazione conduce necessariamente a riscoprire l'idea di un Dio separato, trascendente e creatore». Come chiarisce anche MARTINETTI, nell'introduzione al suo *Spinoza*, cit., l'immagine della metafisica spinoziana come panteismo dualistico o trascendente è tuttavia tarda. Le si accosta l'immagine ben diversa della metafisica spinoziana come panteismo immanente. In entrambe le immagini è comunque fuori discussione che Spinoza è un panteista, ed è uno tra i più risoluti panteisti moderni; il problema, secondo lo studioso, è di quale panteismo si tratti. Per l'una in Spinoza l'unità assoluta si risolve pressoché interamente nell'immanenza del molteplice, il noumenico nel fenomenico; per l'altra in Spinoza il molteplice tende a risolversi nell'unità trascendente assoluta, il fenomenico nel noumenico. Recentemente di questo tema, con riferimento particolare alla genesi dell'*Etica*, si è occupata G. SACCARO DEL BUFFA, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica e delle sue forme di argomentazione*, Milano, 2004, la quale sostiene il carattere «intra-mentale» del panteismo spinoziano lontano dalle visioni neo-platoniche e misticheggianti del tardo Rinascimento, configurandosi come «la più grandiosa e appassionata affermazione del vincolo di partecipazione che connette l'uomo, come mente e come corpo, alla totalità della realtà extra-mentale», e al tempo stesso come la più radicale esperienza di concentrazione della mente sui propri meccanismi psichici e discorsivi (p. 26).

stesso⁽⁵⁷⁾. La caratteristica centrale del sistema di Spinoza è, come sottolinea Augusto Guzzo, l'immanentismo per il quale non c'è cosa che non abbia la sua giustificazione nell'ordine cosmico. Il valore riposa nella realtà stessa⁽⁵⁸⁾. E anche il filosofo del diritto Guido Fassò annota il significato politico del panteismo spinoziano richiamandone il legame con lo stoicismo, quando scrive: «Anche la vita politica e l'organizzazione di essa nelle forme del diritto rientra perciò in quest'ordine necessario, manifestazione della suprema realtà, “*Deus sive natura*”, le cui leggi sono - come era stato per gli Stoici - espressione ad un tempo del dover essere e dell'essere»⁽⁵⁹⁾.

La concezione di Spinoza, quindi, contrariamente alla concezione giusnaturalistica moderna, non prevede due piani del reale, non conosce iato tra natura e storia, tra *Sein* e *Sollen*, tra diritto naturale e diritto positivo. E ciò perché nell'unità spinoziana dell'essere, come vedremo meglio in seguito, il diritto si svolge nel senso della razionalità e della libertà, concepita come coscienza dell'unità dell'essere. L'ordine ontologico e quello deontologico vengono a coincidere⁽⁶⁰⁾.

[Secondo aspetto: la razionalità universale] Può essere importante inoltre riflettere sul fatto che il valore della sostanza spinoziana risiede nella sua unità profonda di ragione e natura. La ragione di cui parla il filosofo olandese è la natura intesa formalmente come vita dell'universo, fondamento oggettivo di

⁽⁵⁷⁾ Cfr. DI VONA, *Baruch Spinoza*, cit., p. 10. **MBB: Sul panteismo di Spinoza**, v.: P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1937; C. BRANDT, *Spinoza y el panteismo*, Buenos Aires, 1941; J. VUILLEMIN, *Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens*, in «*Studia Spinozana*», VI (1990), pp. 231-250; G. SACCARO DEL BUFFA, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'“Ethica” di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, 2004; AA.VV., *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, a cura di Ch. BOUTON, Hildesheim-Zürich-New York, 2005; J. R. PIERPAULI, *La ciencia política como disciplina derivada de la metafísica panteista de Baruj Espinosa*, in «*Alpha Omega*», XIV (2011), pp. 105-126.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. A. GUZZO, *Il pensiero di B. Spinoza*, Firenze, 1924, p. 523.

⁽⁵⁹⁾ FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., p. 130.

⁽⁶⁰⁾ G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano, 1969, prende in considerazione le tesi di Hume, nelle quali pretende di riassumersi come assioma o teorema logico l'idea della impossibilità di derivare il dover essere dall'essere, dedica anche alcune considerazioni a quei sistemi filosofici, come quello spinoziano, in cui viene neutralizzata la differenza tra l'ordine ontologico e quello deontologico.

ogni realtà ⁽⁶¹⁾. «*Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est; et quod contra rationem est, id absurdum est ac proinde etiam refutandum*» ⁽⁶²⁾: così Spinoza esprime nel *Trattato teologico-politico* l'identità natura-ragione ⁽⁶³⁾. Anche a questo livello troviamo dunque nuovamente un'assonanza con lo stoicismo, tramite il riproporsi di un medesimo schema concettuale: sostanza / Λόγος = natura / ragione, che può essere poi ulteriormente esplicitato nell'affermazione che la legge di natura, ossia la legge con cui Dio governa l'universo, si identifica con la ragione. Ragione e natura sono una cosa sola; come pure una cosa sola sono la legge universale della natura che governa il cosmo e la retta ragione.

[Natura e ragione nello stoicismo] Nella versione stoica il nesso natura-ragione si esprime in maniera emblematica negli ultimi versi del famoso *Inno* di Cleante, là dove si celebra Zeus come detentore della legge che governa l'universo ⁽⁶⁴⁾. Ma non è questo l'unico esempio; può infatti essere menzionato anche un passo di Plutarco nel quale si riferisce una tesi di Crisippo,

⁽⁶¹⁾ F. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di B. Spinoza*, Milano, 1947, p. 202.

⁽⁶²⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VI, 3 (p. 262).

⁽⁶³⁾ Per MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di B. Spinoza*, cit., p. 202, «non si tratta tuttavia di un'identità immediata ed indistinta per cui di tutto ciò che avviene in Natura ci si possa render conto matematicamente, ed a cui con matematica necessità tutti gli uomini si adeguino». Infatti poco più oltre (pp. 211-212) prosegue: «Non si dimentichi che razionalità non vuol dire per Spinoza certezza ed identità matematica, in essa c'è qualcosa di più, vi è la conoscenza della ragione *ex analogia universi* anziché *ex analogia sui*. L'unità concreta del molteplice soggettivo-oggettivo è raggiunta da Spinoza con una ragione che è concepita come continuo adeguamento alla vita dell'uomo, come un processo riflessivo ove l'oggetto concreto intuito ineffabilmente si svela da se stesso alla mente umana. Una tale ragione non solo tollererà vicino a sé, accanto alla realtà dell'infinito quella del finito, ma ne vedrà l'intima e profonda necessità».

⁽⁶⁴⁾ Componimento poetico che forse valse anche come preghiera, l'*Inno a Zeus* (cfr. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, cit., vol. II, p.80) così dice: «Hai di tua possa il fulmine forcuto,/Tutto di fuoco sempre acceso e vivo,/Sotto i tuoi colpi la Natura tutta/Compie l'opere sue ad una ad una/E con esso dirigi la Ragione/Comun che in tutti penetra». E poi prosegue indicando come Zeus dirige il cosmo secondo la legge della ragione che egli possiede ed in questo modo lo riduce in armonia (FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, cit., vol. II, pp. 78-79, vv. 35-38. Cfr. anche ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., vol. I, p. 249): «Il tutto insieme, in armonia, Signore./Hai Tu raccolto, il bene, il mal per modo/Che una Ragione unica di tutti/Si svolge e vive per l'eternità».

secondo la quale «non è possibile che nessuna delle cose particolari si verifichi in maniera anche minimamente difforme dalla natura comune e dalla ragione che governa. Che poi la natura comune e la ragione comune di questa siano il fato, la provvidenza e Zeus, lo sanno anche quelli che stanno agli antipodi»⁽⁶⁵⁾. L'ordine della natura è indiscutibilmente razionale, conforme alla legge secondo cui Zeus governa il cosmo. L'armonia viene fatta coincidere con la sussistenza di una «Ragione unica di tutti», un *Λόγος πάντων* o *Λόγος κοινός*. La soggezione del mondo alla legge eterna perfettamente razionale, è un principio etico della *Stoà* abbracciato con fervore religioso: bisogna vivere conformemente alla propria natura ragionevole, perché questo indica la legge universale. «Essa è universalmente valida perché identica alla *recta ratio*, immutabile e tale che non si può abrogare; infatti il suo legislatore è la stessa ragione divina, ma concepita in maniera panteistico-impersonale ed è chiamata anche *lex aeterna*»⁽⁶⁶⁾. Questa idea di una legge che governa l'ordine cosmico, indisgiungibile dal concetto di razionalità universale, costituisce il fondamento oggettivo del diritto naturale.

[Natura e ragione in Spinoza] Ma proprio la determinazione oggettiva del diritto naturale conduce Spinoza ad una concezione che lo separa profondamente dal pensiero di Hobbes, con cui viene spesso confrontato: e questo non solo perché l'Autore del *Leviatano* muta i significati dei termini «natura» e «naturale», intesi come contrapposti a ragione e a *civitas*, nel senso di «precivile»⁽⁶⁷⁾, ma soprattutto perché, se ci riferiamo al capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*, emerge in maniera inequivocabile che il *Λόγος* non inerisce tanto all'intenzionalità cosciente dei singoli individui, quanto a ciò che Spinoza definisce «l'eterno ordine di tutta la natura», ossia «l'ordine e la coerenza di tutta la natura»⁽⁶⁸⁾. Indubbiamente tali concetti indicano l'esistenza di una *ratio* più vasta di quella semplicemente umana. «Il *Λόγος* cessa allora di contrapporsi quale realtà trascendente dell'ordine regolato, e diviene invece

⁽⁶⁵⁾ VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 937; ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., p. 368 ss.

⁽⁶⁶⁾ H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1965, p. 19 ss.

⁽⁶⁷⁾ Così ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, cit., p. 67.

⁽⁶⁸⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, 1 (p. 521).

la regola immanente della grande dialettica tra ragione e potenza del vivente; una ragione e una potenza che solo indirettamente si trovano riflesse nel singolo soggetto individuale o nella collettività dei soggetti individuali, ritrovandosi piuttosto, lontano da ogni logica antropocentrica, nell'interrezza dell'Essere» (69). In queste espressioni si concentra l'autentico pensiero di Spinoza: al di sopra del *dictamen rationis*, contrapposto all'*appetitus impetus*, esiste un ordine eterno che si estende all'intera natura, di cui l'uomo non è che una piccola particella (70).

Come nel giusnaturalismo classico, così nella dottrina spinoziana persiste il senso di una regolarità che domina il cosmo (71) e che coincide con la natura, sicché la realizzazione di ogni uomo, e di ogni cosa, dipende dal rispetto del proprio essere profondo. Piovani parla a questo proposito di «giusontologismo» (72), come idea di una regolarità che presiede all'ordine universale, ed in particolare all'ordine etico. Allo stesso modo in cui l'uomo greco ubbidisce al νόμος dell'essere, nella concezione spinoziana è ribadita la perseveranza di ogni ente nella regola del proprio essere che coincide, in definitiva, con quella del tutto (73). Tramite la fondazione della sostanza, viene recuperata quella dimensione «classica» della natura per cui questa si configura come principio d'ordine e di regolarità, ed assume valore normativo poiché esprime un ordine di valori oggettivi ed universali testimoniato dall'espressione «contro o conformemente a natura» (74).

(69) E. CASTRUCCI, *Il Logos della potenza. Una prospettiva neospinoziana per la riformulazione del problema teologico-politico*, nel vol. coll. *Logos dell'essere, logos della norma*. Studi per una ricerca coordinata da L. LOMBARDI VALLAURI, Bari, 1999, p. 232.

(70) Cfr. DROETTO, nota 17 alla sua traduzione di SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, 1972, p. 396.

(71) Spetta a Werner Jaeger il merito di aver aiutato a vedere lo sviluppo della riflessione greca come educazione dello spirito alla regolarità del cosmo esteriore quale scoperta della legge interiore dell'anima e conquista della considerazione oggettiva di un'interiorità cosmicamente ordinata (cfr. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., trad. it., Firenze, 1964).

(72) PIOVANI, *Giusnaturalismo*, cit., p. 52.

(73) In particolare cfr. SPINOZA, *Etica*, P. IV, propp. XXII e XXIV (p. 261).

(74) B. TOCANNE, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1978, p. 11 : «La nature est enfin principe d'ordre et de régularité. Elle agit dans ses productions avec ordre, et ses processus obéissent à

Nell'affermazione dell'identità tra natura e ragione, che contraddistingue la sostanza, si radica la possibilità di una fondazione ontologica del diritto naturale ⁽⁷⁵⁾. Spinoza, infatti, non cercherà il fondamento del diritto naturale nella natura dell'individuo, sull'esempio dei giusnaturalisti del XVII secolo, e neppure lo considererà un diritto normativo ideale, un *Sollen* puramente razionale; esso sarà invece l'espressione dell'essenza necessaria delle cose, rispondendo ad una legge di necessità universale. Di qui il carattere di assoluta oggettività che contraddistinguerà il diritto naturale spinoziano al di fuori di qualsiasi finalità deontologica.

[Terzo aspetto: l'unità di *Natura naturans* e *Natura naturata*] Nell'idea della sostanza Spinoza assimila Dio alla natura ⁽⁷⁶⁾. Quest'assimilazione non è certo scevra di conseguenze, rilevanti anche per il giudizio sul giusnaturalismo dell'Autore olandese ⁽⁷⁷⁾.

[Prima conseguenza: Dio stesso è la natura] La *prima conseguenza* di questa dottrina è che non esiste una natura distinta da Dio: Dio stesso è la natura ⁽⁷⁸⁾ e tutte le cose da Lui

une finalit . Tr s t t, la notion prend une valeur normative, avec l'apparition des expressions contre la "nature" et "conformément à la nature". La philosophie développe l'idée d'une loi naturelle, qui devient le bien commun de la philosophie antique et se transmet à la pensée chrétienne. "Sequi naturam", telle est l'ambition que se fixent les différentes morales de l'Antiquité. En face des opinions relatives et subjectives, la nature définit un ordre de valeurs objectif et universel que chaque  cole philosophique s'efforce de retrouver».

⁽⁷⁵⁾ Su questa modalit , gi  espressa dallo stoicismo, di fondare il diritto naturale a partire da una dottrina dell'essere e non da un ordinamento ideale di dover essere si vedano le riflessioni di H. HOFMANN, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, trad. it., Roma-Bari, 2003, pp. 94-100.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XIV (p. 37).

⁽⁷⁷⁾ Gi  verso la fine del Settecento, secondo Friedrich H. Jacobi, «la deificazione della natura   un non senso; chi procede dalla natura e comincia con essa non trova alcun Dio, il quale o   il primo, o non   affatto». La critica di Spinoza fatta da Jacobi,   la critica del razionalismo illuministico del XVII secolo uscito in Germania dalla Scuola di Wolff, e rappresentato dal Mendelssohn, a cui Jacobi stesso si rivolge (cfr. F. H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it., Bari, 1969). Su questo tema si veda inoltre F. CHEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, 1961.

⁽⁷⁸⁾ In riferimento alle difficolt  interpretative che da sempre l'endiadi spinoziana rappresenta J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moiti  du XVIII  siècle*, Paris, 1963, vol. I, p. 95, osserva: «la formule de Spinoza, *Deus sive natura*, reste donc au centre de toutes les pol -

prodotte sono anch'esse natura, non produttrice bensì prodotta. Spinoza intende per *Natura naturans* Dio con tutti i suoi attributi e per *Natura naturata* i modi degli attributi divini ⁽⁷⁹⁾. Questa distinzione, contenuta nelle definizioni del principio stesso del sistema spinoziano, potrebbe essere letta come una rivisitazione dell'idea di Crisippo secondo la quale nel cosmo esistono due principi inscindibili, uno attivo e uno passivo ⁽⁸⁰⁾. Quello passivo è la sostanza priva di qualità, cioè la materia; quello attivo è la ragione immanente ad essa, cioè la divinità. Gli Stoici ammettono, infatti, l'esistenza di una sostanza primigenia ed eterna, che chiamano ὕλη, da cui deriva la realtà nella sua determinazione attuale e alla quale essa tornerà al compiersi dell'«anno cosmico» prestabilito dal destino. La materia e la forma capace di plasmarla sono intese come inseparabilmente ed eternamente legate, e per questo la dottrina stoica è stata definita un «monismo ontologico» ⁽⁸¹⁾ capace di superare il dualismo aristotelico materia-forma. Secondo questa lettura il cosmo, anche considerato nella molteplicità dei suoi oggetti, delle qualità e dei processi che in esso si svolgono, appare subordinato e riconducibile all'unità della sostanza prima: perciò anche riguardo alla distinzione spinoziana di *Natura naturans* e *natura naturata* si potrebbe utilizzare l'espressione di Mancini riferita al concetto stoico di ὕλη, ossia che essa «non è molteplicità, ma unità realmente distinta». Se è certo comunque che Spinoza non inventa la formula *Natura naturans* / *Natura naturata*, la quale

miques de cette période: polémiques passionées, dont la violence égale la perfidie, et où le nom du juif hollandais sert plus souvent d'injure que d'argument. Les "spinozistes" véritables étaient sans aucun doute moins nombreux que ne le laisserait croire une épithète alors si généreusement prodiguée. Sur la pensée authentique de Spinoza, l'ignorance des uns, la précipitation ou la mauvaise foi des autres entraînent les erreurs et les confusions les plus grossières. Le lecteur moderne n'en apprécie que mieux, dans ce climat de partialité haineuse ou simpliste, l'effort de compréhension que s'imposent alors certains esprits d'élite: leur objectivité sereine justifie peut-être mieux, par son efficacité, l'inquiétude ou l'indignation des défenseurs de la foi que d'autres démarches plus audacieuses».

⁽⁷⁹⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XXIX, scolio (p. 57).

⁽⁸⁰⁾ VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., II, 300 e 1041.

⁽⁸¹⁾ Secondo G. MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova, 1940, p. 137 ss., gli Stoici affermano l'esistenza «di una materia originaria vivente, la quale con una vicenda regolare, ad intervalli determinati di tempo, crea da sé il cosmo e, di nuovo, dopo averlo separato da sé, lo riprende e lo risolve in sé». E, dice ancora Mancini, la stessa molteplicità del cosmo stoico costituisce unità perché, appunto, unica è la sostanza da cui deriva e che lo compenetra, uno è, infine, il suo λόγος, «il suo piano, la sua idea».

risale al Medioevo ed era conosciuta dai *Conimbricenses* ⁽⁸²⁾, si può forse affermare che con tale duplicità semantica egli intese recuperare l'autentico significato del termine *φύσις* ⁽⁸³⁾ nel quale non si distingue, se non formalmente, la natura creatrice da quella creata, Dio dalle sue opere.

[Seconda conseguenza: scomparsa dell'idea di creazione] La *seconda conseguenza* che possiamo trarre in merito alla suddetta assimilazione, è che da Dio scaturisce una duplice, necessaria derivazione della realtà: la prima, infinita ed assoluta, la seconda, finita e determinata ⁽⁸⁴⁾. Tra Dio e le *res a Deo productae* si produce una relazione di derivazione e di dipendenza necessarie ⁽⁸⁵⁾. Nella dottrina spinoziana ogni idea di creazione

⁽⁸²⁾ TOCANNE, *L'idée de nature en France*, cit., p. 11, nota 6.

⁽⁸³⁾ A questo proposito TOCANNE, *L'idée de nature en France*, cit., p. 9, così si esprime: «Réalisant cette double virtualité, φύσις désigne parfois dans la langue archaïque la naissance, la génération ou le résultat de la naissance, la progéniture, ou encore le résultat de la croissance, la faille, la stature, ou bien l'aspect extérieur et sensible d'un être».

⁽⁸⁴⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XVI (p. 43). A. TOSEL, *Spinoza ou l'autre (in) finitude*, Paris, 2009, dopo i suoi classici lavori su *Spinoza et le crépuscule de la servitude* (Paris, 1984), e *Du matérialisme. De Spinoza* (Paris, 1994), raccoglie in questo volume dieci studi che propongono tutti, sotto differenti angolature, un'interpretazione coerente del pensiero spinoziano inteso come «razionalismo della finitudine positiva». Tale espressione rappresenta per l'A. una specie di via intermedia imboccata dal filosofo di Amsterdam fra gli scogli simmetricamente contrapposti dell'orgoglio prometeico dell'uomo cartesiano «maître et possesseur de la nature», abitato da una volontà e una pretesa di dominio parimenti infinite, e l'esaltazione religiosa del dolore, che si compiace di evocare i limiti dell'umana finitezza e le sue fragilità, per affermare il loro superamento in chiave teologica.

⁽⁸⁵⁾ TOCANNE, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 100-101 ss.: «Pour comprendre le sens des polémiques qui vont se dérouler à ce sujet pendant la fin du siècle, il faut d'abord rappeler qu'à partir de 1677, avec la publication des *Opera Posthuma* de Spinoza, l'*Éthique* est connue et commence à entrer dans le champ de la pensée française. On a bien montré au prix de quelle ignorance, et de quels contresens. Peu lu, et mal lu, Spinoza est apparu immédiatement comme le philosophe maudit, l'athée qui confondait Dieu et la nature, identifiait la *Natura naturans* et la *Natura naturata* en posant l'unicité de la substance dans le livre I de l'*Éthique*, le seul auquel on s'arrêtait. Le Dieu de Spinoza apparaissait aux contemporains comme l'assemblage, la collection de toutes les parties de l'univers. Les réfutations, commandées par cette interprétation sommaire, ne tardèrent pas à se manifester». E ancora: «Spinoza résolvait de manière scandaleuse pour la pensée métaphysique et théologique contemporaine le problème des rapports de Dieu et de la nature, et cela en partant

viene bandita ⁽⁸⁶⁾. Spinoza respinge questo presupposto della teologia ebraico-cristiana ⁽⁸⁷⁾. Che significato si può attribuire a tutto questo? Sicuramente motivata è l'interpretazione secondo la quale Spinoza avrebbe dissociato l'idea di creazione dall'idea di contingenza, mantenendo a Dio il carattere di una produttività infinita che rimane libera e al tempo stesso necessaria ⁽⁸⁸⁾. Altrettanto coerente sembra la giustificazione che si rifà ai caratteri assunti dalla metafisica occidentale ai tempi di Spinoza;

de prémisses cartésiennes. Le spinozisme devint le symbole exécrable et repoussant d'une menace latente qui pesait sur la postérité cartésienne».

⁽⁸⁶⁾ Per un confronto critico sul fondamento e gli sviluppi in chiave secolarizzata dell'idea di creazione si veda di F. CAVALLA, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, 1996; in particolare il cap. II: *Dalla causa prima alla secolarizzazione*, pp. 41-63.

⁽⁸⁷⁾ Taluni storici hanno considerato Spinoza un ateo la cui unica preoccupazione era di distruggere la religione positiva. Spinoza fu scomunicato a ventiquattro anni dalla sinagoga di Amsterdam. Le vicende che precedettero e prepararono l'avvenimento sono raccolte, in modo romanzesco, dai biografi antichi dello Spinoza: van Vloten, Colerus e altri. Spinoza protestò sempre contro l'accusa di ateismo perché non ebbe mai nessun sospetto che la sua concezione di Dio come causalità immanente distruggesse non solo il Dio personale delle mitologie e delle religioni positive, ma anche il Dio ente della religione universale cattolica. Forse nessuna dottrina come la metafisica spinoziana e in particolare la concezione di Dio e dei rapporti tra Dio e le cose, ha suscitato interpretazioni così diverse e contrastanti. Già durante la sua vita alla fine del Seicento, Bayle con l'articolo *Spinoza* del Dizionario storico-critico (1697-98), riprese e divulgò ampiamente tale valutazione definendo Spinoza «ateo di sistema» e la sua dottrina come «la più mostruosa ipotesi che si possa immaginare, la più assurda e la più diametralmente opposta alle nozioni più evidenti del nostro spirito». Di Vona, dal canto suo, riprendendo un'espressione hegeliana tratta dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, sottolinea che Spinoza è fondatore dell'acosmismo e «dunque è vero tutto il contrario di quanto si sostiene da coloro che incolpano Spinoza di ateismo, semmai in lui c'è troppo Dio» (cfr. DI VONA, *Baruch Spinoza*, cit., p. 93). Sicuramente possiamo concordare con la presentazione della figura di Spinoza proposta da un autore della storia della filosofia, Nicola Abbagnano, secondo cui il filosofo di Amsterdam «esercita il fascino, al di là dei suoi tecnicismi filosofici, delle grandi alternative metafisiche del pensiero umano, particolarmente attraente per quel tipo di individui che, assetati di Assoluto, ma restii ad identificare Dio in una delle tante figure delle fedi positive, sentono il fascino di quella religione cosmica senza dogmi e senza chiese che è il panteismo» (N. ABBAGNANO-G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia*, vol. II, Torino, 1996, p. 339). Sull'ateismo di Spinoza, v. R. MISRAHI, *L'athéisme et la liberté chez Spinoza*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXI (1977), pp. 217-230.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. S. ZAC, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.

al fatto cioè che sia in Bacone che in Cartesio si può rinvenire il modello di una scienza della natura priva di cause finali e che perciò con l'ontologia seicentesca Spinoza dispone di un modello di metafisica priva di presupposti teologici⁽⁸⁹⁾. Secondo questa lettura il filosofo olandese conduce semplicemente alle estreme conseguenze il principio della nuova ontologia, respingendo le cause finali e la creazione dal rapporto tra Dio e gli altri esseri.

Inoltre è possibile un'altra considerazione, e cioè che Spinoza intravvide nel recupero del necessitarismo impersonale, che sostituiva la prospettiva creazionista ebraico-cristiana, un modo per restaurare il legame profondo tra il mondo e la sostanza⁽⁹⁰⁾. Il rapporto tra Dio e l'essere è un rapporto di potenza, ma non nel senso culminante nel concetto dell'onnipotenza (più o meno arbitraria) di Dio⁽⁹¹⁾, ma in quello della prospettiva razionalistica greca che prevede l'eterna necessità dell'essere secondo lo schema del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, specialmente nell'interpretazione data da Averroè e da Sigieri di Brabante. La potenza divina per Spinoza torna ad essere la δύναμις necessitante di quell'entità suprema significativamente resa dallo Stagirita con il neutro τὸ θεῖον⁽⁹²⁾.

⁽⁸⁹⁾ P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, 1968, p. 6.

⁽⁹⁰⁾ Spinoza insisterà apertamente sul rischio di antropomorfismo generato dal carattere soggettivo e volontaristico con cui è presentata la creazione nel Testo biblico (cfr. specialmente *Etica*, P. I, Appendice; p. 69).

⁽⁹¹⁾ Si veda il contributo di F. MIGNINI, *Le Dieu-Substance de Spinoza comme "potentia absoluta"*, nel vol. coll. "Potentia Dei". *L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. CANZIANI et alii, Milano, 2000, pp. 387-404; dalle tesi spinoziane: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (*Etica*, P. I, prop. XXXIV; p. 64) e «posse existere potentia est» (*Etica*, P. I, prop. XI, demonstratio; p. 32), lo studioso giunge alla conclusione che: «Dieu n'est rien d'autre si ce n'est une *potentia absoluta et necessaria*».

⁽⁹²⁾ Per questi spunti di riflessione cfr. CASTRUCCI, *Il Logos della potenza*, cit., p. 234 ss. A tale proposito ricordiamo inoltre come Balibar sostiene che tra Spinoza e Hobbes vi è una divergenza profonda che si manifesta nella differenza tra la concezione del Dio mortale (che è ancora un Dio), e quella del Dio natura che non lo è più (cfr. E. BALIBAR, *L'institution de la vérité*, nel vol. coll. *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica* a cura di D. BOSTRENGHI, Napoli, 1992, p. 22). Sul concetto di «potenza», particolarmente nella sua espressione aristotelica, richiamiamo i saggi di M. DE CAROLIS, F. FUSILLO, G. RUSSO e M. ZANARDI, *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Napoli, 1989. Sul rapporto tra il pensiero di Spinoza e quello di Aristotele, v. F. MANZINI, *Spinoza: une lecture d'Aristote*, Paris, 2009.

Non è quindi priva di risvolti, anche giuridici, l'operazione con cui Spinoza sostituisce al Dio trascendente τὸ θεῖον. Dio identificato con la Natura, sia essa naturante o naturata, non ha nulla di soggettivo. La natura resta, infatti, sotto il segno della necessità: necessità interna della *causa sui*, la cui essenza si dispiega nell'esistenza; necessità esterna che leggiamo nei determinismi della *Natura naturata*. E poiché la natura è la concatenazione universale di tutte le esistenze, ciò significa che la singolarità di una cosa è definita adeguatamente solo dalla sua posizione all'interno di una serie, esattamente come un numero non esiste nella sua singolarità specifica, ma solamente inserito nella serie aritmetica che lo definisce. La singolarità si sostituisce in qualche modo alla soggettività. Ciò fa sì che l'universo sia un essere unico, un universale concreto il cui frazionamento in classi o in insiemi corrisponde unicamente ad associazioni prodotte dalla nostra immaginazione.

[Una visione onto-teocentrica] Nel rifiuto da parte di Spinoza del carattere personale della divinità, che confligge con l'unità profonda della sostanza e del modo ed isola il creatore nella sua trascendenza, traspare anche la sua distanza dall'antropocentrismo e dall'individualismo moderni, nonché la sua sintonia con l'impostazione classica che potremmo definire *onto-teocentrica* ⁽⁹³⁾. Non è quindi privo di fondamento il riferimento agli Stoici, e non solo per il fatto che essi «ritengono il cosmo un'organizzazione immutabile, razionale, perfetta e necessaria, che in ultima analisi si identifica con Dio stesso», ma soprattutto perché il «continuismo» che contraddistingue la loro visione, come per Spinoza, «si deve più a ragioni etiche che fisiche; solo istituendo un'integrazione completa di tutto il cosmo si poteva ritrovare il senso del mondo, istituire un nesso forte tra l'individuo e la totalità cosmica, eliminare le disuguaglianze so-

⁽⁹³⁾ Nelle considerazioni di VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, cit., p. 112, la medesima inclinazione sembra caratterizzare la prospettiva stoica inerente alla domanda: «La volonté de la nature est-elle pour les stoïciens une tendance consciente ou une force impersonnelle?», se si considera che «quant aux stoïciens, en identifiant la nature à Dieu ou à la Providence, ils semblent plus près de la concevoir comme un agent personnel. Mais n'oublions pas que leur Dieu est un principe d'ordre et d'harmonie qui, comme tel, ne revêt pas les attributs de la personnalité. Si le sentiment religieux conduit parfois ces philosophes à s'adresser à lui comme à un être doué de ces attributs, leur panthéisme s'accorde difficilement avec une telle attitude».

ciali»⁽⁹⁴⁾. L'individualismo giuridico non può trovar posto in un sistema il cui baricentro è fissato nell'idea della sostanza intesa come unione di Dio e natura, con rigorosa deduzione delle parti dal tutto. Nulla è più distante dall'universo spinoziano della concezione protagorea dell'*uomo misura di tutte le cose*⁽⁹⁵⁾.

4. Dall'*appetitus societatis* al *conatus sese conservandi*: la concezione antropologica

[Altri tre aspetti problematici] Il tema dell'antropologia spinoziana⁽⁹⁶⁾ serve a far luce su altri tre aspetti problematici

⁽⁹⁴⁾ M. SACCHETTO, *Che cos'è la natura*, in *Argomentare*, vol. I, Milano, 2002, p. 140.

⁽⁹⁵⁾ Secondo G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, 1952, p. 173, «Spinoza non perde l'occasione di riconfermare il fondamento universalmente cosmico, per niente affatto antropocentrico, della propria filosofia, mettendo in evidenza come non all'uomo soltanto pervengono diritti naturali, ma a tutti i viventi in quanto viventi. L'affratellamento e l'eguale considerazione della molteplicità esistenziale, al di là delle qualificazioni specifiche, sono tratti fisionomici della concezione spinoziana e dimostrano l'altezza del punto di vista del filosofo nella valutazione metafisica ed empirica».

⁽⁹⁶⁾ Per quanto concerne la funzione assunta dall'antropologia nella cultura dei secoli XVI e XVII rimandiamo alle illuminanti pagine di DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., vol. II, pp. 210-287, secondo cui nel corso del secolo XV, in continuità e trasformazione delle due forme principali di antropologia del periodo medievale, ossia dell'antropologia aristotelico-scolastica e di quella platonico-mistica, se ne costituì una nuova. «Questa a differenza della psicologia moderna, esamina lo stesso nucleo sostanziale della natura umana, il nesso vitale, nel quale si esprimono il contenuto e i valori della vita, i gradi evolutivi di tale espressione, i rapporti con l'ambiente, e infine le forme individuali d'esistenza, per le quali l'uomo si differenzia; e in conseguenza ne sorge una teoria circa la condotta della vita, un giudizio sui valori della vita, insomma una filosofia della vita. Tale letteratura anzitutto considerò a fondo la persona, che s'accinge a rendersi conto dell'interesse proprio, col fine di fondare su tale esame la condotta della vita. All'inizio del movimento stanno il Petrarca e i trattati di filosofia morale della grande età fiorentina, che si ricollegano alla Stoa. Quindi la nuova scienza dell'uomo si approfondisce continuamente col Vives, col Cardano, con lo Scaligero, col Telesio, col Montaigne, col Giordano Bruno; poi tre motivi concorsero a perfezionarla scientificamente, e cioè l'inventario sistematico della tradizione stoica fatto dalla filologia dei Paesi Bassi, l'applicazione della meccanica galileiana alla vita dell'anima, e finalmente, da Ugo Grozio in poi, la fondazione del sistema naturale del diritto, dello Stato, e della religione, sulla base della nuova scienza antropologica». E a proposito del nome di Telesio che compare tra gli autori citati, DILTHEY, *Die Autonomie des Denkes*, cit., p. 82 ss., già aveva

dimostrato come costui fin nelle singole proposizioni dipenda da Galeno e dalla Stoa, e come egli talvolta abbia preparato, persino nelle parole, le fondamentali tesi antropologiche di Spinoza. A questo riguardo si veda sempre di DILTHEY anche la particolareggiata trattazione: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», IV (1891), p. 624 ss. Da questi studi emerge inoltre la derivazione dell'antropologia spinoziana da quella forma medievale della mistica platoneggiante il cui «sostrato metafisico fa sì che il corso della vita sia concepito in maniera unitaria sotto l'aspetto metafisico o religioso e a un tempo morale». E si sottolinea che la mistica, la quale passò per vari stadi e forme, divenne elemento integrale dell'antropologia spinoziana come rivela la formula secondo cui Dio ama se stesso, adoperata per dare massima elevatezza d'espressione all'amore dell'uomo verso Dio, o quella secondo cui alla conoscenza segue l'amore. **MBB: Sul pensiero antropologico di Spinoza**, v.: J. PRÉPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1963; S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963; J. M. GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, 3 voll., Toulouse, 1970-1974; R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1972; A. DOMÍNGUEZ, *Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo*, in «Anales del Seminario de Metafísica», X (1975), pp. 63-90; L. C. RICE, *Emotion, Appetition and "Conatus" in Spinoza*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXI (1977), pp. 101-116; S. ZAC, *Vie, "conatus", vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza*, in «Archives de Philosophie», XL (1977), pp. 405-428; *Spinoza's Philosophy of Man. Proceedings of the Scandinavian Symposium 1977*, a cura di J. WETLESEN, Oslo, 1978; B. CARNOIS, *Le désir selon les stoïciens et selon Spinoza*, in «Dialogue», XIX (1980), pp. 255-277; C. TEJEDOR CAMPOMANES, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Madrid, 1981; D. STEINBERG, *Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», XXII (1984), pp. 303-324; A. MATHÉRON, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, 1986; M. SCHRIJVERS, *Spinozas Affektenlehre*, Bern, 1989; H. MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, 1990; L. C. RICE, *"Tanquam naturae humanae exemplar". Spinoza on Human Nature*, in «The Modern Schoolman», LXVIII (1991), pp. 291-303; R. MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, 1992; S. SPORTELLI, *Essenza dell'Uomo, essenze individuali e necessità in Spinoza*, in «Studi Spinoziana», VIII (1992), pp. 251-279; G. SALMERI, *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell' "Etica" di Spinoza*, Roma, 1993; R. SIENA, *Sull'antropologia e l'etica di Spinoza*, in «Sapienza», XLVI (1993), pp. 215-222; D. WEST, *Spinoza on Positive Freedom*, in «Political Studies», XLI (1993), pp. 284-296; P.-F. MOREAU, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, Paris, 1994; M. SENN, *Rechtsdenken und Menschenbild. Bedeutung und Auswirkung von Baruch de Spinozas Menschenbild auf das Rechtsdenken*, in *Festschrift für Claudio Soliva zum 65. Geburtstag*, a cura di C. SCHOTT e E. PETRIG SCHULER, Zürich, 1994, pp. 311-324; S. SPORTELLI, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli, 1995; P. G. WINCH, *Mind, Body and Ethics in Spinoza*, in «Philosophical Investigations», XVIII (1995), pp. 216-234; L. BOVE, *La Stratégie du "conatus". Affirmation et résistance chez*

Spinoza, Paris, 1996; S. JAMES, *Power and Difference. Spinoza's Conception of Freedom*, in «The Journal of Political Philosophy», IV (1996), pp. 207-228; M. GUEROUULT, *Spinoza. I, Dieu: "Éthique", I; II, L'âme: "Éthique", II*, Paris, 1997; L. LEVY, *O Autômato espiritual. A subjectividade moderna segundo a "Ética" de Espinosa*, Porto Alegre, 1998; AA.VV., *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, a cura di Y. YOVEL, New York, 1999; S. CORSELLO, *La politica tra natura e artificio. L'antropologia positiva di B. Spinoza*, Palermo, 1999; M. DE SOUZA CHAU, *A nervura do real. Imanencia e libertade en Espinosa*, São Paulo, 1999; C. SANTINELLI, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, 2000; A. R. DAMASIO, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, trad. franc., Paris, 2003; M. L. RIBEIRO FERREIRA, *Uma Suprema Alegria. Escritos sobre Espinosa*, Coimbra, 2003; Ch. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, 2004; A. LABRIOLA, *Origine e natura delle passioni secondo l'"Ética" di Spinoza* (1906), a cura di M. ZANNANTONI, Milano, 2004; M. LIN, *Spinoza's Metaphysics of Desire. The Demonstration of IIP6*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXVI (2004), pp. 21-55; AA.VV., *Spinoza, philosophe de l'amour*, a cura di Ch. JAQUET et alii, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005; M. G. LOMBARDO, *La mente affettiva di Spinoza. Teoria delle idee adeguate*, Padova, 2005; A. TRUCCHIO, *Una filosofia per un tempo di ricchezza. La complessità del corpo umano e del corpo sociale in Baruch Spinoza*, in «Scritti Filosofici», XXVII (2005), pp. 153-181; AA.VV., *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, a cura di Ch. JAQUET e T. PAVLOVITS, Paris, 2006; J. BUTLER, *The Desire to live. Spinoza's "Ethics" under Pressure*, nel vol. coll. *Politics and the Passions, 1500-1850*, a cura di V. KAHN, Princeton UP, 2006, pp. 111-130; F. LORDON, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, 2006; H. SHARP, *Feeling Justice. The Reorientation of Possessive Desire in Spinoza*, in «International Studies in Philosophy», XXXVII (2006), pp. 113-130; R. M. SIENA, *Considerazioni sull'antropologia di Spinoza*, in «Sapienza», LVIII (2006), pp. 475-479; P. GILLOT, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, 2007; M. PATRIZIO DOS SANTOS, *Corpo, um modo de ser divino (uma introdução à metafísica de Espinosa)*, São Paulo, 2009; P. ZAOUÏ, *Spinoza. La décision de soi*, Paris, 2008; J. BUSSE, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, 2009; M. KISNER, *Perfection and Desire. Spinoza on the Good*, in «Pacific Philosophical Quarterly», XCI (2010), pp. 97-117; M. LE BUFFE, *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford University Press, 2010; S. MALINOWSKI-CHARLES, *Plaisir et douleur chez Spinoza, ou les sensations à la jonction de l'esprit et du corps*, in «Historia Philosophica», VIII (2010), pp. 11-26; U. RENZ, *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Frankfurt a. M., 2010; A. YOUPA, *Spinoza's Model of Human Nature*, in «Journal of the History of Philosophy», XLVIII (2010), pp. 61-76; J. CARRIERO, *"Conatus" and Perfection in Spinoza*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXXV (2011), pp. 69-92; ST. FRANKEL, *Determined to be Free. The Meaning of Freedom in Spinoza's "Theologico-political Treatise"*, in «Review of Politics», LXXIII (2011), pp. 55-76; M. KISNER, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, 2011; A. SANGIACOMO, *La libera necessità. Note sul compatibilismo di Spinoza*, in «Filosofia Politica», XXV (2011), pp. 85-106; H. LAURENS, *Finite*

(la *natura sociale dell'uomo*, il *rapporto uomo-natura*, il *concetto di libertà umana*) che suffragano, ancora una volta, l'ipotesi di una possibile omologia tra Spinoza e lo stoicismo, oltre all'inconciliabilità della prospettiva del filosofo olandese con quella moderna, e in particolare con l'individualismo che ne è parte costitutiva⁽⁹⁷⁾. È necessario a questo proposito rileggere alcuni tratti dell'antropologia spinoziana coerentemente con la tendenza assunta da tale scienza nella cultura del secolo XVII, ossia secondo quell'orientamento che la volle fondamento del diritto, ed in particolare di ogni sistema di diritto naturale⁽⁹⁸⁾. Riaffiorano alcuni indizi che non permettono di accogliere senza riserve l'idea di uno Spinoza giusnaturalista moderno.

[Primo aspetto: la natura sociale dell'uomo e la teoria del *conatus*] La cifra distintiva della concezione antropologica spinoziana si identifica con la teoria del *conatus*, lo sforzo con cui ogni cosa tende a perseverare nel proprio essere⁽⁹⁹⁾. Per de-

in *Infinity. Spinoza's Conception of Freedom explained through his Metaphysics*, in «Stance», V (2012), pp. 97-109.

⁽⁹⁷⁾ Osserva acutamente A. MATHÉRON, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, 1986, p. 17: «Je n'ai pas l'intention de parler aujourd'hui du contenu de l'anthropologie spinoziste, ni même de tel ou tel de ses aspects particuliers. La question que je voudrais poser, sans d'ailleurs prétendre la résoudre, est une question préalable: non pas la question $\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$, sans quelque forme que ce soit, mais la question $\acute{\epsilon}\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$. Autrement dit: y a-t-il vraiment, en toute rigueur, une anthropologie spinoziste?».

⁽⁹⁸⁾ Rileva in proposito DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., vol. II, pp. 254-255: «L'antropologia assunse la forma d'una costruzione dei fenomeni psicofisici fondata su pochi principi e regolata da leggi, che governano meccanicamente i rapporti tra quei fenomeni: e questo modo di vedere ebbe poi la sua più elevata espressione nell'*Etica* dello Spinoza». E poco oltre afferma: «Anche il sistema geometrico dello Spinoza va inteso solo in questo senso. I fondamentali concetti interpretativi della vita psichica, che così si formano, costruiscono l'antropologia; e da questa deriva il sistema naturale dell'ordinamento sociale».

⁽⁹⁹⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. III, propp. VI e VII (pp. 157-159). Un recente approccio a questo tema è offerto da BOVE, *La strategia del "conatus"*, cit. Come evidenzia Antonio Negri nella prefazione a tale studio, la strategia del *conatus* è qui interpretata come proiezione dell'infinita potenza dell'essere esistente. La teoria del *conatus* viene stabilita cioè come base per lo sviluppo positivo dell'individuo ed analogamente dello Stato, dell'etica e della politica. L'Autore sostiene, infatti, a proposito del *Trattato politico* che in esso «viene esplicitamente stabilita la perfetta analogia tra il corpo individuale e il corpo collettivo che, nel loro sforzo comune di conservazione e di affermazione, seguono la stessa logica di causalità propria delle essenze

finire l'essenza dell'uomo, simile in questo a quella di tutte le altre cose, Spinoza comincia infatti col parlare di «sforzo»⁽¹⁰⁰⁾. Nella settima proposizione della terza parte dell'*Etica* afferma: «Lo sforzo con cui ogni cosa tende a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa»; ed è poi lo scolio della nona proposizione, di questa stessa terza parte, a determinare il senso delle parole «volontà», «appetito», «desiderio», a partire da quello del termine sforzo.

Questa tensione (*hic conatus*), quando si riferisce alla sola mente, si chiama volontà (*voluntas*); ma quando si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, si chiama voglia (*appetitus*), che non è dunque altro se non l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura necessariamente derivano quelle cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farle. Tra la voglia e il desiderio non vi è poi differenza alcuna, se non che il desiderio (*cupiditas*) viene per lo più riferito agli uomini in quanto sono consapevoli della propria voglia, e perciò può essere così definito: *il desiderio è voglia con la consapevolezza di essa stessa*⁽¹⁰¹⁾.

In questo senso si può ritenere che l'essenza dell'uomo sia l'*appetitus*, o meglio lo sforzo diretto a sviluppare e conservare l'essenza naturale⁽¹⁰²⁾.

singolari, con le implicazioni decisive che ne fanno il pensiero più radicale di una strategia del *conatus*» (p. 260).

⁽¹⁰⁰⁾ Partendo dalla dottrina del *conatus*, ci ricongiungiamo idealmente là dove lo studio di Graeser si era interrotto, aprendo con le sue conclusioni intentati spazi di riflessione inerenti proprio all'aspetto giuridico, sulla linea della continuità tra spinozismo e stoicismo. Così GRAESER, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, cit., pp. 345-346, concludeva il suo scritto: «Hier ist namentlich auf die Behauptung hinzuweisen, dass der *conatus* einer Sache, in *suo esse perseverare*, nichts anderes sei als ihre aktuelle Existenz [...]. Von dieser These wird allgemein angenommen, dass sie aus der stoischen Tradition geschöpft worden sei. Doch ist der Zusammenhang bei Spinoza nicht so deutlich; und die Frage, wie diese stoische These innerhalb der Ontologien Spinozas gerechtfertigt werden kann, bedarf einer Untersuchung».

⁽¹⁰¹⁾ SPINOZA, *Etica*, P. III, prop. IX, scolio (pp. 159-161).

⁽¹⁰²⁾ Per fugare il dubbio sul fatto che dietro questa affermazione si celi una possibile analogia con il pensiero di Hobbes, ci limitiamo per ora a riportare una riflessione di A. PANDOLFI, *Comunità etica, comunità religiose e comunità politica nel pensiero di Spinoza*, nel vol. coll. *Comunità, individuo e globalizzazione* a cura di G. CAVALLARI, Roma, 2001, p. 57: «La preservazione è la motivazione naturale che spinge gli individui ad associarsi e a costituire simultaneamente un potere comune. Ma in Spinoza il desiderio di conservare la vita ha un significato assai diverso rispetto a quello elaborato

E poiché l'Autore olandese aggiunge che «è ben difficile per gli uomini sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco» ⁽¹⁰³⁾ e che nulla è più utile all'uomo quanto l'uomo che è guidato dalla ragione ⁽¹⁰⁴⁾, accade, di conseguenza, che l'uomo può vivere, tanto spiritualmente quanto fisicamente, solo all'interno di una comunità; egli infatti, pur nella singolarità della sua esistenza, partecipa con la ragione dell'unità eterna dell'Essere, ha tra gli istinti primari propri della sua natura la disposizione alla vita associata. Poiché il bene delle parti dipende da quello del tutto, proprio l'istinto lo spinge per legge di natura verso la collettività; poiché è consapevole che in essa risiede anche il suo benessere. L'individuo trova il bene nel λόγος universale, nella comunità degli esseri razionali, senza la quale egli non può esistere né manifestarsi conformemente alla propria essenza. Spinoza cita gli Scolastici e richiama le definizioni dell'uomo «animale sociale» ⁽¹⁰⁵⁾; riconosce la naturalità

nella filosofia politica di Hobbes. Si tratta di un desiderio originariamente espansivo, mosso dalla speranza e volto a dar vita ad un ordine in cui il consenso alla costituzione di un potere comune non sia unicamente determinato dalla paura.

⁽¹⁰³⁾ SPINOZA, *Trattato politico*, II, 15 (p. 47).

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. IV, Appendice, cap. IX (p. 317). Riguardo a tale affermazione MATHÉRON, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, cit., p. 24, osserva: «Sur le plan des rapports interindividuels, l'éthique spinoziste est essentiellement et même uniquement, une éthique de la similitude. Je n'insiste pas, puisque c'est bien connu: plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile; rien ne nous est plus semblable que les autres hommes, et cela d'autant plus qu'ils vient davantage sous la conduite de la raison; donc rien n'est plus utile, et nous devons tout faire pour nous accorder avec eux ».

⁽¹⁰⁵⁾ Scrive Spinoza in *Trattato politico*, II, 15: «E se gli scolastici per questo motivo, ossia perché è ben difficile per gli uomini essere autonomi nello stato di natura, vogliono chiamare l'uomo "animale sociale", non ho nulla in contrario da opporre» (p. 47). Tra i più autorevoli sostenitori della socievolezza naturale in Spinoza ricordiamo SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit., p. 144 e S. ZAC, nella sua edizione del *Traité Politique*, Paris, 1968, nota 15 al cap. II, p. 244. Dal canto suo KRISTELLER, *Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics*, cit., p. 7, afferma: «Also in this area we recognise a Stoic orientation when Spinoza defines a human being with Seneca as a social animal, and not with the Aristotelian tradition as a political animal. Stoic is also the exclusion of the animals from the social community of men, and Stoic is the belief that all free persons, that is, all philosophers and sages, and they alone, are linked with each other by nature through mutual friendship». Varie sono le implicazioni derivanti dalla definizione stoica dell'uomo come animale sociale rispetto alla definizione aristotelica dell'uomo come ζῶον πολιτικόν. Mentre l'indagine aristotelica si muove nella direzione di un esame dei rapporti di appartenenza dell'individuo alle varie forme in cui il legame sociale si estrinseca, la tesi stoica relativa al

dell'egoismo, ma mette in evidenza anche quell'istinto che porta l'uomo ad associarsi con i suoi simili.

[L'utilitarismo spinoziano] È stato osservato a questo proposito che la soggettività individuale «non si esaurisce nel complesso degli impulsi e delle appetizioni di ciascuno, ma si estende con gli impulsi e gli affetti degli altri uomini, e regge e configura una società»⁽¹⁰⁶⁾. È come se individualismo ed utilitarismo fossero trasformati in un illuminato e sapiente *conatus sese conservandi* dell'uomo che viene ad identificarsi, in questo senso, con l'altruismo stesso⁽¹⁰⁷⁾. Si è cercato infatti

carattere sociale dell'uomo resta, invece, circoscritta alla dimensione individuale. La socialità è per gli Stoici un fatto naturale, che a differenza di Aristotele, viene da essi argomentato facendo leva più sull'analogia con il mondo animale che non sulla differenza dell'uomo da esso. La prospettiva aristotelica utilizza lo strumento della distinzione tra potenza ed atto per giustificare, attraverso le tesi del carattere sociale dell'uomo, la subordinazione della dimensione individuale dell'uomo a quella politica; lo strumento concettuale del quale gli Stoici si servono, è invece proprio la dottrina della *οἰκείωσις*, il principio della conservazione di sé che essi estendono dall'individuo a tutte le forme della comunità umana.

⁽¹⁰⁶⁾ F. SECHI, *La fondazione metafisica del pensiero politico-giuridico di B. Spinoza*, Sassari, 1983, p. 51. Come sintetizza Mario A. Cattaneo nella prefazione allo studio di Sechi «la concezione giuridico-politica di Spinoza appare sorretta da motivi razionali e da motivi fondati sulle passioni e sulla psicologia dell'uomo; se l'individuo ha una naturale tendenza alla conservazione di se stesso nello stesso tempo è aperto agli altri, è attivo partecipe delle vicende degli altri: e in ciò manifesta la sua socialità». Interessante è pure il tentativo di F. LORDON, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, 2006, di gettare le fondamenta scientifiche, sulla base della definizione del *conatus*, di un'antropologia economica spinoziana. L'A. ridefinisce il *conatus* come interesse, inteso qui come interesse radicale a essere e a perseverare nel proprio essere. Da questa matrice possono essere tratte tutte le proprietà dell'interesse, ivi comprese tanto le figure del calcolo utilitarista quanto quelle del dono apparentemente disinteressato. Si scioglierebbe così la falsa antinomia tra *homo oeconomicus* e *homo donator*, che ha alimentato la polemica fra esegeti utilitaristi e anti-utilitaristi.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. SECHI, *La fondazione metafisica del pensiero politico-giuridico di B. Spinoza*, cit., p. 21. E in un certo senso similmente anche BOVE, *La strategia del "conatus"*, cit., pp. 101-102, afferma in riferimento all'amore di sé che si identifica con il *conatus* stesso, che esso «è innanzitutto amore del reale in noi, cioè della nostra potenza, che si differenzia dall'amor proprio che è solo amore di un'immagine. In questo amore, quindi, amiamo anche la potenza della Natura, di cui siamo parte. Invece di costringerci a ripiegare su noi stessi, l'amor di sé ci spinge ad aprirci all'amore di una vita che trabocca da ogni parte. Non forziamo il testo di Spinoza, inoltre, affermando che questo amore induce ad amarci fuori da noi stessi. Contrariamente alla logica

di esplicitare il significato che Spinoza attribuisce al termine «utile» ed evidenziare, conseguentemente, come il *conatus sese conservandi* non sia diretto all'egoismo individuale, ma trovi la sua più autentica realizzazione nel pieno svolgimento della vita razionale. La mente cioè partecipa a questa conservazione che va ben oltre il livello della fisicità. Spinoza, in tal modo, afferma l'essenziale razionalità dell'utile oltre che la sua intrinseca socialità. Lo sforzo poi con cui ciascuno persevera nel proprio essere è determinato certamente nella potenza, ma è libero nell'esercizio. Perciò l'alternativa che si apre di fronte all'uomo è fra l'agire per l'utile in modo istintivo ed emozionale, cedendo alla schiavitù delle passioni, oppure l'agire in modo intelligente e lungimirante e mantenersi perciò libero, pur senza violare le leggi del determinismo.

[La οἰκείωσις stoica] In tal modo si può affermare che Spinoza recuperi la tesi di Zenone, tipica della civiltà ellenica e di quella ateniese in particolare, che l'uomo «diventa veramente uomo solo in seno alla comunità» adattandola al mutato contesto politico-culturale «mettendo al posto della *polis* la grande associazione formata da tutti gli esseri razionali»⁽¹⁰⁸⁾. Questo parallelismo è sostenibile soprattutto se si considera la consonanza di fondo tra il *conatus sese conservandi* spinoziano e l'idea stoica di οἰκείωσις⁽¹⁰⁹⁾.

centripeta dell'amor proprio, l'amore di noi stessi si irradia e si sviluppa come una forza centrifuga». A. SUHAMY, *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, 2010, ci presenta tutta la filosofia di Spinoza a partire dalla questione tradizionale della comunicazione del bene, che alla fine risulterà essere quello del sapere intuitivo e della saggezza che esso instaura. A questa attribuzione tradizionale al bene della qualità di essere comunicabile si sostituisce a poco a poco il problema di sapere come comunicare agli altri la conoscenza del terzo tipo, sapendo che l'atto di capire è inseparabile dalla sua comunicazione. Ma prima di giungere allo stadio della beatitudine è necessario percorrere molte tappe che offrono all'A. l'occasione di rivisitare i momenti essenziali dell'opera di Spinoza.

⁽¹⁰⁸⁾ POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 269.

⁽¹⁰⁹⁾ Sull'argomento si vedano: C. O. BRINK, *Οἰκείωσις and οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory*, in «Phronesis», I (1955-56), pp. 123-145; S. G. PEMBROKE, *Oikeiosis*, in *Problems in Stoicism*, London, 1971, pp. 114-145; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic theory of oikeiosis. Moral development and social interaction in early Stoic philosophy*, Aarhus, 1990; R. RADICE, *Oikeiosis: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, e ancora POHLENZ, *La Stoa*, vol. I, cit., p. 105 ss.

L'animale, appena nato, si affiata con se stesso per la conservazione del proprio stato e per amare tutto ciò che giova a conservarlo, come pure per rifuggire dalla distruzione e da tutto quanto sembra capace di distruggerlo ⁽¹¹⁰⁾.

Questa affermazione, che Cicerone attribuisce a Zenone, induce a talune considerazioni intorno a questo fondamentale concetto dell'etica stoica, definito come «il primo adattamento dell'essere vivente nel suo domicilio naturale e sociale» e come «il primo impulso che ha l'animale» all'autoconservazione che la natura stessa gli ispira fin dal principio ⁽¹¹¹⁾. L'idea di questo impulso ad autoconservarsi è istillato in ogni essere vivente dalla natura, ma acquista nell'uomo, possessore del Λόγος, un significato tutto particolare per cui esso non è più semplice istinto (la cui connotazione è quella dell'immediatezza e in qualche modo dell'irrazionalità), ma piuttosto «tendenza» che in quanto «rispondente alla legge di ragione diventa, per così dire, un istinto razionale» ⁽¹¹²⁾.

La οἰκείωσις è strettamente connessa nell'uomo alla scoperta della propria ragione come essenza: ne discende l'esigenza di sviluppare questa stessa ragione e, dunque, la propria natura, in modo tale da preservare e conservare il proprio autentico io. In questo modo, tanto nel *conatus* spinoziano quanto nella οἰκείωσις stoica, l'appello alla sopravvivenza si trasforma in un richiamo alle ragioni di una natura più ampia ed universale della propria che è la natura cosmica, il Λόγος, essenza dell'uomo nella sua individualità e del cosmo nella sua universalità. Spinoza parte dunque, come i filosofi dell'epoca classica, dalla natura sociale dell'uomo nella quale si ancorano l'ordinamento dell'istituzione sociale e le sue norme fondamentali, così che l'essenza dell'uomo si compie soltanto nella realizzazione della vita in comune.

[Il Prolegomeno 6 di Grozio] Punto di partenza dell'antropologia moderna è invece la natura empirica dell'uomo trovata mediante astrazione, dal cui impulso psicologico fondamentale viene dedotto razionalisticamente il sistema della morale e del diritto naturale. Non deve pertanto

⁽¹¹⁰⁾ FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, vol. I, cit., p. 56.

⁽¹¹¹⁾ *Ibidem*; MONDOLFO, *Il pensiero stoico ed epico*, cit., p. 144; ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., vol. I, Introduzione, p. 22 ss.

⁽¹¹²⁾ Così MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, cit., p. 19.

trarre in inganno il richiamo, sia pure esplicito, alla stessa teoria stoica della οἰκείωσις contenuto nel Prolegomeno 6 al *De jure belli ac pacis* di Grozio ⁽¹¹³⁾, dove il «padre» del moderno giusnaturalismo afferma che elemento costitutivo della natura umana è una situazione di indigenza cui è connesso un *appetitus societatis, id est communitatis* per il quale l'uomo è finalizzato ad una vita «non qualiscunque, sed tranquilla, et pro sui intellectus modo ordinata». In tale Prolegomeno si dice implicitamente che la *tranquillitas societatis* è il fine della natura umana, l'idea regolativa alla quale è ordinata l'aspirazione di ogni singolo, ne abbia o meno consapevolezza ⁽¹¹⁴⁾.

A tale proposito, gli esegeti si sono interrogati se l'*appetitus societatis* groziano abbia natura empirica o metafisica. Secondo alcuni autori, infatti, esso costituirebbe la premessa di ordine empirico, sulla quale il giurista olandese innalzerebbe poi il suo sistema; per altri autori, invece, esso si porrebbe come un «dover essere» e avrebbe natura metafisica. Sebbene la questione ermeneutica sia rilevante e si alimenti, come del resto conferma la stessa polemica tra Di Carlo e Fassò, della discordanza nella traduzione ⁽¹¹⁵⁾, in ogni caso la

⁽¹¹³⁾ Riportiamo di seguito l'intero Proleg. 6 nella traduzione di G. FASSÒ: «Ma quanto dice quel filosofo, e con lui quel poeta il quale afferma che la natura non può discernere l'ingiusto dal giusto, non è assolutamente ammissibile: perché l'uomo è sì un animale, ma un animale di eccezione, che si distacca da tutti gli altri molto più di quanto le altre specie differiscano fra loro: come provano molte attività che sono peculiari al genere umano. E fra queste caratteristiche specifiche dell'uomo vi è la ricerca della vita sociale, ossia di una vita in comune -ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata secondo la norma della propria ragione - con gli esseri della sua specie: che è ciò che gli Stoici chiamavano οἰκείωσις. L'affermazione comune secondo cui qualunque animale persegue per natura soltanto il proprio utile non deve perciò essere ammessa come verità universale» (U. GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, Prolegomeni e Libro primo, cit., pp. 7-9). Sulla ripresa in età moderna del tema della οἰκείωσις si vedano nel vol. XXII-XXIII (2001-2002), di «Grotiana», n.s., i saggi di R. BRANDT, *Self-consciousness and self-care: on the tradition of oikeiosis in the modern age*, pp. 73-92, e di J. MILLER, *Innate ideas in the Stoicism of Grotius*, pp. 157-176.

⁽¹¹⁴⁾ TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 59

⁽¹¹⁵⁾ Riguardo alla traduzione del Catalano utilizzata da Eugenio Di Carlo (U. GROZIO, *I prolegomeni al De iure belli ac pacis*, traduzione e note di S. CATALANO, Introduzione di E. DI CARLO, Palermo, 1941), in luogo di quella dello stesso Fassò, come annota TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 63: «interpretare il termine *modus* come «norma» o come «limite» significa porsi sulla strada di un'esegesi in senso

differenza tra Spinoza e Grozio appare evidente: non solo infatti nel primo nemmeno sarebbero possibili tali distinzioni, data l'identità spinoziana di essere e dover essere e la mancanza della cifra dell'eccezionalità dell'uomo rispetto agli altri esseri (¹¹⁶); ma soprattutto si può osservare che il giurista di Delft ha conservato sì l'*appetitus* come molla della sua antropologia, ma non si tratta più dell'*appetitus beatitudinis* di sant'Agostino e di san Tommaso, e neppure del possibile *appetitus* di un *finis ultimus naturalis*, così come lo intendevano Luis de Molina e Francisco Suárez, ma di un desiderio del vivere sociale profilato in maniera tendenzialmente immanentistica (¹¹⁷). Ciò significa che esso è declinato soggettivamente, dalla parte dell'uomo e non può richiamare nessuna affinità con la concezione spinoziana. Questa, infatti, conformemente allo spirito del pensiero classico, ha significato oggettivistico, mentre quella groziana risente già del soggettivismo moderno. Per Spinoza l'uomo è destinato dalla natura, oggettivamente intesa, alla società, mentre per Grozio la natura, che è fonte della società, è la natura umana.

È possibile pertanto individuare alcune essenziali direttrici teoriche alle quali Spinoza rimase sempre sostanzialmente fedele, la prima delle quali è proprio il richiamo costante al pre-

razionalistico o empiristico dell'*appetitus societatis*. Qualora la *societas* cui tende l'*appetitus*, sia ordinata «secondo la norma della ragione», siamo in presenza di un *appetitus rationalis* [...] identificabile con la *voluntas* che tende al *bonum*, così come l'*intellectus* tende al *verum*. Per contro, se la *societas* è ordinata «in conformità dei limiti dell'intelligenza» dell'uomo, se ne può dedurre che, riflettendosi in tale società i difetti ed i limiti della *ratio*, l'*appetitus* che tende ad essa non sia di natura razionale, ma empirico-sensitiva». Si vedano in proposito, rispettivamente, E. DI CARLO, *Precisazioni sul pensiero filosofico-giuridico di Grozio*, in «Il Circolo giuridico L. Sampolo», XXI (1950), pp. 225-248, e G. FASSÒ, *Sull'interpretazione di alcuni passi groziani*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVIII (1951), pp. 753-761 (ora in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di E. PATTARO et alii, vol. I, Milano, 1982, pp. 151-163). Ricordiamo anche i saggi di F. PALLADINI, «*Appetitus societatis*» in Grozio e «*socialitas*» in Pufendorf, in «Filosofia Politica», X (1996), pp. 61-70, e di L. WINKEL, *Les origines antiques de l'«appetitus societatis» de Grotius*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», LXVIII (2000), pp. 393-403.

(¹¹⁶) Cfr. SPINOZA, *Trattato Politico*, II, 7 (p. 41).

(¹¹⁷) Cfr. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 64; sul tema dell'*appetitus beatitudinis* e della *potentia oboedientialis* della Seconda Scolastica, v. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., Milano, 1978², pp. 195-232.

supposto naturale della vita individuale associata ⁽¹¹⁸⁾. L'essenza dell'uomo, così come presentata nella dottrina di Spinoza, non si esaurisce nella individualità della persona anche se questa costituisce una sfera giuridica originaria. La socialità è un elemento altrettanto costitutivo della natura umana quanto la razionalità, essa appartiene alla sua essenza, non è qualcosa che sopravvenga, ma è un *quid* originario; conseguentemente il diritto naturale contiene i principi costitutivi necessari della comunità. Secondo l'antropologia spinoziana, inoltre, all'uomo non deve essere attribuita una natura diversa dalla generale natura delle cose, un'indipendenza tale da renderlo in sé completamente autonomo. Noi ci troviamo nella natura - scrive Spinoza - non come esseri costituenti una realtà diversa ed opposta a questa, non come dei ribelli, quasi uno Stato entro i confini di un altro Stato (*veluti imperium in imperio*), ma come sudditi e servi della natura medesima ⁽¹¹⁹⁾. E l'ordine dei principi delle cose, strutturato sulla base di leggi universali che implicano eterna verità e necessità, è un ordine fisso ed immutabile di cui l'uomo non può modificare nulla ⁽¹²⁰⁾, e alla cui conoscenza deve pervenire.

[Secondo aspetto: il rapporto uomo-natura] Questa posizione offre l'occasione per alcune considerazioni riguardo al rapporto dell'uomo con la natura così come delineato nel pensiero del filosofo olandese ⁽¹²¹⁾. Se, come è stato os-

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. A. DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Torino, 1963, pp. 242-243. Le altre due direttrici individuate da questo Autore, che permangono costanti nel pensiero politico spinoziano, sono: a) la necessità che il diritto positivo, conducendo a realtà civile il presupposto naturale, segni il trionfo della razionalità; b) il rilievo di eccellenza accordato al reggimento democratico perché meglio realizza la libertà umana.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. III, Prefazione (p. 147) e *Trattato Politico*, II, 6 (p. 39).

⁽¹²⁰⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 5 (pp. 185-193).

⁽¹²¹⁾ Importanti informazioni inerenti gli sviluppi di questo tema specificamente per quel che riguarda il contesto francese tra il 1650 ed il 1750 possono essere reperite in TOCANNE, *L'idée de la nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, cit. ; ed in J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, cit. **MBB: Sul rapporto uomo-natura in Spinoza**, v.: A RIVAUD, *La physique de Spinoza*, in «Chronicon Spinozanum», IV (1924-1926), pp. 24-57; P. ROSSI, *La fisica spinoziana e la fisica moderna*, in *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milano, 1934, pp. 117-131; C. A. CROMMELIN, *Spinoza's natuurwetenschappelijk denken*, in *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, vol. VI, Leiden, 1939; N. A. BRUNT, *De wiskundige denkwijze in Spinoza's*

servato ⁽¹²²⁾, all'epoca si fronteggiavano un ideale di derivazione stoica, che sottometteva l'uomo alla natura, ed uno tecnocratico, che viceversa faceva dell'uomo il signore della natura stessa, la posizione spinoziana si schiera nettamente a favore della prima alternativa, con chiara percezione dell'equilibrio tra l'uomo, soggetto che fa scienza, e la natura, oggetto della scienza stessa. Per l'Autore dell'*Etica* l'uomo è parte della natura e deve essere in armonia con tutte le altre cose e non può vantare diritti di preminenza su di esse ⁽¹²³⁾.

philosophie en in de moderne natuurkunde, ivi, vol. XII, Leiden, 1955; P. VAN DER HOEVEN, *De cartesiaanse fysica in het denken van Spinoza*, ivi, vol. XXX, Leiden, 1973; ID., *Over Spinoza's interpretatie van de cartesiaanse fysica in de betekenis daarvan voor het systeem der Ethica*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XXXV (1973), pp. 27-68; A. LÉCRIVAIN, *Spinoza et la physique cartésienne*, in *Cahiers Spinoza*, I, Paris, 1977, pp. 235-265; R. MISRAHI, *Système de la nature, anthropologie et conscience de soi*, in «La Nouvelle Critique. Politique, Marxisme, Culture», CXIV (1978), pp. 58-66; G. SEMERARI, *L'idea della scienza in Spinoza*, in «Quaderni di Filosofia», I (1978), pp. 9-23; P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, 1987; J. VUILLEMIN, *Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens*, in «Studia Spinozana», VI (1990), pp. 231-250; D. PARROCCHIA, *Physique et politique chez Spinoza*, in «Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail», XI (1998), pp. 59-95; D. GARRETT, *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, nel vol. coll. *New Essays on the Rationalists*, a cura di R. GENNARO e C. HUENEMANN, Oxford, 1999, pp. 310-335; F. ZOURABICHVILI, *Une physique de la pensée*, Paris, 2002; A. V. GARRETT, *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, 2003; E. DE JONGE, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot, 2004; F. AUDIÉ, *Spinoza et les mathématiques*, Paris, 2005; F. ANSALDI, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, 2006; F. BARBARAS, *La science mathématique du salut*, Paris, 2006; J. SEIDENGART, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, 2006; D. ESPOSITO, *Spinoza and the Order of Nature*, in «Dialogue», XLIX (2007), pp. 89-98; AA.VV., *Spinoza. De la fisica a la historia*, a cura di J. CARVAJAL CORDÓN e M. L. DE LA CÁMARA, Cuenca, 2008; A. BRISSONI, *Due cunicoli di Spinoza. L'infinito e il "more geometrico"*, Reggio Calabria, 2008; U. RENZ, *Spinozas Erkenntnis Theorie. Eine naturalisierte Epistemologie?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVII (2009), pp. 419-432; M. SAAR, *Politik der Natur. Spinozas Begriff der Regierung*, ivi, pp. 433-447; N. SIEROKA, *Spinozistische Feldmetaphysic und physikalisches Materieverständnis*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XXXV (2010), pp. 105-122.

⁽¹²²⁾ F. ALQUIÉ, *Servitude et liberté selon Spinoza* (lit.), Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1971, p. 103, afferma: «A l'époque de Spinoza s'opposent d'une part un idéal stoïcien qui soumet l'homme à la nature et un idéal technicien qui vient faire de l'homme le maître de la nature».

⁽¹²³⁾ Dice SPINOZA, *Etica*, IV, Appendice, cap. XXXII, p. 289: «Ma la potenza umana è alquanto limitata, ed è infinitamente sopraffatta dalla

Dal confronto su tali temi si evince la distanza di Spinoza dal soggettivismo e dall'individualismo. È noto, infatti, l'atteggiamento assunto dal pensiero moderno di fronte al mondo naturale, il problema di comprendere la realtà essenzialmente come proprio prodotto, che implica il riferimento ad una ragione la quale non semplicemente contempla, ma opera praticamente ed efficacemente ⁽¹²⁴⁾. Il nuovo sapere si propone la conoscenza effettiva della natura, ma allo scopo di modificarla e di dominarla, ed è in stretto collegamento con tale progetto che si sviluppa il matematismo ⁽¹²⁵⁾.

potenza delle cause esterne; e pertanto non abbiamo il potere assoluto di adattare ai nostri usi le cose che sono fuori di noi. Tuttavia sopporteremo con animo sereno le cose che ci capitano in contrasto con ciò che si richiede in ragione della nostra utilità, se siamo consapevoli di avere adempiuto ai nostri compiti, e che la potenza che abbiamo non si sarebbe potuta estendere sino al punto di poter evitare quelle cose; e che noi siamo una parte della natura intera, al cui ordine ci atteniamo». In una recente ricerca F. BARBARAS, *La science mathématique du salut*, Paris, 2007, sottolinea come Spinoza aspiri a fornire una intelligibilità matematica alle realtà naturali, umane e divine e considera come il riferimento geometrico rappresenti più uno *status* spirituale che un metodo, il quale ispira poi a Spinoza i suoi concetti principali. Per Spinoza la matematica serve ad un doppio uso: *in primo luogo*, testimonia che cosa significa comprendere e, fornendo la norma per la sua ricerca della verità, svolge il ruolo di «modello»; *in secondo luogo*, in tanto in quanto è una pratica condivisa, essa serve anche da strumento critico. L'A. mostra così come la nozione di «cosa mutevole» venga rischiarata alla luce dell'idea di «variazione determinata», compresa matematicamente e si spinge a tentare una ricostruzione dei «principi metafisici della scienza». Il rapporto fra Spinoza, la matematica e la geometria era stato già indagato da F. AUDIÉ, *Spinoza et les mathématiques*, Paris, 2005, il quale aveva mostrato come gli *Elementi* di Euclide fossero stati studiati dal filosofo olandese a partire dai *Commentari* di van Schooten e di Clavius.

⁽¹²⁴⁾ S. COTTA, *L'uomo tolemaico*, Roma, 1975, p. 140, parla, in riferimento all'epoca moderna, di una «prospettiva cosiddetta del neotolemaismo febbrile, in cui l'individuo si trova consegnato all'universo della separazione: separato dalla natura, dagli altri, dall'Essere. La separazione comporta una lotta con gli altri, con Dio, con la natura, che può avere fine soltanto con la raggiunta supremazia. In tutte le direzioni l'uomo tolemaico si sente assaltato dall'antica tentazione: la volontà di essere Dio, il signore, il totalmente altro». E un'affermazione di TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, cit., p. 145, completa questa analisi: «Dalla ricerca degli elementi ultimi della realtà naturale e dalle formulazioni matematiche delle leggi del loro movimento sorge l'ideale della moderna scienza naturale di sottoporre l'intero universo accessibile ai nostri sensi al concetto di causalità, che in ogni evento riconosce soltanto il mutamento, avvenuto in base a leggi generali, di un altro evento già dato».

⁽¹²⁵⁾ Si pensi all'affermazione cartesiana dell'uomo *maître et possesseur de la nature*. Sull'ideale tecnocratico ad es. di Bacone v. F. FARRINGTON,

[L'ideale spinoziano di scienza] Spinoza si pone in maniera critica nei confronti della nuova scienza e dell'immagine della realtà naturale che ne deriva. Se per un verso, infatti, il filosofo di Amsterdam si muove a proprio agio nel contesto culturale offertogli dal suo tempo, utilizzandone gli strumenti, per un altro verso, invece, il suo discorso appare muoversi contro gli esiti finali di esso, non solo e non tanto per quanto concerne le conclusioni metafisiche, ma anche e soprattutto relativamente ad una valutazione delle procedure proprie dell'indagine naturale; in particolare, Spinoza denuncia l'aporia inerente al modo in cui si delinea il rapporto dell'uomo con la natura nell'ambito del pensiero del Seicento, per l'impossibilità di vedere soddisfatte a pari diritto tanto l'istanza naturalistica quanto quella umanistica ⁽¹²⁶⁾.

Nel pensiero spinoziano pare ricomporsi questa latente aporeticità con la consapevolezza, per un verso, che l'uomo non può trovare nel sapere uno strumento per piegare a sé la natura e, per altro verso, che esso gli indica la via per obbedire ad essa; secondo l'insegnamento da lui stesso ricondotto all'esperienza, anonima, ma con buona probabilità ascrivibile allo stoicismo, di quei

filosofi che fanno consistere la vera felicità soltanto nella virtù e nella tranquillità dell'animo, e non cercano di farsi ubbidire dalla natura, ma, al contrario, cercano di ubbidire loro alla natura: essi sanno infatti con certezza che Dio dirige la natura secondo le leggi universali di questa e non secondo quanto esigono le leggi particolari della natura umana, e che perciò Dio tiene conto non solo del genere umano, ma di tutta la natura ⁽¹²⁷⁾.

La continuità tra la visione spinoziana e quella stoica si realizza nel segno del rifiuto di qualsiasi logica di dominio, a

Francesco Bacone, filosofo dell'età industriale, trad. it., Torino, 1967². L'aspetto del matematicismo viene così sintetizzato da DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, vol. II, cit., p. 126: «nell'epoca di Keplero e di Galilei, di Descartes e di Hobbes, avvenne anche il decisivo mutamento, per cui la forza d'immaginazione scientifica dell'uomo venne regolata dai metodi rigorosi, che assoggettarono all'esperienza, all'esperimento e alla conferma dei fatti le possibilità insite nel pensiero matematico».

⁽¹²⁶⁾ Cfr. F. BIASUTTI, *Prospettive su Spinoza*, Trento, 1990, p. 65, ed in particolare tutto il cap. III: *Natura e antropologia in Spinoza*, pp. 63-73.

⁽¹²⁷⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VI, 2 (p. 253).

favore dell'obbedienza alla natura, considerata come l'unico modo di vivere secondo ragione.

[Terzo aspetto: il concetto di libertà umana] Un'ulteriore conseguenza può scaturire anche dalla definizione, contenuta nell'*Etica*, dell'uomo come parte o modificazione «della natura intera»⁽¹²⁸⁾, alle cui leggi è costretto ad obbedire e adattarsi. Questo comporta che tutta la vita umana si svolga in modo necessario e quindi che la libertà umana si dia soltanto come possibilità per l'uomo di agire in coerenza con le leggi della propria natura, che è una natura di *modus* della sostanza. L'uomo non è libero in maniera assoluta come Dio; la sua libertà, a causa dell'esclusione della contingenza e dell'indeterminazione della natura, è un poter essere o un poter agire, in conformità alla propria natura⁽¹²⁹⁾. La portata della libertà umana si specifica ulteriormente se si considera anche che «la libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà»; pertanto «quanto più libero noi consideriamo l'uomo, tanto meno possiamo attribuirgli il potere di non usare la ragione e di preferire il male al bene»⁽¹³⁰⁾.

⁽¹²⁸⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, IV, Appendice, capp. I e VI (p. 315). Una buona introduzione a una lettura problematica dell'*Etica* spinoziana è offerta dal vol coll. *Baruch de Spinoza. Ethik*, a cura di M. HAMPE e R. SCHNEPF, Berlin, 2007, e dal libro di E. SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, 2014³.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, II, 7 (p. 41). Recentemente M. LE BUFFE, *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford University Press, 2010, ha offerto una precisa ricostruzione razionale della teoria spinoziana della servitù e della libertà, e del percorso che porta dalla prima alla seconda, secondo le tre parti dell'*Etica*, sciogliendo non pochi tradizionali nodi interpretativi. M. KISNER, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, 2011, invece, si è interrogato sulla filosofia pratica spinoziana proponendo una ricostruzione del percorso filosofico che conduce dalla concettualizzazione della libertà umana nell'*Etica* a quella, politica, che sostiene l'argomentazione a favore della *libertas philosophandi* del *Trattato teologico-politico*. Così facendo, l'A. sottolinea la continuità fra gli scritti etici e quelli politici di Spinoza, sovente posta in discussione dagli studiosi. Egli cerca di dimostrare che i due progetti, quello etico e quello politico, sono vincolati da una medesima concezione di libertà, una forma di *libertà* apparentata all'*autonomia*, in un'accezione familiare alla filosofia post-kantiana.

⁽¹³⁰⁾ Riportiamo per intero questo passo di SPINOZA, *Trattato politico*, II, 7: «Ma quanto più concepissimo l'uomo come libero, tanto più saremmo costretti a stabilire che egli di necessità deve conservare se stesso e avere padronanza della mente: questo me lo concederà facilmente chiunque non

[L'idea di volontà nello stoicismo] Per chiarire questa posizione è opportuno, e non a caso, ripensare a ciò che Pohlenz sostenne per l'uomo greco, «alla base del cui modo di sentire, non c'è il "tu devi" ma il "tu puoi". All'uomo basta sviluppare la sua particolare essenza per raggiungere lo stato migliore possibile, l'*aretè*: in questa necessità consisterà anche la sua *eudaimonia*»⁽¹³¹⁾. Il tema della libertà umana si sviluppa congiuntamente a quello della volontà⁽¹³²⁾; allo stesso modo infatti in cui il bene e la perfezione si esauriscono nell'essere delle cose così come esse sono, altrettanto la libertà si identifica con la necessità; non c'è perciò differenza tra l'atto volontario e l'atto libero, in quanto la libertà di un atto è la sua volontarietà⁽¹³³⁾.

Ci possiamo anche richiamare, in proposito, allo studio che muove dalla tesi comunemente accolta secondo cui il pensiero greco avrebbe ignorato l'idea della volontà⁽¹³⁴⁾. Tale posizione

confonda la libertà con la contingenza. La libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà. Perciò l'uomo non può affatto dirsi libero perché può non esistere, o perché può non usare la ragione, ma solo in quanto ha il potere di esistere e di operare secondo le leggi della natura umana» (p. 41).

⁽¹³¹⁾ POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 223. Per un confronto con Spinoza su questo tema si vedano particolarmente le proposizioni XX, XXI, e XXIV della quarta parte dell'*Etica* (pp. 259-261).

⁽¹³²⁾ Questa problematica rende palese la profonda diversità tra il modo di sentire della civiltà ellenica e di quella moderna. L'uomo greco - come ha dimostrato esaurientemente lo stesso POHLENZ nel vol. *L'uomo greco*, trad. it., Firenze, 1962 - non conosce una volontà che sia solo energia psichica, non diretta ad un oggetto determinato. La sua lingua non possiede nemmeno una parola che corrisponda in questo senso alla nostra volontà. Naturalmente anche l'uomo greco conosce un volere e un desiderare ma sempre avendo presente un soggetto o un'attività voluti o desiderati.

A questo proposito riportiamo di seguito quanto Spinoza afferma in *Etica*, P. II, prop. XLIX, dimostrazione: «Nella mente non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere; ma soltanto singole volizioni, ovvero questa e quell'affermazione, e questa e quella negazione» (p. 135).

⁽¹³³⁾ E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1993², p. 73, osserva che originariamente fu propria degli Stoici quell'intuizione della libertà umana come «coscienza della necessità» che successivamente ispirò la filosofia di Spinoza e, più generalmente, tutte le posizioni dell'immanentismo realistico. Su questo tema si veda anche J. PRÉPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1967, pp. 34-35, in cui si sostiene che l'etica è il movimento che converte l'esistenza dell'uomo dalla condizione di oggetto a quella di soggetto della necessità.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, cit., pp. 5-7.

sarebbe confermata, oltre che dalla mancanza nel vocabolario greco di un termine che ne esprima il concetto, anche dal fatto che, come sostiene il Pohlenz, i Greci non avrebbero distinto la funzione volitiva da quella intellettiva. Il volere, in tal senso, sarebbe stato contenuto nella conoscenza, la decisione nel sapere. E sebbene altri autori abbiano invece sostenuto la funzione capitale della volontà nel pensiero greco, cercando di dimostrare come questa sia condizione essenziale della conoscenza, il Voelke sottolinea che le due tesi, in realtà, non sono poi così nettamente contrapposte se si considera che in entrambe, in ultima analisi, è presente una componente volitiva del pensiero ⁽¹³⁵⁾. In particolare, per quanto riguarda lo stoicismo, da sempre viene sottolineata la sua continua tensione concentrata sopra un unico obiettivo: la virtù. Questa tensione denota «una volontà inflessibile»; l'originalità dello stoicismo è riposta proprio nel suo accentuare questa volontà dell'agente morale. Ma se il *Λόγος* governa cosmo e uomo, ci si può chiedere se questo sia un intellettualismo etico che ignora l'idea di volontà.

[L'idea di libertà nello stoicismo] Il nodo problematico saliente riguardo al tema della libertà umana sembra quindi rinviare, sia nello stoicismo che in Spinoza, a quello della convivenza fra *Λόγος* cosmico e singoli individui, fra Sostanza e modi di essa, fra *Deus sive natura* e uomo. Per quel che concerne il pensiero stoico potremmo dire che il cosmo e l'uomo sono dotati di *Λόγος*; presa coscienza del possesso di questa facoltà, l'uomo può scegliere il bene, e compiuta questa scelta starà a lui mantenere costante la propria disposizione interiore che si manifesterà nel suo agire e nel suo volere. La posizione dell'uomo appare quindi fundamentalmente attiva, sebbene l'attività e la volontà in questione siano un'attività e una volontà rivolte all'interiorità dell'individuo, per cui rispetto agli accadimenti esterni essi devono essere compresi in quella legge razionale, perfetta ed assolutamente inflessibile che li governa. «Solo la volontà che asseconda il destino - sostiene ancora Voelke - è al sicuro dal fallimento»; l'unica possibilità per l'uomo è quella di assecondare gli eventi. Il giusto modo di volere sembra essere dunque quello di acconsentire al destino e

⁽¹³⁵⁾ A questo proposito SPINOZA stesso, *Etica*, II, prop. XLIX, coroll., afferma: «La volontà e l'intelletto sono un'unica e identica cosa» (p. 137).

questo consenso, a propria volta, deriva dall'aver identificato il cosmo con la provvidenza e con la divinità, e dall'averlo dunque caratterizzato come «buono». La scelta stoica di seguire la virtù coincide con l'assenso iniziale alla volontà divina, con l'accettazione del proprio posto nel cosmo. Nella volontarietà di tale scelta risiederebbe la libertà dell'uomo e la sua posizione attiva rispetto al destino dal quale egli non è semplicemente trascinato (¹³⁶).

[La morale in Spinoza] Analogamente, chiedendosi se la libertà e il desiderio siano, nella visione di Spinoza, liberi o necessitati (¹³⁷), è stato detto che l'uomo non sarebbe libero: egli è affetto dalle cose esterne e conoscerle e desiderarle significa patirle, ma nella misura in cui si unisce a Dio, egli agisce più che non patisce. Affissarsi in Dio rappresenta, quindi, la vera libertà umana (¹³⁸). Questa omologia di fondo ne richiama alla mente immediatamente un'altra, il fatto cioè che anche per la dottrina stoica il fine dell'uomo si identifica con l'ὁμολογουμένως ζῆν (¹³⁹). L'espressione è intraducibile; se ci

(¹³⁶) A titolo esemplificativo della difficile conciliazione cercata dal pensiero stoico fra la volontà dell'uomo e la necessità del cosmo, riportiamo un frammento attribuito ad Ippolito che riferisce un noto paragone, ripreso anche da Seneca, fra l'uomo ed un cane legato ad un carro. Secondo Ippolito infatti Zenone e Crisippo sostenevano che «quando a un carro si attacchi un cane, se segue volontariamente, segue pur essendo trascinato, e compie, insieme con l'adeguarsi alla necessità, anche un atto di libertà; se invece si rifiuta di seguire, è semplicemente trascinato. Lo stesso si può dire degli esseri umani: anche se non vogliono seguire saranno puramente e semplicemente costretti ad andare verso ciò che è fissato dal destino».

(¹³⁷) SPINOZA in *Etica*, II, prop. XLVIII, scolio (p. 135), distingue il desiderio dalla volontà: la volontà è il potere di affermare o negare, è il giudizio che la tal cosa sia buona o cattiva; il desiderio invece è l'inclinazione dell'anima verso una cosa che essa ha riconosciuto e giudicato per bene, sicché la volontà può esistere senza il desiderio, ma non il desiderio senza la volontà. Né la volontà né il desiderio sono liberi

(¹³⁸) Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. IV, Appendice, cap. XXXII (p. 323); e GUZZO, *Il pensiero di B. Spinoza*, cit., p. 102.

(¹³⁹) Numerose sono le definizioni di fine (τέλος) attribuite a Zenone; tra queste Strobeo riferisce come zenonea la definizione di fine come «vivere in modo coerente», ossia «vivere in conformità di una ragione unica e concorde». Ancora Strobeo: «Si dice fine (τέλος) un bene perfetto, come si dice che è fine la coerenza (ὁμολογία)» (cfr. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, cit., vol. I, p. 58 ss; ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., vol. I, p. 21, nota 32). In particolare sul tema segnaliamo l'interessante interpretazione di B. WISNIEWSKI, *Sur les origines du ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν des Stoiciens*, in «Classica et Mediaevalia», XXII (1961), pp. 106-116, secondo il

riferiamo all'uso comune, essa significa «vita coerente». Sappiamo tuttavia che Zenone scelse quel termine perché ne avvertì come elemento fondamentale la parola *λόγος* ⁽¹⁴⁰⁾. Fine dell'uomo è per il filosofo di Cizio una condotta in intima coerenza con la vita del *λόγος* ⁽¹⁴¹⁾. L'*amor Dei intellectualis* spinoziano ⁽¹⁴²⁾, concetto con cui si identifica l'ultimo e più alto

quale l'espressione filtra nel pensiero stoico attraverso le riflessioni dei Sofisti, ed in particolare, di Antifonte piuttosto che di Ippia, poiché gli Stoici per conformità alla natura intendono non la natura umana ma «la natura integrale» la cui conseguenza dal punto di vista politico-sociale è l'assoluta uguaglianza tra tutti gli uomini così come sostenuta da Ippia (pp. 315-316).

⁽¹⁴⁰⁾ Cleante poté interpretare l'opinione del maestro spiegando che il fine dell'uomo consiste nel vivere in conformità con la natura. La definizione del *telos* risultò ampliata in una formula accessibile a tutti: *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*, ma a dire il vero comportava un leggero spostamento di accento del termine *φύσις* la natura da forza che plasma il nostro essere diviene la norma alla quale noi dobbiamo conformarci.

⁽¹⁴¹⁾ È importante ricordare che per il pensiero stoico l'uomo che si conforma al *λόγος* è cittadino del mondo perché si conforma ad un principio che governa tutto il mondo. Tutti gli uomini qualora seguano la ragione e cioè vivano virtuosamente, fanno parte di un'unica comunità che travalica i confini degli Stati singoli. Questo dà origine al tema del cosmopolitismo stoico, che proprio sulla base di due diversi modi di intendere la legge universale, può essere letto come cosmopolitismo ugualitario universale (cfr. per es. WISNIEWSKI, *Sur les origines du ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν des Stoiciens*, cit.), connotazione connessa soprattutto ad un momento successivo dello sviluppo del pensiero stoico, e più precisamente allo stoicismo romano ed alle sue rielaborazioni in ambito cristiano, o come cosmopolitismo aristocratico dei saggi (cfr. per es. M. ISNARDI PARENTE, *La politica della Stoa antica*, in «Sandalion», III (1980), pp. 67-98), o ancora come cosmopolitismo filosofico, universalità tutta intellettuale, di cui parla V. BEONIO BROCCIERI, *L'individualismo cosmopolita degli Stoici*, in «Annali di Scienze Politiche», IX (1936), pp. 199-256.

⁽¹⁴²⁾ **MBB: Sull'amor Dei intellectualis di Spinoza**, v.: S. RUBIN, *Benedicti de Spinoza Amore Dei intellectualis in sechs Dialogen bildlich dargestellt*, Krakau, 1910; A. DYROFF, *Zur Entstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom "Amor Dei intellectualis"*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXXI (1918), pp. 1-28; D. FAUCCI, «Amor Dei intellectualis» e «charitas erga proximum» in Spinoza, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», IV (1954), pp. 461-480; M. CASULA, *L'"Amor Dei intellectualis" di Spinoza. Concetto e deduzione*, in «Studia Patavina», VI (1959), pp. 260-286; H. TIMM, «Amor Dei intellectualis». *L'idea teleologica di sistema nello spinozismo romantico*, in *Lo spinozismo ieri e oggi* (=«Archivio di Filosofia», 1978), Padova, 1978, pp. 231-258; V. MAXWELL, *Spinoza's Doctrine of the "Amor Dei Intellectualis"*, in «Dionysius», IV (1990), pp. 131-156; A. MATHÉRON, *L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'"amor erga omnes"*, in «Les Études Philosophiques», 1997, pp. 231-248; B. THOMASS, *Être heureux avec Spinoza*, Paris, 2008.

grado di un ideale percorso umano etico-teoretico ⁽¹⁴³⁾, sembra riprendere, nel suo significato di adeguamento in termini razionali alla necessità divina immanente al mondo, il senso dell'ὁμολογουμένως ζῆν di ascendenza stoica. E al di là delle questioni storiografiche che da sempre dividono la critica, se sia stato davvero Cleante ad ampliare questa formula di Zenone, o quali siano i termini esatti con cui l'espressione torna anche in Crisippo ⁽¹⁴⁴⁾, quello che occorre rilevare è il riconoscimento dell'ordine dell'universo come fine ultimo dell'uomo, la consapevolezza del legame dell'individuo con un piano più vasto di quello umano.

La plausibilità del parallelismo proposto può trovare una conferma se si considera che, secondo Spinoza, ad una vita posta sotto il segno della necessità divina non si perviene se non attraverso una *expurgatio intellectus*, un'operazione, per così dire, di purificazione ascensionale del proprio intelletto affinché possa svolgere il compito fissato ⁽¹⁴⁵⁾. Anche in questo caso il

⁽¹⁴³⁾ KRISTELLER, *Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics*, cit., pp. 9-10, propone una lettura di questo concetto come evidente legame di Spinoza con la tradizione neoplatonica rinascimentale, in particolare con Leone Ebreo, Marsilio Ficino e Giordano Bruno. Lo studioso sottolinea come in Spinoza l'amore per Dio sia sempre unito alla conoscenza di Dio, e come si sia discusso se l'amore e la conoscenza di Dio siano atti della mente simultanei o paralleli, o quali dei due sia superiore all'altro; problema quest'ultimo legato al dibattito sulla priorità dell'intelletto rispetto alla volontà che vide contendere S. Tommaso con Duns Scoto, Marsilio Ficino con il domenicano Vincenzo Bandello, come si può ricostruire da precedenti studi dello stesso KRISTELLER, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal, 1968, pp. 93-123; ID., *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, Durham (NC), 1974, pp. 73-90; ID., *A Thomist critique of Marsilio Ficino's theory of will and intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, vol. II, Jerusalem, 1965, pp. 463-494. Per quel che riguarda l'ascesa della mente a Dio intesa come sviluppo dell'*amor sui* fino all'*amor Dei* si veda D. ANDREATTA, *Baruch Spinoza*, cit., particolarmente il secondo paragrafo "*Deus sive natura*" e *percorso etico: dall'amore di sé all'amore di Dio*, pp. 244-247.

⁽¹⁴⁴⁾ Sulle numerose dispute sorte tra gli studiosi della prima formulazione zenoniana dell'ὁμολογουμένως ζῆν e della sua evoluzione nella dottrina stoica successiva di Cleante e Crisippo si vedano ISNARDI PARENTE, *Gli Stoici*, cit., Introduzione, p. 21, note 31 e 32; MANCINI, *L'etica stoica*, cit., pp. 30-31; MONDOLFO, *Il pensiero stoico ed epicureo*, cit., pp. 148-149.

⁽¹⁴⁵⁾ Il riferimento immediato è all'opera che SPINOZA pubblicò nel 1661, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* «in cui - come sottolinea Abbagnano - la metafisica risulta finalizzata all'etica, programmaticamente intesa alla maniera ellenistica, come *ars vivendi*». In questo scritto, che talvolta è stato considerato come una sorta di «Discorso sul metodo»

percorso suggerito da Spinoza richiama per analogia l'esperienza stoica della *ἀσκησις* (¹⁴⁶). Il pensiero di Spinoza è infatti vivificato da un ideale di perfezionamento: la vita umana è sentita come un'esperienza progressiva il cui termine è quello della catarsi conoscitiva (¹⁴⁷). L'uomo è dotato di ragione che

spinoziano, parallelo a quello di Cartesio, «Spinoza rivela una concezione della filosofia come via verso la salvezza esistenziale che va ben oltre le preoccupazioni prevalentemente metodologiche-gnoseologiche di Cartesio e che lo avvicina a certa tradizione filosofico-religiosa, dai pensatori dell'Ellenismo a S. Agostino». Infatti «Come appare dall'introduzione al *Trattato*, che è la parte più bella dell'opera, lo spinozismo nasce da una delusione di fondo nei confronti dei comuni valori della vita e si alimenta della ricerca di un bene vero, capace di dare un significato all'esistenza e di colmare la sete di felicità» (ABBAGNANO - FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia*, cit., p. 321 ss.). Su quest'opera v. M. A. DILIBERTO REALE, *Sul "De intellectus emendatione" di Benedetto Spinoza*, Torino, 1968.

(¹⁴⁶) Secondo gli Stoici la natura umana, essenzialmente razionale, viene educata attraverso un'ascesi, con cui l'uomo realizza in sé il massimo di razionalità e conquista quella sapienza che si risolve nella coscienza della necessità universale (cfr. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 73).

(¹⁴⁷) Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cap. IV, 3 (pp. 179-183).

MBB: Sul pensiero morale di Spinoza, v.: R. A. DUFF, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, 1903; D. BIDNEY, *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logica of Ideas*, New Haven (CT), 1940; R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Milano, 1965; S. ZAC, *La morale de Spinoza*, Paris, 1966; C. GALLICET CALVETTI, *Spinoza. I presupposti dell'irenismo etico*, Milano, 1968; B. ROUSSET, *La perspective finale de l'«Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, 1968; A. NAESS, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence: the Structure of a Small Central Part of Spinoza's "Ethics"*, in «Inquiry», XII (1969), pp. 66-104; S. HAMPSHIRE, *Spinoza's Theory of Human Freedom*, in «The Monist», LV (1971) pp. 554-566; R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-London-New York, 1972; G. COURTOIS, *Innocence et responsabilité chez Spinoza*, in «Archives de Philosophie du Droit», XXII (1977), pp. 97-111; R. MISRAHI, *Le système de la joie dans la philosophie de Spinoza*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LVI (1977), pp. 458-477; N. ROTENSTREICH, «*Conatus*» and «*amor Dei*». *The Total and Partial Norm*, in *Spinoza (1632-1677)*, (=«Revue Internationale de Philosophie», 1977), pp.117-134; J. WETLESEN, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, 1979; A. DOMINGUEZ, *La morale de Spinoza et le salut par la foi*, in «Revue Philosophique de Louvain», LXXVIII (1980), pp. 345-364; J. BENNET, *A Study of Spinoza's "Ethics"*, Cambridge, 1983; R. WIEHL, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Göttingen, 1983; C. VINTI, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Roma, 1984; K. HAMMAKER, *La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza*, in «Les Études Philosophiques», 1984, pp. 73-81; J. C. MORRISON, *The Ethics of Spinoza's "Ethics"*, in «The Modern Schoolman», LXIII (1986), pp. 173-191; S. P. KASHAP, *Spinoza and Moral Freedom*, Alba-

ny (NY), 1987; E. M. CURLEY, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's "Ethics"*, Princeton (NJ), 1988; V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1990²; W. BARTUSCHAT, *Metaphysik und Ethik in Spinozas "Ethica"*, in «Studia Spinozana», VII (1991), pp. 15-37; B. ROUSSET, *Le poids de l'éthique dans l'"Éthique"*, ivi, pp. 39-56; G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it., Milano, 1991; R. MISRAHI, *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie: le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Paris, 1992; *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del Congreso Internacional (Almagro, 24-26 de octubre 1990), a cura di A. DOMÍNGUEZ, Ciudad Real, 1992; L. SCHIPPER, *Spinoza's "Ethics". The View from Within*, Frankfurt a. M., 1993; W. BARTUSCHAT, *Theorie und Praxis in Spinozas Ethik und Politik*, in «Studia Spinozana», IX (1993), pp. 59-77; H. W. BLOM, *The Moral and Political Philosophy of Spinoza*, nel vol. coll. *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, a cura di G. H. R. PARKINSON, London, 1993, pp. 313-348; AA.VV., *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und Politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, a cura di E. BALIBAR et alii, Würzburg, 1994; G. LLOYD, *Part of Nature. Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca (NY), 1994; P. MACHEREY, *Introduction à l'"Éthique" de Spinoza*, I-V, 5 voll., Paris, 1994-1998; R. BORDOLI, *Baruch Spinoza. Etica e ontologia*, Milano, 1996; H. DE DIJN, *Spinoza. The Way to Wisdom*, West Lafayette (IN), 1996; F. MIGNINI, *L'"Etica" di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995; P. CRISTOFOLINI, *Spinoza, chemins dans l'"Éthique"*, Paris, 1996; Ch. JAQUET, *Spinoza ou de la prudence*, Paris, 1997; A. TOSEL, *Qu'est-ce qu'agir pur un mode fini selon Spinoza?*, in «Philosophie», LIII (1997), pp. 96-110; Ch. RAMOND, *Qu'est-ce qui est utile? (Sur une notion cardinale dans la pensée de Spinoza)*, nel vol. coll. *Politique de l'intérêt*, a cura di CH. LAZZERI e D. REYNIÉ, Besançon, 1998, pp. 233-261; *Espinosa. Ética y Política*. Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía (Santiago de Compostela, 5-7 de abril de 1997), a cura di J. BLANCO-ECHAURI, Santiago de Compostela, 1999; K. J. BENDER, *The Ethics of Immanence. The Metaphysical Foundations of Spinoza's Moral Philosophy*, in «Sophia», XXXIX (2000), pp. 31-55; S. ANSALDI, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, 2001; S. LANDUCCI, *L'etica e la metaetica di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia», XCII (2001), pp. 387-409; AA.VV., *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, a cura di A. ENGSTLER e R. SCHNEPF, Hildesheim-Zürich-New York, 2002; P. CRISTOFOLINI, *Spinoza edonista*, Pisa, 2002; Ch. JAQUET-P. SÉVÉRAC-A. SUHAMY, *Fortitude et servitude. Lectures de l'"Éthique IV" de Spinoza*, Paris, 2003; St. B. SMITH, *Spinoza's Book of Life. Freedom and the Redemption in the Ethics*, New Haven (CT)-London, 2003; M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, 2004; S. MALINOWSKI-CHARLES, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim-Zürich-New York, 2004; R. MISRAHI, *100 mots sur l'"Éthique" de Spinoza*, Paris, 2005; AA.VV., *Baruch de Spinoza. Ethik*, a cura di M. HAMPE e R. SCHNEPF, Berlin, 2006; ST. NADLER, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006; S. LEVI, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, Milano, 2006; M. LIN, *Teleology and Human Action*, in «The Philosophical Review», CXV (2006), pp. 317-354; AA.VV., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, a cura di E. FERNÁNDEZ GARCÍA e M. L. DE LA CÁMARA, Madrid, 2007; J. TH. COOK, *Spinoza's Ethics. A Reader's Guide*,

gli permette l'elevazione a Dio; a tale fine deve emendare il proprio intelletto da tutto ciò che può annebbiare la visione della verità, e avanzare nella conquista di una sempre maggiore razionalità.

[Dall'amor sui all'amor Dei intellectualis] L'uomo apprende a poco a poco a rappresentarsi questa unione con Dio come trasformazione della sua natura in una natura umana superiore che sola può essere considerata come vero bene; al punto che gli altri cosiddetti beni sono tali solo quando conducono a questo fine supremo. L'ultimo gradino dell'elevazione mentale ed esistenziale dell'uomo, che si raggiunge soltanto tramite l'esperienza dell'*amor Dei intellectualis*, presuppone inoltre, analogamente alla filosofia classica, che il progresso conoscitivo proceda parallelamente al progresso morale. Il sommo bene e la massima libertà sono dunque riposte da Spinoza in uno stato o condizione della mente resa capace di comprendere e di godere dell'unione con quel bene, vero ed immutabile, costituito dalla natura universale (¹⁴⁸). Essi non consistono pertanto solo nell'unione, ma nella

London, 2007; A. GALVAN, *Leggere l'Etica di Spinoza*, Pavia, 2007; M. LE BUFFE, *Spinoza's Normative Ethics*, in «Canadian Journal of Philosophy», XXXVII (2007), pp. 371-392; E. SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'"Ethica" di Spinoza*, Roma-Bari, 2008; AA.VV., *The Cambridge Companion to Spinoza's "Ethics"*, a cura di O. KOISTINEN, Cambridge University Press, 2009; B. LORD, *Spinoza's Ethics*, Edinburgh UP, 2010; D. RABOUIN, *Vivre ici Spinoza. Éthique locale*, Paris, 2010; A. SUHAMY, *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, 2010; E. DELASSUS, *De l'"Éthique" de Spinoza à l'éthique médicale*, Rennes, 2011; P. DI VONA, *Uno Spinoza diverso. L'"Ethica" di Spinoza e dei suoi amici*, Brescia, 2011; M. KISNER, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, 2011; K. MESHELSKI, *Two Kinds of Definition in Spinoza's Ethics*, in «British Journal for the History of Philosophy», IX (2011), pp. 201-218; B. PAUTRAT, *"Ethica sexualis". Spinoza et l'amour*, Paris, 2011; B. VANDEWALLE, *Spinoza et la médecine. Éthique et thérapeutique*, Paris, 2011; C. ANDRIEU, *De l'éternité du mode fini dans l'éthique de Spinoza. "Le Chien constellation céleste et le chien animal aboyant"*, Paris, 2012; V. CAMPS, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, 2012; I. HOYOS SÁNCHEZ, *Aproximación a una razón afectiva desde la "Ética" de Spinoza*, in «Daimon», (Suplemento 4), 2012, pp. 277-283; A. SANGIACOMO, *"Homo liber". Verso una morale spinoziana*, Milano, 2012.

(¹⁴⁸) SPINOZA, *Etica*, P. IV, Appendice, cap. XXXII, afferma: «Infatti, allorché comprendiamo, non possiamo volere se non ciò che è necessario e, in senso assoluto, non ci possiamo appagare se non del vero; e dunque allorché comprendiamo correttamente queste cose, la tensione (*conatus*) della nostra parte migliore si accorda con l'ordine della natura intera » (p. 323).

coscienza di tale unione; sembra quasi che il filosofo olandese voglia suggerire che il fine al quale l'uomo tende non è l'instaurazione di un'unione con la natura, ma la coscienza della realtà di tale unione ⁽¹⁴⁹⁾.

Spinoza auspica un passaggio dall'*amor sui* all'*amor Dei* che rimane ancora una volta estraneo alle diverse rappresentazioni dell'individuo offerte dai giusnaturalisti moderni. Nelle descrizioni della condizione umana avanzate da questi si dà un'unica possibilità di cambiamento, quella del passaggio dalla *communio primaeva bonorum* al diritto di proprietà di cui parla Grozio o dall'*amour propre* all'*amour de soi* di cui parla Rousseau. Per i moderni l'amore di sé che caratterizza l'uomo nello stato di natura può progredire o regredire, ma esclusivamente in un contesto umano, da una dimensione egoista ad una altruista, o viceversa. La visione spinoziana è aperta invece ad un orizzonte più ampio in cui l'originaria negazione della libertà dell'uomo, giustificata metafisicamente, «è altrettanto metafisicamente ed eticamente rovesciata nella sua affermatività esistenziale, nel momento in cui il *Deus sive Substantia sive Natura* è diventato termine e oggetto dell'*amor Dei intellectualis*» ⁽¹⁵⁰⁾. A questo livello comincia a porsi il problema se l'amore ⁽¹⁵¹⁾, cui fa riferimento Spinoza, lo aiuti a sottrarsi in qualche modo al processo di secolarizzazione che coinvolge invece le più consolidate immagini dell'uomo offerte dal giusnaturalismo moderno ⁽¹⁵²⁾.

⁽¹⁴⁹⁾ Interessanti spunti di riflessione comparatistica tra gli Stoici e Spinoza sul tema del «*consentement au destin*» possono essere offerti dallo studio di VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, cit., pp. 97-105, a partire dalla considerazione che «le consentement au Destin réalise l'accord parfait des fonctions de l'âme, portées chacune à sa plus haute puissance. Acte volontarie par excellence, il est le propre de l'être doué de raison et unit de la façon la plus intime les diverses formes de vouloir que nos analyses précédentes ont distinguées. Le consentement au Destin exige en premier lieu que l'univers soit compris, grâce à un effort de pensée où le pouvoir d'intellection s'appuie sur la représentation sensible ».

⁽¹⁵⁰⁾ DEREGIBUS, *Spinoza e il problema della libertà*, nel vol. coll. *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., p. 451.

⁽¹⁵¹⁾ Il tema dell'amore in Spinoza è trattato, nelle sue diverse sfaccettature, dal vol. coll. *Spinoza, philosophe de l'amour*, a cura di Ch. JAQUET et alii, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005.

⁽¹⁵²⁾ Questi aspetti del pensiero spinoziano, oltre che alla concezione antropologica sono strettamente connessi alla teoria della conoscenza. La determinazione dei vari modi di percepire da parte della mente umana è trattata nell'*Etica* sotto forma di esposizione dei tre generi di conoscenza: l'opinione o immaginazione; la ragione o conoscenza razionale tipica della

geometria; ed infine la scienza intuitiva. Un'efficace ricostruzione dei vari gradi della conoscenza, funzionale anche ad una lettura in chiave giuridico-politica, si trova in SECHI, *La fondazione metafisica del pensiero politico-giuridico di B. Spinoza*, cit., pp. 34-41. Inoltre su queste distinzioni di ascendenza neoplatonica si sono soffermati vari autori, e tra coloro che hanno seguito una lettura che ne evidenziasse la continuità tra gli Stoici e Spinoza si vedano GRAESER, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, cit., pp. 341-345 e VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, cit., pp. 39, 50-55. La scienza intuitiva è definita come «la conoscenza che procede dall'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essere delle cose». In altri termini è vedere o percepire in maniera immediata l'ultima relazione esistente tra le cose e Dio, o vedere che tutte le cose sono in Dio: avvertire l'unità del tutto. Solo la conoscenza del secondo e del terzo genere è conoscenza adeguata, ossia vera. Se la conoscenza è una compenetrazione con l'oggetto, si capisce che una compenetrazione profonda e perfetta che equivale al possesso dell'essenza ideale immutabile dell'oggetto stesso abbia una superiorità sulla compenetrazione superficiale e imperfetta. «Chi conosce col terzo genere di conoscenza - afferma Spinoza - costui passa alla più alta perfezione umana, e consapevolmente è affetto dalla gioia più alta, con l'accompagnamento dell'idea di se stesso e della sua virtù; e quindi da questo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che si possa avere». Sul significato del terzo genere di conoscenza si vedano G. D'ANNA, *“Uno intuitu videre”*. *Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, 2002; e M. G. LOMBARDO, *La mente affettiva di Spinoza. Teoria delle idee adeguate*, Verona, 2004. Anche in riferimento a questo tema è possibile insistere nuovamente nell'analogia tra Spinoza e gli Stoici, i quali nel perseguimento della ἀπάθεια raccomandavano un comportamento conforme a ragione. Questa posizione denota un uso contenutistico e non, come invece avviene negli Epicurei, un uso strumentale della ragione che può condurre alla interessante osservazione che il saggio stoico non è totalmente indifferente alla realtà esterna, nella misura in cui la sua tendenza viene ricondotta a ragionevolezza dal Λόγος e non si tratta più di semplice ἀπάθεια ma di εὐπάθεια. A questo proposito infatti è ancora VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, cit., p. 56, nota 1, che acutamente osserva: «Les “eupathies” peuvent être rapprochées des affections actives qui, dans la pensée de Spinoza, s'opposent aux affections passives. De même que le sage stoïcien est mû par des «eupathies» qui ne tombent pas sous le coup de la condamnation générale portée contre les passions, l'homme libre selon Spinoza est mû par des affections actives de joie et de désir, dont le développement indique la puissance de l'âme et non sa faiblesse». Per Spinoza l'attività dell'intelletto umano deve essere sotto ogni aspetto simile a quella dell'intelletto divino di cui è parte. Allo stesso modo, anche in riferimento al pensiero stoico, POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 116, vide che «alla conoscenza di Dio l'uomo è predisposto dal Logos, perché egli grazie al Logos è nella sua essenza affine alla divinità». Non si tratta dunque di constatare o di astrarre per formare le nostre idee: basta lasciare agire la spontaneità propria del nostro spirito o se si preferisce dello spirito di Dio. Secondo BIASUTTI, *Prospettive su Spinoza*, cit., p. 62: «Tanto in Leibniz quanto in Spinoza, quindi, la verità della conoscenza è garantita da una originaria spontaneità della mente ovvero dall'intelletto. Questo fondamentale punto di contatto segna però anche il limite estremo a

[L'affiorare del concetto di *potentia*] Riassumendo, dunque, i tratti salienti della concezione antropologica spinoziana, possiamo dire che l'uomo, partecipe del *totus ordo naturae*, si sviluppa, in ultima analisi, secondo le sue forze, secondo la sua *potentia*, concetto questo che permea l'Essere, fondamento e fine di tutte le cose. La potenza, intesa al tempo stesso in senso oggettivo e soggettivo, secondo il suo etimo, come binomio indisgiungibile di *posse* ed *esse*, di potenza ed essenza, si ritrova infatti allo stesso modo in Dio (¹⁵³), ovvero nella *sostanza*, che è l'insieme di tutte le cose e anche la loro causa, e negli uomini, ovvero nei *modi* della sostanza; infatti «la potenza di ciascuna cosa, ossia la tensione con cui essa fa o tende a fare qualcosa, o da sola o con altre, cioè la potenza, ossia la tensione con cui tende a continuare nel suo essere, non è altro se non l'essenza data, ossia attuale, di quella cosa» (¹⁵⁴). E proprio questo emergente concetto di *potentia* si dipanerà come un filo rosso dall'antropologia fino al cuore della concezione giuridica spinoziana, segnandone tutto il problematico giusnaturalismo.

partire dal quale le due filosofie cominciano a divergere radicalmente. In Leibniz infatti, la tesi secondo cui nulla entra nello spirito dal di fuori, di cui non si abbia già nello spirito stesso l'idea, sancisce una autonomia gnoseologica dell'anima che trova il suo supporto ontologico nel concetto della monade-sostanza. In Spinoza, viceversa, la spontaneità dell'intelletto nella produzione delle idee si coniuga indissolubilmente alla sua essenza di *modus cogitandi*. Ecco quindi che alla ontologia leibniziana fondata sulla molteplicità delle monadi-sostanze, si contrappone radicalmente il principio spinoziano della sostanza unica». Infine sull'interpretazione del terzo genere di conoscenza come «punto archimedeo» a partire dal quale è possibile costruire delle opposte letture dello spinozismo cfr. il vol. coll. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. DEL LUCCHESI e V. MORFINO, Milano, 2003.

(¹⁵³) Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XXXIV (p. 65).

(¹⁵⁴) SPINOZA, *Etica*, P. III, prop. VII, dimostrazione (p. 159).

CAPITOLO SECONDO

«*SUB IMPERIO NATURAE*» DAL DIRITTO DI NATURA ALLA NATURA DEL DIRITTO

SOMMARIO: 1. Spinoza e il giusnaturalismo moderno.- 2. «*In statu naturali unusquisque sui juris est*».- 3. Dallo stato di natura allo stato di società: il contratto sociale.- 4. «*The finite God*»: Stato politico e potere assoluto.

1. Spinoza e il giusnaturalismo moderno

[**La Scuola del diritto naturale moderno**] «Noi possiamo comprendere tanto meglio le parole di qualcuno, quanto più conosciamo la sua vita e il suo spirito» ⁽¹⁾. Ogni filosofo affonda le proprie radici in fattori e condizioni storico-ambientali non meno che in assonanze teoretiche che lo avvicinano talvolta anche a contesti a lui distanti sul piano cronologico, ma non su quello logico e culturale. Se pertanto nel capitolo precedente ci siamo occupati delle possibili corrispondenze che legano il filosofo olandese alla tradizione del pensiero antico, è necessario ora stabilire un confronto tra il suo pensiero e la prospettiva teorica moderna del sec. XVII.

La principale corrente di pensiero giuridico-politico formata e sviluppata nell'Europa del Seicento è costituita, com'è noto, dal giusnaturalismo laico ⁽²⁾. Nell'ambito della *Scuola del diritto naturale* il nodo di riferimento costante per tutte le diverse espressioni, il punto di partenza di carattere teorico premi-

⁽¹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VII, 3 (p. 289).

⁽²⁾ Dal confronto con gli autori della *Scuola del diritto naturale* moderno emerge la definizione data da TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., p. 205, di Spinoza come giusnaturalista «atipico», accomunato in questa con Pufendorf e Domat.

nente è lo stato di natura, da cui si origina, attraverso il contratto sociale, la costruzione della società politica e dello Stato istituzionale. Attraverso un puntuale confronto con ciascuno dei tre anelli teorici del giusnaturalismo moderno cercheremo ora di determinare l'identità giuridica e politica di Spinoza, al di là dell'inegabile, continuo riaffiorare nei suoi scritti della terminologia, se non proprio dei temi caratteristici del giusnaturalismo laico.

[Il parallelo con Hobbes] Il tentativo di annoverare Spinoza tra gli autori della *Scuola del diritto naturale*, di stabilirne per così dire il grado di parentela ideale, si è talvolta ridotto al più circoscritto, ma non per questo meno problematico, suggerimento di affiancarlo al solo Hobbes. Se infatti il giusnaturalismo contiene in sé un modello teorico in grado di interpretare la realtà, com'è stato lucidamente dimostrato da Norberto Bobbio, diversissime sono però le concezioni politiche che vengono elaborate al suo interno, dall'assolutismo radicale, caratteristico appunto di Hobbes, allo Stato liberale di Locke, dalla democrazia rousseauiana allo Stato di diritto kantiano. Qualunque sia tuttavia il giudizio che si possa dare circa le affinità concettuali tra questi filosofi, si può sostenere ⁽³⁾ che la risposta richieda non soltanto di individuarne gli eventuali punti di convergenza, quanto soprattutto di stabilire se si tratti di aspetti ascrivibili ad un comune modello culturale, tali da configurare un paradigma metodologico organico che giustifichi una tesi, come quella di Guérout, secondo cui Spinoza sarebbe stato «il discepolo di Hobbes» ⁽⁴⁾, o se invece le differenti teorie condividano un solo motivo comune, identificato nel disagio della conflittualità, cau-

⁽³⁾ Cfr. D. NERI, *La teoria delle definizioni in Hobbes e Spinoza*, nel vol. coll. *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., p. 71 ss.

⁽⁴⁾ La lettura di Guérout si fonda sulla tesi che la geometria è il modello di ogni conoscenza e, conseguentemente, di ogni metafisica e che quella spinoziana richiama Hobbes più che Cartesio (cfr. M. GUÉROUT, *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*, Paris, 1974, p.13; *Spinoza II: L'âme (Éthique, II)*, pp. 482-487). Questa definizione proposta da Guérout trova il suo simmetrico in quella di NEGRI, *L'anomalia selavaggia*, cit., secondo cui Spinoza è l'anti-Hobbes. Tra gli studi poi che, ricostruendo l'identità del pensiero di alcuni giusnaturalisti, ne attribuiscono la paternità ad Hobbes, ricordiamo quello di F. PALLADINI, *S. Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna, 1990.

sato per l'uno dalla guerra civile e per l'altro dalle lotte di religione⁽⁵⁾.

[Una somiglianza apparente] Sono noti i motivi per cui Spinoza è debitore al *Leviatano* di Hobbes⁽⁶⁾; sarebbe facile

(⁵) Secondo l'interpretazione di E. Giancotti, le teorie di Hobbes e Spinoza hanno una motivazione comune e tendono al raggiungimento dello stesso scopo, ma propongono strumenti e soluzioni diverse. La motivazione è rappresentata dal disagio causato dall'instabilità politica, lo scopo invece dal raggiungimento e dalla garanzia della permanenza della pace come condizioni di vita. Le soluzioni e gli strumenti poi sono, per l'uno, la monarchia assoluta, per l'altro, la democrazia. La studiosa sostiene tuttavia che «in un discorso più articolato si vedrebbe che il giusnaturalismo e il contrattualismo assumono nei due autori un significato peculiare che differenziandoli dalla corrente generale li tiene tuttavia distinti anche tra di loro» (cfr. *Introduzione a SPINOZA, Trattato teologico-politico*, trad. DROETTO, Torino, 1972, p. XXVIII).

(⁶) **MBB: Sull'eco degli scritti hobbesiani nel pensiero di Spinoza**, v.: A. MEOZZI, *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Parallelo con T. Hobbes*, Pisa, 1914; E. F. CARRITT, *Morals and Politics. Theories of their Relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford, 1935; G. NARDO, *Spinoza. Il pensiero politico e religioso in rapporto con Hobbes*, Roma, 1947; B. H. KAZEMIER, *De staat bij Spinoza en Hobbes*, Leiden, 1951; P. JACOB, *La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et "conatus": Descartes, Hobbes et Spinoza*, in «Dialectique», VI (1974), pp. 99-121; A. MATHÉRON, *Politique et religion chez Hobbes et Spinoza*, in *Philosophie et religion*, Paris, 1974, pp. 91-121; C. GALLICET CALVETTI, *Due testi chiave di Spinoza su Hobbes*, in *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, 1975, vol. I, pp. 439-470; W. M. SCHRADER, *Naturrecht und Selbsterhaltung. Spinoza und Hobbes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXI (1977), pp. 574-583; M. DE SOUZA CHAUI, *Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa*, in «Revista Latinoamericana de Filosofia», VI (1980), pp. 57-71; W. SACKSTEDER, *How much of Hobbes might Spinoza have read?* In «The South-Western Journal of Philosophy», XI (1980), pp. 25-39; C. GALLICET CALVETTI, *In margine a Spinoza lettore del "De Cive" di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIII (1981), pp. 52-84 e 235-263; M. TRIOMPHE, *Hobbes, Spinoza et "The Reasonableness of Christianity"*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», XX (1982), pp. 135-144; M. LENOBLE, *L'état civil selon Hobbes et selon Spinoza*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de Caen», III (1983), pp. 113-121; J.-P. OSIER, *Hobbes et Spinoza devant le canon de l'Écriture*, in «Cahiers Philosophiques», XIV (1983), pp. 19-29; G. BOSS, *La conception de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, in «Archives de Philosophie», XLVIII (1985), pp. 311-326; E. GIANCOTTI, *La teoria dell'Assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in «Studia Spinozana», I (1985), pp. 231-258; A. MATHÉRON, *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, ivi, pp. 259-273; E. GIANCOTTI, *La naissance du matérialisme chez Hobbes et Spinoza*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXXV (1985), pp. 135-148; A. MATHÉRON, *Le droit du plus fort. Hobbes contre Spinoza*, ivi, pp. 149-176; C. SECRÉTAN, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas*

trovarvi parallelismi con i trattati spinoziani ⁽⁷⁾. Che si tratti dello stato di natura o delle leggi che lo reggono, del patto sociale o delle sue implicazioni, le tesi non sembrano, ad una prima lettura, differire granché. Ma il confronto tra la filosofia giuridico-politica di Hobbes e quella di Spinoza, e più in generale tra Spinoza e il giusnaturalismo moderno, è critico anzitutto a causa della somiglianza apparente, nel duplice significato di

au XVII^e siècle, in «Studia Spinozana», III (1987), pp. 27-46; K. SCHUMANN, *Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes. Zum Problem des Einflusses*, ivi, pp. 47-86; G. BOSS, *Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, ivi, pp. 87-123; W. SACKSTEDER, *Spinoza's Attributes, again. An Hobbesian Source*, ivi, pp. 125-149; Ch. LAZZERI, *L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza*, ivi, pp. 175-227; S. GOYARD-FABRE, *Hobbes et Spinoza ou la différence des concepts. L'ampleur d'une litote*, ivi, pp. 229-259; D. J. DEN UYL-S. D. WARNER, *Liberalism and Hobbes and Spinoza*, ivi, pp. 261-318; J.-P. OSIER, *L'herméneutique de Hobbes et de Spinoza*, ivi, pp. 319-347; P. DI VONA, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, 1990; E. M. CURLEY, *The State of Nature and its Law in Spinoza and Hobbes*, in «Philosophical Topics», XIX (1991), pp. 97-117; O. UENO, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes. "Le reste"*, in «Cahiers Spinoza», VI (1991), pp. 269-296; AA.VV., *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*. Atti del Convegno Internazionale di Urbino (14-17 ottobre 1988), Napoli, 1992; G. BOSS, *Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza*, in «Les Études Philosophiques», 1994, pp. 171-190; L. S. CARRIÓN, *Hobbes y Spinoza frente a los desafíos de la modernidad*, in «Dianoia», XLI (1995), pp. 83-105; E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, 1995; Ch. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, 1998; G. CASCIONE, *Libertà e paura. Echi e discrimina hobbesiani nel pensiero di Spinoza*, Milano, 1999; R. DURÁN FORERO, *Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad*, in «Apuntes Filosóficos», XVI (2000), pp. 9-19; T. HEERICH, *Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza. Das Problem der Souveränität*, Würzburg, 2000; J. KREISCHE, *Konstruktivistische Politiktheorie bei Hobbes und Spinoza*, Baden-Baden, 2000; L. MADANES, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, 2001; Ch. LAZZERI, *Politics of Reason or Politics of Passions? Hobbes and Spinoza revisited*, in «Philosophy and Social Criticism», XXVIII (2002), pp. 661-686; L. SALAZAR, *El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza*, in «Dianoia», XLVII (2002), pp. 67-88; AA.VV., *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, a cura di J. SAADA, Lyon, 2009; A. ARMSTRONG, *Natural and Unnatural Communities. Spinoza beyond Hobbes*, in «British Journal for the History of Philosophy», XVII (2009), pp. 279-305; A. SANGIACOMO, *I miracoli e le metamorfosi spinoziane del Leviatano. Sulla costituzione del pensiero liberale*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LXVI (2011), pp. 633-658; ID., *Il potere dell'individuo e il principio della rappresentanza politica. Hobbes, Rousseau e Spinoza*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», III (2011), pp. 84-104.

⁽⁷⁾ Per un primo confronto si veda Th. HOBBS, *Leviatano*, ptc. capp. XIII- XVII, XXXI-XXXII.

manifesta e insieme ingannevole, degli strumenti concettuali adoperati. Tuttavia il significato della teoria spinoziana diverge, talvolta anche notevolmente, da quello della teoria hobbesiana; e questa divergenza trova le proprie ragioni nei rispettivi sistemi filosofici, e non è correttamente comprensibile senza risalire ad essi.

Hegel invitava a cercare la differenza nell'uguaglianza: e conseguentemente, come ricorda Michelangelo Bovero, differenze significative dovrebbero emergere più chiaramente là dove la somiglianza è più rilevante⁽⁸⁾. Spinoza infatti accoglie le nozioni cardine della filosofia giuridico-politica seicentesca, quali il «diritto naturale», lo «stato di natura», il «contratto sociale», lo «Stato politico», ma tali nozioni sono immerse nei presupposti deterministico-immanentistici del suo sistema e ne riemergono con una fisionomia propria che esprime l'originalità, per non dire l'estraneità, dell'analisi spinoziana rispetto alle teorie coeve. Lo schema giusnaturalistico viene quasi dissolto, sicuramente trasfigurato, negli sviluppi che ad esso imponeva lo svolgimento teoretico della metafisica di Spinoza⁽⁹⁾.

Riguardo alla politica, la differenza tra me e Hobbes, della quale mi chiedete, consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere, in qualunque città, non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale⁽¹⁰⁾.

⁽⁸⁾ M. BOVERO, *Hobbes e Spinoza. Osservazioni teorico-politiche sul volume III di «Studia Spinozana»*, nel vol. coll. *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., p. 679, conclude proprio con questa affermazione il suo intervento al Convegno Internazionale di Urbino del 1988, concernente il tentativo di annoverare non solo Spinoza, ma anche Hobbes, tra i progenitori del liberalismo.

⁽⁹⁾ Questo giudizio si riferisce all'interpretazione di quei critici che, come E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, 2002, p. 49, ritengono, ad esempio, che: «la nozione di uno "stato di natura" così come la concepivano i teorici classici, come *origine* storica o ideale - che si trattasse d'altronde di uno stato d'innocenza (il "buon" selvaggio rousseauiano) o di uno stato di perversione (il *puer robustus* hobbesiano) - è tendenzialmente senza oggetto: nel suo punto estremo, il movimento della riflessione spinoziana avrà come sbocco il paradosso di un diritto naturale senza Stato di natura».

⁽¹⁰⁾ La differenza cui Spinoza con queste pur brevi battute allude riguarda, in ultima analisi, il modo di concepire il rapporto tra diritto naturale e diritto positivo, cittadino e Stato. Per il filosofo del *Trattato politico*, infatti,

Non è semplicemente richiamando la pur esplicita risposta di Spinoza ⁽¹¹⁾, quanto sceverando il senso profondo cui essa rinvia, che si lascia intravedere l'impossibilità dell'analogia, non solo con Hobbes, ma con tutto il pensiero del suo tempo.

2. «*In statu naturali unusquisque sui juris est*»

[Tre possibili alternative] La concezione dello stato di natura è il fondamento teorico di tutta la costruzione giusnaturali-

il diritto positivo non nasce come negazione del diritto naturale, ma come garanzia di esso, come preparazione delle condizioni affinché sia data a ciascuno la reale possibilità di esplicitare il proprio diritto, che si identifica poi con il proprio potere, nel rispetto del diritto e del potere altrui. Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è reso necessario dall'esigenza di creare le condizioni al libero esplicarsi dell'attività e della vita umana, al riparo dai rischi intrinseci allo stato di natura. Contraendo il patto di costituzione della società civile, d'altra parte, il singolo non abdica a tutta la sua libertà ma conserva quella da cui può trarre origine la rottura del patto stesso, conserva cioè quella libertà di pensiero e di parola che esplicandosi come critica al potere costituito, ove questo devii dal suo fine, contribuisce alla caduta di esso.

⁽¹¹⁾ La posizione di Spinoza nei riguardi di Hobbes, notoriamente espressa nell'*Epistola L* del 2 Giugno 1674 a Jarig Jelles: *Spinoza Opera*, in *Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, a cura di Carl GEBHARDT, vol. IV, Heidelberg, 1972 [rist. anast.], pp. 238-239; ed. it. *Epistolario*, a cura di A. DROETTO, Torino, 1951, pp. 225-226, deve essere integrata con la dichiarazione, sempre dello stesso Spinoza, contenuta nell'*Adnotatio XXXIII* al *Trattato teologico-politico* (p. 700), in cui egli illustra un altro punto discriminante tra la propria filosofia e quella dell'autore del *Leviathan*: quello cioè riguardante il contenuto dei dettami della ragione. Infatti, come ben evidenzia E. GIANCOTTI nella sua *Introduzione al Trattato teologico-politico*, cit., pp. XXX-XXXI, mentre per Hobbes, la ricerca della pace è condizionata dalla considerazione della possibilità reale di raggiungerla, Spinoza ritiene, invece, che la pace sia un dettame assoluto della ragione o, più precisamente, conseguenza necessaria del vivere secondo ragione. Per Hobbes la conservazione della vita, ove non vi siano le condizioni di pace, può anche attuarsi mediatamente attraverso la guerra; per Spinoza, invece, la guerra non può essere considerata uno strumento per raggiungere la pace. «Alla base di questa differenza c'è il diverso modo di concepire il rapporto tra gli uomini a livello naturale, che, per Hobbes, è di diffidenza, ostilità e guerra, mentre per Spinoza l'ostilità reciproca è solo uno dei vari modi in cui si configura il rapporto tra gli uomini, anche se viventi secondo il diritto naturale, nulla vietando l'esplicarsi della ragione anche a questo livello».

stica moderna ⁽¹²⁾. Nella letteratura del Sei e Settecento il tema subisce numerose variazioni che possono essere raggruppate attorno a tre alternative fondamentali: lo stato di natura può essere presentato come *storico o ipotetico* ⁽¹³⁾, *pacifico o bellicoso*, *sociale o di isolamento* ⁽¹⁴⁾.

[Prima alternativa: storicità o ipoteticità] Ciò premesso, sulla tesi dell'ipoteticità si è generalmente concordi nel sostenere che anche se gli uomini non si fossero mai trovati nello stato di natura il concetto non sarebbe meno indispensabile per la comprensione e la giustificazione dello Stato civile. Per quanto concerne invece la tesi della storicità, è necessario precisare

⁽¹²⁾ Non pochi storici della filosofia del diritto parlano dello stato di natura come di una creazione elaborata *ex nihilo* dal giusnaturalismo moderno; TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., invece ha avanzato un'interpretazione per la quale esso non costituisce una novità in assoluto, ma piuttosto la prosecuzione in chiave secolarizzata della teoria degli «status» («status naturae integrae», «status naturae lapsae», «status gratiae») elaborata dalla teologia cristiana sin dall'età della Patristica e consolidatasi nel pensiero del Cinquecento all'interno della Seconda Scolastica.

⁽¹³⁾ Lo stato di natura è chiaramente pensato come ipotetico dai maggiori rappresentanti della Scolastica spagnola come Luis de Molina nel *Concordia liberi arbitrii* e Francisco Suárez nel *De gratia* i quali, tra Cinque e Seicento, anticipano la posizione che, circa un secolo più tardi, sarà sostenuta da Rousseau nel suo *Discorso sull'ineguaglianza tra gli uomini*. Per le concezioni espresse dai giusnaturalisti moderni che considerano lo stato di natura come storico è necessario distinguere tra la posizione diacronica sostenuta da GROZIO, *De jure belli ac pacis*, II, 2, 2, 3, e quella sincronica, relativa solo ai sovrani, di cui parla LOCKE, *Due trattati sul governo*, cap. II, § 14. Conservano invece una sfumatura di ambiguità teoretica le affermazioni di HOBBS, *Leviatano*, cap. XIII, il quale oscilla tra la considerazione dello stato di natura come ipotetico, perché non vivibile, insostenibile psicologicamente ed esistenzialmente, e quella dello stato di natura come storico che ha i caratteri dell'America precolombiana descritta da viaggiatori e letterati. Questa tesi è stata sostenuta nel saggio di F. TODESCAN, *Storicità e ipoteticità dello stato di natura nelle dottrine giusnaturalistiche del sec. XVII*, in *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, 2003, pp. 83-94.

⁽¹⁴⁾ Per quanto concerne queste distinzioni è palese il riferimento alla posizione rousseauiana del *bon sauvage* caratterizzata da una bontà cosiddetta negativa che consiste esclusivamente, dato l'isolamento in cui si vive allo stato di natura, nel non commettere alcun male; o a quella bellicosa per antonomasia di Hobbes, e al contrario, a quella pacifica, se pur fragile, di Locke. **MBB: Sullo stato di natura spinoziano**, v.: L. MUGNIER-POLLET, *Relations internationales et état de nature selon Spinoza*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LVI (1977), pp. 489-499; J. STEINBERG, *Spinoza on being "sui juris" and the Republican Conception of Liberty*, in «History of European Ideas», XXXIV (2008), pp. 239-249.

che, se lo stato di natura ha avuto per alcuni giusnaturalisti un'antiorità logica oltre che cronologica, ciò ha espresso «l'idea di un processo empirico-fenomenico, di un divenire, che se non è storico nel senso di non essere documentato», lo è però «nel senso di essere un fatto che deve necessariamente essersi verificato, perché possa spiegarsi un altro fatto empiricamente certo: la costituzione del potere, e, quindi, anche dello Stato» (15). Lo stato di natura può venir concepito allora, come realmente esistito in una fase determinata della vita dell'umanità e poi cancellato col trascorrere alla fase dello Stato civile, così che di esso non resta più traccia, e lo si colloca spesso in un'epoca indeterminata in cui l'uomo viveva *more ferarum*.

Ebbene, lo stato d'origine spinoziano non condivide niente di tutto questo. Esso non è presentato da Spinoza né in forma ipotetica, né in forma storica: esso va oltre questa alternativa, nella quale può invece essere fatta rientrare la maggior parte delle rappresentazioni degli altri autori della *Scuola del diritto naturale*. In primo luogo, e in conseguenza diretta della nozione spinoziana di natura, è più corretto ragionare non tanto dello stato naturale in sé, staticamente considerato, quanto del processo del suo divenire. Tale *status*, infatti, può essere identificato «con la natura stessa dell'uomo, inteso come individuo che partecipa dell'essenza universale propria a tutti gli individui naturalmente coesistenti in una società che concretamente si sviluppa e vive attraverso le singole modalità in cui si manifesta l'unità dell'Essere» (16). Il processo del divenire dello stato naturale è quello del dispiegamento della natura dell'uomo quale sempre è stato, è e sarà, sotto il segno dell'utilità, «saggio o ignorante che sia» (17), guidato dai precetti della ragione o dall'impeto delle passioni, e senza definitivi superamenti o irreversibili stadi della storia.

L'origine di cui il filosofo olandese parla non è storica, perché egli non si riferisce ad alcun avvenimento collocabile in uno spazio e in un tempo determinato; e lo stesso passaggio dallo *status naturae* a quello civile non è un passaggio cronologico, che necessiti di una testimonianza storica, ma è un passaggio puramente logico che, data l'unicità nella sostanza tra *Sein* e

(15) È questa, ad esempio, l'interpretazione dello stato di natura spinoziano proposta da CAMPANALE, *Diritto e politica*, cit., p. 87.

(16) MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 260.

(17) SPINOZA, *Trattato politico*, II, 5 (p. 37).

Sollen, può essere spiegato in modo analogo al passaggio da un grado all'altro del processo gnoseologico ⁽¹⁸⁾. Tuttavia, lo stato di natura non è neppure un'ipotesi; infatti esso si verifica quotidianamente: «è quel passato sempre presente che la società e la politica hanno il compito di ridurre, senza poter annientare; non più, del resto, di quanto la nostra percezione educata dal giudizio, possa eliminare l'impressione del sole "a duecento piedi" ⁽¹⁹⁾. In tal senso, il mito dello stato di natura non è niente di più, ma distesa su una durata riportata essa stessa fino al punto zero dell'origine, che l'esperienza quotidiana di un passato sempre presente, di una resistenza soggiacente alle imprese della ragione» ⁽²⁰⁾.

[Seconda alternativa: stato di guerra o stato di pace]

Questo nesso politico e gnoseologico che sta nel sottofondo della concezione dello stato di natura spinoziano, si chiarisce ulteriormente con la considerazione del fatto che per il filosofo di Amsterdam esso si configura come una situazione di belligeranza ⁽²¹⁾. Non ha nulla di idilliaco; non soltanto infatti esclude ogni richiamo ad una condizione edenica, ma rifiuta anche quella bontà naturale che alcuni giusnaturalisti attribuivano all'uomo delle origini. Nello stato di natura l'uomo è condannato o alla morte naturale o alla morte violenta per mano di un altro uomo ⁽²²⁾. Un'instabilità assoluta caratterizza inoltre i rapporti dell'uomo con le cose. Nello stato d'origine tutto è di tutti, il diritto naturale di proprietà è più astratto che reale poiché nessun possesso effettivo è garantito. Non a torto dunque lo stato di

⁽¹⁸⁾ Per questa chiave di lettura cfr. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 316.

⁽¹⁹⁾ «Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur»: SPINOZA, *Etica*, P. II, prop. XXXV, scolio (p. 118).

⁽²⁰⁾ St. BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, trad. it., Assisi, 1979, p. 173.

⁽²¹⁾ Spinoza propone uno stato di natura in cui ognuno al fine di conservarsi è spinto ad affermare il proprio diritto, ossia tutta la propria forza, ed è così inevitabilmente condotto a scontrarsi con tutti gli altri. Egli stesso, infatti, esplicitamente afferma nel *Trattato politico*, II, 14 e III, 13 (pp. 47 e 67) che gli uomini sono per natura nemici.

⁽²²⁾ È stato osservato da A. MATHÉRON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969, p. 319, come lo stato di natura e lo stato civile non si distinguono fundamentalmente più che su di un punto: nel primo, le cause di speranza e di timore variano da un individuo all'altro, e per ciascuno poi variano nel corso del tempo; nel secondo, al contrario, tutti temono gli stessi castighi e hanno gli stessi motivi di sicurezza.

natura spinoziano è stato assimilato a «una società feudale anarchica»⁽²³⁾.

Ciò nonostante, non è condivisibile la tesi di chi sostiene che Spinoza riproponga semplicemente uno stato naturale dalle tinte hobbesiane, di carattere ferino, contraddistinto da uno *jus in omnia*, proprio di un *homo homini lupus* piuttosto che di un *bon sauvage*. Qui, ancora una volta, il filosofo olandese esce dalla rigida alternativa giusnaturalistica tra un contesto d'origine antropologicamente negativo o positivo. Quello *totalmente* negativo - è stato spesso sottolineato⁽²⁴⁾ -, non può occupare alcuno spazio in un sistema panteistico, qual è quello spinoziano; riconoscendo tuttavia che la sua teoria politica non è esente dal descrivere un aspetto *parzialmente* negativo, lo stato di natura appunto, può essere appropriato il tentativo di reinterpretare quest'ultimo secondo la trasposizione analogica sul piano socio-politico della visione dinamica del processo gno-seologico. Come l'immaginazione, grado sia pure ingannevole ed imperfetto di conoscenza, è necessaria per giungere alla ragione e all'intuizione, ossia alla conoscenza adeguata, così lo stato di natura, «iperbole del passionale», costituisce «la resistenza o l'impulso che il pensatore si dà per far nascere un mondo a misura di ragione»⁽²⁵⁾.

Spinoza descrive, infatti, uno stato di confusione passionale a partire dal quale dimostra come possa scaturire, a difesa della vita stessa, una scintilla di quella ragione che già era presente nell'uomo, sia pure sopita come la brace sotto la cenere delle passioni⁽²⁶⁾. Lo stato di natura costituisce dunque uno scenario

⁽²³⁾ MATHÉRON, *Individu et communauté*, cit., pp. 300-306.

⁽²⁴⁾ P. FAGGIOTTO, *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, vol. I, Padova, 1969, pp. 159-163, riassume in tre punti i problemi della filosofia spinoziana: il problema dei modi finiti, del parallelismo, e quello «dell'altra gravissima difficoltà propria del panteismo spinoziano, come di ogni altro panteismo» ossia dell'illusorietà del male appunto e dell'errore, che ne è un caso particolare, i quali, spiega lo studioso, nascono da una concezione della realtà come intrinseca perfezione.

⁽²⁵⁾ BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 159.

⁽²⁶⁾ Per il fatto che nello stato di natura la ragione non svolge un ruolo preciso ma è al servizio della passione si potrebbe forse essere indotti a sostenere che lì non vi sia né obbligazione né sanzione. In realtà, è stato acutamente contestato da DE DOMINICIS, note a BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 304, che nello stato di natura spinoziano «non vi sono sanzioni (positive) ma vi è sanzione (l'insicurezza), non vi sono obbligazioni sempre operanti di fatto, ma vi è un'obbligazione vincolante che deriva dalla tipica equivalenza di *essentia, potentia, conatus, ius, lex*. Quindi Spinoza riconosce

antagonistico, «il terreno della mistificazione e dell'inganno, dell'irrealtà che insorge a porre rapporti di schiavitù»⁽²⁷⁾; ma è al tempo stesso la premessa di un processo del dispiegarsi della *potentia*. Perciò non può essere rappresentato semplicemente come il polo negativo opposto a quello positivo dello Stato politico, ma piuttosto come livello inferiore a questo complementare. In altri termini la dottrina spinoziana dello stato di natura è più facilmente assimilabile al modello «plurimo e aperto» di Aristotele che a quello «dicotomico e chiuso (o lo stato di natura o lo Stato civile)» di Hobbes; esso non è l'antitesi, ma il complemento⁽²⁸⁾. Sarebbe certamente facile considerare lo stato di natura come «la premessa negativa di un processo argomentativo che si avvia verso una soluzione pacificante». Tuttavia non è così. «Questo scenario antagonistico non si pone dentro uno sviluppo dialettico, ma dentro un'operazione di dislocazione dell'essere. L'antagonismo è un secondo scenario a fronte del primo, quello della potenza. [...] Sicché il problema risolutivo non guarda ad impossibili pacificazioni, ma si apre al rischio della costruzione dell'essere»⁽²⁹⁾. Questo antagonismo è dunque un elemento costitutivo del momento politico.

[Terza alternativa: socialità o asocialità] Per quanto riguarda infine la terza alternativa, concernente il carattere sociale o meno dello stato di natura, senza dubbio quello spinoziano non è uno stato di isolamento. Come già segnalato nel capitolo precedente, Spinoza sostiene la naturale inclinazione dell'uomo alla vita associata. Individualità e transindividualità coesistono

una legge di natura e una morale precedenti al costituirsi dello Stato e i precetti di ragione sono tali pure fuori e prima dello Stato sebbene soltanto in esso diventino legge positiva».

⁽²⁷⁾ NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 228.

⁽²⁸⁾ Secondo l'interpretazione avanzata dall'illustre studioso in BOBBIO-BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano, 1979, pp. 42-43, infatti: «mentre nel primo modello, proprio in quanto dicotomico, l'uno dei due termini è l'antitesi dell'altro, e pertanto stato di natura e stato civile sono posti in rapporto antagonistico», nel modello aristotelico «l'uomo è passato allo stato civile» non come alla antitesi dello stato pre-politico, ma come al suo «sbocco naturale», «approdo necessario», «conclusione, in un certo qual modo, quasi predeterminata». V. pure E. M. CURLEY, *The State of Nature and its Law in Spinoza and Hobbes*, in «Philosophical Topics», XIX (1991), pp. 97-117.

⁽²⁹⁾ NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 228.

logicamente e fenomenologicamente ⁽³⁰⁾; qualsiasi tentativo di rappresentare gli uomini come entità isolate e indipendenti è un errore frutto della cattiva immaginazione che, rimuovendo i nessi causali, introduce una separazione tra i *modi*. La socialità deriva da una legge che regola tutta la natura: quella della tendenza alla solidarietà delle energie. L'uomo - ammonisce Spinoza - non è «uno Stato entro lo Stato» ⁽³¹⁾. La natura non è una confederazione come i Paesi Bassi; è invece «un'entità collettiva, un processo che vede l'individualità umana costituirsi essa stessa come entità collettiva» ⁽³²⁾.

Dal punto di vista storiografico, la rottura col rigido individualismo delle concezioni più diffuse nel pensiero del Seicento, ed in particolare di quella hobbesiana, diviene totale. Non solo, infatti, la celebre premessa pessimistica del *bellum omnium contra omnes* (connessa al plautino *homo homini lupus*) si rovescia nell'ottimismo della formula con cui Spinoza dichiara: «*homo homini deus*» ⁽³³⁾; ma anche il punto di partenza individualistico contraddice ciò che nel pensiero spinoziano trova invece palese riconoscimento, la necessità della vita sociale ⁽³⁴⁾.

⁽³⁰⁾ BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 114, descrive Spinoza come teorico della transindividualità intesa come «processo transindividuale di individuazione»; sull'uso di tale concetto vale la pena riportare l'interpretazione dell'autore stesso ossia «*dapprima* come specifica concezione o schema di *causalità* (soprattutto nelle Parti I e II dell'*Etica*); poi, come elemento determinante nella costruzione di successivi *gradi di individualità*, o gradi di integrazione di più individui «semplici» in altri più «complessi»(soprattutto nella Parte II, con conseguenze che si estendono anche alle Parti III e IV); *infine*, come concetto latente che (nelle Parti III e IV) articola «immaginazione» e «ragione» (o, più precisamente, le leggi psicologiche dell'immaginazione o vita immaginaria, derivanti dalla fondamentale ambivalenza del desiderio umano, e le norme razionali di reciproca utilità, che creano la possibilità di comunità relativamente stabili)».

⁽³¹⁾ SPINOZA, *Trattato politico*, II, 6 (p. 39).

⁽³²⁾ NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 167.

⁽³³⁾ L'espressione spinoziana (*Etica*, P. IV, prop. XXXV, scolio; p. 270) torna in riferimento al pensiero di Bacone nel saggio di U. PAGALLO, «*Homo homini deus*»: per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon, Padova, 1995; v. pure B. ROUSSET, «*Homo homini deus*». *Anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être*, in «Cahiers de Fontenay», XXXIX-XL (1985), pp. 133-139.

⁽³⁴⁾ Riportiamo, a questo proposito, le considerazioni di A. ILLUMINATI, dal testo dattiloscritto della relazione: «*Una veluti mente*». *Unità e pluralità nella moltitudine spinoziana*, p. 1, tenuta al seminario di studi *Libertà e comunità in Spinoza*, a Napoli il 4 Novembre 2000: «In Spinoza, erede della *potestas ordinata*, la società è un dato di fatto, una socialità naturale quasi aristotelica però non inserita in uno schema teleologico complessivo, piuttosto

Se nel pensiero antico essa era considerata compresente con l'idea stessa dell'uomo, in Hobbes e poi in Locke e Rousseau, invece, le cui teorie muovono dal libero individuo, essa è concepita come uno *status adventicius*, che sopravviene per ragioni diverse non inerenti all'essenza dell'uomo. E anche riguardo alla libertà, deve essere fondata su liberi contratti degli individui, cui tanto poco valore, invece, attribuirà Spinoza. Per il diritto naturale moderno la forma del contratto rappresenta non solo l'origine delle forme sociali concrete, ma anche il fondamento del loro contenuto normativo.

L'essenza delle forme sociali non è oggettiva, ma, come la loro esistenza dipende dalla volontà degli individui. È stato osservato infatti che «non esiste per esse una *socialitas* categoriale dell'uomo, ma soltanto, per dirla con tutta sottigliezza, una semplice *sociabilitas*»⁽³⁵⁾. A questa posizione corrisponderà una teoria dello Stato moderno che si manifesterà in due forme estreme: l'onnipotente Stato assoluto di Hobbes, l'onnipotente Stato democratico di Rousseau⁽³⁶⁾. Nelle dottrine del diritto naturale moderno trova scarsa comprensione l'ordinamento gerarchico delle forme di vita associata, basato sull'essenza dell'animale politico. Queste dottrine conoscono solo l'antitesi individuo-Stato. L'ideale politico di Spinoza si baserà invece sulla coesistenza dell'individuo con lo Stato, dell'interesse privato con quello pubblico, della libertà morale con la libertà sociale, e delineerà una cooperazione delle parti nel tutto secondo cui al progressivo riconoscimento da parte dello Stato dei diritti naturali corrisponderà, nell'individuo, una coscienza sempre più viva dell'interesse comune e una integrazione sempre più spontanea.

un grado della potenza». Tuttavia P.-F. MOREAU, nel saggio *La place de la politique dans l'Éthique*, contenuto nel suo *Spinoza. État et religion*, Lyon, 2005, pp. 41-62, osserva che la teoria dell'imitazione degli affetti spinoziana permette di capire perché «la guerra civile e la distruzione dello Stato sono non tanto un rischio ma l'*orizzonte necessario* della comparsa della società» (p. 46). Questa imitazione, la quale implica che gli uomini abbiano immediatamente delle relazioni intersoggettive, rafforza la socievolezza degli uomini, più che annullarla. L'attenzione si rivolge allora non più al solo *gioco delle passioni* e alla problematica delle contro-misure, ma piuttosto al *gioco degli interessi* per cui anche persone passionali possono produrre più vantaggi che svantaggi.

⁽³⁵⁾ ROMMEN, *L'eterno ritorno*, cit., p. 197.

⁽³⁶⁾ Sulla potenzialità totalitaria insita nel pensiero di Rousseau, rimandiamo al noto saggio di JACOB L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., Bologna, 2000².

[Significato dello stato di natura spinoziano] Queste considerazioni contribuiscono a chiarire il significato dello stato di natura spinoziano e le sue implicazioni.

In primo luogo, Spinoza concilia, e perciò supera, l'antitesi, tipicamente giusnaturalistica, tra stato di natura e Stato civile, e propone una visione della società civile come un grado del processo continuo di adeguazione dell'essere. Il filosofo olandese dimostra cioè come attraverso ciò che gli uomini credono di compiere in modo politicamente e storicamente libero nella costruzione della società e dello Stato, si realizzi invece la necessità sociale, oggettiva, della loro natura umana⁽³⁷⁾. È il trionfo di una logica estranea ad ogni forma di esaltazione della volontà. «Tutti i gradi, ossia le fasi politiche della storia non sono falsi e caduchi se non in quanto si concepiscano come punti di arrivo: inseriti nel processo assolvono il loro compito di necessario grado del processo medesimo, ed assoltolo, inevitabilmente scompaiono poiché inadeguati rispetto al grado superiore raggiunto»⁽³⁸⁾.

In secondo luogo Spinoza configura lo stato di natura a partire da un'antropologia che non permette di considerare il passaggio allo Stato civile come progresso irreversibile. Poiché l'uomo non può cessare di essere uomo, questo equivale a sostenere l'impossibilità di superare definitivamente e completamente lo stato d'origine. Secondo il filosofo olandese, l'uomo continuamente realizza la società naturale-razionale nella forma politica; per questo motivo lo Stato è concepito come prolun-

⁽³⁷⁾ Per tale motivo, come verrà illustrato più dettagliatamente nei prossimi paragrafi, può non essere necessario ipotizzare l'intervento della ragione nella nascita della società, che è invece coestensiva all'universo affettivo, dal quale traggono esistenza i diritti comuni: «siccome gli uomini (...) si fanno guidare dagli affetti più che dalla ragione, anche il popolo viene indotto a naturale accordo (...) non dalla ragione, ma da qualche comune affetto» (SPINOZA, *Trattato politico*, VI, 1; p. 87). Esiste tutta una tradizione che interpreta il pensiero politico di Spinoza nel senso di un depotenziamento, per la formazione della società, del ruolo della ragione a vantaggio del gioco spontaneo degli affetti. Così è per i lavori di POLLOCK, *Spinoza's Political Doctrine*, cit., p. 457, e Ch. E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, London, 1925. L'importante studio di MATHÉRON, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., da cui prende avvio gran parte delle letture avanzate negli ultimi anni, svolge una tesi all'interno di tale cornice interpretativa: nella politica spinoziana sono perciò privilegiati, a scapito delle ragioni utilitarie, gli spontanei meccanismi passionali di imitazione degli affetti.

⁽³⁸⁾ MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 262.

gamento della società naturale che esso continua e perfeziona. Lo Stato civile si deduce dallo stato di natura come dalla sua causa prossima. È una genesi essenziale, alla quale, talvolta, può corrispondere anche una genesi storica⁽³⁹⁾.

Esteriormente, dunque, Spinoza sembra ripercorrere i luoghi hobbesiani della trattazione dello stato di natura, ma vi è più di un motivo per ritenere che l'analogia non oltrepassi l'aspetto puramente terminologico, e perciò riproponga in termini pressanti il problema della sua appartenenza alla *Scuola del diritto naturale* laico.

3. Dallo stato di natura allo stato di società: il contratto sociale

[Un tema ineludibile] Per chi si accosti allo studio della filosofia del diritto di Spinoza, il confronto con il tema del contratto sociale rappresenta una indubbia, quanto obbligata, difficoltà. Se, infatti, questo argomento pone il filosofo olandese in armonia con i suoi tempi⁽⁴⁰⁾, mal sembra conciliarsi con il tenore generale del suo sistema. Il richiamo al contratto implica un intervento del volere umano che interrompe il corso delle cose regolato da una legge di natura universale. Esso postula l'elevazione della volontà a principio dell'ordine giuridico, nonché l'esaltazione dell'individuo come autore e arbitro della vita collettiva, in contrasto con la negazione del libero arbitrio e con l'affermazione della necessità universale, cardini del siste-

⁽³⁹⁾ Spinoza cita almeno un esempio di popolo vissuto allo stato di natura: quello degli Ebrei tra l'uscita dall'Egitto e il Sinai. Presso il popolo ebraico l'ordinamento religioso fu al tempo stesso anche ordinamento politico. Gli Ebrei non conobbero che un solo patto, quello degli uomini con Dio, ma esso servì pure a costituire lo Stato, il quale sorse oltre che per i fini specifici di mutua difesa e di sicurezza, anche per attuare il regno di Dio. Esso fu, in tal modo, un esempio tipico di Stato teocratico.

⁽⁴⁰⁾ L'uso della figura del contratto per spiegare i rapporti che si pongono nella comunità politica e per indicare il fondamento del potere dell'autorità, ha origini già nell'antichità e nel medioevo, tuttavia, nel Settecento, il tema del contratto sociale focalizza attorno a sé il dibattito della nascente scienza politica ed ha una diffusione tale da configurarsi come una vera e propria corrente di pensiero. Per un approfondimento specifico sulle trame concettuali del contrattualismo moderno si veda il vol. coll. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. DUSO, Bologna, 1987.

ma spinoziano ⁽⁴¹⁾. La difficoltà è inoltre acuita dalla posizione che le opere conclusive della costruzione pratica spinoziana occupano rispettivamente l'una nei confronti dell'altra: alludiamo al fatto che, se il *Trattato teologico-politico* è lo scritto nel quale la teoria spinoziana del contratto trova la sua più esplicita ed ampia trattazione, nelle opere successive, l'*Etica* e il *Trattato politico*, non vi si fa, al contrario, riferimento preciso ⁽⁴²⁾.

[Il contrattualismo della *Scuola del diritto naturale*] Il rischio di una contraddizione tra la dottrina contrattualistica e il fondamento deterministico della filosofia spinoziana, oltre che di fornire un'interpretazione unilaterale della dottrina giuridico-politica del filosofo olandese ⁽⁴³⁾, non esime tuttavia dall'interrogarsi su come, e con quale significato, affiori in Spinoza la cifra teorica distintiva della scienza politica del XVII secolo. Il tema del contratto sociale viene infatti presentato dai diversi autori della *Scuola del diritto naturale* con diverse variazioni riguardo al contenuto e alle modalità d'attuazione ⁽⁴⁴⁾. L'idea del contratto nella filosofia politica moderna attende a due scopi distinti: uno più generale e teorico, di spiegare l'origine della società civile; l'altro più limitato e pratico, di illustrare l'origine del governo, identificato per lo più con lo Stato. Nel primo caso i contraenti sono gli individui che convengo-

⁽⁴¹⁾ È questo particolarmente il giudizio di SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit., pp. 319-320.

⁽⁴²⁾ Più precisamente nel *Trattato politico*, IV, 6 (p. 79), si allude almeno una volta al tema contrattuale; tuttavia in linea generale riguardo a tale attenuazione ed omissione contrattualistica, concordiamo con l'interpretazione di DEREK GIBBS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, cit., p. 264, il quale sostiene che essa è da intendersi «più che come una vera e propria diversificazione del *Trattato politico* dal *Trattato teologico-politico*, come un invito a non eccedere nell'interpretazione che colloca quest'ultimo lungo le linee rigide di un giusnaturalismo contrattuale».

⁽⁴³⁾ Un'abile ricostruzione della storia della critica del pensiero politico di Spinoza divisa tra l'interesse e la preoccupazione di salvare la coerenza del sistema piuttosto che di sottolineare l'incompatibilità dei presupposti metafisici con le concessioni verbali al giusnaturalismo è offerta da SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit., pp. 322-377, secondo il quale la propria «interpretazione del pensiero di Spinoza in uno dei suoi tipici concetti, qual è il contratto, vuol essere un tentativo di intenderlo nel suo fondamento metafisico, nell'unità delle opposizioni per le quali poté essere accusato di incoerenza».

⁽⁴⁴⁾ Al fine di impostare nelle sue linee problematiche generali il tema del contratto ci siamo riferiti al testo di BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., in particolare p. 60 ss.

no di abbandonare le primitive condizioni di vita naturale per creare una società civile; nel secondo i contraenti sono da un lato la neonata società, dall'altro coloro che sono chiamati a rappresentarla e a governarla. Nel primo caso il contratto è detto più propriamente sociale, nel secondo politico.

[*Pactum unionis e pactum subjectionis*] L'accettazione dell'uno non implica l'accettazione dell'altro: ma, in Spinoza, le due forme sono inscindibili e costituiscono due momenti dello stesso atto. Le ragioni che hanno indotto i singoli a consentire al contratto valgono infatti anche per consentire al trasferimento dei loro poteri in un unico sovrano che deve garantirne l'attuazione. Il problema delle origini della società si identifica in tal modo con il problema delle origini dell'autorità. La riduzione dei due patti (*unionis*, o *societatis*, e *subjectionis*) ad uno solo è compiuta, se pur in forma non esplicita, tanto da Spinoza quanto da Hobbes⁽⁴⁵⁾. Tuttavia il senso del contrattualismo spinoziano differisce da quello hobbesiano perché in esso il contratto non è la causa del sorgere della società e dello Stato, ma semplicemente la loro espressione contingente, ovvero ciò che di essi appare a chi non sappia elevarsi ad una visione razionale. «Per quanto anche Spinoza, com'era l'indirizzo del suo tempo, faccia nascere lo Stato dal contratto sociale, non è per lui il puro

(45) Sia Hobbes che Spinoza, per i quali la genesi dell'ordine socio-politico implica un solo patto il quale genera al tempo stesso la società e l'autorità, interrompono la tradizione scolastica che distingueva: il contratto di società, che produce la comunità, e il contratto complementare, che costituisce l'autorità politica e ne disciplina l'oggetto. **MBB: Sul contratto sociale in Spinoza**, v.: A. MENZEL, *Sozialvertrag bei Spinoza*, in «Zeitschrift für das Privat- und öffentliches Recht, XXXIV (1907), pp. 451-460; G. SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* (1927), ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, pp. 119-156; W. ECKSTEIN, *Zum Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza* (1933), ora in *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, a cura di N. ALTWICHER, Darmstadt, 1971, pp. 362-376; C. WERHAM, *Le contrat social chez Spinoza*, in «Revue de Synthèse», LXXXIX-XCI (1978), pp. 69-78; D. J. DEN UYL, *Sociality and Social Contract. A Spinozistic Perspective*, in «Studia Spinozana», I (1985), pp. 19-51; O. UENO, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes. "Le reste"*, in «Cahiers Spinoza», VI (1991), pp. 269-296; M. A. ROSENTHAL, *Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory*, in «History of Philosophical Quarterly», XV (1998), pp. 389-409; S. L. PERSCH, *A questão do pacto na teoria política de Spinoza*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LVIII (2002), pp. 347-357; W. R. DARÓS, *El poder natural come derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, in «Pensamiento», LXIV (2008), pp. 71-96.

consenso dei cittadini ciò che costituisce il fondamento dell'autorità politica, la quale ha la sua vera fonte in esigenze superiori e costanti, e non in atti di volontà contingente»⁽⁴⁶⁾.

Nel passaggio, operato formalmente dal contratto, dallo stato di natura allo Stato civile e politico, questo deriva da quello come l'individualità umana deriva dalla sostanza⁽⁴⁷⁾. Non interviene alcun elemento volontaristico⁽⁴⁸⁾: si tratta di un'inevitabile necessità⁽⁴⁹⁾. Si può affermare perciò che nel contratto sta l'origine, ma non il fondamento della società e del pubblico potere. Quello che spinge gli uomini ad unirsi è la considerazione dei vantaggi che possono trarne: perciò l'istituzione della società si configura come una necessità di ragione⁽⁵⁰⁾. Il contratto sociale è per Spinoza un'esigenza della ragione pratica⁽⁵¹⁾, la quale comanda di creare le condizioni di pace e di sicurezza senza le quali non sarebbe possibile realizzare il bene comune. Proprio da questo deriva la necessità del contratto, dal fatto cioè che nessuno può rinunciare a introdurre la razionalità nei rapporti umani. Nel contratto vi è dunque l'origine, ma un'origine necessaria della società.

[Obbligatorietà del patto] All'idea della necessità si aggiunge l'idea della non obbligatorietà del patto su base volontaristica⁽⁵²⁾, o meglio, l'idea che l'obbligatorietà del patto deve

⁽⁴⁶⁾ RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., p. 83.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. MATHÉRON, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p. 288.

⁽⁴⁸⁾ Il carattere necessario dell'istituzione della società emerge da tutta la concezione di Spinoza, ma è messo particolarmente in luce nei passi seguenti: *Etica*, P. IV, prop. XXXVII, scoli I e II (pp. 275-279) e prop. LXXIII (p. 313); *Trattato politico*, II, 14, 15 e 21 (pp. 47-53).

⁽⁴⁹⁾ A questo proposito ricordiamo la suggestiva espressione con cui GUZZO, *Il pensiero di B. Spinoza*, cit., p. 510, descrive il tentativo spinoziano di concepire l'instaurazione della società come prodotto naturale degli impulsi egoistici, ossia l'impresa di colui che «prova a cavare *ex punice acquam*».

⁽⁵⁰⁾ Leggiamo in *Etica*, P. IV, prop. XXXVII: «*Ut igitur homines concorditer vivere, et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedano, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere*» (p. 276).

⁽⁵¹⁾ BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 175, rileva come «l'atto di ragione che ha determinato il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, di società, è atto di una ragione pratica che non è senza affinità con la prudenza aristotelica».

⁽⁵²⁾ Nell'idea spinoziana della non obbligatorietà dei patti su base volontaristica si può vedere, oltre all'influenza di Machiavelli, anche una tacita opposizione a Grozio che aveva fondato il suo sistema giuridico sul principio, secondo lui, indiscutibile «*juris naturae est stare pactis*» (*De iure*

desumersi non tanto da una dichiarazione di volontà, esplicita o tacita che sia, quanto dal fatto che essa è l'espressione logicamente necessaria della legge di conservazione. Solo il patto, infatti, garantisce il *suum esse conservandi*. La fondazione della società civile avviene allora non con una semplice promessa, ma con la prestazione di reciproche garanzie, stabilite costituendo un interesse degli stessi contraenti a non violare l'impegno⁽⁵³⁾. L'osservanza del patto seguirà necessariamente⁽⁵⁴⁾ se la sua violazione si risolve in un danno per chi la compie. Il patto di società ha dunque forza in ragione dell'utilità; perché, com'è stato osservato, «se l'interesse venisse meno, il patto scomparirebbe, e se lo si mantiene è ancora per interesse, per timore di un male maggiore conseguente alla sua rottura»⁽⁵⁵⁾.

[Oggetto del patto] Per quanto concerne poi l'oggetto del contratto, la *Scuola del diritto naturale* lo aveva identificato nel trasferimento di *tutti*, o soltanto di *alcuni*, diritti, ossia nella rinuncia, totale o parziale, all'iniziale diritto di natura, con conseguente obbedienza, assoluta o con riserva, all'autorità sovrana. Anche per Spinoza l'oggetto del patto consiste in un trasferimento di diritti che si opera a favore di un soggetto che può essere una persona unica, una pluralità di individui, o l'intera collettività. Tuttavia l'essenza del contratto consiste nella creazione di una situazione di comunione in cui si realizza l'universalizzazione del singolo e con ciò stesso l'universalizzazione del diritto di natura⁽⁵⁶⁾, che nello Stato politico diventa comune a tutta la società. Il patto, così come inteso da Spinoza, non abolisce il diritto di natura, ma lo universalizza, estendendolo alla società che ne diviene la depositaria. E lo stato di natura (posizione questa originale rispetto alla maggior parte degli

belli ac pacis, a cura di B. J. A. DE KANTER- VAN HETTINGA TROMP, Lugduni Batavorum, 1939 [rist. Aalen, 1993], Proleg. § 15; p. 11), espressione che si trova quasi parafrasata in senso critico nel *Trattato teologico-politico*, XVI, 2 (pp. 523-525).

⁽⁵³⁾ Cfr. SPINOZA, *Etica*, P. IV, prop. XXXVII, scolio II (p. 277).

⁽⁵⁴⁾ La necessità è qui intesa, come ha messo in evidenza C. PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova, 1979, p. 75, in maniera psicologica; poiché il patto per Spinoza «non è un fatto morale, come ancora pensava Hobbes, ma piuttosto soltanto un fatto psicologico, cioè un atteggiamento determinato della mente prodotto dall'azione di specifiche cause interiori».

⁽⁵⁵⁾ BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 179.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 175.

altri giusnaturalisti) ⁽⁵⁷⁾ non viene abolito, ma perdura in un regime di ragione ⁽⁵⁸⁾. La rinuncia al diritto naturale non è perciò, secondo Spinoza, totale e durante il passaggio allo Stato politico l'individuo che opera tale rinuncia non cessa di essere sempre lo stesso, cioè di essere considerato sotto il medesimo aspetto.

Lontano dalla logica rousseauiana sottesa alla metamorfosi dell'*uti singulus* nell'*uti civis*, l'individuo secondo il filosofo olandese trasferisce il suo potere e il suo diritto allo Stato, ma non in modo «*ut homo esse desinat*» ⁽⁵⁹⁾. Il patto sociale, inoltre, nella sua opera di trasferimento «lascia intatto un resto, teoricamente indeterminato e che rimane legato al solo arbitrio di ciascuno» ⁽⁶⁰⁾.

[Un potere non assoluto] Se si considera allora che per Spinoza trasferire un diritto equivale a trasferire un potere, conseguentemente il diritto sovrano apparterrà al potere supremo ⁽⁶¹⁾. Non per questo tuttavia egli cade in quell'assolutismo che rimprovera alla concezione di Hobbes; il potere dello Stato non è assoluto, ma opera nei limiti del contratto. Quando Spinoza afferma che col trasferimento del proprio diritto su tutto allo Stato gli individui danno vita ad una suprema potestà che «non è obbligata da nessuna legge, mentre invece tutti devono ubbidire ad essa» ⁽⁶²⁾, solo apparentemente riprende il tema tipicamente hobbesiano dell'obbedienza assoluta. Nonostante le somiglianze lessicali, infatti, la logica cui è ispirato il ragionamen-

⁽⁵⁷⁾ In realtà, anche in riferimento alla dottrina di Locke, è stato osservato da OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 118, che «la società civile non si sovrappone alla società naturale e tanto meno la assorbe, come pretendeva Hobbes. L'una e l'altra coesistono».

⁽⁵⁸⁾ L'idea è chiaramente sostenuta da BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., pp. 181-182, che così prosegue: «La storia e l'esperienza giustificano in tal modo una dialettica semplice e ben nota: posizione del diritto di natura (nel suo stato di passione), negazione del diritto naturale (nei suoi comportamenti di violenza), sublimazione-conservazione dello stesso diritto nella sua stessa trasfigurazione razionale».

⁽⁵⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVII, 1 (p. 548).

⁽⁶⁰⁾ L'espressione è di BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 188; tuttavia si può pensare di poter forse determinare tale spazio di libertà considerando che «se per Hobbes, per il quale il fine dello Stato è la pace, il diritto irrinunciabile è il diritto alla vita, per Spinoza, il cui fine dello Stato è la libertà, il diritto irrinunciabile sia il diritto a pensare con la propria testa» (BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., p. 70).

⁽⁶¹⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, 2 (p. 527).

⁽⁶²⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, 3 (p. 529).

to spinoziano è differente: per il filosofo inglese, gli uomini escono dallo stato di natura, per ragioni di sicurezza, per l'olandese invece, per ragioni di *potentia*. E la potenza non è fine a se stessa: qualora infatti lo fosse, lo Stato diverrebbe dispotico e per ciò stesso fragile. Essa è subordinata invece «all'ideale di una comunità costruita di uomini che scorgono in Dio la ragione delle cose e ricostruiscono come processo deduttivo l'ordine divino in tutte le sue forme e gradazioni» (63).

[Un contrattualismo *sui generis*] La soluzione politica di Spinoza si basa dunque sull'identificazione di conoscenza vera e comunione di vita perfetta. Il contratto non consiste nella rinuncia al diritto naturale, e nemmeno nel trasferimento di questo a una terza persona, come riteneva Hobbes, bensì nell'unificazione delle potenze individuali in uno *jus commune*. «Non *pactum subiectionis*, ma *pactum societatis* in forza del quale ciascuno unendosi a tutti non si fa suddito se non di se stesso e quindi conserva la primitiva libertà» (64).

Alla luce di tali considerazioni, annoverare a pieno titolo Spinoza tra i contrattualisti moderni è quanto meno problematico. Egli infatti fu indotto dalla sua metafisica a superare i caratteri del contrattualismo tipico della *Scuola del diritto naturale* (65), risolvendolo in una necessità «che va oltre l'arbitrio umano e reintegra la società ed il diritto ontologicamente nella natura totale» (66). Con la descrizione del patto si spiega il motivo della

(63) SOLARI, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit., p. 338.

(64) Alla citazione di DROETTO, note a *Trattato politico di Baruch Spinoza* a cura di A. DROETTO, Torino, 1958, p. 117, fa eco quella di MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 307, che di seguito riportiamo: «Il significato del contrattualismo spinoziano è connesso alla partecipazione al sommo ordine razionale dell'intendimento supremo, che è immanente in noi; è la possibilità di elevarsi al giusto, all'ordine etico e giuridico che non esiste se non in quanto nella nostra mente vi è la possibilità di ricostruire l'ordine naturale».

(65) Un'autorevole conferma a queste nostre conclusioni può essere trovata nelle parole di FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., pp. 133-134, secondo cui «la concessione allo schema contrattualistico, limitato del resto al *Trattato teologico-politico*, potrebbe essere meramente formale, e, in fondo, fittizia; e la sostanza della filosofia giuridico-politica dello Spinoza appare piuttosto, conformemente all'ispirazione monistica e deterministica della sua dottrina, che non è individualistica né volontaristica, avvicinarsi alle posizioni groziane - che risalivano allo stoicismo cioè ad una filosofia non lontana da quella spinoziana - della naturalità della società e della naturale razionalità dell'uomo».

(66) MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 8.

rinuncia individuale come razionale adeguazione dell'uomo alla propria autentica essenza. Il patto così inteso è veramente un *contractus jure naturae*, che nulla toglie e nulla aggiunge, in fatto di diritti, a quanto risulterà dalla naturale *potentia* congiunta degli individui associati ⁽⁶⁷⁾. Il contrattualismo di Spinoza rimane molto diverso rispetto a quello professato dalla *Scuola del diritto naturale* tanto che si deve riconoscere che l'aver usato la parola contratto in un nuovo significato «fu causa di equivoco e poté far credere che lo Spinoza forse era nella direzione di pensiero seguita dai giusnaturalismi, mentre se ne allontanava[va] profondamente sostenendo l'originalità e necessità naturale» ⁽⁶⁸⁾.

4. «*The finite god*»: Stato politico e potere assoluto

[**Tre problemi**] Dopo aver constatato come nella prospettiva spinoziana si dia la necessità, sancita formalmente dal contratto sociale, del superamento dello stato di natura ⁽⁶⁹⁾, si apre

⁽⁶⁷⁾ DROETTO, note al *Trattato politico*, cit., pp. 93-94; dove inoltre si precisa che «il patto spinoziano è valido *iure naturae* non soltanto nella sua causa efficiente (necessità naturale) e nella sua causa formale (diritto-potenza), ma anche, a differenza di quanto pensava il Grozio seguendo il Vitoria, nella sua causa materiale ossia nella determinazione della *forma* o *facies* dello Stato civile».

⁽⁶⁸⁾ SOLARI, *La filosofia del diritto privato*, p. 39.

⁽⁶⁹⁾ Come abbiamo detto nel paragrafo precedente il passaggio dallo stato di natura alla società politica va inteso allo stesso tempo come superamento e conservazione, quasi, saremmo tentati di dire se non fossimo consapevoli di incorrere in un evidente anacronismo, alla maniera in cui il pensiero hegeliano fece suo il concetto di *Aufhebung*. **MBB: Sul pensiero politico di Spinoza**, v.: R. A. DUFF, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, 1903; A. MENZEL, "*Homo sui juris*". *Eine Studie zur Staatslehre Spinozas*, Wien, 1904; A. KÜHNE, *Spinozas «Tractatus politicus» und die parteipolitischen Verhältnisse der Niederlande*, in *Philosophische Abhandlungen gewidmet Max Heinze*, Berlin, 1906, pp. 92-100; A. MENZEL, *Sozialvertrag bei Spinoza*, in «*Zeitschrift für das Privat- und Öffentliches Recht der Gegenwart*», XXXIV (1907), pp. 451-460; C. GEBHARDT, *Spinoza als Politiker*, Heidelberg, 1908; L. ADELPHÉ, *De la notion de souveraineté dans la politique de Spinoza*, Nancy, 1910; F. POLLOCK, *Spinoza's Political Doctrine with Special Regard to his Relation to English Publicists*, in «*Chronicon Spinozanum*», I (1921), pp. 45-57; A. FAURE, *Der Selbsterhaltungstrieb in der Staatsphilosophie Spinozas*, München, 1922; F. THILLY, *Spinoza's Doctrine of the Freedom of Speech*, in «*Chronicon Spinozanum*», III (1923), pp. 88-107; J. H. CARP, *Der Gemeinschaftsgedanke im Spinozismus*, ivi, pp. 196-203; ID., *Die metaphysischen Grundlage der*

spinozischen Politik, ivi, IV (1926), pp. 68-78; E. KOHN, *Spinoza und der Staat*, Berlin, 1926; A. MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, III: *Die Staatslehre Spinozas*, Wien, 1929; L. STRAUSS, *How to study Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII (1948), pp. 69-131; K. POLAK, *Die Staatslehre Spinozas*, in «Sinn und Form», I (1949), pp. 8-37; G. SEMERARI, *La filosofia della libertà nello spinozismo*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVIII (1951), pp. 94-123; J. DUNNER, *Baruch Spinoza and Western Democracy. An Interpretation of his Philosophical, Religious and Political Thought*, New York, 1955; R. MISRAHI, *Le droit et la liberté politique chez Spinoza*, in *Mélanges de philosophie et de littérature juive*, Paris, 1957, pp. 153-169; S. L. FEUER, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston (MA), 1958; M. FRANCÈS, *La liberté politique selon Spinoza*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXLVIII (1958), pp. 317-337; S. H. ROSEN, *Spinoza's Argument for Political Freedom*, in «Giornale di Metafisica», XIII (1958), pp. 487-499; S. ZAC, *Société et communion chez Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIII (1958), pp. 263-282; R. DE LACHARRIÈRE, *Spinoza et la théorie démocratique*, in «Revue de Droit Public et de Science Politique en France et à l'Étranger», LXXV (1959), pp. 5-35; R. MASPÉTIOL, *L'État et le Droit selon Spinoza*, in *La théologie chrétienne et le droit* (=«Archives de Philosophie du Droit», 1960), pp. 157; I. SCIACKY, *La ragion di Stato in Spinoza*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Serie VIII, XVI, 1961, pp. 8-18; R. DE LACHARRIÈRE, *Études sur la théorie démocratique. Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Paris, 1963; A. DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Torino, 1963; F. LODA, *Politicità e giuridicità nell'itinerario pedagogico di Spinoza*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XLI (1964), pp. 563-608; C. MORRIS, *Sur la théorie politique de Spinoza*, in *Mélanges en l'honneur de Jean Dabin*, Bruxelles-Paris, t. I, pp. 171-178; T. DE VRIES, *Spinoza als staatskundiger Denker*, Leiden, 1964; S. ZAC, *État et nature chez Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIX (1964), pp. 14-40; C. GALLICET CALVETTI, *Individuo e società in Spinoza*, in *Sociologia e Filosofia*, Atti del XIX° Convegno del Centro di Studi Filosofici (Gallarate, 1964), Brescia, 1965, pp. 167-173; W. RÖHRICH, *Zur politischen Philosophie Spinozas*, Kiel, 1965; J. PRÉPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1967; S. BORGIA, *Spinoza. La libertà e lo Stato*, Lecce, 1968; R. J. MC SHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, New York-London, 1968; H. STEFFEN, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, 1968; W. RÖD, *Spinozas Lehre von der Societas*, in «Filosofia», XVIII (1968), pp. 777-806; XIX (1969), pp. 671-698; W. RÖHRICH, *Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas*, Darmstadt, 1969; R. DUFF, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, New York, 1970; W. RÖD, *Van den Hoves «Politische Waage» und die Modifikation der hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza*, in «Journal of the History of Philosophy», VIII (1970), pp. 29-48; C. SIGNORILE, *Politica e ragione*, I: *Spinoza e il primato della politica*, Padova, 1970; J. J. VON SCHMID, *Spinoza's staatkundige verhandeling in de ontwikkeling van de staatsleer*, Leiden, 1970; W. ECKSTEIN, *Zum Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza* (1933), ora in *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, a cura di N. ALTWICHER, Darmstadt, 1971, pp. 362-376; C. GALLICET CALVETTI, *Spinoza lettore di Machiavelli*, Milano, 1972; S. BRETON, *Politique, religion*,

écriture chez Spinoza, Lyon, 1973; L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976; S. ZAC, *La philosophie politique de Spinoza*, in «Revue de l'Enseignement Philosophique», XXVII (1976-1977), pp. 1-12; R. CAILLOIS, *Libéralisme et démocratie chez Spinoza*, in *Spinoza (1632-1677)* (=«Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1977) pp. 311-318; N. MOTROSHILOVA, *Ragione e libertà. La ragione e la società*, ivi, pp. 478-488; G. SACCARO BATTISTI, *Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza*, ivi, pp. 506-549; E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, ivi, pp. 358-369; B. J. DE CLERQ, *Spinoza over democratie en goldsdienst*, in «Respublica», XIX (1977), pp. 661-671; A. IGOIN, *De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx*, in *Cahiers Spinoza*, Paris, 1977, pp. 213-228; C. E. MIRANDA, *Utopía y realismo político en Spinoza*, in «Revista de Filosofía», XV (1977), pp. 73-86; M. CORSI, *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli, 1978; S. ZAC, *Le chapitre XVI du "Traité théologico-politique"*, in «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», VI (1978), pp. 137-150; R. SCHOTTLÄNDER, *Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique?*, ivi, pp. 191-203; J. C. GONÇALVES, *Individuality and Society in Spinoza's Mind*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, 1978, pp. 174-182; K. KISAKU, *Über die Staatslehre Spinozas*, ivi, pp. 353-366; A. MATHÉRON, *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste. Machiavélisme et Utopie*, in *Lo spinozismo ieri e oggi* («Archivio di Filosofia», 1978), Padova, 1978, pp. 29-59; G. SACCARO BATTISTI, *Spinoza politico tra due rivoluzioni*, ivi, pp. 61-95; A. DOMÍNGUEZ, *Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza*, in «Revista de Estudios Políticos», XI (1979), pp. 131-156; C. PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova, 1979; S. ZAC, *Philosophie, théologie et politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, 1979; F. HADDAD-CHAMAKH, *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Tunis, 1980; G. M. MARA, *Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Political Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», XX (1982), pp. 129-150; D. J. DEN UYL, *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, 1983; J. PÉREZ DE TUDELA VELASCO, *Baruch Spinoza. El poder como fundamento y el fundamento del poder*, in «Revista de Filosofía», 1983, pp. 91-117; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *El pensamiento filosófico-político de Baruch Spinoza*, in «Revista de Estudios Políticos», XXXIII (1983), pp. 159-179; *Spinoza's Political and Theological Thought*. International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (Amsterdam, 24-27 november 1982), Amsterdam-Oxford-New York, 1984; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le "Traité théologico-politique"*, Paris, 1984; E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, 1985; D. J. DEN UYL, *Sociality and Social Contract. A Spinozistic Perspective*, in «Studia Spinozana», I (1985), pp. 19-51; P. CRISTOFOLINI, «Esse sui juris» e scienza politica, ivi, pp. 53-71; Antonio NEGRI, «Reliqua desiderantur». Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza, ivi, pp. 143-182; H. W. BLOM, *Politics, Virtue and Political Science. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, ivi, pp. 209-230; A. MATHÉRON, *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, ivi, pp. 255-273; G. A. VAN DER VAL, *Spinoza and the Idea of Reason of State*, ivi, pp. 275-304; E. I. PITTS, *Spinoza on*

Freedom of Expression, in «Journal of the History of Ideas», XLVII (1986), pp. 21-35; C. TROISFONTAINE, *Liberté de la pensée et soumission politique selon Spinoza*, in «Revue Philosophique de Louvain», LXXXIV (1986), pp. 187-206; S. PINES, *Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus" and the Jewish Political Tradition*, nel vol. coll. *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, a cura di I. TWERSKY e B. SEPTIMUS, Cambridge (MA), 1987, pp. 499-521; C. SANTINELLI, *Spinoza's Philosophy of Society*, in «Paradigmi», V (1987), pp. 365-377; H. W. BLOM, *Virtue and Republicanism. Spinoza's Political Philosophy in the Context of the Dutch Republic*, nel vol. coll. *Republikaner und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, a cura di H. G. KOENIGSBERGER, München, 1988, pp. 195-212; H. KLENNER, *Die Macht der Vernunft in Spinozas "Tractatus Politicus"*, nel vol. coll. *Vernunft und Politik*, a cura di W. GOLDSCHMIDT e L. LAMBRECHT, Köln, 1988, pp. 106-121; P. SECRÉTAN, *Zum Fall Spinoza. Emanzipation der Vernunft und politischer Gehorsam*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXV (1988), pp. 107-123; A. HERMOSA ANDUJAR, *La teoría del Estado de Spinoza*, Sevilla, 1989; F. J. PEÑA ETCHEVERRÍA, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, 1989; M. J. TERPSTRA, *De wending naar de politiek. Een studie over het gebruik van de begrippen "potentia" en "potestas" door Spinoza in het licht van de verhouding tussen ontologie en politieke theorie*, Nijmegen, 1990; Antonio NEGRI, *Spinoza sovversivo*, Roma, 1992; H. W. BLOM, *The Moral and Political Philosophy of Spinoza*, nel vol. coll. *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, a cura di G. H. R. PARKINSON, London, 1993, pp. 313-348; R. CAPORALI, *Spinoza. L'anomalia e il moderno*, in «Filosofia Politica», VII (1993), pp. 531-536; M. J. TERPSTRA, *An Analysis of Power Relations and Class Relations in Spinoza's "Tractatus Politicus"*, in «Studia Spinozana», IX (1993), pp. 79-105; Ch. LAZZERI, *Spinoza et le problème de la raison d'Etat*, nel vol. coll. *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI^e et XVII^e siècles*, a cura di Y. Ch. ZARKA, Paris, 1994, pp. 359-397; L. PEZZILLO, *Rôle et fonction des valeurs à l'origine des sociétés*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIX (1994), pp. 449-458; S. B. SMITH, *Spinoza's Democratic Turn. Chapter 16 of the "Theologico-Political Treatise"*, in «Review of Metaphysics», XLVIII (1994), pp. 359-388; M. DE SOUZA CHAUI, *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*, São Paulo, 1995; J.-D. ROUGEMONT, *Spinoza et le totalitarisme. Fiction et réalité*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», CXXVII (1995), pp. 127-141; J. M. ARAGÜES, *Spinoza y el poder constituyente*, in «Philosophica», VIII (1996), pp. 79-94; V. BARTUSCHAT, *Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza*, Delft, 1996; E. FERNANDEZ GARCIA, *Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza*, in «Revista de Filosofía», VIII (1996), pp. 97-126; *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili (8-12 mai 1995)*, Paris, 1997; G. O. MATIA CUBILLO, *La filosofía política de Spinoza*, in «Analogía Filosófica», XI (1997), pp. 39-59; R. PROKHOVNIK, *From Democracy to Aristocracy. Spinoza, Reason and Politics*, in «History of European Ideas», XXIII (1997), pp. 105-115; St. B. SMITH, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, London-New Haven (CT), 1997; B. SPINOSA, *Spinoza et l'immanence du bien commun*, in «Cahiers Philosophiques», LXXVII (1998), pp. 43-73; S. VISENTIN, *Potenza e potere in Spinoza*, nel vol. coll. *Il potere*, a cura di G. DUSO, Roma, 1998; pp. 143-156; S. CORSELLO, *La politica tra natura e artificio. L'antropologia positiva di B. Spinoza*, Palermo, 1999; St.

FRANKEL, *Politics and Rhetoric. The Intended Audience of Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, in «Review of Metaphysics», LII (1999), pp. 897-924; J. G. ANIEL RENDO, *De lo político en Spinoza*, Medellín, 2000; F. BONICALZI, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Napoli, 2000; P. CAZAYUS, *Pouvoir et liberté en politique. Actualité de Spinoza*, Sprimont, 2000; D. PIRES AURÉLIO, *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa, 2000; R. CAPORALI, *La fabbrica dell' "imperium". Saggio su Spinoza*, Napoli, 2000; St. FRANKEL, *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, in «The Review of Politics», LXIII (2001), pp. 287-316; N. ISRAËL, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, 2001; L. NOCENTINI, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, Pisa, 2001; R. PROKHOVNIK, *Spinoza's Conception of Sovereignty*, in «History of European Ideas», XXVII (2001), pp. 289-306; C. RAMOND, *Spinoza, les expressions de la souveraineté/Expressions of Sovereignty in Spinoza*, nel vol. coll. *Penser la souveraineté*, a cura di G. M. CAZZANIGA e Y.-CH. ZARKA, Pisa-Paris, 2001, vol. I, pp. 127-140; J. SZALAI, *Spinoza's Political Liberalism*, in «Dialogue», XLIII (2001), pp. 29-33; D. TATIÁN, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, 2001; T. VERBEEK, *Vérité et "tolérance" dans le "Traité Théologico-Politique" de Spinoza*, nel vol. coll. *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, a cura di L. SIMONUTTI, Milano, 2001, pp. 199-210; S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, 2001; H. LAUX, *La liberté de parole, sagesse pratique du politique dans le chapitre XX du Traité théologico-politique de Spinoza*, in *Le philosophe, le sage et le politique. De Machiavel aux Lumières*, Actes du Colloque du 10 et 11 mai 2000, organizzato dalla Facoltà di Filosofia di Amiens - Università della Piccardia "Jules Verne", Saint-Etienne, 2002, pp. 145-155; V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, 2002; J. H. SCHETTINO, *Politica e "Imperium" en Maquiavelo y Spinoza*, in «Dianoia», XLVII (2002), pp. 37-56; F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, 2002; B. DEJARDIN, *Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, 2003; L. NOCENTINI, *Ontologia e politica in Spinoza: dal logos dell'eticità all'ethos della reciprocità*, in «Archivio di Storia della Cultura», XVI (2003), pp. 3-30; M. A. ROSENTHAL, *Persuasive Passions. Rhetoric and the Interpretation of Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXV (2003), pp. 249-268; ID., *Spinoza's Republican Argument for Toleration*, in «The Journal of Political Philosophy», XI (2003), pp. 320-337; F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e "indignatio". Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, 2004; R. PROKHOVNIK, *Spinoza and Republicanism*, London, 2004; K. YOSHIDA, *Vernunft und Affektivität. Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik*, Würzburg, 2004; A. BERG-SORENSEN, *Spinoza and the Question of Freedom*, in «Political Theory», XXXIII (2005), pp. 96-99; P.-F. MOREAU, *Spinoza. État et religion*, Lyon, 2005; J. N. FINDLAY, *Notes on Spinoza and Absolute Theory*, in «The Philosophical Forum», XXXVII (2006), pp. 427-437; F. LUCASH, *The Origin and Development of Spinoza's Political Philosophy*, in «Southwest Philosophy Review», XXI (2006), pp. 3-22; AA.VV., *Spinoza. Individuo e moltitudine*, a cura di R. CAPORALI et alii, Cesena, 2007; M. C. ABDO FEREZ, *Die*

il confronto sul tema dello Stato. Inevitabilmente le peculiarità che ne avevano contraddistinto la descrizione prima dello stato di natura e poi del contratto, si ripercuotono anche sul tema della società politica che qui intendiamo ricostruire attraverso tre problematiche fondamentali: se il potere sovrano sia *assoluto o limitato* (quesito la cui soluzione è strettamente connessa alla duplice alternativa se esso sia da considerarsi resistibile o irresistibile, divisibile o indivisibile); quale sia la *forma di governo* migliore; quale sia *il fine* dello Stato.

[Primo problema: l'assolutezza del potere sovrano]

Nessuno dei giusnaturalisti ha mai inteso l'assolutezza del potere come assenza totale di limiti, come pura arbitrarietà, ma

Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza, Berlin, 2007; C. WILLIAMS, *Feature Article. Political Theory revisited: thinking the Political in the Wake of Spinoza. Power, Affect and Imagination in the Ethics*, in «Contemporary Political Theory», VI (2007), pp. 349-369; P. J. BAGLEY, *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, Leiden, 2008; H. LAUX, *Une dimension du théologico-politique chez Spinoza. L'apport de la religion à l'Etat*, nel vol. coll. *Dieu et la cité, le statut contemporain du théologico-politique*, a cura di Ph. CAPELLE, Paris, 2008, pp. 91-100; A. BILLECOQ, *Spinoza, questions politiques. Quatre études sur l'actualité du "Traité politique"*, Paris, 2009; F. J. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa II: fundamentación ontológica de la ética: libertad y necesidad*, in «Eikasía», XXIX (2009), pp. 53-120; ID., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa III: repuesta a la crisis del Barroco*, ivi, XXX (2010), pp. 23-169; AA.VV., *Spinoza's "Theological-Political Treatise". A Critical Guide*, a cura di Y. Y. MELAMED e M. A. ROSENTHAL, Cambridge University Press, 2010; A. SANTOS CAMPOS, *The Individuality of the State in Spinoza's Political Philosophy*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XCII (2010), pp. 1-38; R. BERTOLDI, *Spinoza. Stato e religione*, Brescia, 2011; R. BIJLSMA, *Spinoza's Politics. Between Tradition and Utopia*, in «Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie», LXXII (2011), pp. 161-182; J. TH. COOK, «*Libertas philosophandi*» and *Freedom of Mind in Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LXXIV (2011), pp. 215-240; A. GARRETT, *Knowing the Essence of the State in Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, in «European Journal of Philosophy», XX (2011), pp. 50-73; J. MERÇON-A. ARMSTRONG, *Transindividuality and Philosophical Inquiry in Schools. A Spinozist Perspective*, in «Journal of Philosophy of Education», XLV (2011), pp. 251-264; E. A. SAINT-AMAND, *Realidad y utopía en el pensamiento político de Spinoza*, diss. La Laguna, 2012; H. SHARP, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago UP, 2012.

semmai come facoltà di deroga alle leggi civili ⁽⁷⁰⁾. In questo senso si esprime pure Spinoza:

Se per legge intendiamo il diritto civile, che trae vigore e garanzia da se stesso, e per trasgressione ciò che è proibito dal diritto civile - se cioè queste parole vengono prese nel loro significato autentico - allora non vi è ragione alcuna per dire che la cittadinanza è vincolata dalle leggi o che può trasgredir[le]. Infatti le regole e le condizioni del timore e del rispetto che la cittadinanza è tenuta a salvaguardare nel suo proprio interesse, non rientrano nel diritto civile ma nel diritto naturale [...] e la cittadinanza non vi è obbligata se non da quella ragione per cui l'uomo allo stato

⁽⁷⁰⁾ La definizione dell'assolutismo «trovando la sua radice ultima nella formula di origine romanistica "princeps legibus solutus", pone immediatamente come decisivo il problema dei limiti del potere: tale radice infatti "implica autonomia solo da qualsiasi limite legale esterno, tranne che dalle norme poste dalla legge di natura o dalla legge divina; oltreché, quasi sempre, dalle 'leggi fondamentali' del regno: si tratta quindi, anche nelle teorizzazioni più radicali, di una assolutezza relativa alla gestione del potere, il quale invece reca dei limiti intrinseci, per eccellenza costituzionali, in rapporto alle credenze e ai valori dell'epoca" (Schiera), e distingue sostanzialmente l'assolutismo dal dispotismo e dalla tirannide, come forme politiche in cui l'autorità non ha limiti costituzionali e si esercita in modo arbitrario e oppressivo». Pertanto il tema dei limiti del potere sovrano, connaturato all'esperienza dell'assolutismo, resta sempre centrale nella storia costituzionale dell'Europa moderna. Già in Bodin, primo grande teorico della sovranità, il problema dei limiti era chiaramente presente: «È in modo particolare la legge divina, che coincide con le indicazioni della legge morale, a porre un vincolo invalicabile per le decisioni e le azioni del principe. Se, come Bodin sostiene, il sovrano dispone liberamente delle leggi che egli stesso ha dato, se egli non è tenuto a rispettare le obbligazioni assunte dai suoi predecessori e se anche nel caso dei patti giurati, che a ben vedere non sono leggi, gli è sempre data la possibilità di derogare dalla norma purché la sua scelta sia giustificata da un motivo razionale, resta il problema se egli possa trasgredire anche alle leggi morali, le quali rientrano pur sempre nelle competenze della legislazione sovrana. Le disposizioni che il sovrano emana non possono infatti venire comprese tutte sotto il titolo di "diritto civile", di quel diritto cioè che è specifico di ogni repubblica e che varia da città a città, perché molte di esse sanciscono un contenuto che appartiene al diritto divino, al diritto di natura e al diritto delle genti [...] Quindi le leggi morali, sebbene siano sanzionate dal diritto civile di una città e siano formalmente rivestite della volontà del sovrano e a essa sottomesse, sono vincolanti anche per il sovrano, che in nessun modo può abrogarle ed è doppiamente tenuto a rispettarle: per il vincolo della giustizia universale che lega tutte le creature a Dio e per la posizione di preminenza che egli occupa nella società umana». Cfr. D. QUAGLIONI, *Il pensiero politico dell'assolutismo*, nel vol. coll. *Il pensiero politico dell'età moderna*, cit., pp. 99 e 101-102.

di natura [...] debba astenersi dal suicidio: cautela, questa, che non è obbedienza, ma libertà della natura umana ⁽⁷¹⁾.

Con tali affermazioni il filosofo olandese, nel *Trattato politico*, conclude che il potere sovrano non incontra alcun limite nel diritto positivo e che non ne ha altro all'infuori di quello che gli deriva dalla stessa ragione del suo essere e operare. Allo Stato si impongono unicamente dei *limiti naturali*, alcuni dei quali dipendono dalla natura dei soggetti cui lo Stato comanda, altri invece dalla natura stessa dello Stato. I primi rappresentano un'*impossibilità materiale*: come un tavolo, ad esempio, non può mangiare erba, così lo Stato non può obbligare un uomo a volare ⁽⁷²⁾; ugualmente lo Stato può regolare solamente le azioni esterne degli uomini e non quelle interne ⁽⁷³⁾. I secondi invece rappresentano un'*impossibilità razionale*. Lo Stato cioè, in quanto ente razionale, non può non seguire i dettami della ragione, pena la propria rovina. Lo Stato si trova nella stessa condizione dell'uomo allo stato di natura ⁽⁷⁴⁾; per entrambi vige una legge alla quale non possono disobbedire, salvo decretare la propria distruzione. L'uomo, infatti, nello stato di natura, simile in questo allo Stato politico che deve mantenere la propria coesione interna, si indebolisce quando va contro le leggi della propria conservazione, e cioè contro le regole della ragione.

Poiché dunque afferma che non dal diritto civile, ma dal diritto naturale viene definito l'unico limite del potere sovrano, Spinoza sembra accordarsi con Bodin e con Hobbes, ai quali è

⁽⁷¹⁾ SPINOZA, *Trattato politico*, IV, 5 (pp. 77-79).

⁽⁷²⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, IV, 4 (pp. 75-77).

⁽⁷³⁾ È questa la posizione espressa da Spinoza soprattutto nel *Trattato teologico-politico*, nei capitoli XVI e XIX; la questione dell'assolutezza lì era risolta infatti nel senso che un limite derivava al potere sovrano dal fatto che gli individui non avevano trasferito ad esso senza riserve tutto intero il proprio potere. Una delle ragioni addotte da Spinoza è che la libertà di pensiero è incoercibile e inalienabile, cioè tale che lo Stato non può impedire ad un individuo di pensare ciò che vuole; può al limite soltanto impedirgli di dirlo. Questo ha rilevanza soprattutto in materia religiosa; lo Stato infatti, poiché ha potere sulle manifestazioni esteriori del culto, estende sopra di esse il suo diritto.

⁽⁷⁴⁾ Il singolo Stato è di fronte agli altri Stati come l'individuo che vive nello stato di natura di fronte agli altri individui; con la differenza che lo Stato può meglio che l'individuo bastare a se stesso. Anche gli Stati possono unirsi come gli individui in una confederazione di maggior potenza e diritto; ma quest'unione, determinata sempre dall'interesse e dalla forza, non costituisce mai, come l'unità sociale, una vera unità che si imponga all'individuo.

stato spesso avvicinato proprio per aver teorizzato (si dice) uno Stato assoluto; sennonché l'assolutezza dello Stato spinoziano risponde «di là dalle apparenze utilitaristiche ad un profondo motivo etico», assente negli altri due autori. Infatti l'essenza e il fine dello Stato sono la razionalità; e lo Stato, «pur nell'esercizio della sua forza, a cui i cittadini non possono stabilire limiti, non può contraddire tale essenza e tale fine» (75). Interviene cioè un meccanismo estraneo alla logica dei teorici dello Stato assoluto, per cui l'assolutezza del potere sovrano deve intendersi nei limiti della sua potenza. Proprio per questo motivo, è stato precisato da Bobbio che la teoria spinoziana «non è tanto una teoria dello Stato assoluto quanto dello Stato-potenza; ed uno Stato è tanto più potente quanto più la sua potenza è ragionevole», cioè quanto più obbedisce ai dettami della ragione (76).

Spinoza non può essere definito pertanto un teorico dello Stato assoluto, ma piuttosto come il maggior teorico dello Stato-ragione. «Le ragioni dello Stato sono in fin dei conti le ragioni della ragione: la razionalizzazione dello Stato si converte nella statalizzazione della ragione e la teoria della ragione di Stato diventa l'altra faccia della teoria dello Stato razionale» (77)

[La resistenza al potere sovrano] Il problema più difficile per una teoria dello Stato-ragione, o che pretenda di essere tale, è quello di conciliare due beni allo stesso tempo irrinunciabili ed incompatibili: obbedienza e libertà. A questo, che si configura come il tradizionale problema della resistenza al potere sovrano (78), Spinoza propone una soluzione che sarà accolta anche da Kant: dovere di obbedienza assoluta rispetto alle azioni e diritto di libertà rispetto ai pensieri (79). Spinoza è contrario, in

(75) FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., pp. 134-135.

(76) BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., p. 74.

(77) BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., p. 87. Per un confronto tra i due diversi modi di concepire e praticare l'attività politica, così come si sono delineati nel processo di razionalizzazione avvenuto nell'occidente europeo tra la fine del Cinquecento e la metà del Seicento, ossia la forza e il consenso, si veda di G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano: conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, 1993.

(78) Una ricostruzione di questo tema si trova in BOVE, *La strategia del "conatus"*, cit., pp. 297-321, dove il diritto di resistenza viene delineato secondo una traiettoria che da Machiavelli arriva a Spinoza, passando per La Boétie, in un confronto critico con le posizioni tradizionali dei Monarcomachi e di Althusius.

(79) Cfr. BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., p. 80.

linea di massima, alle rivoluzioni. Dove infatti queste hanno mutato la forma di governo, non hanno poi condotto che a ristabilire, a suo modo di vedere, la tirannide sotto altro nome⁽⁸⁰⁾. La resistenza allo Stato è pertanto un'ostinazione stolta, oltre che un peccato contro la ragione⁽⁸¹⁾. Il filosofo olandese è fautore dell'obbedienza alle leggi anche quando il loro destinatario le considera inique⁽⁸²⁾.

Se un uomo guidato dalla ragione deve talora compiere per ordine della cittadinanza un'azione che sa contraria alla ragione, quel danno è largamente compensato dal bene che gli proviene dal fatto stesso dello stato di civiltà: è infatti legge di ragione che tra due mali si scelga il minore⁽⁸³⁾

Tuttavia non è del tutto indifferente il modo con cui le autorità politiche esercitano il potere loro conferito: al cittadino non spetta infatti l'obbligo incondizionato di obbedire alle leggi; tale obbligo sussiste soltanto fino al momento in cui il fine ultimo dello Stato si identifica con il bene comune dei sudditi, cioè fino a quando lo Stato mantenga fede alla sua essenza di Stato-ragione. Nel momento in cui le autorità sovrane abbiano dimenticato quello che è il loro vero compito, esse hanno posto anche le condizioni della propria negazione e della disobbedienza da parte dei cittadini. Al *pacta sunt servanda* groziano Spinoza contrappone il criterio dell'utilità in base al quale lo stesso motivo che ha suggerito la costituzione dello Stato può favorirne il rovesciamento.

[L'indivisibilità del potere sovrano] Per quanto riguarda poi l'indivisibilità o meno del potere sovrano⁽⁸⁴⁾, secondo Spi-

⁽⁸⁰⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, V, 7 (p. 85). Cfr. sul tema Á. CARVAJAL VILLAPLANA, *Derechos humanos, desobediencia y rebelión en Spinoza*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XXXV (1997), pp. 15-23.

⁽⁸¹⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, II, 21 (pp. 51-53).

⁽⁸²⁾ Qui Spinoza sembra fare propria la lezione di Tommaso d'Aquino la cui soluzione alla questione dell'obbedienza alla legge ingiusta è nota: dovere di obbedienza, se parzialmente ingiusta, «propter vitandum scandalum vel turbationem» (*Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 96, a. 4); diritto di disobbedienza, se radicalmente ingiusta, poiché «lex iniusta non est lex sed legis corruptio» (*Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 2).

⁽⁸³⁾ SPINOZA, *Trattato politico*, III, 6 (p. 59).

⁽⁸⁴⁾ Siamo consapevoli del fatto che la formula da noi utilizzata non si riferisce ad una reale alternativa e che vi sia una mancata corrispondenza tra i

noza l'ipotesi del governo misto, in quanto appunto basato sulla divisione del potere, è assurda perché dividere il potere significherebbe dividere il diritto dello Stato⁽⁸⁵⁾. L'unità del diritto, ossia del potere, è la condizione essenziale dello Stato-ragione concepito da Spinoza come un corpo diretto da un'unica mente⁽⁸⁶⁾. Una pluralità di poteri rappresenterebbe una pluralità di menti direttive del medesimo corpo politico, cosa che ne determinerebbe la disgregazione. Il potere deve essere uno solo, e da esso vengono esercitate le diverse funzioni pubbliche. Perciò se all'esterno l'esercizio della sovranità si articola nella distribuzione delle funzioni sovrane, all'interno, nel rapporto con i sudditi, esso mantiene tutta la sua autonomia, ossia la sua assolutezza.

[Secondo problema: la miglior forma di governo] La volontà generale dello Stato⁽⁸⁷⁾ deve poi incarnarsi in un governo. Spinoza ritiene che la forma più antica sia quella democratica dalla quale, a seguito di successive aggregazioni degli immigrati esclusi dai diritti civili e della diminuzione del numero delle famiglie originarie, discendono prima la forma aristocratica e

due concetti di divisione, e rispettivamente d'indivisibilità del potere sovrano, dei quali l'uno riguarda la divisione degli organi (re, camera dei pari e camera dei comuni), l'altro delle funzioni. A questo proposito riportiamo le osservazioni di BOBBIO-BOVERO, *Società e stato*, cit., p. 75, secondo cui «la contrapposizione a ben guardare non è così evidente come sembra. La verità è che la «divisione» che i fautori dell'indivisibilità condannano non ha nulla a che vedere con la divisione che gli avversari sostengono e viceversa. La concentrazione che questi combattono non corrisponde all'unità che gli altri difendono».

⁽⁸⁵⁾ Il governo misto risaliva attraverso la tradizione scolastica, fino ad Aristotele, e ad esso si richiamavano Machiavelli ed Erasmo; mentre lo escludevano i teorici della sovranità assoluta, Bodin e Hobbes. Storicamente il governo misto era applicato nella costituzione inglese e in quella dei Paesi Bassi. La distinzione delle funzioni sovrane è per Spinoza una questione amministrativa e come tale si risolve in sede di diritto positivo. È nota l'originale interpretazione di MATHÉRON, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., secondo cui lo Stato comporta dieci specie di istituzioni; l'insieme così formato può essere messo in corrispondenza termine a termine con l'albero sefirotico della cabala.

⁽⁸⁶⁾ L'espressione «una veluti mente ducitur» ricorre con una certa frequenza nel *Trattato politico* (cfr. II, 16; p. 48; III, 2; p. 55; III, 5; p. 59) richiamando il modello organicistico platonico del *Timeo* e della *Repubblica* dove la società è costruita ad analogia col corpo umano.

⁽⁸⁷⁾ Usiamo qui l'espressione «volontà generale dello Stato» in un significato generico, senza alcun riferimento cioè alla nota formula di matrice rousseauiana e alle sue implicazioni.

poi, attraverso lotte intestine od esterne, la monarchica ⁽⁸⁸⁾. Spinoza non si dilunga in questo genere di ricerche, limitandosi ad accogliere la tripartizione tradizionale ⁽⁸⁹⁾.

[La monarchia] Egli considera la monarchia come la forma di governo peggiore quando non sia temperata da istituzioni democratiche ⁽⁹⁰⁾. La sua assolutezza deve dunque configurarsi in una maniera particolare perché possa dirsi fondata legittimamente: devono cioè essere garantite, allo stesso tempo, la sicurezza del monarca e la pace del popolo, poiché “*monarcha tum maxime sui juris [est], cum maxime multitudinis salutis consulit*” ⁽⁹¹⁾. E il governo monarchico risulta ancor più temibile quando si sovrappone a preesistenti istituzioni repubblicane: riflessione questa del filosofo di Amsterdam che risuona come «tacito avvertimento» all’Olanda che si apprestava a essere nuovamente sottoposta alla monarchia degli Orange ⁽⁹²⁾.

[L’aristocrazia] Una posizione intermedia occupa la forma aristocratica. All’aristocrazia Spinoza dedica due capitoli, che trattano l’argomento rispettivamente dal punto di vista dell’amministrazione unitaria e di quella federativa. Si distinguono infatti, a suo avviso, due forme di governo aristocratico: la forma accentrata (quando gli ottimati appartengono a una sola città, come in Roma antica, a Venezia o a Genova) e quella federata (quando appartengono a più città, come nel caso delle Province Unite e della Confederazione svizzera). Tra le due, le

⁽⁸⁸⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, VIII, 12 (pp. 163-165).

⁽⁸⁹⁾ Solo nell’analisi dell’organizzazione politica del popolo ebraico (*Trattato teologico-politico*, XVII, 3; pp. 561-577) Spinoza sembra aggiungere alle tre forme tradizionali quella del governo teocratico («*nec popolare, nec aristocraticum, nec monarchicum, sed theocraticum*»), caratterizzato dal fatto che il sommo potere è come diviso tra il governo civile, al quale appartiene il diritto di amministrare secondo le leggi esistenti, e l’autorità religiosa, alla quale appartiene il diritto di interpretare le leggi. In realtà l’essenza della teocrazia è la conservazione religiosa del diritto, in modo che il diritto civile e la religione formino una cosa sola. Le leggi dello Stato sono leggi di Dio, come i precetti religiosi leggi dello Stato. Spinoza condanna decisamente questo tipo di governo e nega che sia applicabile nel futuro, sia per l’assenza di profeti, sia perché la religione spirituale non ha più bisogno di alcuna autorità esteriore.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVIII, 2 (p. 615).

⁽⁹¹⁾ SPINOZA, *Trattato politico*, VI, 8 (p. 93).

⁽⁹²⁾ MARTINETTI, *Spinoza*, cit., p. 326.

preferenze di Spinoza vanno indubbiamente a quest'ultima ⁽⁹³⁾. Il regime aristocratico occupa una posizione intermedia tra il governo di uno solo e quello di tutti; si differenzia dal primo per la quantità, dal secondo per la qualità dei suoi membri. Scelti tra i migliori, l'assemblea dei *patrici* o *optimates* deve essere abbastanza numerosa da impedire la degenerazione dell'aristocrazia in oligarchia. Quanto ai fondamenti del governo aristocratico, alcuni sono comuni con quello monarchico, altri sono propri. Il governo aristocratico gode di un'evidente superiorità su quello monarchico. *In primo luogo*, le forze di un solo uomo non sono mai adeguate al peso del governo: un corpo di patrizi invece non ha bisogno di consiglieri o di ministri. *In secondo luogo*, l'assemblea è immortale e sempre uguale a se stessa; perciò il potere di un'assemblea si avvicina, più del potere monarchico, al potere assoluto. Quello che impedisce tuttavia al governo aristocratico di essere veramente assoluto è il fatto che oltre all'assemblea sovrana esiste un popolo che, pur privo di effettivi diritti, incute sempre un certo timore al patriziato.

[La democrazia] Spinoza dichiara che l'ordine naturale (razionalmente irreversibile) della successione delle forme politiche è quello che dalla democrazia perviene all'aristocrazia, e da questa alla monarchia ⁽⁹⁴⁾. La trattazione di Spinoza delle forme legittime di governo procede tuttavia secondo un ordine inverso rispetto a quello naturalmente e storicamente dato: e questo, è stato osservato, sembra confermare il carattere di «conclusività» che possiede la soluzione democratica del problema politico ⁽⁹⁵⁾. La forma democratica rappresenta agli occhi di Spinoza la forma più naturale e perfetta di governo, quella che più si avvicina al modello ideale ⁽⁹⁶⁾. Su questo tema l'orientamento del *Trattato politico* è fondamentalmente lo stesso del *Trattato teologico-politico*, e converge nell'identificare la

⁽⁹³⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, IX, 1 e 14 (pp. 205 e 217).

⁽⁹⁴⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, VIII, 12 (pp. 163-165).

⁽⁹⁵⁾ DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, cit., p. 292.

⁽⁹⁶⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, 3 (pp. 529-535).

Antonio NEGRI, *Spinoza et "nous"*, Paris, 2010, fedele alla sua prima lettura della filosofia spinoziana come «anomalia selvaggia» collocata fra Hobbes e Rousseau, abbraccia l'idea secondo cui la democrazia sarebbe il regime «assolutamente assoluto», e cerca di mostrarne al tempo stesso i principi e le conseguenze. Dal punto di vista dei principi, si avrebbe l'ontologia spinoziana dell'immanenza produttiva; dal punto di vista delle conseguenze, si avrebbe la politica delle masse in lotta per costruire la casa comune.

forma democratica di governo come quella che presenta le maggiori garanzie di stabilità, dopo che l'indagine sulle altre due forme è servita a indicarne le insufficienze e ad individuare i limiti che ne circoscrivono le rispettive legittimità giuridica e politica ⁽⁹⁷⁾.

La descrizione della forma democratica cui aderisce Spinoza è appena abbozzata nell'ultimo capitolo, rimasto incompiuto, del *Trattato politico* ⁽⁹⁸⁾. Egli dice solamente chi sono coloro

⁽⁹⁷⁾ A questo proposito ci pare utile riportare la precisazione di S. VISENTIN, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, 2001, p. 172: «In realtà democrazia e ordinamento democratico non indicano la medesima realtà, per quanto siano in rapporto di stretta connessione l'una con l'altro: se nel lessico del TTP il termine *democrazia* esprime il modo naturale - e di fatto l'unico possibile - in cui la *societas* costituisce l'*imperium* (esprimendone così tutta la potenza costituente), l'*imperium democraticum* è invece una tra le diverse articolazioni interne che la forma politica può assumere».

⁽⁹⁸⁾ La morte, com'è noto, non permise a Spinoza di finire il *Trattato politico*, interrotto al principio del XI capitolo (quarto paragrafo), e come dice MARTINETTI, *Spinoza*, cit., p. 338, «I brevi accenni alla democrazia che ricorrono nel *Trattato teologico-politico* non sostituiscono nemmeno in minima parte questa perdita: della quale dobbiamo tanto più dolerci in quanto il realismo freddo e perspicace ci avrebbe senza dubbio dato anche un quadro altamente interessante ed istruttivo per il suo raffronto con le istituzioni oggi generalmente dominanti». BOVE, *La strategia del "conatus"*, cit., nota 10 p. 330, avanza l'ipotesi di una coincidenza tra il modello democratico proposto da Spinoza e la democrazia ateniese, sebbene nei suoi esempi storici egli non si riferisca mai esplicitamente ad essa, «forse aveva riservato questa analisi (ma niente lo suggerisce e la sua cultura non sembra potesse spingerlo in questa direzione) al capitolo XI del *Trattato politico*, analisi teorico-storica probabilmente simmetrica ai capitoli V e XVII del *Trattato teologico-politico*, sullo Stato ebraico. La simmetria sarebbe stata perfetta tra l'affermazione della democrazia (sotto la forma teocratica) presso questo popolo barbaro e dispregiatore della filosofia, che vive in un'autarchia radicale per proteggere ciò che ritiene una singolarità unica, e l'affermazione della democrazia in un popolo che ha inventato le matematiche e la filosofia, che vive la sua singolarità radicale - come è affermato da Pericle nel suo elogio delle vittime di guerra (cfr. TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 35-46) - nella sua 'apertura' totale al mondo e senza xenelasia per gli stranieri accolti sul proprio suolo. Ciò sarebbe stato per noi chiarificatore, poiché se Spinoza, con lo Stato ebraico perfetto, ci ha condotti a riflettere sulle condizioni teologico-politiche estreme dell'impossibilità dello sviluppo della ragione individuale, questo confronto ci avrebbe portati invece a riflettere, con la democrazia ateniese, sulle condizioni positive di sviluppo della ragione, per come sono necessarie in ogni Repubblica, in ogni epoca, e per come sono presupposte nell'esercizio stesso del nostro pensiero che porta con sé la memoria delle proprie origini». Sul tema, v. G. SACCARO-BATTISTI, *Democracy in Spinoza's Unfinished*

che possono farne parte, che possono cioè beneficiare del diritto di suffragio nell'assemblea generale e del diritto di accesso alle funzioni pubbliche ⁽⁹⁹⁾. Per il filosofo olandese ogni Stato civile è democratico in quanto è istituito al fine della sicurezza e della libertà collettiva; ma, mentre nella monarchia questo fine è perseguito attraverso il falso scopo della salute del re, e nell'aristocrazia attraverso l'esecuzione degli ordini impartiti dall'assemblea degli ottimati, nella democrazia il popolo è sovrano nel senso reale di chi è suddito soltanto di se stesso.

Spinoza, infatti, intende per Stato assoluto un ordinamento politico in cui non si danno più differenze tra suddito *qui regitur* e sovrano *qui regit*, ossia quello Stato in cui il popolo intero è, oltre che causa e principio, anche titolare effettivo del diritto sovrano, e quindi che presenta, oltre alla sostanza, anche la forma della democrazia ⁽¹⁰⁰⁾. Lo Stato migliore è anche il più conforme a ragione, e perciò il più forte; in esso il potere centrale raccoglie in sé più completamente la volontà dei singoli, l'adesione interiore del maggior numero di cittadini ⁽¹⁰¹⁾. Lo Stato perfetto rappresenta fedelmente la volontà collettiva, non perché in esso tutte le singole volontà siano razionali, ma perché esso è stato così sapientemente organizzato che gli uomini, pur seguendo le loro inclinazioni, costituiscono in esso un tutto concorde, un'unità razionale.

“*Tractatus politicus*”, in «Journal of the History of Ideas», XXXVIII (1977), pp. 623-634.

⁽⁹⁹⁾ È necessario e sufficiente che: a) siano soggetti alle sole leggi della patria; b) che sebbene siano soggetti alle leggi del potere, quanto al resto risultino liberi; c) che vivano «onestamente», cioè che non siano stati disonorati per un delitto o altro genere di vita riprovevole. La seconda condizione esclude «le donne e i servi in quanto sono sotto la potestà dei mariti e dei padroni, ed anche i figli naturali e adottivi, in quanto sono sotto la potestà dei genitori e dei tutori» (*Trattato politico*, XI, 3; p. 237). Su questo argomento Hobbes era di parere diverso, infatti nel capitolo XX del *Leviathan* considera la superiorità dell'uomo sulla donna come fosse tale solo per istituzione. Si veda A. MATHÉRON, *Femmes et serviteurs dans la démocratie de Spinoza*, in ID. *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, 1986, pp. 189-208.

⁽¹⁰⁰⁾ Scrive VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., p. 412: «per Spinoza è necessario istituire una connessione progressiva tra politica e diritti, tale da cancellare la differenza tra chi comanda e chi obbedisce, e in questa operazione si concretizza il concetto spinoziano di democrazia».

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, II, 11; III, 7; V, 1 (pp. 45, 61, 81).

[Terzo problema: il fine dello Stato] A lungo si è discusso se per Spinoza lo Stato abbia per fine la libertà dell'uomo o la sicurezza della collettività⁽¹⁰²⁾. Alcuni hanno sostenuto la tesi che nel *Trattato teologico-politico* la libertà sia posta come fine dello Stato, mentre nel *Trattato politico* si farebbe riferimento solo alla sicurezza⁽¹⁰³⁾. In realtà nello stesso *Trattato teologico-politico* si trovano passi in favore sia dell'una sia dell'altra opinione, dal momento che talora vi è detto che «*finis*

⁽¹⁰²⁾ A partire dall'affermazione di Spinoza «*multitudinis quae una veluti mente ducitur*», BOVE, *La strategia del "conatus"*, cit., p. 262 ss., distingue tre livelli in cui si articola questo tema ed afferma che «lo Stato (come l'individuo umano definito come soggetto pratico) agisce sempre in vista di un suo fine, cioè l'utile che appetisce. Il fine per cui un individuo agisce è proprio il suo appetito. Tuttavia questo, come potenza propria del corpo politico, si riflette in una struttura teleologica che definisce i fini e le ragioni per cui questo Stato esiste e agisce (fini e ragioni che, come per l'individuo umano, possono essere del tutto immaginari, nell'ignoranza delle cause reali che lo determinano all'azione). Lo Stato, infatti, si può definire in modo teleologico secondo tre diversi significati:

1) C'è innanzitutto un fine reale dello Stato, inerente alla sua esistenza stessa, cioè "niente altro che la pace e la sicurezza della vita", a cui aspira "una moltitudine libera [...] guidata più dalla speranza che dalla paura". È il vero fine dello Stato, porre lo Stato significa dunque, nella sua differenza con lo stato di natura, porre una struttura della vita comune che deve assicurare una sicurezza maggior e, per quanto possibile, condurre gli uomini sulla via della ragione trasformando così l'obiettivo della sicurezza in quello della libertà. [...].

2) C'è inoltre il fine immaginario che ciascun popolo attribuisce alla propria comunità. Si tratta dei significati fondativi dell'esistenza di una "nazione" singolare; in questo modo gli ebrei si pensano come "figli di Dio" e membri del popolo eletto.

3) Ci sono, infine, gli obiettivi parziali e congiunturali che uno Stato persegue, in una situazione particolare, in funzione dei propri fini reali ed immaginari, ma anche in funzione dei propri interessi immediati. In quest'ultimo senso parleremo per lo Stato, come per l'individuo umano, di una struttura del soggetto pratico. [...]

La pratica dello Stato è quindi teleologica per natura».

⁽¹⁰³⁾ La polemica fu provocata da A. MENZEL che nel suo saggio *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, in *Festschrift zum 70. Geburtstag Sr. Exzellenz Dr. Joseph Unger*, Stuttgart, 1898, pp. 49-86, aveva sostenuto la tesi che nel *Trattato teologico-politico* la libertà sarebbe posta come fine dello Stato, mentre nel *Trattato politico* non si parlerebbe più di libertà ma solo di sicurezza. In senso contrario si esprime W. MEIJER, *Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVI (1903), pp. 455-485.

reipublicae revera libertas est»⁽¹⁰⁴⁾, talaltra che «*finis universae societatis, et imperii est secure et commode vivere*»⁽¹⁰⁵⁾.

Ma proprio queste oscillazioni concettuali, lungi dal confondere, permettono di individuare il fine dello Stato spinoziano in un'endiadi indissolubile di libertà e sicurezza. Infatti il filosofo olandese «congiunge immediatamente libertà e sicurezza pur nell'evidente asseverazione che il primo di questa coppia di termini trae rilievo e vigore dal secondo; cioè deve porsi nel fondamento logico-metafisico della totalità»⁽¹⁰⁶⁾. Non vi è dubbio che il fine dello Stato viene indicato da Spinoza nella sicurezza, piuttosto che nella libertà: lo Stato infatti sorge per garantire agli uomini riuniti in società la pace esterna⁽¹⁰⁷⁾. Ma poiché esso non può essere una «istituzione contro natura e quindi contro la naturale libertà dell'individuo», esso è anche «potenziamento razionale della natura ai fini della libertà e della conservazione individuale»⁽¹⁰⁸⁾. Queste riflessioni mettono in luce il valore della costruzione politica spinoziana; lo Stato non è un corpo artificiale e fittizio, come per gli altri giusnaturalisti

⁽¹⁰⁴⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XX, 1 (p. 652).

⁽¹⁰⁵⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, III, 3 (p. 148). V. MORFINO, *Le temps de la multitude*, Paris, 2010, formatosi al pensiero di Althusser e di Balibar, scandagliando «l'invenzione dell'immanenza» e riprendendo taluni temi delle sue *IncurSIONI spinoziste* (Milano, 2002), sostiene tre tesi fondamentali: il primato della connessione sulla serie, della relazione sulla sostanza, dell'incontro sulla forma. È il tema della *temporarietà plurale* della *moltitudine* – tema al tempo stesso ontologico e politico – che lo attrae e che diviene il centro teorico della sua riflessione. L'*ontologia della relazione* di cui parla Morfino rappresenta lo sviluppo in chiave spinoziana di un nuovo modo di intendere la realtà, non più legato all'idea di una sostanza finita e data, ma vissuta come un tessuto di relazioni. Sono cioè le *relazioni* (affettive, causali o politiche) a determinare quello che noi siamo, così come è l'*incontro* a determinare la vera *natura delle cose* e non la loro forma, chiusa nella sua fissità. Ora se tutto esiste solo in questa molteplicità di relazioni e di incontri, non vi può essere una *temporalità seriale*, ma deve esistere una *temporalità plurale*, molteplice e dispersa, in cui tutto esiste ed opera a diversi livelli.

⁽¹⁰⁶⁾ DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, cit., p. 269.

⁽¹⁰⁷⁾ La pace che lo Stato spinoziano deve assicurare non è quella cui si riferisce Hobbes, la tregua di tutti contro tutti; è, come osserva FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., p. 135, «l'attuazione di un ordine etico realizzante la vera natura dell'uomo, che è la razionalità e perciò la libertà». Infatti: «Una cittadinanza i cui sudditi non prendono le armi per paura, è da dirsi senza guerra piuttosto che in pace. La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo» (SPINOZA, *Trattato politico*, V, 4; p. 83).

⁽¹⁰⁸⁾ G. SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 98.

moderni ⁽¹⁰⁹⁾, ma è «una determinazione naturale, una seconda natura» ⁽¹¹⁰⁾ dell'uomo.

[Stato e libertà] Lo Stato spinoziano non si fonda sulla paura, ma sulla ragione dei cittadini, i quali vedono in esso, nella sua forza, lo strumento della loro libertà:

L'uomo guidato dalla ragione è più libero nello stato di cittadinanza, in cui vive secondo i comuni decreti, che nella vita solitaria, in cui obbedisce solo a se stesso ⁽¹¹¹⁾.

Il vero fine dello Stato non è quello «di piegare tutte le volontà sotto un unico giogo, ma di farle convergere in una libertà concorde» ⁽¹¹²⁾. Per questo motivo Spinoza non può essere confuso né con Locke, né con gli altri autori sostenitori della libertà ⁽¹¹³⁾, dato il modo in cui egli si distingue nel rivendicarla. Efficacemente Negri osserva che «in Hobbes la libertà si piega al potere, in Spinoza il potere alla libertà» ⁽¹¹⁴⁾. Nello Stato politico l'uomo realizza la sua *potentia* la quale va valutata non tanto dalla robustezza del corpo quanto piuttosto dalla forza della mente ⁽¹¹⁵⁾. Con esso «l'uomo concorre alla creazione di un ordine che è una specie di rivelazione esteriore della ragione, condizione e preparazione della rivelazione interiore» ⁽¹¹⁶⁾. La

⁽¹⁰⁹⁾ Per una chiara ricostruzione dell'origine, e poi dei successivi sviluppi in età moderna, dell'espressione «corpo politico» si veda di F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano, 1979, pp. 139-149.

⁽¹¹⁰⁾ NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 140.

⁽¹¹¹⁾ SPINOZA, *Etica*, P. IV, prop. LXXIII (p. 313).

⁽¹¹²⁾ MARTINETTI, *Spinoza*, cit., p. 321.

⁽¹¹³⁾ Troviamo conferma a queste nostre affermazioni nelle parole di NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 144: «Il pensiero di Spinoza non è un pensiero «liberale», in nessun senso, non è fondativo dello Stato di diritto, in alcuna maniera, non ha nulla a che vedere con la «sublime» linea Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel».

⁽¹¹⁴⁾ NEGRI, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 41.

⁽¹¹⁵⁾ A tale proposito rinviamo a SPINOZA, *Etica*, P. V, dedicata a *La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana*, p. 325 ss.; cfr. BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 193.

⁽¹¹⁶⁾ MARTINETTI, *Spinoza*, cit., p. 319. Si crea perciò una complementarietà o parallelismo tra la beatitudine del saggio e l'*omnino absolutum imperium* della *multitudo* democraticamente organizzata e razionalizzata, un vincolo sotterraneo tra l'*Etica* e il *Trattato politico*, su cui si è soffermato ILLUMINATI, nella relazione "*Una veluti mente*", cit., p. 2, per il quale: «La laica esperienza per cui *sentimus experimurque nos aeternus esse e*

dimensione della politica è quindi inseparabile da un progetto di sviluppo che coinvolge l'esistenza umana, e che trova la sua realizzazione nella democrazia; il cittadino di una democrazia è infatti assolutamente libero, non solo in quanto le istituzioni che lo governano mirano al suo utile, ed egli partecipa in autonomia al loro prodursi, ma anche perché la sua stessa natura vi ha raggiunto una dimensione attiva e consapevole.

l'*acquiescentia* incondizionata e spersonalizzata che ne deriva vanno di pari passo con l'allargamento sociale. L'*élite* sapienziale funziona al momento in un modello aristocratico-federale, ma non è esclusa la possibilità di una democrazia integrale, quasi equivalente politico di quell'assoluta potenza cui ci conducono gli affetti gioiosi che sorreggono la conoscenza di terzo grado, la completa conoscibilità del mondo *sub specie aeternitatis*». Su questo tema riportiamo inoltre le considerazioni di VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., pp. 429-430: «Fare esperienza della propria costitutiva eternità non significa - o non significa soltanto - immaginarsi immortali, ossia ritenere che la propria mente sopravviva indefinitamente alla morte del corpo, l'esperienza della propria *aeternitas* - o se si vuole, di se stessi *sub specie aeternitatis* - è piuttosto intensiva che estensiva: non nasce dal trascendimento della dimensione esistenziale, ma piuttosto da una più profonda conoscenza e da una più attiva partecipazione al prodursi infinito e necessario della sostanza». Pertanto in riferimento a tale argomento è possibile stabilire un'ulteriore congiunzione tra il pensiero antico e quello di Spinoza perché come dice MOLINU, *Lecture spinoziane*, cit., pp. 265-267: «È proprio questa forte matrice speculativa che anima la concezione spinoziana dell'eternità che permette di scorgervi una sorta di estensione moderna della visione classica, e in particolare platonico-aristotelica. Anche Platone e Aristotele, infatti, avevano considerato la possibilità di raggiungere l'immortalità, di "immortalarsi", non più attraverso i figli, la gloria o le grandi imprese, ma attraverso l'*attività* di pensiero»; e ancora: «in tal senso la dottrina spinoziana dell'eternità e dell'amore intellettuale di Dio, presentandosi come un effettivo e originale allargamento dell'antica dottrina stoica dell'*oikeiosis*, riconosce la co-appartenenza di tutti gli esseri animati alla stessa grande comunità dei viventi e garantisce la tendenza di ognuno a conservarsi conciliandosi con se stesso e con gli altri nella totalità della natura».

CAPITOLO TERZO

«POTENTIA SIVE JUS» IL SISTEMA DELLE FONTI DEL DIRITTO

SOMMARIO: 1. «*De lege absolute considerata*»: la definizione di legge.- 2. «*Ipsa naturae potentia*»: la legge naturale.- 3. «*Lex quae solum summum bonum spectat*»: la legge divina.- 4. «*Ratio vivendi quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit*»: la legge umana.

1. «*De lege absolute considerata*»: la definizione di legge

[Una triplice identificazione] Per approfondire ora gli aspetti che direttamente ineriscono alla definizione della legge, consideriamo quanto Spinoza scrive in proposito:

La parola legge, presa in assoluto, indica ciò secondo cui ciascun individuo, o tutti o alcuni della stessa specie agiscono in un solo, certo e determinato modo; e questo modo dipende o dalla necessità della natura, oppure dalla decisione degli uomini. La legge che dipende dalla necessità della natura è quella che segue necessariamente dalla stessa natura o definizione della cosa. La legge che dipende invece dalla decisione degli uomini, e che si chiama più propriamente diritto, è la legge che gli uomini prescrivono a se stessi e agli altri per vivere con più sicurezza e più comodità, o per altri motivi ⁽¹⁾.

Da questa definizione, che apre il quarto capitolo del *Trattato teologico-politico*, emergono tre identificazioni che ulteriormente confermano l'ipotesi di analogia con lo stoicismo ⁽²⁾.

⁽¹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 1 (p. 173).

⁽²⁾ Per quanto attiene specificamente l'argomento del diritto naturale espresso dalla *Stoà* rimandiamo agli studi di A. H. CHROUST, *Some historical observations on Natural Law and "according to Nature"*, in «*Emerita*», XXXI

[Prima identificazione: legge fisica e legge giuridica]

Innanzitutto si può rilevare, al di là della distinzione che l'Autore sembra circoscrivere quasi esclusivamente all'ambito lessicale ⁽³⁾, un'identificazione di fondo tra normatività e legge fisica, originata a propria volta dall'identificazione cardine di tutto il pensiero spinoziano, ossia quella espressa nell'endiadi *Deus sive natura*. Come dal punto di vista ontologico non esiste distinzione alcuna, così anche all'interno del campo giuridico «la *lex* è una, sia la si concepisca sotto l'aspetto dell'unità, dell'eternità, sia la si consideri sotto quello della molteplicità, dell'umanità in quel che questa ha, ad un tempo, di contingente e di assoluto» ⁽⁴⁾. Allo

(1963), pp. 285-298; V. LUPO, *Il diritto secondo la dottrina stoica*, in *Annali del seminario giuridico dell'Università di Catania*, 1935, pp. 183-208 e di H. KOESTER, ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. *The Concept of Natural Law in Greek Thought*, in «Numen», suppl. XIV (1968), pp. 521-541; utili informazioni inoltre, che riprendono spunti della più recente letteratura, sono state raccolte nella tesi di laurea coordinata da F. Todescan di R. LOVISA, *Il problema della legge naturale nel pensiero stoico* (Università di Padova, facoltà di Scienze politiche, a.a. 1997-98).

⁽³⁾ Sulla labilità del confine semantico tracciato da Spinoza, probabilmente esclusivo tributo alla terminologia moderna, F. LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, in «Studi Parmensi», XI (1962), p. 128, sostiene che il filosofo olandese «qui imposta la moderna distinzione tra legge di natura e legge giuridica e, nel rilevarne i limiti, accetta quasi di tener fermo sullo sfondo della ricerca questo *communis ordo* sottostante. Non v'è, in ciò, confusione o incertezza di scelta: è la serietà dell'uomo di pensiero, che, nel tracciare il campo della ricerca, sa che quei confini sono ipotesi di lavoro, hanno una loro condizionata validità ed evita quindi di chiuderli, di alzare vane muraglie, creando una soluzione di continuità logica ed ontologica, ripugnante al senso unitario della sua speculazione».

⁽⁴⁾ MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 241. **MBB: Sul concetto di legge e di diritto in Spinoza**, v.: J. J. BRUERA, *Spinoza y las ideas jurídicas en el siglo XVII*, in «Imago Mundi», I (1953), pp. 41-52; G. ECSODI, *L'idea di legge e la coscienza individuale nel pensiero di Spinoza*, in «Revista da Universidade Católica de São Paulo», V (1954), pp. 15-22; R. MISRAHI, *Le droit et la liberté politique chez Spinoza*, in *Mélanges de politique et de littérature juives*, 1956-1957, I-II, pp. 153-169; H. STEFFEN, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, 1968; G. BELAIEF, *Spinoza's Philosophy of Law*, The Hague, 1971; S. ARMELLINI, *Preludi alla configurazione premiale del diritto nell'età moderna. Hobbes e Spinoza*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LIII (1973), pp. 343-371; P.-F. MOREAU, «*Jus* et «*lex*». Spinoza devant la tradition juridique, d'après le dépouillement informatif du «*Traité politique*», in «Raison Présente», XLIII (1977), pp. 53-61; E. VENEGAS VILLEGAS, *El derecho en el pensamiento de Baruch Spinoza*, in «Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica», XV (1977), pp. 319-329; K. HAMMAKER, *Die politische Emanzipation des Rechtsbewußtseins bei Spinoza*, in «Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting», VI (1978), pp. 54-72; G. COURTOIS, *La loi chez Spinoza et saint*

stesso modo, infatti, in cui il contingente e il necessario, l'uno e il molteplice, sono da intendere come due aspetti di una stessa realtà, così eventuali distinzioni della legge si dissolvono se considerate sotto l'aspetto della necessità universale.

Proprio per questo carattere di unità, il concetto di legge utilizzato da Spinoza sembra ricalcare le orme della dottrina giuridica stoica, anch'essa concentrata sull'unico concetto di Λόγος, il quale si costituisce come specifica congiunzione tra Dio e la natura. L'identità di normatività e legge fisica caratterizza sia lo spinozismo che lo stoicismo; anche nella scuola ellenistica, infatti, quando si parla di una legge regolatrice del cosmo, il termine legge acquista un significato complesso. «La legge di cui parlano gli Stoici è la necessità universale della natura (natura che comprende anche l'uomo), una norma che è ad essa intrinseca, che ne esprime ad un tempo il dover essere e l'essere, i quali perciò coincidono». Nello

Thomas d'Aquin, in «Archives de Philosophie du Droit», XXV (1980), pp. 159-189; R. SÈVE, *L'ontologie moderne et la loi*, ivi, pp. 191-209; Ch. LAZZERI, *Les lois de l'obéissance. Sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, in «Les Études Philosophiques», 1987, pp. 409-438; J. PRÉPOSIET, *Sur quelques textes de Spinoza relatifs à la notion de loi*, in «Philosophique», I (1991), pp. 5-10; A. M. CAMPANALE, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Pisa, 1993; M. SENN, *Rechtsdenken und Menschenbild. Bedeutung und Auswirkung von Baruch de Spinozas Menschenbild auf das Rechtsdenken*, in *Festschrift für Claudio Soliva zum 65. Geburtstag*, a cura di C. SCHOTT e E. PETRIG SCHULER, Zürich, 1994, pp. 311-324; M. GATENS, *Spinoza. Law and Responsibility*, in *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporality*, New York, 1996, pp. 108-124; 1996; C. M. BELLEI, *Dio, legge e potere nel pensiero politico di Spinoza*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXXVII (2000), pp. 275-291; AA.VV., *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft vom 5. bis 7. Oktober 2000 an der Universität Zürich, a cura di M. SENN e M. WALTHER, Zürich, 2001; AA.VV., *Spinoza et la norme*, a cura di J. LAGRÉE, Besançon, 2002; M. BUBLITZ, *Naturalismus und Normativität bei Spinoza*, Hamburg, 2003; H. DE DIJN, *Recht is macht. Ontmaskering van de autoriteit? Korte inleiding in Spinoza's politieke filosofie*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LXVIII (2006), pp. 507-524; A. LEFEBVRE, *We do not yet know what the Law can do*, in «Contemporary Political Theory», V (2006), pp. 52-67; W. R. DARÓS, *El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, in «Pensamiento», LXIV (2008), pp. 71-96; A. LEFEBVRE, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press, 2008; M. GATENS, *Spinoza's disturbing Thesis. Power, Norme and Fiction in the "Tractatus theologico-politicus"*, in «History of Political Thought», XXX (2009), pp. 455-468; AA.VV., *Spinoza. Naturaleza, potencia y derecho* [=«Revista Laguna», XXXI (2012)].

stoicismo il *Deus* che prescrive alla natura il suo modo d'essere è la natura stessa. La legge di questo modo (espressione di un *Sollen*) coincide con l'enunciazione dell'accadimento effettivo (espressione di un *Sein*)⁽⁵⁾.

2. «*Ipsa naturae potentia*»: la legge naturale

[La teoria della *potentia*] Per quanto concerne poi il pensiero di Spinoza, la conclusione è rigorosa: poiché il diritto di Dio si identifica con il suo potere, ciascun uomo «*Deus quatenus*» possiede tanto diritto quanta potenza⁽⁶⁾. Ecco dunque la definizione spinoziana per antonomasia: il diritto di natura coincide con la *potentia* naturale la quale va esplicitata nel senso che il diritto naturale di ciascun individuo è identico alla potenza con la quale si conserva in vita, tanto se usa la ragione, quanto se segue le leggi dell'appetito. Il diritto naturale esprime quindi attraverso i *modi* il diritto di Dio, la sua infinita potenza⁽⁷⁾. Gli esseri finiti hanno cioè un diritto corrispondente al grado di partecipazione alla sostanza e alla potenza infinita, la quale, come la ragione, rappresenta il diritto universale.

⁽⁵⁾ FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, cit., p. 82.

⁽⁶⁾ È stato rilevato da DROETTO, *Trattato politico*, cit., p. 67, come: «l'equazione *tantum iuris quantum potentiae* rappresenta l'estensione, definitiva e senza riserve, al mondo morale del principio della "quantificazione" che Galilei aveva formulato per il mondo fisico».

⁽⁷⁾ Per SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, vol. I, cit., p. 2: «Il diritto naturale non è che un modo della potenza universale: esso consiste nella potenzialità di vivere e operare conforme alla natura propria di ogni essere; non si limita pertanto all'uomo, nell'uomo non si identifica né con gli istinti né con la ragione e neppure colla potenza e necessità fisica. Tutte le manifestazioni istintive e razionali della tendenza dell'essere a perseverare nell'essere sono di diritto naturale». V. VILJAINEN, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, 2011, ha di recente sviluppato uno studio sul ruolo fondamentale svolto dalla nozione di «potenza» nel sistema spinoziano. Insistendo particolarmente sulle radici scolastiche della terminologia usata da Spinoza nella sua teoria della causalità, ha indagato quello che egli definisce un «modello essenzialista» della potenza. Su questa base, ha esaminato la dottrina del *conatus* concludendo che il «senso» di questa dottrina si riassumerebbe in una sua concettualizzazione come «principio della perfetta realizzazione delle essenze». Ricollegandosi poi all'interpretazione di J. BENNETT (*Study in Spinoza's Ethics*, Cambridge [MA], 1984), e dilatando in un certo senso quella di W. RÖD (*Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1970), Viljanen propone infine una nuova lettura del ruolo della costruzione geometrica del sistema spinoziano (pp. 157-167).

Il concetto di *potentia* non è però traducibile nel significato comune della parola forza: non si esaurisce in una semplice istintualità. «Quella di cui [Spinoza] parla non è la forza bruta, bensì la *potentia* che fa parte dell'ordine universale, e porta quindi in sé un significato morale anzi un che di divino». Questa potenza umana, da cui dipende il diritto, non si misura dalla robustezza del corpo, ma dall'energia dello spirito; perciò il diritto di un uomo è tanto più grande, quanto più si lascia guidare dalla ragione ⁽⁸⁾.

⁽⁸⁾ RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, cit., p. 81. **MBB: Sulla legge naturale e i suoi presupposti metafisici in Spinoza**, v.: K. WORM, *Spinozas Naturrecht*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVII (1904), pp. 500-515; J. H. CARP, *Naturrecht und Pflichtbegriff nach Spinoza*, in «Chronicon Spinozanum», I (1921), pp. 81-90; G. GONELLA, *Il diritto come potenza secondo Spinoza*, nel vol. coll. *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milano, 1934, pp. 149-180; F. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, Milano, 1946; A. FRATI, *Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXX (1953), pp. 209-225; G. BELAIEF, *The Relation between Civil Law and Higher Law. A Study of Spinoza's Legal Philosophy*, in «The Monist», XLIX (1965), pp. 504-518; H. STEFFEN, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, 1968; G. BELAIEF, *Spinoza's Philosophy of Law*, The Hague, 1971; G. COURTOIS, *Le "jus sive potentia" spinoziste*, in «Archives de Philosophie du Droit», XVIII (1973), pp. 341-364; G. H. R. PARKINSON, *Spinoza on Miracles and Natural Law*, in *Spinoza (1632-1677)*, (=«Revue Internationale de Philosophie», 1977), pp. 145-157; M. DE SOUZA CHAUI, *Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa*, in «Revista Latinoamericana de Filosofia», VI (1980), pp. 57-71; V. DINI, *Desiderio, legge naturale e potere in Spinoza*, nel vol. coll. *Privato, società civile e potere. Momenti della costituzione critica della ragione borghese*, a cura di I. CAPPIELLO et alii, Napoli, 1980, pp. 55-87; F. SECHI, *La fondazione metafisica del pensiero politico-giuridico di B. Spinoza*, Sassari, 1983; M. WALTHER, *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in «Studia Spinozana», I (1985), pp. 73-104; G. COURTOIS, *Recherches sur la puissance et le droit. La question de la vengeance: Spinoza*, Lille, 1987; A. DOS PENEDOS, *Acerca do direito natural, direito civil e libertad no "Tratado Teologico-politico" de Spinoza*, in «Ensaio. Historia da Filosofia», II (1987), pp. 95-108; E. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Potencia et potestas dans les premiers écrits de B. Spinoza*, in «Studia Spinozana», IV (1988), pp. 125-223; ID., *Potencia y Razón en B. Spinoza*, Madrid, 1988; R. DURÁN FORERO, *Spinoza. Una genealogia de los derechos civiles*, in «Estudios de Filosofia», VIII (1993), pp. 19-43; R. SCHNEPF, *"Hic igitur facile intelligimus quid jus naturae sit". Zur Argumentationsweise Spinozas in TP 2/3*, in «Studia Spinozana», IX (1993), pp. 107-130; Á. CARVAJAL VILLAPLANA, *Derechos humanos, desobediencia y rebelión en Spinoza*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XXXV (1997), pp. 15-23; A. BERNARDINI, *Spinoza como defensor de los derechos humanos*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XXXVI (1998), pp. 489-507; C. M. BELLEI, *Dio, legge e potere nel pensiero politico di Spinoza*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXXVII

Se dunque la potenza non si identifica con la forza fisica, ma con l'espressione più profonda dell'Essenza⁽⁹⁾, risulta infondata, per quanto possa apparire conforme a talune espressioni letterali, l'accusa mossa a Spinoza da Rudolf Stammler⁽¹⁰⁾, cui fa eco quell'indirizzo critico il quale sostiene che Spinoza consacrò il diritto del più forte⁽¹¹⁾. Se così si intendesse la teoria spinoziana, si dimenticherebbe che per essa il diritto, nel proprio divenire,

(2000), pp. 275-291; J. BLANCO-ECHAURI, *Las concepciones del "Ius Naturale" o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa*, in «Agora», XXII (2003), pp. 111-131; R. CICCARELLI, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Spinoza*, Roma, 2003; B. DEJARDIN, *Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, 2003; J. MILLER, *Spinoza and the Concept of Law of Nature*, in «History of Philosophy Quarterly», XX (2003), pp. 257-276; Ch. JAQUET, *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, 2005; F. ANSALDI, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, 2006; V. VILJANEN, *Spinoza's Dynamics of being. The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics*, University of Turku, 2007; F. B. DE OLIVEIRA, *A continuação do direito natural, a continuação da guerra e o papel das universidades em Espinosa e Foucault*, in «Educação e Filosofia», XXII (2008), pp. 63-87; M. LAERKE, *Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXCIX (2009), pp. 169-190; D. RUTHERFORD, *Spinoza and the Dictates of the Reason*, in «Inquiry», LI (2009), pp. 485-511; A. SANTOS CAMPOS, *"Jus sive potentia". Direito natural e individuação em Spinoza*, Lisboa, 2010; V. VILJANEN, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, 2011; AA.VV., *Spinoza. Naturaleza, potencia y derecho* [=«Revista Laguna», XXXI, (2012)]; A. SANTOS CAMPOS, *Spinoza's Revolution in Natural Law*, Basingstoke, 2012.

⁽⁹⁾ Cfr. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 298.

⁽¹⁰⁾ Cfr. R. STAMMLER, *Spinoza. Die Lehre von dem Richtigen Rechte*, Berlin, 1902, p. 24.

⁽¹¹⁾ Una sintetica e chiara ricostruzione della storia dell'interpretazione del diritto come forza piuttosto che come potenza è offerta da R. CICCARELLI, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, 2003, pp. 34-37, il quale traccia la genealogia dell'indirizzo cosiddetto degli «interpreti negativi» il cui capostipite è indicato in G. DEL VECCHIO (*Il concetto di diritto*, Bologna, 1906, pp. 55-66) e poi successivamente rappresentato da G. GONELLA (*Il diritto come potenza secondo Spinoza*, in *Spinoza nel III centenario della sua nascita*, supplemento speciale alla «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXV (1934), pp. 149-180) e N. BOBBIO (*Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, 1965, p. 82 ss.) a fronte della scuola degli «interpreti positivi» della potenza spinoziana: caposcuola G. SEMERARI (*Il diritto naturale*, in *I problemi dello Spinozismo*, Trani, 1952, p. 176) cui seguirono A. RAVA (*La filosofia politica di Spinoza* in *Studi su Spinoza e Fiche*, cit.), A. Guzzo (*Il pensiero di Spinoza*, cit.), C. GALLICET CALVETTI (*Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, 1968), A. FRATI (*Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXX (1953), pp. 209-225) e F. LODA (*Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit.).

tende a trasformarsi in una forza razionale. L'aspetto quindi decisivo nell'interpretazione del celebre connubio diritto-*potentia* è che Spinoza mette al centro dell'universo la ragione, «ma la funzione di questa ragione non consiste tanto nel porre l'uomo al centro di tutto il sistema, umanizzando l'ordine della natura, quanto nello specificare, in modo irriducibile, il valore razionale dell'uomo, inserendolo non arbitrariamente, in quell'ordine, cioè riconducendolo a Dio» (12).

[La dottrina stoica] Che la cifra distintiva del diritto naturale sia poi la ragione lo avevano predicato diffusamente proprio gli Stoici per i quali

la legge non è una scoperta dell'ingegno umano né il frutto di una sanzione popolare, ma un essere eterno che regge l'intero mondo con i suoi ordini e i suoi divieti. In tal senso potevano affermare che quella legge fondamentale era la mente suprema di dio in quanto comanda e vieta ogni cosa. A giusta ragione, quindi, viene lodata la legge che gli dei diedero al genere umano: essa infatti è ragione e mente di un essere intelligente capace di formulare comandi e divieti. I singoli decreti e divieti dei popoli hanno il potere di richiamare al bene e distogliere dal male, e questo potere non solo precede nel tempo i popoli e le città, ma è addirittura coevo a quello divino che custodisce e dirige il cielo e la terra. Non può esistere infatti una mente divina senza ragione, né una ragione divina che non abbia una tale capacità di sancire il bene e il male. Pertanto, la legge autentica e fondamentale con potere di interdizione e di comando è la retta ragione del sommo Giove (13).

(12) L'affermazione è di MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 292, il quale appunto sostiene che Spinoza così facendo «supera l'apparente contraddizione tra la posizione giusnaturalistica (soggettiva e relativa) e la posizione etica (obiettiva e universale) dei valori giuridici e sociali».

(13) VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., III, 316. La stessa idea inoltre è sostenuta anche nel frammento successivo (III, 317) secondo cui: «Certo tutti onorerebbero il diritto, se, come è naturale, gli uomini nella loro mente, per dirla col poeta, «non ritenessero estraneo a sé nulla di ciò che è umano». A chi natura diede la ragione, diede anche la retta ragione, e dunque pure la legge che è appunto retta ragione nel comandare e nel vietare. E con la legge la natura diede anche il diritto. Ma tutti hanno la ragione. Non a torto Socrate malediceva chi per primo distinse la ragione dall'utile: questo infatti - lamentava Socrate - era all'origine di tutte le sciagure».

Secondo Cicerone (VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., III, 315) inoltre «a quegli uomini di straordinaria cultura sembrò giusto prendere le mosse dalla legge; e per quanto ne so, fecero bene, perché la legge, così come loro la definiscono, è la somma ragione insita nella natura, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce quel che non va fatto. Questa stessa ragione quando è

3. «*Lex quae solum summum bonum spectat*»: la legge divina

[Dalla legge naturale alla legge divina] La stessa ragione, intesa come attività intelligente, è concreta misura di quell'unità della legge che Spinoza sostiene, pur considerando la distinzione tra i vari tipi di legge (naturale, divina, umana) come la conseguenza delle svariate forme che può assumere uno stesso concetto se considerato sotto differenti prospettive. Solo lasciando il piano della definizione generale sopra richiamata, e scendendo al livello in cui «*lex particularius definienda videtur*»⁽¹⁴⁾, è possibile infatti operare delle distinzioni. Se osservata da questa nuova prospettiva, la legge può essere considerata «un modo di vivere che l'uomo prescrive a sé e agli altri in vista di un fine»⁽¹⁵⁾; e, qualora il fine si identifichi con la ricerca «di quel modo di vivere che serve soltanto a proteggere la vita e lo Stato»⁽¹⁶⁾ saremo in presenza della legge umana, qualora invece esso indichi «quel modo di vivere che mira solo al sommo bene, cioè alla vera conoscenza e all'amore di Dio»⁽¹⁷⁾, avremo la legge divina⁽¹⁸⁾.

perfezionata e consolidata dalla mente umana è la legge. In tal senso anche la saggezza è una legge e il suo potere sta nel comandare le buone azioni e nel vietare quelle malvagie, ed anzi, loro pensano che in greco essa abbia il nome di νόμος, per il fatto che attribuisce (véμει) a ciascuno il dovuto. Il diritto trae le sue origini proprio dalla legge, che è una forza della natura, e ad un tempo la mente e il criterio del saggio, la regola di ciò che è legale e illegale [...] è nata prima di tutti i secoli, prima di ogni legge scritta, addirittura prima che si formasse ogni civiltà». V. sul tema J. M. NARBONNE, *La notion de puissance dans son rapport à la "causa sui" chez les Stoïciens et dans la philosophie de Spinoza*, in «Archives de Philosophie», LVIII (1995), pp. 35-53.

⁽¹⁴⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 2 (p. 174).

⁽¹⁵⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 2 (p. 175).

⁽¹⁶⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 2 (p. 177).

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*. È evidente dunque che per Spinoza la legge divina coincide con la vera religione, e che la legge divina, o vera religione, è universale. D'altra parte la legge divina (o religione) naturale concorda perfettamente con la legge divina (o religione) rivelata dai profeti e dagli apostoli (si veda soprattutto *Trattato teologico-politico*, III, 3; p. 153, e XII, 1; p. 437). La loro differenza è data dal fatto che la legge divina naturale è osservata da coloro che sanno che la conoscenza e l'amore di Dio sono il sommo bene, mentre la legge rivelata è necessaria per coloro che non si dedicano alla conoscenza e possono amare Dio e praticare la giustizia e l'amore verso il prossimo soltanto per fede.

⁽¹⁸⁾ **MBB: Sulla legge divina e il suo contesto teologico in Spinoza**, v.: S. GELBAUS, *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah*, Wien, 1917; H. WATON, *The Kabbalah and Spinoza's Philosophy*, New York, 1931; P. SIWEK, *La révélation d'après Spinoza*, in «Revue de

l'Université de Ottawa», XIX (1949), pp. 5-46; M. BELTRÁN, *The God of the "Tractatus theologico-politicus"*, in «North American Spinoza Society», III (1955), pp. 23-33; S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1965; A. MALET, *Le "Traité théologico-politique" de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, 1966; C. GALLICET CALVETTI, *Il "calvinismo" di Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LX (1968), pp. 377-409; J. LACROIX, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, 1970; A. MATHÉRON, *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, 1971; F. S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza*, Firenze, 1972; S. BRETON, *Les fondements théologiques du droit chez Spinoza*, in «Archives de Philosophie du Droit», XVIII (1973), pp. 93-105; F. KAPLAN, *Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVIII (1973), pp. 1-17; Y. YOVEL, *Bible Interpretation as Philosophical Praxis. A Study of Spinoza and Kant*, in «Journal of the History of Philosophy», XI (1973), pp. 189-212; J.-M. GABAUDE, *Les niveaux de l'idéologie religieuse selon Spinoza*, in «Revue de l'Enseignement Philosophique», VI (1976-1977), pp. 1-15; H. W. BRANN, *Spinoza and the Kabbalah*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, 1977, pp. 108-118; H. H. COHN, *Spinoza's Concept of Jewish Law*, in «Tel Aviv University Studies in Law», III (1977), pp. 11-44; S. ZAC, *Spinoza et l'État des Hébreux*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXVII (1977), pp. 201-232; R. MISRAHI, *Spinoza face au christianisme*, *ivi*, pp. 233-268; X. TILLIETTE, *Spinoza devant le Christ*, in «Gregorianum», LVIII (1977), pp. 221-237; O. UENO, *Spinoza's Biblical Interpretation. Theology and Philosophy, their Separation and their Coincidence*, in «The Philosophical Studies of Yamaguchi University», VI (1977), pp. 36-59; E. PUCHET, *Autoridade teológica e livre pensamento em Spinoza*, in «Discurso», XII (1980), pp. 83-97; A. NAESS, *Spinoza's Finite God*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXV (1981), pp. 120-126; P. SECRÉTAN, *Du salut sans la grace. Paradigmes de théologie philosophique*, Fribourg (Suisse), 1983; AA.VV., *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, a cura di K. GRÜNDER e W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Heidelberg, 1984; R. SCHOTTLÄNDER, *Zu Spinozas Theorie des Glaubens*, in «Studia Spinozana», IV (1988), pp. 227-242; A. C. FOX, *Faith and Philosophy. Spinoza on Religion*, Nedlands (W. A.), 1990; F. VIEIRA JORDÃO, *Espinoza. História, salvação e comunidade*, Lisboa, 1990; Y. YOVEL, *Spinoza and Others Heretics*, Princeton (NJ), 1991; G. ALBIAC, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, Paris, 1994; R. H. POPKIN, *Spinoza and Bible Scholarship*, nel vol. coll. *The Book of Nature and Scripture. Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, a cura di J. E. FORCE e R. H. POPKIN, Dordrecht, 1994, pp. 1-20; M. D. YAFFE, *Biblical Religion and Liberal Democracy. Comments on Spinoza's "Theologico-Political Treatise" and Sack's Commentary on the Book of "Genesis"*, in «Political Science Review», XXIII (1994), pp. 284-341; ID., *The Histories and Successes of the Hebrews. The Demise of the Biblical Polity in Spinoza's "Theologico-Political Treatise"*, in «Jewish Political Studies Review», VII (1995), pp. 57-75; P. J. BAGLEY, *Religious Salvation and Civic Welfare. "Salus" in Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"*, in «Studia Spinozana», XII (1996), pp. 169-184; M. CHAMLA, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, 1996; M. A. ROSENTHAL, *Why Spinoza chose the*

[Il fine ultimo] Riguardo al fine ultimo Spinoza sostiene che «*verus finis legum paucis tantum patere solet*»⁽¹⁹⁾. Ma se egli non dice esplicitamente quale esso sia, pur lascia intendere come trascenda i fini particolari, ivi compreso quello di uno Stato sicuro e pacificamente ordinato. «Il fine della legge appare per la prima volta [essere] una vita al di là della legge che ha oltrepassato i confini della necessità di fronte alla norma, per partecipare al regno *necessitatis sive libertatis*»⁽²⁰⁾. Il

Hebrews. The Exemplary Function of Prophecy in the "Theologico-Political Treatise", in «History of Political Thought», XVIII (1997), pp. 207-241; P. CASSUTO, *Spinoza et les commentateurs juives. Commentaire au premier chapitre du "Tractatus theologico-politicus" de Spinoza*, Aix-en-Provence, 1998; R. SACCHI, *The Pentateuch, the Deuteronomist and Spinoza*, in «Henoch», XX (1998), pp. 219-305; M. J. TERPSTRA, *De betekenis van de oudtestamentische theocratie voor de politieke filosofie van Spinoza. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van de politieke theologie*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LX (1998), pp. 292-320; C. GEBHARDT, *Spinoza. Judaïsme et baroque*. Textes réunis et présentés par S. ANSALDI, trad. franc., Paris, 2000; A. SUTCLIFFE, *Judaism in Spinoza and His Circle (on the Dissonant Mingly of Jewish and Iberian Catholic Influence in 17th-Century Sephardic Amsterdam)*, in «Studia Rosenthaliana», XXXIV (2000), pp. 7-22; J. S. PREUS, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, 2001; O. UENO, *On the "credo minimum" in Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus"*, in «The Philosophical Studies of Yamaguchi University», X (2001), pp. 47-72; St. FRANKEL, *The Invention of Liberal Theology. Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, in «The Review of Politics», LXIII (2001), pp. 287-316; ID., *Spinoza's Dual Teaching of Scripture. His Solution to the Quarrell between Reason and Revelation*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIV (2002), pp. 273-296; AA.VV., *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, a cura di H. M. RAVVEN e L. E. GOODMAN, Albany (NY), 2002; St. NADLER, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, 2002; H. ATLAN, *Les Etincelles du hazard*, II: *Athéisme de l'écriture*, Paris, 2003; St. B. SMITH, *Spinoza's Book of Life. Freedom and the Redemption in the Ethics*, New Haven (CT), 2003; L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, trad. it., Roma-Bari, 2003; T. VERBEEK, *Spinoza's "Theologico-Political Treatise": exploring "the Will of God"*, Burlington (VT), 2003; *Spinoza as Religious Philosopher. Between Radical Protestantism and Jewishness*, 2006 Conference Proceedings, (=«The Conrad Grebel Review», 2007); A. KLAJNMAN, *Vraie méthode et interprétation de l'écriture chez Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXII (2009), pp. 205-225; St. NADLER, *The Jewish Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas», LXX (2009), pp. 491-510; L. RENSOLI, *La polémica sobre la Kabbalah y Spinoza. Moses Germanus y Leibniz*, Granada, 2011; J. MORROW, *The Early Modern Political Context to Spinoza's Bible Criticism*, in «Revista de Filosofia», LXVI (2012), pp. 7-24; Y. YOVEL, *L'aventure marrane: judaïsme et modernité*, Paris, 2012.

⁽¹⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 2 (p. 174).

⁽²⁰⁾ LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit., p. 130.

concetto di legge divina travalica la nozione di legge intesa come *ratio* eteronoma; essa altro non è «che il *Deum ut summum bonum amare*, ovvero *ratio* autonoma e liberatrice, la quale *ex veritate* procede, per *auxilium internum Dei*» (21).

[Seconda identificazione: legge naturale e legge divina]

Dall'originaria assimilazione tra Dio e la natura, compiuta nell'idea del Λόγος come in quella del *Deus sive natura*, discende una seconda identificazione che vale per entrambe le filosofie: quella di legge naturale e legge divina. Spinoza non distingue il diritto di Dio da quello della natura; la potenza di questa è infatti per lui identica alla potenza di Dio; analogamente «Zenone attribui[va] carattere divino alla legge naturale», e questo perché la premessa è comune, anch'egli cioè «defini[va] dio come una legge divina e naturale» (22). Come è stato detto in riferimento al pensiero spinoziano, per passare dal piano metafisico a quello giuridico è richiesta soltanto l'assunzione di un assioma universalmente riconosciuto: Dio, signore assoluto della natura, ha il diritto di fare tutto ciò che può fare, ossia tutto; in Lui diritto sovrano e potere infinito coincidono (23).

L'autore del *Trattato teologico-politico* perciò usa indifferentemente i due termini, talvolta anche congiungendoli nell'espressione *legge divina naturale*. Dice infatti che «la potenza della natura è la stessa virtù e potenza di Dio», per cui si deve senz'altro ritenere che la potenza della natura sia infinita e che le sue leggi siano talmente ampie da estendersi a tutte le cose concepite dallo stesso intelletto di Dio (24). Inoltre

(21) LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit., p. 166. Per chiarire questi concetti riportiamo il passo del *Trattato teologico-politico*, III, 2 (p. 142), nel quale Spinoza, accingendosi a presentare l'origine dello Stato ebraico, prospetta la distinzione tra *auxilium internum* ed *auxilium externum Dei*: «Quicquid itaque natura humana ex sola potentia praestare potest ad suum esse conservandum, id Dei auxilium internum, et quicquid praetera ex potentia causarum externarum in ipsius utile cedit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus».

(22) VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., I, 162.

(23) Cfr. MATHÉRON, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p. 290.

(24) Come ulteriore conferma della sovrapposizione tra legge naturale e divina, SPINOZA nel *Trattato teologico politico*, VI, pr. (p. 239), dimostra sulla base di alcuni esempi tratti dalla Scrittura che i «decreti e volizioni» di Dio, e di conseguenza la sua «provvidenza», non sono in realtà altro che «l'ordine stesso della natura», e anche nel capitolo precedente, trattando del significato delle cerimonie religiose, cita Isaia il quale «nulla insegna più chiaramente del

poichè niente è necessariamente vero se non per il solo decreto divino, ne segue nella maniera più chiara che le leggi universali della natura non sono se non decreti di Dio che seguono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina ⁽²⁵⁾;

ove per «decreti e volizioni di Dio» Spinoza non intende altro che l'ordine stesso della natura, il quale segue necessariamente dalle leggi eterne di Dio. Il senso e la portata poi di questa legge divina e naturale si chiariscono nell'*Adnotatio XXXIV* al *Trattato* del 1670:

Per quanto riguarda la legge divina naturale, il cui sommo precetto abbiamo detto essere di amare Dio, l'ho chiamata "legge" nel senso in cui i filosofi chiamano leggi le comuni regole della natura, secondo le quali avvengono <necessariamente> tutte le cose ⁽²⁶⁾.

È esplicito il richiamo a quella che qui, come altrove, Spinoza chiama *legge divina naturale* ⁽²⁷⁾. Essa si caratterizza per il fatto di avere efficacia per se stessa: la coattività le è estranea. Non *deve* essere, *è*. Le leggi divine naturali sono cioè inviolabili e seguono con necessità perenne dalla stessa natura di Dio, non mutano, e tutto è ad esse subordinato dall'eternità. Il problema

fatto che la legge divina, presa in assoluto, significa quella legge universale che consiste non nelle cerimonie, ma nel vero modo di vivere», e il salmista che «chiama legge di Dio soltanto quella che è scritta nei visceri o nella mente, ed esclude da essa le cerimonie, in quanto queste sono buone soltanto per istituzione, e non per natura, e perciò non sono neppure scritte nella mente» (V, 1; p. 205). Conclude poi dicendo che anche «il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda del tutto con questo» (VII, 1; pp. 279-281).

⁽²⁵⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VI, 1 (p. 239). Per il contesto storico-religioso, v. i due approfonditi studi di Y. YOVEL, *Spinoza et autres hérétiques* (Paris, 1991), e *L'aventure marrane, judaïsme et modernité* (Paris, 2012), in cui definisce Spinoza «le marrane de la raison».

⁽²⁶⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, nota XXXIV (p. 701).

⁽²⁷⁾ Secondo DROETTO, nota 23 alla sua traduzione del *Trattato teologico-politico*, IV, cit., p. 119: «La *lex divina* insomma si può anche dire *lex naturalis* per lo stesso motivo per cui dal canto suo la *cognitio naturalis* con la quale infondo coincide si può anche dire *cognitio divina* e perciò *potentia divina* si può dire anche la *potentia naturalis*». Infatti: «la legge divina rappresenta il vero concetto spinoziano del diritto naturale: la vera guida della ragione secondo la quale gli uomini nonché contrapporsi convengono sempre necessariamente (e non consensualmente) con gli individui che a loro volta vivono a loro modo secondo natura» (trad. DINI, p. 396).

del rispetto individuale o meno della legge naturale è, quindi, privo di significato perché non è attribuito all'uomo «uno spazio interiore», nel quale tale deliberazione possa avere luogo, e che resti del tutto indipendente dalla sfera dell'agire⁽²⁸⁾. Inoltre la legge divina naturale «è universale, [...] non esige la fede nelle storie, quali che esse siano state»⁽²⁹⁾, non esige riti e il suo premio più grande è la legge stessa, cioè conoscere Dio. Secondo il filosofo olandese essa è comune a tutti gli uomini perché innata ed inscritta nella loro mente; riguarda la conoscenza di Dio inteso come sommo bene, ed esige soltanto il lume naturale della ragione per essere conosciuta e praticata⁽³⁰⁾.

⁽²⁸⁾ PACCHIANI, *Spinoza e l'assolutismo politico*, cit., p. 79, precisa infatti che «solo la legge dell'uomo è classificata come norma, comando, perché le corrisponde un atto di volontà del legislatore prima, e del destinatario poi; la legge naturale, invece, non è una prescrizione (*lex praecipiens*), ma soltanto un'indicazione (*lex indicans*) che non presuppone alcuna azione coattiva per farsi rispettare: in nessuna circostanza, nella attuazione del proprio diritto di natura, l'uomo potrebbe agire, anche se lo volesse, in maniera tale da trasgredirlo; ciò che egli fa non dipende infatti da una sua libera decisione» (p. 77). La distinzione tra *lex indicans* e *lex imperans* era stata introdotta da Gregorio da Rimini, Generale degli Agostiniani il quale, riflettendo sul tema del peccato, aveva sostenuto che Dio può dare i suoi ordini non soltanto attraverso un comando positivo (*lex imperans*), ma anche attraverso l'indicazione, impressa nel cuore dell'uomo, di ciò che è bene e di ciò che è male (*lex indicans*). Su questo tema si veda TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 240-244.

⁽²⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 4 (p. 183).

⁽³⁰⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 6 (pp. 193-201). LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit., pp. 165-167, tuttavia, ha osservato che se le nozioni di legge divina e di legge naturale sembrano coincidere «in quel momento terminale della necessità che l'una e l'altra finiscono col rilevare ed esaltare», un motivo invece può aver determinato Spinoza in sede metodologica a distinguerle, così che «in realtà, l'apparente identificazione non sembra poter vanificare la distinzione a suo tempo operata, basata sul concetto di arbitrio dell'uomo da una parte, e di necessaria concatenazione delle cose, dall'altro». Si instaura, infatti, tra la legge umana e la legge divina, quello che è stato definito «un itinerario pedagogico»; ovvero tra vita *ex necessitate* e vita *ex veritate* vi è come «una tensione pedagogica», la quale fa da indispensabile premessa alla catarsi liberatrice da cui procede la vera vita *ex necessitate*. «Il *summum bonum* della legge divina è fine da raggiungere, non dato acquisito: non è in sé, questa necessità, meccanicamente determinarsi e concatenarsi, ma è la coscienza acquisita della eterna necessità delle cose». In questo senso allora la distinzione proposta conserva il suo valore metodologico.

[La dottrina stoica] La stessa concezione dell'universalità della legge traspare anche in un frammento attribuito a Crispipo:

non è lecito snaturare questa legge, né derogare da essa e tanto meno abrogarla [...] Di essa non ci si può liberare, né si può trovare qualcuno altro che l'interpreti o la illustri, né ci sarà una legge a Roma e una ad Atene, né una oggi e una domani; ma *una sola legge eterna*, immutabile dirigerà tutte le persone in ogni tempo, e per così dire uno solo sarà il maestro e il sovrano di tutti: dio ⁽³¹⁾.

4. «Ratio vivendi quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit»: la legge umana

[Dalla legge naturale alla legge umana] Nella sua ricostruzione dei diversi tentativi di ricondurre ad unità di scuola o di organico paradigma di sviluppo dottrinale l'eterogeneità delle concezioni giusnaturalistiche, è stata autorevolmente sostenuta l'impossibilità di identificare tale unità su base sostanziale o funzionale, per l'incapacità di includere nella corrente del diritto naturale talune dottrine che ad essa esplicitamente si richiamano ⁽³²⁾. Si tratta di individuare un modello teorico uniforme,

⁽³¹⁾ VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., III, 325 (corsivo aggiunto).

⁽³²⁾ COTTA, *Giusnaturalismo*, cit., pp. 510-513. E, tra tanti e differenti tentativi, viene menzionato anche quello in base al quale l'unitario *genus* giusnaturalismo viene suddiviso in due *species* suscettibili di una caratterizzazione più omogenea dal punto di vista dottrinale: ossia una scuola (o dottrina) classica del diritto naturale ed una moderna. Le due scuole si differenziano tra loro se consideriamo imperniata, la prima, sul principio della naturalità della legge e, la seconda, sul principio della naturalità dei diritti. Ma, secondo l'Autore, appunto, «tale classificazione non rende adeguata ragione della posizione di pensatori di grande importanza» e, osservazione per noi ancor più interessante, aggiunge: «Il giusnaturalismo di Spinoza, Leibniz o Kant - filosofi certamente moderni in qualsiasi accezione del termine - non è affatto riconducibile a una teoria soltanto dei diritti naturali e non anche, e forse primariamente, della legge naturale». La distinzione tra un principio della naturalità della legge, e uno della naturalità dei diritti, non solo non sempre è rigorosa, come dimostra con la sua commistione il caso spinoziano, ma rileva soprattutto in riferimento al senso con cui compare, ossia, in definitiva, in relazione al fondamento del diritto e della legge stessi. A questo proposito ricordiamo le considerazioni di P.-F. MOREAU, *Jus et Lex: Spinoza devant la tradition juridique*, in «Raison Présente», XLIII (1977), pp. 53-61,

che rappresenta l'unità formale del giusnaturalismo; è un processo logico lungo il quale, nelle proprie riflessioni, ogni giusnaturalista procede. Esiste cioè un'omogeneità, non di soluzione, che sarebbe impossibile, bensì di ricerca, che si articola in tre tempi: *in primo luogo* un'identica domanda sul fondamento del diritto; *in secondo luogo* un'univocità formale di risposte che indicano nella natura il fondamento cercato; *in terzo luogo*, l'interrogativo se tutto il diritto derivi dalla natura o se, viceversa, esista un altro tipo di diritto, umano o positivo; e quale eventualmente sia il rapporto tra quest'ultimo e il diritto naturale.

E poiché ogni valutazione del giusnaturalismo non può prescindere da quest'ultimo interrogativo⁽³³⁾, che risulta in definitiva quello decisivo, sono state delineate tre ipotetiche soluzioni. La *prima ipotesi*, del *rapporto limitato*, si verifica solo qualora stato di natura e Stato politico siano coesistenti e prevede l'indipendenza, o al limite l'indifferenza, tra diritto naturale e positivo. La *seconda ipotesi*, del *rapporto fondante* (tipica del giusnaturalismo moderno), è data dalla subordinazione del diritto positivo al diritto naturale. Questa forma, può essere a propria volta di tipo *ontologico* (se il diritto naturale conferisce la *sostanza* al diritto positivo); *trascendente* (se il diritto naturale conferisce la *forma* al diritto positivo); *assiologico* (se il diritto naturale conferisce il *valore* al diritto positivo). Il diritto naturale si configura come un insieme di principi fondamentali di cui il diritto positivo rappresenta una determinazione o una integra-

sulla presenza nel *Trattato politico* del termine *jus*, che ricorre per ben trecentotrentacinque volte rispetto alle ottantaquattro di *lex*, e in particolare sulla relazione semantica con la tradizione giuridica ossia con i tre più significativi antecedenti storici del rapporto *jus/lex* che egli individua nell'interpretazione agostiniana (per la quale *jus=lex*), tomista (per la quale il diritto è un rapporto ed il giusto si trova nelle cose), e quella del nominalismo ben rappresentato da Suárez (per il quale la parola *jus* è riservata a due usi: in quanto *jus praeceptivum* indica il sistema delle leggi positive, in quanto *jus dominativum* una *moralis facultas* dell'individuo).

⁽³³⁾ Del tutto opposto su questo aspetto il giudizio di LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit., p. 178, per il quale in Spinoza «la tradizionale problematica del rapporto fra diritto naturale e diritto positivo, non trova alcun posto e non ha ragione di essere. Manca il problema perché ne mancano i presupposti: uno *hiatus* fra i due termini, ovvero una alternativa ontologica o deontologica o, per l'importanza che essa può avere avuto nella tradizione giusnaturalistica, storica». Questa valutazione, tuttavia, ci pare non tenga conto che anche l'assenza dell'alternativa, cui peraltro fa riferimento, configura una tipologia di giusnaturalismo, sia pure non assimilabile a quello della prospettiva moderna cui, probabilmente, con l'espressione «tradizionale» si vuole alludere.

zione successiva. La *terza ipotesi*, del *rapporto esclusivo*, sostiene che tutto il diritto è diritto naturale, secondo un'esclusività *deontologica* o *fattuale* basata, *nel primo caso*, su di un'opposizione tra diritto naturale e positivo, per cui quest'ultimo è considerato come un male o un errore da eliminare; oppure, *nel secondo caso*, sull'identità sostanziale tra i due diritti che vengono, in ultima analisi, a coincidere. «In entrambi i casi l'eventuale rapporto iniziale di diversità viene dissolto o *concettualmente* od *operativamente*» (34).

[Terza identificazione: legge naturale e legge umana]

Ebbene, proprio l'ipotesi del *rapporto di esclusività fattuale*, affermata tanto concettualmente che operativamente, caratterizza la relazione tra diritto naturale e diritto positivo nel pensiero di Spinoza. Tipica delle concezioni immanentistiche totalizzanti, essa rafforza ancor più l'analogia con lo stoicismo; nelle dottrine deterministico-immanentistiche si delinea infatti una medesima configurazione del nesso esistente tra diritto naturale e positivo che rappresenta in definitiva la migliore chiave di lettura per interpretare il giusnaturalismo da loro espresso.

Il determinismo dei due sistemi filosofici non permette di riconoscere valore autonomo al concetto di legge positiva, intesa come frutto della libera volontà del legislatore: pertanto sia nel pensiero spinoziano sia nel pensiero stoico, è sottesa l'idea che nella storia opera una sorta di «astuzia della Natura o della ragione» (35), la quale solo apparentemente permette di distinguere i due diritti i quali però, nella sostanza, coincidono. È vero che Spinoza ha affermato che la legge può dipendere «*vel a necessitate naturae, vel ab hominum placito*»; la definizione generale già richiamata parrebbe proporre una distinzione tra

(34) COTTA, *Giusnaturalismo*, cit., p. 522 (corsivo aggiunto).

(35) COTTA stesso, *Giusnaturalismo*, cit., pp. 521-522, vi accenna quando sostiene che secondo l'ipotesi dell'esclusività fattuale «tutto il diritto è diritto naturale, anche quello che appare posto dalla libera volontà del legislatore umano. Pertanto la positività (nel senso di non-naturalità) del diritto vigente è considerata una mera parvenza la cui riduzione al concetto e alla realtà del diritto naturale si impone. Trattasi evidentemente di una tesi estrema e radicale che, sebbene formulata di rado in termini espliciti, è tuttavia latente nelle concezioni deterministiche dell'esistenza (dal materialismo *stricto sensu* al vitalismo di tipo darwiniano) o nelle concezioni immanentistiche totalizzanti, le une e le altre intese a smascherare la libertà e la creatività dell'individuo: mera apparenza dovuta alla "astuzia" della natura o della ragione».

legge naturale e legge positiva, basata sul concetto di libero arbitrio dell'uomo, da una parte, e di necessaria concatenazione delle cose, dall'altro. Se si considera tuttavia che Dio si serve anche delle leggi umane per realizzare non tanto i fini particolari degli uomini, quanto quelli più ampi di tutta la natura, non si può non riconoscere che la legge, anche in quello che essa contiene di contingente e di coercitivo, è pur sempre l'espressione di un principio normativo universale. Le decisioni dell'uomo, che danno vita alla legge umana, non sono dunque eccezioni rispetto alla legge naturale; e questo perché l'uomo, in quanto parte della natura, costituisce sempre una parte della potenza di questa ⁽³⁶⁾.

⁽³⁶⁾ **MBB: Sulla legge umana e il positivismo giuridico spinoziano**, v.:

L. ADELPHÉ, *Comment la notion de loi humaine conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale?*, Nancy, 1905; A. MENZEL, "Homo sui juris". *Eine Studie zur Staatslehre Spinozas*, in «Zeitschrift für das Privat- und öffentliches Recht», XXXIV (1907), pp. 77-98; ID., *Spinoza und das Völkerrecht*, ivi, XXXV (1908), pp. 17-30; A. VERDROSS, *Das Völkerrecht im System von Spinoza*, in «Zeitschrift für öffentliches Recht», VII (1928), pp. 100-105; F. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, Milano, 1946; G. SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, (1930), ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, pp. 73-117; J. J. BRUERA, *Spinoza y las ideas jurídicas en el siglo XVII*, in «Imago Mundi», I (1953), pp. 41-52; A. FRATI, *Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXX (1953), pp. 209-225; R. MISRAHI, *Le droit et la liberté politique chez Spinoza*, in *Mélanges de politique et de littérature juives*, 1956-1957, I-II, pp. 153-169; F. LODA, *Aspetti del positivismo giuridico di Benedetto Spinoza*, in «Studi Parmensi», XI (1962), pp. 125-216; G. BELAIEF, *The Relation between Civil Law and Higher Law. A Study of Spinoza's Legal Philosophy*, in «The Monist», XLIX (1965), pp. 504-518; H. STEFFEN, *Recht und Staat im System Spinozas*, Bonn, 1968; G. BELAIEF, *Spinoza's Philosophy of Law*, The Hague, 1971; H. LAUTERPACHT, *Spinoza and International Law (1927)*, ora in *International Law. Collected Papers of Hersch Lauterpacht*, Cambridge, 1975, vol. II, pp. 366-384; P.-F. MOREAU, "Jus" et "lex". *Spinoza devant la tradition juridique, d'après le dépouillement informatif du "Traité politique"*, in «Raison Présente», XLIII (1977), pp. 53-61; L. MUGNIER-POLLET, *Relations internationales et état de nature selon Spinoza*, in *Spinoza (1632-1677)*, (=«Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1977), pp. 481-499; E. VENEGAS VILLEGAS, *El derecho en el pensamiento de Baruch Spinoza*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XV (1977), pp. 319-329; K. HAMMAKER, *Die politische Emanzipation des Rechtsbewußtseins bei Spinoza*, in «Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting», VI (1978), pp. 54-72; M. DE SOUZA CHAU, *Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa*, in «Revista Latinoamericana de Filosofía», VI (1980), pp. 57-71; M. WALTHER, *Spinoza und das Rechtspositivismus. Affinitäten der Rechtslehre Spinozas und der Reinen Rechtslehre Hans Kelsens*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXVIII (1982), pp. 407-419; ID., *Die Transformation des*

La premessa alla necessaria identità della legge umana con la legge universale è contenuta nel passo di Spinoza che asserisce: «*homo quatenus pars naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit*»⁽³⁷⁾. È solo l'incapacità umana di riconoscere l'identità di intelletto e volontà, è cioè l'ignoranza dell'uomo, che configura la legge umana come legge positiva. Solo esteriormente questa assume la conformazione del comando che può essere rispettato o trasgredito, a differenza di quello della legge naturale; ma, in realtà, i due tipi di legge differiscono tra loro soltanto perché, mentre le leggi di natura risultano dalla conoscenza di Dio stesso, o dalla natura universale, le altre dipendono in modo particolare dalla potenza della mente umana che le ha prodotte⁽³⁸⁾. Il diritto positivo, che

Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas, in «Studia Spinozana», I (1985), pp. 73-104; P.-F. MOREAU, *Spinoza et le "jus circa sacra"*, ivi, 335-344; G. COURTOIS, *Recherches sur la puissance et le droit. La question de la vengeance: Spinoza*, Lille, 1987; A. DOS PENEDOS, *Acerca do direito natural, direito civil e libertad no "Tratado Teologico-politico" de Spinoza*, in «Ensaio. Historia da Filosofia», II (1987), pp. 95-108; Ch. LAZZERI, *Les lois de l'obéissance. Sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, in «Les Études Philosophiques», 1987, pp. 409-438; A. M. CAMPANALE, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Pisa, 1993; M. SENN, *Rechtsdenken und Menschenbild. Bedeutung und Auswirkung von Baruch de Spinozas Menschenbild auf das Rechtsdenken*, in *Festschrift für Claudio Soliva zum 65. Geburtstag*, a cura di C. SCHOTT e E. PETRIG SCHULER, Zürich, 1994, pp. 311-324; M. GATENS, *Spinoza. Law and Responsibility*, in *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporality*, New York, 1996, pp. 108-124; 1996; C. M. BELLEI, *Dio, legge e potere nel pensiero politico di Spinoza*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXXVII (2000), pp. 275-291; AA.VV., *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*. Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft vom 5. bis 7. Oktober 2000 an der Universität Zürich, a cura di M. SENN e M. WALTHER, Zürich, 2001.

⁽³⁷⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 1 (p. 174). Per un esame degli spunti giuspositivistici contenuti nel pensiero spinoziano, v. A. PÉREZ QUINTANA: *Spinoza y el positivismo jurídico. La crítica de Ernst Bloch a la concepción spinozista del derecho como potencia*, in *Spinoza. Naturaleza, potencia y derecho*, a cura di F. J. MARTÍNEZ (=«Laguna», XXXI [2012]), pp. 95-122, che contiene anche una critica all'interpretazione del diritto spinoziano data da Ernst Bloch.

⁽³⁸⁾ PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, cit., p. 134. Le leggi civili, pur non avendo una natura universale, immediata e necessaria come la legge naturale, a causa del loro carattere convenzionale, una volta istituite devono possedere tuttavia sufficiente solidità e articolazione per permettere il gioco delle forze politiche. Perciò secondo MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di Spinoza*, cit., p. 310: «l'uomo attraverso la norma, intesa come *facultas agendi*, traduce e realizza il contenuto del diritto naturale, conferendo così alla

pure trae origine dalla deliberazione umana, non deve perciò essere interpretato quale prodotto di una volontà intesa come causa libera. Le decisioni umane, infatti, non discendono da una presunta volontà libera; sono piuttosto l'espressione necessaria della potenza della mente. «Chi decide qualcosa non manifesta, secondo Spinoza, il suo libero arbitrio, ma soltanto il livello di potenza della sua natura» (39).

[La dottrina stoica] Ancora una volta la dottrina stoica e quella spinoziana convergono. Per gli Stoici, infatti, «Dio è il principio animatore dell'universo, ne è la causa intrinseca, la legge; e questa legge è ragione, la stessa ragione che è essenza dell'anima umana» (40). Cleante nell'*Inno a Zeus* afferma che Dio, il quale «governa l'universo con giustizia», ha riunito in unità tutte le cose, in modo che in eterno viva una ragione unica per tutti da cui si allontanano «i cattivi» che in essa non riconoscono la legge universale: Dio, natura e ragione sono, insieme, il principio della legge (41). Allora «tanto la concezione di una legge naturale che è universale e superiore alle leggi umane perché è voluta dalla divinità, quanto quella di una legge che è naturale nel senso di fisicamente necessaria, quanto infine, quel-

propria organizzazione politica, non nelle singole attuazioni, ma nella sua essenza, il carattere della naturalità e della eternità».

(39) L'espressione è di PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, cit., p. 133; afferma infatti SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 1: «perché l'uomo, in quanto è parte della natura, costituisce una parte della potenza della natura. Perciò le cose che seguono dalla necessità della natura (e cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata mediante la natura umana), sebbene necessariamente, seguono tuttavia dall'umana potenza. Pertanto si può senz'altro dire che l'istituzione di queste leggi dipende dalla volontà dell'uomo perché dipende principalmente dalla potenza della mente umana, cosicché la mente umana, in quanto percepisce le cose sotto il criterio del vero e del falso, può evidentemente essere concepita senza queste leggi, ma non senza la legge necessaria quale l'abbiamo or ora definita. Ho detto che queste leggi dipendono dalla volontà umana anche perché dobbiamo definire e spiegare le cose per mezzo delle loro cause prossime, e quella considerazione universale intorno alla necessaria concatenazione delle cause può essere di pochissimo aiuto ai nostri pensieri, i quali riguardano il modo in cui devono formarsi e ordinarsi le cose particolari. Si aggiunga che noi ignoriamo del tutto proprio tale coordinazione e concatenazione delle cose, cioè in che modo le cose siano in realtà ordinate e concatenate; perciò per la pratica della vita, è meglio, anzi necessario, considerare le cose come possibili» (p. 175).

(40) FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, cit., p. 81.

(41) CLEANTE, *Inno a Zeus*, vv. 2 e 38-39 in VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537.

la di una legge comune a tutti gli uomini perché dettata dalla ragione» finivano per coincidere nell'identificazione stoica della divinità con la natura e della natura con la ragione ⁽⁴²⁾.

[I sapienti e gli stolti] Oltre all'identificazione latente del diritto naturale col diritto positivo, operata da una sorta di «astuzia della ragione», vi è un motivo più pragmatico con cui Spinoza e gli Stoici giustificano, sia pur transitoriamente, l'esistenza del diritto positivo, in vista della sua identificazione finale con il diritto naturale. Tanto nell'etica stoica quanto in quella spinoziana, infatti, la necessità della legge positiva è giustificata con il fatto che l'umanità è divisa in due grandi categorie: i *sapienti*, che posseggono la conoscenza e vivono una vita perfetta e felice, e gli *stolti* che, gravati dall'ignoranza, vivono nella miseria ⁽⁴³⁾. E poiché non tutti riescono a vivere conformemente alla natura, e dunque virtuosamente, di qui deriva l'utilità delle leggi per aiutare tutti ad agire giustamente ⁽⁴⁴⁾. Se gli uomini fossero tutti sapienti non vi sarebbe bisogno del diritto positivo, poiché essi vivrebbero unicamente secondo il *Λόγος*, in modo naturalmente virtuoso; ma poiché esistono gli stolti, bisognerà, provvisoriamente, ricorrere alle leggi positive.

La suddivisione dell'umanità in sapienti e stolti è radicale nella Stoà ⁽⁴⁵⁾. Che il sapiente non avesse bisogno delle leggi e

⁽⁴²⁾ FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, cit., p. 83.

⁽⁴³⁾ Cfr. POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 309.

⁽⁴⁴⁾ ISNARDI PARENTE, *La politica della Stoa antica*, cit., p. 81, sembra giungere ad una conclusione opposta a quella sostenuta da Festa che, cioè, la legge sia posta solo per gli stolti e non per i saggi. Secondo l'autrice infatti solo i saggi avrebbero la possibilità di comprendere il comando di tale legge e prestargli obbedienza; per questo motivo essa sarebbe dunque posta per i buoni, per i saggi, e non per gli stolti. Questa concezione della legge avrebbe inoltre, secondo l'autrice, distinto il pensiero stoico da tutte le altre scuole filosofiche del tempo. Sia nell'Accademia, che nel Peripato, e nella scuola di Epicuro, la legge sarebbe apparsa invece come qualcosa di necessario alla vita sociale ed alle sue esigenze, come regola indispensabile per gli stolti, «ordine estrinseco che non interferisce profondamente con la vita del sapiente».

⁽⁴⁵⁾ Numerosi sono i frammenti di Plutarco circa la predominanza degli stolti rispetto ai saggi. Epicuro aveva prospettato in forma razionale l'organizzazione della società e delle leggi; per il filosofo la norma che avrebbe regolato i rapporti fra individui e popoli si sarebbe dovuta fondare sul concetto di utilità. Si veda ISNARDI PARENTE, *La dottrina di Epicuro ed il «carattere pratico» della filosofia ellenistica*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI (1978), p. 14. Tale utilità sarebbe stata razionale e «secondo natura». Il *νόμος* avrebbe dovuto sancire ed esprimere tale utilità. Esso sarebbe inoltre stato soggetto alla variabilità del contenuto dell'utilità

che esse fossero poste per gli stolti era «verbo quasi generale nel primo ellenismo»⁽⁴⁶⁾. Anche se il saggio è «legge a se stesso», ciò non toglie che i «molti» siano stolti e l'introduzione della legge positiva sia, quindi, strettamente necessaria⁽⁴⁷⁾.

Spinoza dal canto suo adotta la medesima giustificazione:

Se gli uomini fossero costituiti dalla natura in modo tale da non desiderare nient'altro se non ciò che indica la vera ragione, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma in assoluto sarebbe sufficiente impartire agli uomini i veri insegnamenti morali perché facessero spontaneamente, con integrità e liberalità d'animo, ciò che è veramente utile⁽⁴⁸⁾.

Poiché il vero fine delle leggi suole essere manifesto soltanto a pochi, e per lo più gli uomini sono quasi inadatti a percepirlo e non vivono per niente secondo ragione, perciò i legislatori, per costringere tutti in uguale misura, stabilirono sapientemente un altro fine, ben diverso da quello che segue necessariamente dalla natura delle leggi, ossia promettendo a coloro che avessero rispettato le leggi ciò che il volgo ama più di ogni altra cosa, e mi-

stessa che può cambiare a seconda dei luoghi e delle circostanze. In questo modo Epicuro avrebbe superato la contrapposizione νόμος φύσις. La φύσις come tendenza generale all'utilità doveva trovare attraverso «patti» la sua effettuazione pratica di volta in volta nel νόμος. Perciò di grande importanza sono per Epicuro le figure dei saggi Legislatori che avevano il compito di porre norme costrittive per chi non fosse riuscito, in base alla sua sola ragione, ad adattarsi alle necessarie norme di convivenza dettate dall'utilità sociale.

⁽⁴⁶⁾ ISNARDI PARENTE, *La dottrina di Epicuro ed il «carattere pratico» della filosofia ellenistica*, cit., p. 14 ss.

⁽⁴⁷⁾ La distinzione degli uomini in stolti e saggi sembra inoltre ricalcare quella tra liberi e schiavi, tanto nel pensiero stoico che in quello di Spinoza. Solo gli stolti, infatti, che non hanno scelto la vita conforme a natura, possono essere schiavi. La libertà del sapiente, invece, che è cittadino dello Stato ideale, è da intendersi prima di tutto in senso etico e morale. Anche se non è possibile escludere la presenza della schiavitù nello Stato di Zenone, essa non scalfisce la libertà interiore del saggio stoico. Per POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 274, lo stoicismo infatti «diede ai termini «schiavo» e «non libero» un contenuto nuovo, spirituale: schiavo è solo colui che si fa servo dei suoi appetiti e delle cose esterne; libero è solo colui che preserva la sua autonomia interiore e in tal modo è in grado di vivere secondo il suo criterio». Sull'argomento si veda VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., III, 315, 325, 613. SPINOZA dal canto suo, *Trattato teologico-politico*, IV, 6 (pp. 193-195), in proposito afferma: «colui che fa il bene in base alla vera conoscenza e all'amore del bene, agisce liberamente e con fermezza d'animo, mentre chi lo fa per timore del male, costui agisce sotto la costrizione del male e da schiavo, e vive sotto il potere di un altro».

⁽⁴⁸⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, V, 2 (p. 215).

nacciando invece a coloro che le avessero violate ciò che il volgo teme più di ogni altra cosa; e così cercarono, per quanto è possibile, di tenere a bada il volgo, come il cavallo col freno ⁽⁴⁹⁾.

[La *civitas maxima sapientum*] L'idea secondo cui le leggi degli Stati sono necessarie, va però precisata ribadendo che si tratta di una necessità, o utilità, transitoria, per il fatto che esse sono imperfette, limitate, e perciò subordinate rispetto alla legge universale. Pertanto nella concezione stoica questa subordinazione delle leggi positive alla legge naturale è destinata a tramutarsi, nella società ideale, in una identificazione. La comunità politica, come la legge, assume due forme che non sono antinomiche. Si riconoscono, infatti, gli organismi politici particolari come parte di una società ideale universale alla quale dovrebbero riferirsi. Tale comunità ideale si presenta come superiore rispetto a quelle particolari non solo dal punto di vista delle dimensioni, ma, soprattutto, da un punto di vista qualitativo, di genere. Così come la cosmopoli universale, suprema aspirazione del sapiente ⁽⁵⁰⁾, sembra trarre linfa vitale dalle comunità particolari, allo stesso modo la legge universale è modello delle leggi particolari che dovrebbero sempre più identificarsi con essa, ed essere «secondo natura» ⁽⁵¹⁾. «Tutte le leggi umane infatti traggono alimento dall'unica legge divina», aveva già dichiarato Eraclito ⁽⁵²⁾; e pure la Stoà è convinta che ogni diritto umano abbia origine dalla natura universale che, come Λόγος, non solo

⁽⁴⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, IV, 2 (pp. 175-177).

⁽⁵⁰⁾ Possediamo un frammento che il FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, cit., vol. I, p. 25, fr. 31, riferisce come zenoniano, nel quale il filosofo di Cizio chiarisce come lo Stato venne concepito dagli Stoici «ottima forma di governo quella compenetrata di democrazia, regno e aristocrazia». Tale Stato aderisce, come Zenone stesso sembra affermare, ad un ordinamento non tirannico che «nulla può avere di comune con un governo fondato sulla violenza, né con una politica demagogica a base di intrigo e di corruzione». Solo ad uno Stato di tal genere il saggio può partecipare, ad uno Stato cioè che «mostri un certo progresso verso la costituzione perfetta».

⁽⁵¹⁾ In riferimento al pensiero stoico, il problema del rapporto tra le leggi storicamente determinate e la legge naturale universale, che si identifica con il Λόγος, è al centro delle riflessioni di MANCINI, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, cit., p. 108, in cui la politica e il diritto sono analizzate su basi etiche; poiché secondo l'autore: «Per gli Stoici la legge positiva si identifica con la legge etica».

⁽⁵²⁾ ERACLITO = DK 22 B 114 (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, Roma-Bari, 1999⁶, t. I, p. 219).

plasma il mondo della natura, ma regola e determina anche il mondo dello spirito⁽⁵³⁾.

Perciò «il diritto positivo è diritto solo nella misura in cui si armonizzi con la legge razionale. Le leggi singole che la offendano non meritano il nome di “leggi” e non possiedono alcuna obbligatorietà morale nei confronti dell’uomo, anche se egli le osserverà in quanto cittadino»⁽⁵⁴⁾. Quanto poi al significato che gli Stoici diedero alla legge, è illuminante il seguente frammento di Stobeo, probabilmente contenuto nella *Repubblica zenoniana*:

Il giusto è tale per natura, non per convenzione: a ciò segue che il sapiente prende parte alla vita pubblica e specialmente in quegli Stati che mostrano un certo progresso verso una costituzione perfetta; e l’attività legislativa e lo scrivere opere utili a chi le legge spetta propriamente agli uomini valenti⁽⁵⁵⁾.

[Obbligatorietà delle leggi positive e libertà di pensiero]

Allo stesso modo in Spinoza l’obbligatorietà delle leggi positive è il fondamento dello Stato: anche qui non si tratta di una necessità assoluta ed eterna, che viene meno, ad esempio, qualora esse siano osservate per paura o sotto la minaccia del castigo. Poiché il fine dello Stato, espresso dalle sue leggi, è di liberare gli uomini dalla paura e garantire loro la sicurezza necessaria affinché possano conservare nel miglior modo il diritto naturale ad esistere e ad operare, e possano usare liberamente la propria ragione, egli sembra subordinare l’esistenza del diritto positivo a quella del diritto naturale⁽⁵⁶⁾. Nel *Trattato teologico-politico* leggiamo infatti:

⁽⁵³⁾ POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 267, sostiene che le leggi positive sono opera dell’uomo, prodotto della convenzione, e «devono venire commisurate ad una norma che sta al di sopra di esse e che decide del loro valore e della loro intima obbligatorietà».

⁽⁵⁴⁾ POHLENZ, *La Stoa*, cit., p. 269; e aggiunge: poiché «lo Stato è per loro un insieme di uomini che vivono sullo stesso territorio e sono governati da una legge» (VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit., III, 327-332), «per gli Stoici il valore dei singoli stati doveva necessariamente dipendere dalla misura in cui il diritto positivo era in armonia con la legge razionale universale» (p. 280).

⁽⁵⁵⁾ Cfr. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, cit., vol. I, p. 24. In proposito v. A. FALCHI, *Lo stoicismo di Zenone*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XIII (1933), p. 200.

⁽⁵⁶⁾ A questo proposito GIANCOTTI nella sua *Introduzione al Trattato teologico-politico*, cit., scrive: «al diritto naturale subentra così il diritto civile,

Dai fondamenti dello Stato spiegati sopra segue nella maniera più evidente che il suo fine ultimo non è dominare né tenere a freno gli uomini con la paura e renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, liberare ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ⁽⁵⁷⁾.

A questo proposito Spinoza mostra l'utilità, oltre che la necessità, del riconoscimento della libertà di pensiero, precisando i pericoli cui va incontro il potere che non la riconosca ⁽⁵⁸⁾. Infatti «quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizio, tanto più ci si allontana dallo stato di natura» ⁽⁵⁹⁾, da quella condizione cioè in cui «ciascuno <di diritto> è giudice di se stesso e ha il supremo diritto di prescrivere leggi a se stesso e di interpretarle, anzi, anche di abrogarle se lo ritiene per sé più utile» ⁽⁶⁰⁾. La transitorietà del diritto positivo si fa emblematica in questo caso delle leggi sulla libertà di pensiero, rispetto alle quali tutto ciò che si è detto in generale della legge positiva viene capovolto: esse infatti non riguardano più gli stolti, ma i sapienti, non si dimostrano più utili, ma inutili; non favoriscono la sicurezza del potere, bensì ne minano addirittura le basi.

Poiché, dunque, risulta che la natura umana è fatta così, segue che le leggi stabilite intorno alle opinioni non riguardano i malvagi, ma gli uomini liberi, che non sono fatte per reprimere i cattivi, ma gli onesti, e che non possono essere difese senza grande pericolo del potere. Si aggiunga che queste leggi sono del tutto inutili, poiché coloro che credono giuste le opinioni condannate con le leggi non potranno ubbidire alle leggi, mentre coloro che rifiutano tali opinioni come false prendono le leggi con le quali

che è il diritto naturale stesso in quanto crea a se stesso le condizioni per la propria esplicazione», «poiché il diritto civile non nasce in contrapposizione al diritto naturale, bensì come garanzia di esso» (pp. XXIII-XXIV). A queste considerazioni fa eco BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., p. 171, sostenendo che: «sarebbe come dire che il diritto di natura per diventare efficace [...] deve uscire dallo stato di natura e passare dal regime delle passioni ad un altro regime non passionale».

⁽⁵⁷⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XX, 1 (p. 653).

⁽⁵⁸⁾ Tuttavia la libertà che è compatibile con l'autorità dello Stato riguarda il giudizio ed il pensiero, non le azioni; poichè: «Ciascuno ha rinunciato soltanto al diritto di agire in base alla propria decisione, ma non di ragionare e di giudicare» (*Trattato teologico-politico*, XX, p. 655).

⁽⁵⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XX, 3 (p. 665).

⁽⁶⁰⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, nota XXXII (p. 701).

sono condannate come privilegi e ne approfittano in modo tale che il magistrato in seguito, anche se lo vorrà, non potrà abrogarle⁽⁶¹⁾.

Le leggi sulla libertà di pensiero mostrano come tra diritto positivo e diritto naturale il rapporto di subordinazione sia destinato a concludersi in un'identificazione, secondo un percorso che può essere chiarito facendo riferimento analogico alla figura del sapiente, il cui atteggiamento nei confronti del diritto divino si caratterizza per il passaggio da una condizione di ubbidienza a una condizione di amore.

L'ubbidienza riguarda la volontà di chi comanda, e non la necessità e verità della cosa. [...] Si aggiunga che i diritti di Dio, come abbiamo mostrato, a noi appaiono come diritti e istituti finché ne ignoriamo la causa; ma, conosciuta questa, cessano immediatamente di essere diritti e li accogliamo come verità eterne e non come diritti, cioè l'ubbidienza si trasforma immediatamente in amore, il quale nasce dalla vera conoscenza altrettanto necessaria come la luce del sole. Con la guida della ragione, dunque, possiamo amare Dio, ma non ubbidirlo, dal momento che non possiamo né accogliere i diritti divini come divini fintantoché ne ignoriamo la causa, né concepire con la ragione che Dio stabilisce leggi come un principe⁽⁶²⁾.

Come dall'ignoranza non può scaturire che un rapporto di ubbidienza e viceversa solo la ragione consapevole della verità può portare all'amore, così accade anche nei confronti della legge. Quel nesso squisitamente etico che muta l'ubbidienza in amore trova il suo corrispettivo giuridico nel passaggio dalla subordinazione all'identificazione. Il rapporto che si instaura tra diritto positivo e naturale può essere compreso solo qualora venga smascherato l'inganno che porta concettualmente a distinguere, ed operativamente a subordinare, uno all'altro i due diritti, e la ragione riesca a comprendere la necessità delle cose, la coincidenza del reale con l'ideale, l'identificazione, appunto, del diritto naturale con il diritto positivo.

In base alla triplice identificazione rilevata (tra legge fisica e legge giuridica, legge naturale e legge divina, legge naturale e

⁽⁶¹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XX, 3 (pp. 661-663).

⁽⁶²⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVI, nota XXXIV (p. 703).

legge umana) è possibile dunque constatare un'ulteriore convergenza di Spinoza con lo stoicismo nell'ambito di una visione complessiva della legge che conferma la nostra ipotesi di omologia tra i due sistemi di pensiero.

CAPITOLO QUARTO

«IN DEO MANEMUS ET DEUS MANET IN NOBIS» IL PROBLEMA DELLA SECOLARIZZAZIONE

SOMMARIO: 1. Potere politico e «*jus circa sacra*»: il problema della secolarizzazione.- 2. «*Nec theologia rationi, nec ratio theologiae ancilla*»: razionalismo e battaglia per la tolleranza religiosa- 3. Una secolarizzazione per immanentizzazione- 4. Un giusnaturalismo «larvato».

1. Potere politico e «*jus circa sacra*»: il problema della secolarizzazione

Il giudizio sul giusnaturalismo espresso da un autore difficilmente può prescindere, come è stato detto nell'*Introduzione*, dall'analisi del problema della secolarizzazione che, accanto all'individualismo e al razionalismo, è considerata di esso tratto distintivo ⁽¹⁾. Il tentativo di inquadrare il pensiero di Spinoza nel suo secolo alla luce di questa precisa chiave interpretativa comporta tuttavia un confronto con lo sviluppo dottrinale del giusnaturalismo moderno ⁽²⁾ che muova da considerazioni non solo di

⁽¹⁾ Insieme ad individualismo e razionalismo, la secolarizzazione, intesa come rinuncia al primato epistemologico della referenza religiosa trascendente per garantire l'autonomia della realtà di cui si compone il mondo profano così che esperienze spirituali, concezioni di idee, che apparivano un tempo indissolubilmente congiunte ad una visione di fede vengono ora fondate su di una conoscenza che l'intelletto pretende di attingere in maniera assolutamente autonoma, è infatti considerata tratto distintivo del giusnaturalismo moderno rispetto a quello antico (cfr. *supra* TODESCAN, *Introduzione*, pp. 2-5; v. anche FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., pp. 89-91).

⁽²⁾ G. M. CHIODI, *Per tematizzare in generale il concetto di secolarizzazione in rapporto al diritto. Un intervento*, in *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Università degli Studi di Pavia: Atti dell'incontro (17-18-19 settembre 1992), a cura di D. CASTELLANO e G. CURDINI, 1994, pp. 44-45, a questo proposito afferma: «In ogni caso mi pare che le radici del processo di secolarizza-

carattere filosofico ma anche teologico. La ricostruzione dei percorsi lungo i quali si è sviluppato il fenomeno della secolarizzazione, abitualmente messo in correlazione con l'eclissi del sacro e l'allontanamento dalle strutture e dai rapporti politico-sociali di ogni richiamo alla trascendenza, richiede in tal caso infatti non solo di valutare le implicazioni della premessa immanentistica, che impronta di sé l'intero sistema spinoziano, ma pure di interrogarsi sul modo in cui l'esperienza concreta di fede che il filosofo di Amsterdam visse ne influenzò l'elaborazione della prospettiva politico-giuridica. Ipotizzando dunque che nella connessione di motivazioni filosofiche e teologiche sia da rintracciare la ragione di discontinuità altrimenti incomprensibili, si impone una certa cautela nell'utilizzare modelli che intendano spiegare in modo univoco i processi di autonomia dal sacro, di non trascurare cioè, almeno in via preliminare, il tipo di concezione religiosa da cui la secolarizzazione in tal caso deriva ⁽³⁾.

[Spinoza e la cultura ebraica] Sarebbe un errore non considerare adeguatamente il fatto che Spinoza era stato educato alla fede e alle tradizioni religiose dell'ebraismo. Presso la scuola della comunità di Amsterdam aveva appreso la lingua

zione del diritto, se se ne vuol comunque riconoscere l'esistenza, vadano ricercate soprattutto in due momenti-chiave, di cui l'uno precede cronologicamente di non poco l'altro. Il primo momento è da rintracciarsi lungo il medioevo, allorchè si vanno configurando sostanzialmente, sul piano tanto teorico quanto pratico, le differenze tra *gubernaculum* e *iurisdictio*, ma soprattutto allorchè si va da una parte riteorizzando la distinzione già romana tra *dominium* ed *imperium* e dall'altra tra *dominium* e *potestas* in nuove contestualizzazioni rispetto alle antiche, fino al profilarsi del concetto di diritto soggettivo, che diventerà un pilastro portante di tutto il diritto civile moderno». «Il secondo momento può essere iscritto, ma soltanto in parte, nello sviluppo storico del moderno giusnaturalismo. Mi riferisco qui alla tormentata elaborazione dottrinale che riflette i profondi sconvolgimenti che hanno scosso dalle fondamenta, lungo il XVI secolo, la società, gli ordinamenti, le coscienze».

⁽³⁾ La scelta di mettere l'accento sulla natura storica del fenomeno della secolarizzazione si oppone alla tendenza ad operare una sua categorizzazione concettuale e generalizzante basata solamente sulla contrapposizione astratta del tipo «sacro-profano» o «religioso-laico». Da questa prospettiva prende avvio ad esempio il saggio di M. MARGOTTI, *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, cristianesimo e islam nel mondo globale*, Torino, 2012, la quale sostiene appunto «che come diverse sono tra loro le fedi in una dimensione soprannaturale della vita, così lo sono le visioni mondane della realtà (effetto, questo, dei residui storici)», rifiutando «la semplicistica affermazione per la quale, una volta che si è abbandonato un dio, non importa proprio più di quale dio si fosse trattato».

ebraica e studiato in maniera approfondita sia l'*Antico Testamento* che il *Talmud*: conoscenze che gli avevano consentito di leggere le opere dei maestri dell'ebraismo, da Mosè Maimonide ⁽⁴⁾ a Crescas Levi ben Gerson ⁽⁵⁾, da Abrāhām ibn 'Ezra ⁽⁶⁾ a Shélomoh ibn Gabirol ⁽⁷⁾ e Judah Alphakar ⁽⁸⁾, come anche di

⁽⁴⁾ **MB: Mosè Maimonide** (Cordova, 1135 - Il Cairo, 1204) fu un filosofo e medico ebreo spagnolo. In seguito alle persecuzioni degli Amohadi, emigrò con la famiglia a Fez, in Marocco, nel 1148, e di qui in Palestina, nel 1165, e poi in Egitto, dove esercitò la professione medica. Tra le sue opere, scritte per lo più in arabo, alcune trattano diversi argomenti di medicina; tuttavia il suo contributo più importante riguarda il campo dell'interpretazione della legge ebraica e della sintesi fra fede religiosa e filosofia, di cui ricordiamo: *Luminare*, scritto nel 1168, che è un commento alla *Mishna*; e *Mishneh Torah*, detta anche *La mano forte*, composta tra il 1170 e il 1180, che è una codificazione e, in parte, una reinterpretazione delle norme giuridiche e rituali della tradizione. L'opera più famosa è la *Guida dei perplessi* o *Guida degli smarriti*, scritta in arabo nel 1170, e poi tradotta in ebraico da Shemuel ibn Tibbon, con cui l'Autore intese dimostrare l'accordo tra fede e ragione, in quanto una sola è la verità che l'uomo conosce attraverso la rivelazione e la filosofia.

⁽⁵⁾ **MB: Crescas Levi ben Gershon** (Orange, 1288 – Perpignano, 1344) fu un filosofo, astronomo e astrologo ebreo vissuto alla corte papale di Avignone, esponente del razionalismo maimonideo e sostenitore dell'interpretazione averroista di Aristotele. Per queste sue posizioni fu molto criticato da rabbini e filosofi della tradizione religiosa ebraica. I suoi scritti possono essere suddivisi in matematici, esegetico-religiosi, filosofici; tra questi ultimi segnaliamo i *Sypercommenti* sui commenti di Averroè ai versi di Aristotele; il *Libro del sillogismo corretto*, trad. ingl. a cura di C. H. MANEKIN, *The Logic of Gersonides*, Dordrecht-London, 1992. La più importante opera di carattere filosofico si intitola *Milhamot Adonai* ("Le guerre del Signore") ed è divisa in sei libri, di cui esistono due traduzioni parziali, una francese a cura di C. TOUATI, Paris, 1968, ed una inglese a cura di S. FELDMAN, Philadelphia, 1984.

⁽⁶⁾ **MB: Abrāhām ibn 'Ezrā** (Toledo, 1092 - Calahorra, 1167) è stato un erudito e poligrafo ebreo. Vissuto in Spagna, Francia e Italia, fu autore di opere filosofiche d'ispirazione neoplatonica e di commento alla *Bibbia*, che costituiscono la più importante produzione della scuola esegetica giudaico-spagnola. In particolare, egli fece ricerche critiche sul *Pentateuco* giungendo a dubitare che fosse stato scritto interamente da Mosè. Si dedicò anche ad opere grammaticali, astronomiche e matematiche, oltre ad alcune composizioni poetiche. È considerato tra i più autorevoli trasmettitori della scienza e del pensiero degli Ebrei dei paesi musulmani agli Ebrei dell'Europa cristiana.

⁽⁷⁾ **MB: Shélomoh Ben Yēhudāh ibn Gabirol** (Malaga, 1021/22 circa – Valencia, 1050/70 circa), è stato un poeta, teologo e filosofo spagnolo ebreo. Il padre Yehuda era originario di Cordova e a causa della guerra si era trasferito prima a Saragozza e poi a Malaga. Rimasto presto orfano di entrambi i genitori, Salomon continuò tuttavia a Saragozza lo studio della lingua ebraica e araba, del *Talmud*, della matematica e della filosofia. La sua prima opera è, probabilmente, un poemetto acrostico di cui restano pochi frammenti intitolata-

avvicinarsi alla tradizione mistico-sapienziale della *Qabbalah*. Il contesto culturale della sua formazione fu dunque quello per il quale il riferimento trascendente è il Dio di Israele, ossia del popolo ⁽⁹⁾ con cui Dio ha stretto un'alleanza e cui ha promesso una terra, anche se per secoli questo popolo ha vissuto la propria fede senza abitare in essa.

to *'Anaq* ("La collana"); a sedici anni compose *Azharoth*, un altro poemetto basato sui comandamenti della *Torah*, molto noto nella cultura ebraica, che fu incluso nel suo libro di preghiere insieme con altre sue due poesie, *Shir Hakovod* ("Canto di gloria") e *Shir Hayichud* ("Canto di unità"). Un poemetto di carattere mistico è *Keter Malkut* ("Corona del regno"), una sorta di sintesi tra credenze ebraiche e filosofia neoplatonica. Egli coltivò inoltre anche il genere del panegirico, dell'elegia e della satira. Il suo libro più famoso, scritto verso il 1049, è *La fonte della vita* – il testo originale in arabo è andato perduto – tradotto in latino, sia da Domenico Gundisalvo nel XII secolo che da Giovanni Ispano, con il titolo *Fons vitae*, e in ebraico con quello di *Mekor Chayim*. Si tratta di un dialogo diviso in cinque libri: il primo espone la cosmologia, il secondo tratta della materia universale, il terzo delle forme, il quarto della materia spirituale universale e l'ultimo riguarda il tema del rapporto fra materia e forma.

⁽⁸⁾ **MB: Judah Alphakar** fu un rabbino vissuto tra il XII e il XIII secolo.

⁽⁹⁾ Ricostruendo la storia semantica dei termini «laico» e «laicità», P. SINISCALCO, *Laikós-Laicus: semantica dei termini*, in *Lessico della laicità*, a cura di G. DALLA TORRE, Roma, 2007, pp. 14-15, sottolinea come «*laikós* deriva da *laós* che significa, nel greco classico, popolo e nella prospettiva giudaica aperta dall'*Antico Testamento* i due termini con cui frequentemente si esprime la nozione di "popolo" sono "am e gōi"». Inoltre «Il termine "am" rimanda ad un'idea di parentela, donde un'espressione quale "am Jhwh" significa "popolo di Jhwh", "famiglia di Jhwh" sembrano qui profilarsi due concezioni: da una parte Israele sarebbe il "popolo di Jhwh" perchè a lui legato da un vincolo di parentela, d'altra parte Israele diventerebbe "popolo di Dio" perchè Dio stringe con lui un patto, stabilisce un'alleanza, riconoscendolo come suo. In più passi del *Deuteronomio* (cfr. 7,6; 14, 2.21; 16, 19, 28,9) Israele è denominato "popolo santo" (am qādōs) e proprio perchè "popolo santo" è a lui consacrato e tenuto ad ossevare i suoi comandamenti. In questo contesto assume grande importanza la teologia della elezione. Con il secondo termine gōi, si sottolinea piuttosto la realtà di un gruppo di uomini che hanno in comune la lingua, il territorio, l'apparato militare, le leggi, che formano quindi un'unità che è separata dagli estranei. È vero dunque che Israele è un popolo accanto agli altri, ma non come gli altri, come le nazioni pagane, le "genti" (ethné), proprio per il fatto che Dio ha stabilito con lui un'alleanza (cfr. Es 6; Dt 14,2, ecc.), lo ha scelto come sua "proprietà" (cfr. Es 19,5 ss.) e lo ha reso erede delle promesse fatte ad Abramo; esso deve la sua esistenza all'intervento di Jhwh che si è manifestato nella storia. A partire da questa elezione viene interpretata e compresa lungo le pagine dell'*Antico Testamento* la storia anche politica, oltre che religiosa, di Israele (cfr. E. JENNI-C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, trad. it., Casale Moferrato, 1982, vol. II, coll. 261 ss.)».

Sotto questo profilo allora alcune annotazioni preliminari sono subito possibili. Annanzitutto esiste una sovrapposizione di piani nell'ebraismo, che non può essere assimilato interamente ad una religione ⁽¹⁰⁾, ma riassume in sé dimensioni diverse, in cui fedeltà alla *Torá*, appartenenza ad un popolo e riferimento ad una terra sono tratti specifici che ne costituiscono l'identità ⁽¹¹⁾. E come è generalmente riconosciuto che la mancanza di uno Stato nazionale abbia influito sulla definizione dei rapporti tra dimensione politica e dimensione religiosa nella tradizione ebraica, anche la stretta connessione tra religione e diritto costituisce un fattore rilevante di cui dobbiamo tener conto riguardo alla possibilità di elaborare una concezione secolarizzata dei sistemi giuridici. Le norme contenute nella *Torá*, nella *Mishná* ⁽¹²⁾ e nel *Talmud* ⁽¹³⁾ sono fonti di produzione normativa con un ampio campo di applicazione. Nella storia dell'ebraismo raramente è stata teorizzata l'autonomia della dimensione spirituale dalla dimensione secolare nei termini in cui è stata elaborata nella tradizione cristiana. La *halachá*, la legge religiosa ebraica, regola tutte le questioni temporali allo stesso modo in cui si occupa del rapporto tra i singoli e Dio. Nel pensiero giudaico, il potere politico è posto a fianco del potere religioso che esprime

⁽¹⁰⁾ A giudizio di G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 1996, p. 10, l'ebraismo «non può essere assunto come un insieme normativo e dottrinale, cioè come una religione, né è totalmente identificabile con la globalità delle vicende storiche e culturali di un determinato gruppo umano, e infine non può neanche essere completamente ridotto alla miriade di vicende e di identità individuali proprie della vita dei singoli ebrei». Dello stesso parere sembra anche S. MEGHNAGI, *Un luogo nell'anima. Gli ebrei come caso emblematico*, Roma, 2008, p. 62, il quale afferma che gli ebrei non sono «definibili solo in relazione a un credo religioso (...). Gli ebrei sono il risultato di un costante confronto con la storia e con altri gruppi umani con cui hanno convissuto; sono l'esito di un processo di ibridazione, rimescolamento, riscrittura dei propri modi di essere e di pensare».

⁽¹¹⁾ Secondo MARGOTTI, *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, cristianesimo e islam nel mondo globale*, cit., p. 29, sull'identità ebraica si addensa da sempre una serie di interrogativi quali ad esempio: «dove si realizza la vita dell'ebreo, nella diaspora o in Israele? L'orizzonte verso cui si muove è l'assimilazione nei diversi paesi di origine o il ritorno nella terra promessa?» E ancora: «l'identità degli ebrei si radica nella loro fede religiosa o nell'appartenenza a una nazione? Non c'è contraddizione tra lo Stato di Israele che afferma la sua laicità e l'esistenza di quella stessa nazione resa possibile sulla base di un diritto alla terra fondato su premesse religiose?».

⁽¹²⁾ La trascrizione della legge orale avvenuta dal primo secolo dell'era volgare.

⁽¹³⁾ I commenti alla Legge elaborati nelle assemblee dei saggi in Palestina e Babilonia tra il V e il VI secolo e.v.

una morale vincolante anche nell'ambito temporale in quanto, al contrario del cristianesimo, non circoscrive la sua autorità al destino soprannaturale dell'uomo.

Spinoza stesso, nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*, affronta la questione della specificità della genesi e delle istituzioni dello Stato ebraico antico, che definisce «teocratico», proprio poiché gli Ebrei, dopo l'esodo dall'Egitto, non erano più vincolati da alcun patto, e trovandosi in questo stato naturale, su consiglio di Mosè, deliberarono di trasferire non ad un uomo, ma a Dio, il proprio diritto.

Solo Dio, dunque, - scrive - ottenne il potere degli Ebrei, il quale, perciò, soltanto in forza del patto era di diritto chiamato regno di Dio e di diritto Dio era chiamato re degli Ebrei. [...] In questo Stato, perciò, il diritto civile e la religione [...] erano una sola e medesima cosa. I dogmi della religione, cioè non erano insegnamenti, ma diritti e comandi, la pietà era considerata giustizia, l'empietà crimine e ingiustizia ⁽¹⁴⁾.

Egli sottolinea inoltre come nella tradizione ebraica non sia oggetto di controversia il fatto che al potere politico spetti l'esercizio del culto, a differenza di quanto accade nello Stato cristiano, ove non sono mai cessate le dispute su questo diritto.

Infatti

presso gli Ebrei le cose andarono invece in maniera molto diversa, poiché la loro Chiesa cominciò insieme con lo Stato, e Mosè, che teneva il potere assoluto, insegnò la religione al popolo, ordinò gli uffici sacri, elesse i loro ministri. Di qui dunque avvenne, al contrario, che l'autorità regia avesse molto valore presso il popolo e che i re avessero al sommo grado il diritto circa le cose sacre ⁽¹⁵⁾.

E sebbene egli riconosca come una simile forma di governo non sia più, per ovvie ragioni, interamente proponibile, nel capitolo XVIII del medesimo *Trattato* sostiene tuttavia come essa presenti aspetti che sarebbe «assai consigliabile imitare», quali ad esempio il principio politico per il quale al sovrano spetta il potere assoluto del comando, anche in ciò che concerne la disciplina del culto e della vita religiosa dei cittadini.

⁽¹⁴⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XVIII, 3 (p. 563).

⁽¹⁵⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIX, 3 (p. 645).

La separazione del temporale dallo spirituale viene ricondotta, a giudizio di Spinoza, ad una concezione dualistica della realtà che era al fondo del pensiero cristiano, nel quale allo Stato si oppongono un potere e un'organizzazione ecclesiastica con diritto esclusivo a rappresentare gli interessi religiosi e morali dell'umanità. Visione questa, che gli appare non solo, in quanto ebreo, estranea, ma anche fonte di dissidi, i quali non possono non risolversi in un danno per lo Stato, al quale è tolto, con il dominio delle anime, un efficace strumento di governo ⁽¹⁶⁾. Scrive in proposito:

quanto alle ragioni degli avversari, con le quali costoro vogliono separare il diritto sacro dal diritto civile e sostengono che soltanto questo appartiene alle supreme potestà, mentre quello appartiene alla chiesa universale, non mi soffermo affatto, poiché sono così futili da non meritare neppure di essere confutate. Questo soltanto non posso passare sotto silenzio: quanto miseramente essi s'ingannino quando, per confermare tale loro opinione che istiga alla ribellione (mi si perdoni l'espressione troppo dura), prendono esempio dal sommo pontefice degli Ebrei, che un tempo aveva il diritto di amministrare le cose sacre; quasi che i pontefici non avessero ricevuto quel diritto da Mosè (il quale come sopra abbiamo mostrato, tenne da solo il supremo potere), diritto di cui potevano anche essere privati da un suo decreto ⁽¹⁷⁾.

E ancora a tal riguardo precisa:

quando di sopra ho detto che coloro i quali detengono il potere hanno essi soli il diritto a tutto, e che ogni diritto dipende soltanto dal loro decreto, ho voluto intendere non solo il diritto civile, ma anche il diritto sacro; anche di questo infatti devono essere interpreti e garanti. [...] la religione riceve forza di legge solo dal decreto di coloro che hanno il diritto di comandare, e Dio non ha

⁽¹⁶⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIX, 2, scrive: «non possiamo dubitare che le cose sacre d'oggi (la cui amministrazione richiede costumi particolari, e non una discendenza particolare, per cui da essa non sono esclusi come profani neppure coloro che detengono il potere) sono di diritto soltanto delle supreme potestà»; «e queste cose si dimostrano non solo vere (...), ma anche estremamente necessarie per la conservazione tanto della religione stessa quanto dello Stato», e ancora: «se uno, dunque, vuole togliere questa autorità alle supreme potestà, costui cerca di dividere il potere, cosa dalla quale, necessariamente, come un tempo tra i re e i pontefici degli Ebrei, dovranno sorgere contese e discordie, che non si possono mai sedare» (pp. 637- 639).

⁽¹⁷⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIX, 2 (p. 635).

alcun regno particolare sugli uomini se non per mezzo di coloro che detengono il potere ⁽¹⁸⁾.

Quanto affermato dall'illustre filosofo ebreo induce dunque a formulare alcune considerazioni sul piano del confronto con la storia delle dottrine politico-giuridiche, che maturano in età moderna, a partire proprio dalla sua affermazione dell'unità di *jus sacrum* e *jus civile* scaturita da una duplice premessa, filosofica e teologica, l'una e l'altra in antitesi col cristianesimo quale si tramandava nelle forme del cattolicesimo romano ⁽¹⁹⁾.

[L'unità tra sacro e profano] *Prima considerazione:* è stato rilevato come nel sistema spinoziano manchi la distinzione tra Stato giuridico e Stato etico, tra diritto e morale ⁽²⁰⁾. L'età immediatamente successiva sarebbe insorta contro la concezione confessionale dello Stato e la filosofia da Thomasius a Kant si sarebbe impegnata a distinguere la morale dal diritto. E sebbene non abbia disdegnato soluzioni transitorie che negavano lo *jus sacrum* dello Stato per proclamare, col separatismo, la religione affare di diritto privato o per affidare, come il cattolicesimo, la rappresentanza degli interessi etici e religiosi dell'umanità alla Chiesa, «l'unità della vita religiosa e civile espressa dal *jus sacrum* [era] una esigenza imprescindibile della metafisica monistica spinoziana. Lo Stato prima ancora di essere una verità di esperienza [era] una verità di ragione e non [aveva] bisogno di conferme storiche per giustificare la sua esistenza». L'*Ethica* rappresenta la rivelazione in forma geometrica dell'ascensione umana a Dio. Di questa elevazione l'ordine sociale e politico costituisce una condizione necessaria: lo Stato che opera razionalmente, non può che operare religiosamente. La vera vita civile è religiosa. «Come la ragione teoretica culmina in Dio, così la ragion pratica culmina nel sovrano, simbolo di Dio» ⁽²¹⁾. L'unità di sacro e profano nello Stato è solo un aspetto dell'unità delle cose in Dio ⁽²²⁾.

⁽¹⁸⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIX, 1 (p. 621).

⁽¹⁹⁾ Cfr. SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 112 ss.

⁽²⁰⁾ Cfr. SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 115.

⁽²¹⁾ SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 116.

⁽²²⁾ Cfr. *ibidem*.

[Il problema della secolarizzazione] Sotto questo profilo, è possibile individuare nel pensiero del filosofo di Amsterdam un aspetto estraneo alla netta separazione, tipicamente moderna, nel campo giuridico, della sfera profana da quella sacra, e ricomporre in una nuova interpretazione i giudizi della critica secondo cui «quella che Spinoza ha definito legge umana porta l'uomo al presentimento di Dio», sicchè «la religiosità spinoziana appare l'estremo lembo della giuridicità»⁽²³⁾.

Se si afferma allora che «il sentimento religioso rinasce allorché l'*imperium* sembra destinato a essere superato, e il potere coattivo delle leggi si scioglie in un nuovo rapporto tra gli uomini, e tra gli uomini e il *Deus sive natura*»⁽²⁴⁾, si potrebbe pensare che venga a mancare, in riferimento al pensiero di Spinoza, una delle cifre che contraddistinguono l'appartenenza di una dottrina alla *Scuola del diritto naturale* moderno piuttosto che alla *Scuola classica*: la secolarizzazione. La nascita, lo sviluppo e il consolidamento della *Scuola del diritto naturale* e dei pensatori che ad essa si possono ascrivere, a partire da Grozio, trovano infatti una chiave di lettura importante in quella metamorfosi, inizialmente circoscritta al campo gnoseologico, e che si estende poi fino ad investire i contenuti etici, politici e giuridici della civiltà moderna, i quali si rendono autonomi al punto che tra di loro non è più possibile rinvenire quella continuità tipica del pensiero antico che è invece ancora rinvenibile al fondo del pensiero spinoziano. Si dà, invece, nella dottrina del filosofo olandese, un orizzonte ultimo in cui tutto viene ricompreso, tale per cui il celebre *etiamsi daremus* del *De jure belli ac pacis* groziano⁽²⁵⁾, con l'ipotesi «empia» di un diritto naturale assolu-

⁽²³⁾ LODA, *Aspetti del positivismo giuridico in B. Spinoza*, cit., p. 130.

⁽²⁴⁾ VISENTIN, *La libertà necessaria*, cit., pp. 425-426.

⁽²⁵⁾ Si è soliti identificare nel *prolegomeno* undicesimo del *De jure belli ac pacis* che così recita: «Etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana» l'espressione della raggiunta autonomia del diritto e la paternità del giusnaturalismo laico e moderno. Sul tema dell' *Etiamsi daremus* groziano si sono particolarmente soffermati J. ST. LEGER, *The "Etiamsi daremus" of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Romae, 1962; M. B. CROWE, *The "Impious Hypothesis": a Paradox in Hugo Grotius?*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XXXVIII (1976), p. 379 ss; J. HERVADA, *The Old and the New in the hypothesis "Etiamsi daremus" of Grotius*, in «Grotiana», n.s., IV (1983), pp. 3-20; L. BESSELINK, *The impious Hypothesis revisited*, in «Grotiana», n.s., IX (1988), pp. 3-63; P. NEGRO, *Un "topos" in Hugo Grotius: "etiamsi daremus non esse Deum"*, in «Studi Filosofici», XVIII (1995), pp. 57-80; e F. TODESCAN, *Secolarizzazione del diritto naturale e "jus circa sacra" nel*

tamente autonomo rispetto alla cornice teologica, è inconciliabile non solo con l'affermazione dell'*Etica* secondo cui «tutto ciò che è, è in Dio, e nulla può essere né essere concepito senza Dio»⁽²⁶⁾, ma anche con la prospettiva avanzata nel *Trattato teologico-politico* favorevole a quell'attuazione del regno di Dio nella storia, che avvenne in forma divina, per l'opera eccezionale di Dio stesso, presso gli Ebrei, e che è auspicabile si realizzi in forma umana, per mezzo del sovrano, presso tutti gli altri popoli.

La secolarizzazione tuttavia si manifesta nel pensiero di Spinoza come elemento correlativo ed opposto alla *sacralizzazione*. E se è possibile individuare come fondamento di quest'ultima il genere di conoscenza che la produce, accanto ad una sacralizzazione filosofica di tipo immanentistico, opera dell'attività della ragione, non va trascurata neppure quella a carattere teologico, che si fonda sulla rivelazione che Jahvé aveva fatto a Mosè sul monte Sinai, la quale ha contribuito al fatto che il potere politico nella cultura ebraica ha sempre avuto carattere sacro e non secolare⁽²⁷⁾.

[Il duplice processo della secolarizzazione moderna] Nella prospettiva moderna è possibile individuare infatti due processi

pensiero di Ugo Grozio, in ID., "*Etiamsi daremus*". *Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., pp. 67-73.

⁽²⁶⁾ SPINOZA, *Etica*, P. I, prop. XV (p. 37).

⁽²⁷⁾ Nella lunga storia della sacralizzazione, secondo la lettura avanzata da B. MONDIN, *La secolarizzazione: morte di Dio? Saggio filosofico-teologico sui rapporti fra sacralizzazione e secolarizzazione*, Torino, 1969, pp. 32-33, si possono distinguere tre momenti principali: mitico, filosofico e teologico. Nel primo di essi la sacralizzazione si fonda sull'attività della fantasia; nel momento filosofico, sull'attività della ragione; nel terzo momento, infine, su una rivelazione soprannaturale. Il fondamento della divisione è cioè il genere di conoscenza che la produce. Scrive egli infatti: «La sacralizzazione dell'umanità primitiva e dei popoli antichi dell'Occidente, è chiaramente opera della fantasia ed appartiene al momento mitico. Con Platone, gli Stoici e i Neoplatonici, subentra invece il momento filosofico: è la ragione e sono argomenti filosofici, non la fantasia e le sue intuizioni, ad assegnare un carattere sacro alle cose e all'uomo. La realtà fisica e l'uomo acquistano valore ed assumono una veste sacra in quanto partecipano alle Idee, al Logos, all'Uno. Il momento teologico della sacralizzazione in Occidente ha inizio con la rivelazione mosaica. In conseguenza di tale rivelazione il popolo ebraico giustifica il carattere sacro delle cose, dell'uomo, delle leggi, del potere politico; associandoli non con qualche divinità pagana come avevano fatto gli egiziani, gli assiri, i babilonesi e gli altri popoli dell'antichità, bensì con Jahvé: tutto è opera sua, tutto conserva la sua impronta».

diversi, che concorrono a costituire un unico percorso all'insegna della secolarizzazione in cui si intrecciano ateismo e panteismo, materialismo e spiritualismo, «umanizzazione di Dio» e «divinizzazione dell'uomo»⁽²⁸⁾, secolarizzazione per separazione e secolarizzazione per trasformazione, i quali intendono affermare che il sacro è separato dalle cose mondane, oppure al contrario, che il sacro è radicato in esse. In questa dicotomia si riflettono due correnti: una, che pone la dialettica fondamentale tra morale e diritto; l'altra, tra rivoluzione e Stato etico⁽²⁹⁾.

La prima linea si sviluppa a partire da Bodin, con il giusnaturalismo di Grozio e Thomasius, e prosegue con Montesquieu fino a giungere a Kant. Solari afferma che «la dottrina del diritto

(28) Per penetrare la complessità di questa duplice tendenza della secolarizzazione, F. GENTILE, *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, in *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cura di D. CASTELLANO e G. CURDINI, cit., pp. 23-24, propone di utilizzare, come canone ermeneutico, la figura dell'empietà, delineata da Antonio Rosmini, nei *Frammenti di una storia dell'empietà*, al fine di evidenziare le aporie del razionalismo moderno. Si profilerebbe in tal modo un percorso tendente da un lato a «rendere l'uomo grande e felice da se stesso indipendentemente da Dio» e, dall'altro, tendente ad «appareggiarlo alla divinità, di deificarlo». Per «umanizzare la religione» osserva infatti Rosmini, i maestri del razionalismo moderno (Locke, Kant, Fichte, i sensisti, gli idealisti inglesi) sono costretti a forzare «nei confini della limitata natura umana quell'elemento immenso, soprannaturale, senza cui si annientano tutte le speranze umane». Ma, così facendo, debbono poi riconoscere come assolutamente valido tutto quanto fatto dall'uomo, semplicemente perché fatto; «perché opera dell'uomo, ogni cosa è cangiata da essi nell'essere divino». Nella figura dell'empietà s'intrecciano, indistricabilmente, questi due processi, che il Roveretano vede come il prodotto più raffinato del soggettivismo razionalistico nel quale si raccolgono, polarizzati, tanto l'errore per difetto, cioè quello delle «teorie che non assegnano alle idee una sufficiente cagione», quanto l'errore per eccesso, quello cioè delle «teorie che assegnano alle idee una cagione soverchia»; nel quale coesistono tanto una sottovalutazione dell'uomo, visto come determinato esclusivamente da ciò che lo circonda attraverso i sensi, unica fonte del suo valore e quindi del suo essere, quanto una ipervalutazione dell'uomo, inteso come creatore di tutto ciò che, tutto e solo, è «conoscibile» mediante la facoltà soggettiva dell'immaginazione.

(29) F. DE GIORGI, *Laicità europea, processi storici, categorie, ambiti*, Brescia, 2007, p. 60, propone a questo proposito una distinzione tra «laicizzazione» e «secolarizzazione», che considera come categorie storico-interpretative che si riferiscono a due distinti processi storici. «Spesso questi due concetti sono stati considerati come sostanzialmente equivalenti: come sinonimi, in pratica coincidenti con la stessa scristianizzazione. Si tratta invece, - a suo avviso-, di due processi profondamente diversi, anche se in qualche caso più o meno concomitanti». Quest'analisi era già stata sviluppata dallo stesso autore in *Note sulla modernizzazione ecclesiale*, in «Rivista di Storia Contemporanea», I-II (1994-95), pp. 194-208.

to naturale nella trattazione sistematica del *De iure* permise al Grozio di dare alla nozione del *ius circa sacra* un nuovo, più ampio fondamento. La Chiesa rimane la depositaria della legge divina e in base essa esplica la sua attività; dal canto suo lo Stato si pone come rappresentante di una legge non meno immutabile ed eterna. Lo Stato cessa di esercitare la funzione divina, ma esso diventa l'organo del diritto di natura, valido "*etsi Deus non daretur*". Il diritto naturale non più derivato dal diritto divino vale per i credenti di qualsiasi confessione religiosa, anche per gli atei, e origina una legislazione universale. [...] Lo Stato cessa di essere strumento di Dio, acquista valore umano, autonomo, serve a fini razionali e universali. [...] Lo Stato nel *De iure*, completamente laicizzato e naturalizzato, non può più considerarsi in possesso di funzioni e missioni sacre. La separazione tra lo Stato e la Chiesa tende a divenire la regola dei loro rapporti, in corrispondenza all'analogia separazione che si andava affermando tra il diritto e la morale»⁽³⁰⁾.

È possibile cioè riassumere l'impostazione secolarizzante di questo tipo di dottrine giusnaturalistiche facendo riferimento al fatto che alla base del sistema di idee che esse elaborano risiede come presupposto la nota *fictio* logica, introdotta già da Gregorio da Rimini e ripresa poi da Grozio nel *Prolegomeno* undicesimo al *De jure belli ac pacis*: «supponiamo che Dio non esista». Rifiutato allora il fondamento religioso, la norma non essendo più una regola espressa dal Λόγος, che la trascende e che in essa si incorpora, richiede solo la dimostrazione razionale della sua validità. Questa prospettiva teorica mira cioè alla separazione, all'autonomizzazione dal riferimento religioso delle sfere culturali e dell'agire umano, alla separazione dello spirituale dal temporale, alla progressiva desacralizzazione delle realtà temporali⁽³¹⁾.

Si dà tuttavia un'altra linea, la quale si configura come quell'insieme di processi storici moderni che operano piuttosto una trasformazione e trasposizione del fondamento religioso, e

⁽³⁰⁾ G. SOLARI, *Il "jus circa sacra" nell'età e nella dottrina di Ugone Grozio*, in *Studi storici di filosofia del diritto*, cit., pp. 69-71.

⁽³¹⁾ DE GIORGI, *Laicità europea*, cit., p. 60, parla in proposito di «sdvinnizzazione e disincantamento del mondo».

Acceniamo qui tuttavia al fatto che nel pensiero di Grozio sono stati individuati i segni di una secolarizzazione non solo per separazione ma anche per trasformazione. Si veda in proposito la ricostruzione di TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., particolarmente capp. II e III.

nel tentativo di superare-inverare la religione, sacralizzano la natura, trasferiscono cioè a realtà profane secolari caratteristiche sacrali ⁽³²⁾, fino a giungere, nelle forme più estreme, ad una divinizzazione del potere politico ⁽³³⁾. Rispetto ad essa si pone il problema del fondamento teologico della politica e viene richiamato il concetto di teologia politica e le prospettive dischiuse dai diversi significati che ad esso possono essere ricondotti a partire, come noto, dalla sua prima, sistematica definizione e teorizzazione, operata dalla media *Stoà*, segnatamente da Panezio. In questa seconda prospettiva è possibile annoverare non solo la rappresentazione hobbesiana del sovrano come «dio mortale» ⁽³⁴⁾, il biblico Leviatano che tiene con una mano la spada e con l'altra il pastorale, o, successivamente, la teoria della volontà generale e della religione civile avanzata da Rousseau oppure la visione hegeliana dello Stato come massima espressione dell'eticità ⁽³⁵⁾, ma anche le riflessioni teologico-politiche di Spinoza ⁽³⁶⁾.

⁽³²⁾ DE GIORGI, *Laicità europea*, cit., p. 60, utilizza in proposito l'espressione «sdivinizzazione e disincantamento del mondo».

⁽³³⁾ Si veda a riguardo E. W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. NICOLETTI, Brescia, 2006.

⁽³⁴⁾ Sul tema si veda, tra gli altri, P. BETTILOLO-G. FILORAMO, *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002.

⁽³⁵⁾ Osserva in proposito SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 39: «La vera incongruenza che per noi si cela nella dottrina politica di Spinoza deriva dall'aver contrapposto l'individuo allo Stato, il culto interno all'esterno, la religione come diritto privato dell'individuo alla religione pubblica di Stato. Individuo e Stato sono entrambi sovrani e, ciascuno nel proprio regno, assoluti ed esclusivi. Il dissidio doveva rivelarsi storicamente anche più profondo in ordine alla vita religiosa. Poichè qui più che nel dominio della speculazione, destata solo allora a vita più libera della riforma cartesiana, lo Stato aveva interesse a darsi una religione, la quale non poteva manifestarsi in forme contrastanti colla libertà individuale. Il dissidio tra religione privata e pubblica era un'eredità del moto protestante, poichè la Chiesa romana negava ad un tempo l'una e l'altra. Il problema della loro coesistenza Spinoza risolse negativamente, cioè nel senso del mutuo rispetto fondato sulla mutua incomprendimento. Ma oramai il problema era posto e due soluzioni positive dovevano posteriormente tentarsi: l'una doveva risolvere lo Stato nell'individuo, spogliare lo Stato di ogni finalità religiosa, farne il difensore dei diritti dell'uomo, l'altra doveva risolvere l'individuo e la vita religiosa nello Stato. Il *ius sacrum* ritornava con Hegel ad essere, come per Spinoza, ma per un processo dialettico da questo ignorato, l'essenza dello Stato».

⁽³⁶⁾ DE GIORGI, *Laicità europea*, cit., pp. 68-69, sostiene che «una lettura di Spinoza e di Rousseau all'interno di questo paradigma della secolarizzazione può suscitare in alcuni qualche perplessità o perfino dissenso. Tuttavia mi

Ancora Solari ha mostrato come per il filosofo olandese, che pure è un deciso assertore della libertà individuale della coscienza, lo Stato favorisca e difenda una religione da cui trae forza l'obbligazione politica: «il *ius sacrum* nel sistema di Spinoza non ha solo – egli scrive - un valore legale, né si giustifica solo per ragioni di utilità politica e sociale, ma risponde ad un concetto religioso dell'attività dello Stato. Come la sua metafisica, così la sua politica mette capo a una religione. Malgrado il suo realismo, malgrado l'accentuazione dei fini esteriori di sicurezza per i quali sorge lo Stato, Spinoza riconosce ad esso una missione etico-religiosa»⁽³⁷⁾. È in relazione a questa missione che Spinoza costruisce, nel capitolo XIX del *Trattato teologico-politico*, la sua peculiare dottrina del *jus sacrum*, che porta ad una vera e propria divinizzazione assolutistica dello Stato, novello «*finite god*»⁽³⁸⁾. Il regno di Dio si realizza nel mondo storico solo per mezzo dello Stato e il sovrano in quanto emana leggi giuste è simbolo di Dio. Proprio coerentemente con la storia e la tradizione del popolo ebraico in Spinoza matura l'idea di una sovranità essenzialmente sacra.

pare collocazione non dubbia, - afferma- pur con le cautele che derivano, da una parte, dalle oscillazioni o ambiguità che caratterizzano questi autori e che giustificano letture diverse (a seconda che si dia più importanza a un momento o a un aspetto particolare della loro riflessione), e che derivano pure, dall'altra, dalla considerazione delle torsioni o del filtraggio a cui fu sottoposta la ricezione delle loro opere, dalla consapevolezza cioè delle forzature ermeneutiche suscitate dalle circostanze storiche e dallo svolgersi di particolari eventi di grande densità umana».

⁽³⁷⁾ SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del "jus sacrum"*, cit., p. 28.

⁽³⁸⁾ L'espressione è mutuata dal titolo del saggio di A. NAESS, *Spinoza's finite God*, in «*Revue Internationale de Philosophie*», XXXV (1981), pp. 120-126, secondo cui il radicale immanentismo espresso da Spinoza tiene solo se congiunto con il nominalismo. Dio identificato con la Natura non esiste indipendentemente da essa ma, come due facce della stessa medaglia, o come una moneta che presenta due lati, Dio e la natura, non esistono singolarmente, indipendentemente l'uno dall'altro. Analogamente i modi sono espressioni di Dio senza i quali tuttavia, a rigore, Dio neppure esisterebbe. Alla luce di queste considerazioni è possibile pertanto comprendere l'espressione utilizzata da Naess: «*finite God*».

2. «*Nec theologia rationi, nec ratio theologiae ancilla*»: razionalismo e battaglia per la tolleranza religiosa

[**Marranesimo e libertà religiosa**] *Seconda considerazione*: gli studiosi sono generalmente concordi nel reputare i processi di secolarizzazione presenti negli ambiente ebraici caratterizzati da elementi particolari, non del tutto riconducibili a fenomeni analoghi presenti in altre tradizioni religiose⁽³⁹⁾. È comprensibile infatti, in linea generale, che le vicende travagliate del popolo ebraico, minoranza di volta in volta emarginata, perseguitata, emancipata, abbiano contribuito in questi ambienti alla maturazione di prospettive diverse da quelle sviluppatesi nelle nazioni di tradizione cristiana ove la secolarizzazione fu, in primo luogo, il prodotto del contrasto tra la sfera civile e quella religiosa. La volontà di alcuni sovrani dell'Europa occidentale di emanciparsi dal controllo delle chiese aveva portato, tra il XVI e il XVII secolo, a rimarcare le differenze dei ruoli, a segnare i confini dei poteri, a togliere competenze alle istituzioni religiose che videro modificarsi la propria influenza nella società; ma queste, a loro volta, crearono e potenziarono nuovi strumenti sociali ed educativi in grado di fronteggiare le sfide provenienti da governi considerati sovvertitori dell'ordine sacro. In particolare, i conflitti tra cattolici e protestanti nell'Europa moderna condizionarono lo sviluppo nel Vecchio continente di fenomeni di secolarizzazione che si definirono innanzi tutto come processi di «libertà dalle religioni» delle autorità politiche; diversamente è stato osservato come, ad esempio nelle colonie nordamericane, l'arrivo di uomini e donne fuggiti dall'Europa per motivi di fede, e quindi alla ricerca della «libertà di religione», rese possibile la permanenza della centralità dei riferimenti religiosi nella vita pubblica, pur all'interno di una netta separazione dello Stato dalle diverse confessioni⁽⁴⁰⁾.

A questo proposito allora, e a maggior ragione, è opportuno accennare al fatto che il padre di Spinoza e molti membri della comunità ebraica di Amsterdam erano stati «marrani»: epiteto con cui si indicavano in modo dispregiativo quegli ebrei della Penisola iberica che a seguito delle persecuzioni nella penisola

⁽³⁹⁾ Cfr. MARGOTTI, *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, cristianesimo e islam nel mondo globale*, cit., p. 30.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. MARGOTTI, *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, cristianesimo e islam nel mondo globale*, cit., p. 31.

iberica - a cominciare dal 1391 fino all'espulsione decretata nel 1492 da Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia e alla conversione in massa voluta dal re del Portogallo nel 1497 - si erano «ufficialmente» convertiti al cristianesimo, rimanendo tuttavia segretamente legati alla loro religione d'origine. In particolare, la comunità ebraica insediata nella città di Amsterdam aveva offerto esempi significativi dell'inquietudine e dell'insofferenza che potevano emergere dalla cultura marrana verso i dogmatismi, come avvenne nel caso di Uriel Da Costa⁽⁴¹⁾, che si suicidò quando Spinoza aveva otto anni, di Juan de Prado che egli frequentò fino all'inizio del 1659, e di Isaac de La Peyrère⁽⁴²⁾, le cui tesi furono oggetto di attenta conside-

⁽⁴¹⁾ **MB: Uriel Da Costa** (Porto, 1585 – Amsterdam, 1640), nato in una famiglia di ricchi commercianti ebrei apparentemente convertiti al cattolicesimo, studiò teologia nell'Università di Coimbra ove poi fu insegnante. Non convinto della dottrina cristiana, attirò su di sé i sospetti dell'Inquisizione e perciò dovette emigrare ad Amsterdam, ove assunse il nome di Uriel, sostituendo il nome Gabriel impostogli nel battesimo. Di idee materialiste e razionaliste, espose nei suoi scritti le critiche alle dottrine e alle pratiche ebraiche. Nel 1623 pubblicò l'*Esame delle tradizioni farisaiche*, sostenendo che l'anima muore insieme con il corpo. Censurato dalla sinagoga, si trasferì nella comunità ebraica di Amburgo, dalla quale però fu in breve espulso e tornò ad Amsterdam. Nel 1640 raggiunse un accordo con le autorità religiose per rinnegare pubblicamente le proprie idee e potersi così reinserire nella comunità. Nelle sue memorie, *Exemplar humanae vitae*, narra in dettaglio quelle circostanze affermando che, pur avendo accettato quell'accordo, avrebbe in realtà mantenuto le proprie convinzioni. È possibile che Spinoza, ancora adolescente, abbia assistito alla pubblica umiliazione di Uriel Da Costa e, forse per questo motivo, decenni dopo, non abbia voluto essere presente in occasione della sua espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam.

⁽⁴²⁾ **MB: Isaac de La Peyrère** (Bordeaux, 1594 – Aubervilliers, 1676), fu avvocato e teologo calvinista. Appartenente a una famiglia ugonotta fece parte della cerchia del principe di Condé suo protettore che lo salvò annullandone l'arresto per l'accusa di eresia mentre si trovava al suo servizio nei Paesi Bassi spagnoli. Entrato nell'ordine dell'Oratorio vi rimase sino al termine della sua vita continuando ad avanzare le proprie teorie sui preadamiti. Nel 1643 La Peyrère compone l'opera *Du rappel des Juifs*, in cui sostiene che gli Ebrei, dall'iniziale condizione di figli adottivi di Dio, furono poi ripudiati per aver fatto condannare e uccidere Gesù. Tuttavia sarebbe comparso un nuovo messia, un re francese, che li avrebbe riaccolti nel seno della Chiesa cristiana: ed in previsione di questo ritorno occorreva semplificare la dottrina cristiana togliendo dalla dogmatica tutto ciò che potesse ostacolare il loro rientro. Le teorie di La Peyrère pubblicate nel 1655 nei due scritti *Praeadamitae sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquarto, capitis quinti, Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi* e *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis* suscitarono grandi polemiche. In queste opere, pubblicate anonime, in base all'esegesi dei versetti 12-14 del quinto capitolo dell'*Epistola ai Romani* erano sostenute in-

razione da parte del filosofo olandese. Come è stato osservato (⁴³), i marrani soffrivano di un duplice esilio: dalla loro terra di origine e dalla loro religione e in alcuni la perdita di identità e il conflitto interiore potevano generare atteggiamenti di critica e di distacco nei confronti di entrambe le religioni, una sorta di scetticismo nei confronti della religione in generale, in quanto complesso storicamente determinato di credenze e apparato istituzionale, o anche far emergere una visione e una pratica della vita completamente mondanziate.

Non si può poi dimenticare uno degli eventi decisivi nella vicenda umana e intellettuale di Spinoza, destinato a influenzarne non solo l'esistenza, ma anche la formazione e l'impegno filosofico, ossia la sua espulsione dalla comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, avvenuta il 27 luglio 1656, all'età di 24 anni. Questa esperienza matura più o meno contestualmente all'amicizia di Spinoza con Franciscus van den Enden, la cui scuola egli aveva cominciato a frequentare forse già nel 1654. Rivolgendosi all'ex gesuita, egli cercava non solo un professore di latino, ma probabilmente anche un insegnante che lo mettesse in contatto con le componenti laiche del sapere scientifico e filosofico europeo che i rabbini non gli avevano fornito in precedenza. Si ritiene tuttavia che Spinoza prima di incontrarlo avesse già almeno abbozzato la sua posizione contro le religioni istituzionalizzate. Van den Enden (⁴⁴) era fautore di un ideale de-

fatti due tesi che sconvolgevano il quadro entro il quale fino ad allora era stata pensata la storia dell'umanità: ossia che la storia delle nazioni e della civiltà risaliva a un'età molto più remota di quanto fosse possibile stabilire sulla base della *Bibbia*, e che l'*Antico Testamento*, narrando solo la storia del popolo ebraico, non poteva fornire la traccia per ricostruire la storia universale, tesi a cui fa riferimento lo stesso Spinoza nel secondo capitolo del *Trattato teologico-politico*. Sulla base di un'accurata indagine del testo biblico, La Peyrère sosteneva anche che Mosè non poteva essere l'autore del *Pentateuco*. Nel 1656, dopo essere stato arrestato e detenuto a Bruxelles, gli venne consigliato di convertirsi, come fece davanti al Papa Alessandro VII l'11 marzo 1657. L'anno seguente giustificò la propria conversione al cattolicesimo con l'opuscolo *Lettre de la Peyrère à Philotime*.

(⁴³) A. DINI, *Introduzione*, a *Trattato teologico-politico*, cit., p. 7.

(⁴⁴) **MB: Franciscus van den Enden** (Anversa, 1602 – Parigi, 1674) è stato un gesuita, medico e filosofo. Figlio di una famiglia di tessitori, ricevette un'educazione religiosa dapprima presso una scuola degli agostiniani e successivamente entrando nella scuola gesuita. Alla conclusione del ciclo di studi decise di intraprendere la carriera ecclesiastica e quindi iniziò il suo noviziato presso la Compagnia di Gesù a Mechelen, ove il 15 maggio 1633 ricevette gli ordini ma ne fu allontanato poco dopo per ragioni non del tutto chiare. Cominciò quindi a lavorare come mercante d'arte, prima ad Anversa, poi ad Am-

mocratico radicale tratteggiato nei suoi scritti come proposta di costituzione per le colonie olandesi dell'America settentrionale, in cui insisteva sulla libertà di pensiero, di parola e di culto, e sulla separazione della sfera religiosa da quella politica. La posizione assunta da van den Enden appare analoga a quella manifestata da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*, cui fu immediatamente legata la fama dell'Olandese, e che sarebbe poi stata destinata a connotarne la fisionomia di pensatore radicale e maledetto⁽⁴⁵⁾.

[Un altro dato biografico] A queste considerazioni è possibile aggiungere un altro dato biografico interessante, sebbene incerto: a ridosso della propria espulsione dalla comunità ebraica, Spinoza avrebbe composto un'apologia in lingua spagnola, trattando anche dell'origine della Scrittura⁽⁴⁶⁾. Questo materiale potrebbe essere confluito nell'opera del 1670⁽⁴⁷⁾ (in cui sono stati rinvenuti impliciti riferimenti critici nei confronti dei principali maestri della scuola della comunità ebraica), insieme a quello - ma si tratta solo di un'ipotesi - di un *libellus* clandestini-

sterdam, ma in seguito a difficoltà finanziarie chiuse l'attività per aprire all'inizio degli anni Cinquanta una scuola di latino. Nel corso degli anni Sessanta si diffuse la voce che van den Enden fosse ateo, sostanzialmente confermata da due brevi testi che egli pubblicò, anonimi, in questo periodo: *Kort Verhael van Nieuw Nederland* del 1662, e *Vrye Politijke Stellingen* del 1665. Il fatto che in seguito egli abbia continuato a frequentare ambienti religiosi tende, comunque, a far escludere che egli a quest'epoca potesse coltivare posizioni eretiche. In particolare, nel 1637 una sua poesia in latino comparve nel libro, dell'agostiniano Bartholomè de los Rios y Alarcón, ispirato alla distruzione di Tienen nel 1635 ad opera delle truppe franco-olandesi, intitolato *Phoenix Thenensis*, nel quale erano raccolte le poesie di altri tre agostiniani, tra i quali il direttore della scuola, Nicasius Baxius. Nel 1641 un'altra sua poesia fu inclusa nel libro *Hierarchia Mariana* dello stesso autore, a sua volta dedicato agli avvenimenti della guerra degli ottant'anni, e in particolare alla ripresa di Kallo presso Beveren da parte delle truppe spagnole. Verso la fine della sua vita van den Enden, trasferitosi a Parigi, fu coinvolto in un complotto per eliminare Luigi XIV ed impiccato.

⁽⁴⁵⁾ Sul carattere eversivo del testo spinoziano si veda ST. NADLER, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, trad. it., Torino, 2013.

⁽⁴⁶⁾ La notizia, ricavata dall'opuscolo antispinozista di SALOMON VAN TIL, *Il vestibolo dei pagani* (1694), è riferita da F. MIGNINI, *Opere*, cit., p. 404.

⁽⁴⁷⁾ Il *Trattato teologico-politico* fu pubblicato per la prima volta ad Amsterdam, senza il nome dell'autore e con i nomi falsi della città e dell'editore, il frontespizio infatti recava la scritta: Hamburgi, Apud Henricum Künrath. Nel 1673 e nel 1674 l'opera fu ristampata insieme alla *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* di Lodewijk Meyer.

no (noto ugualmente come *Tractatus theologico-politicus*) segnalato nel 1660, di cui lo stesso Spinoza potrebbe essere autore.

La *Praefatio* del *Tractatus theologico-politicus* ne prefigura il taglio critico, marcandone particolarmente la carica eversiva: tutta impostata sul nesso tra passioni e superstizione⁽⁴⁸⁾, superstizione e asservimento religioso e politico, essa avanza un'interpretazione ideologica del fenomeno religioso, inteso come strumento di legittimazione, rispetto alle masse ignoranti, per l'esercizio del potere⁽⁴⁹⁾.

Il *Trattato* si divide in due parti: nella prima (capp. I-XV) Spinoza intende mostrare che la libertà di pensiero non è in contrasto con la religione ma può, anzi deve, essere concessa da questa; nella seconda (capp. XVI-XX), che la libertà di pensiero e di espressione è necessaria per la pace e la stabilità dello Stato.

In una lettera a Oldenburg del 1665, nella quale annunciava al segretario della *Royal Society* di Londra di aver iniziato a comporre il *Trattato*, Spinoza scrive:

Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura; e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più d'ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli dalla coscienza dei saggi; 2) l'opinione che ha di me il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde pure mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo: libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori⁽⁵⁰⁾.

[Distinzione filosofia e teologia] Queste tre motivazioni possono essere riassunte nell'unica intenzione da parte di Spinoza di combattere l'intolleranza di coloro, soprattutto teologi e

⁽⁴⁸⁾ L'esame condotto intorno all'origine della superstizione è incentrato sulla coppia concettuale *metus* (timore) e *spes* (speranza), i due affetti che scuotono l'esistenza dell'uomo che vive nell'ignoranza del vero ordine della natura: la prospettiva è dunque quella che, negli stessi anni in cui si applicava al progetto del *Trattato teologico-politico*, Spinoza andava approfondendo nelle sezioni terza e quarta dell'*Etica*.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Prefazione (pp. 40-59).

⁽⁵⁰⁾ SPINOZA, *Epistolario*, cit., p. 164.

predicatori che, sulla base di loro pregiudizi religiosi, si ritenevano autorizzati a negare, ostacolare e sopprimere la libertà di pensiero, a condannare la ragione come fonte di ateismo, a sottoporre la conoscenza naturale e la filosofia al dominio esclusivo della fede e della teologia.

Uno degli obiettivi fondamentali che egli si propone di raggiungere in quest'opera è proprio la dimostrazione che la filosofia e la teologia sono entrambe legittime in quanto occupano ambiti diversi, e che soltanto mantenendo questa separazione possono convivere a vantaggio sia della scienza sia della religione⁽⁵¹⁾. Tali tesi sono finalizzate a dimostrare che la Bibbia non intende insegnare la scienza o le cose speculative, bensì l'ubbidienza⁽⁵²⁾, e che la fede implica o richiede dogmi assai semplici e di portata universale⁽⁵³⁾. Alla filosofia spetta il regno della verità; alla fede quello della pietà e dell'obbedienza. La filosofia si basa sulle nozioni comuni e riceve luce dalla natura; la fede, invece, attinge dalle storie e dalla lingua della Sacra Scrittura, cioè dalla rivelazione, la consistenza dell'adesione ad essa⁽⁵⁴⁾. La filosofia non può dunque lasciare che totale libertà al filosofo. I soli eretici che essa riconosca sono quelli che turbano l'ordine politico, istigando all'odio; e i soli fedeli che consideri tali sono quelli che incoraggiano la giustizia e la carità. A differenza di Kant che cercherà di limitare il sapere per far posto alla fede, Spinoza reputa insensata tale limitazione. Poiché la fede e la ragione sono tanto estranee l'una all'altra quanto, in un altro campo, il pensiero e l'estensione, la loro eterogeneità sostanziale non soltanto permette, ma fonda la loro assoluta e reciproca libertà⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵¹⁾ Il tema dei rapporti tra teologia e filosofia è affrontato specificamente nel capitolo XV del *Trattato teologico-politico*, che ne chiude la prima parte dedicata all'esame delle Scritture. Nel esporre la propria tesi, Spinoza fa menzione anche della posizione di Maimonide il quale, al contrario, afferma che la Scrittura deve essere adattata alla ragione, opinione peraltro già esaminata nel capitolo VII, e confutata con molti argomenti, e di quella del rabbino Judah Alphakar, il quale cadde nell'errore opposto, affermando che la ragione deve essere al servizio della Scrittura.

⁽⁵²⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIV, 2.

⁽⁵³⁾ È questa in particolare la tesi del *Trattato teologico-politico*, XV, 2 (pp. 503-505). V. sul tema St. FRANKEL, *Spinoza's Dual Teaching of Scripture. His Solution to the Quarrell between Reason and Revelation*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIV (2002), pp. 273-296.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIV, 3.

⁽⁵⁵⁾ BRETON, *Spinoza. Teologia e politica*, cit., pp. 80-83.

[Critica della Rivelazione] Al di là del fondamentale contributo ermeneutico, dell'ampio lavoro di critica della tradizione religiosa ebraico-cristiana, è interessante sottolineare la riflessione generale sul significato «divino» delle Scritture⁽⁵⁶⁾: la loro «sacralità» viene ricondotta all'efficacia morale del loro messaggio. Infatti:

sacro e divino si dice ciò che è destinato all'esercizio della pietà e della religione, e sarà sacro soltanto fino a quando gli uomini se ne servano religiosamente; poiché, se cessano di essere pii, anch'esso allo stesso tempo cesserà di essere sacro; se poi lo adoperano per compiere cose empie, allora proprio ciò che prima era sacro è reso immondo e profano⁽⁵⁷⁾.

Così la Scrittura è sacra e le sue parole sono divine, nella misura in cui sia capace di suscitare negli uomini sentimenti di devozione verso Dio; quando invece essa perda del tutto tale efficacia, allora si ridurrà ad essere nient'altro che «*chartam et atramentum*»⁽⁵⁸⁾.

La battaglia pre-illuministica contro la superstizione e il pregiudizio sacerdotale, la preoccupazione di recuperare un terreno comune di confronto e incontro tra gruppi religiosi, e dunque l'intenzione di rivendicare, di fronte ai conflitti religiosi e civili dell'epoca, l'esigenza della tolleranza, sono condotti da Spinoza in nome di un razionalismo teologico che giunge a configurare la ragione, secondo i canoni ermeneutici del giusnaturalismo laico, come l'unico strumento con cui l'uomo conosce esaurientemente la verità. Scrive infatti:

della verità e della certezza delle cose che sono di sola speculazione nessuno Spirito rende testimonianza oltre la ragione, la

⁽⁵⁶⁾ Spinoza affronta l'esame specifico dei principi ermeneutici della Scrittura basandolo su di una rigorosa critica storica secondo cui nulla deve in essa ritrovarsi che non possa ricavarsi dal testo stesso. Il criterio proposto è analogo a quello adottato, nella prima età moderna, dalle scienze naturali che affrontano lo studio del mondo naturale *iuxta propria principia*.

⁽⁵⁷⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XII, 2 (p. 439).

⁽⁵⁸⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XII, 1 (p. 436). Secondo D. ZUCHELLO, *Spinoza*, Bologna, 2015, p. 106, in questo modo, il filosofo olandese «finiva per trovarsi in piena consonanza con le posizioni del latitudinarismo inglese (che si rifaceva al magistero di Herbert di Chisbury, le cui tesi potrebbero essere riecheggiate nel testo) e dei gruppi di collegianti e mennoniti olandesi (con cui intratteneva stretti rapporti di amicizia)».

quale sola, come abbiamo già mostrato, rivendica per sé il regno della verità ⁽⁵⁹⁾.

[Fede e verità] Se, relativamente agli insegnamenti essenziali, la verità della Scrittura coinciderà con quella della ragione, il suo fine - insegnare agli uomini come si possano salvaguardare giustizia e pietà (rispettando ciò che è proprio di ognuno, amando il prossimo come se stessi) - richiede dalle masse fede e obbedienza, per produrre, grazie alle potenzialità dell'immaginazione, una conseguente condotta di vita: la sua verità sarà dunque da commisurare complessivamente a tale efficacia pratica, in vista della quale la Scrittura contiene elementi irriducibili alle verità della ragione, ma adeguati a governare le passioni e disciplinare le azioni. In questo senso, secondo Spinoza, la Scrittura impone che si giudichino gli uomini non per le loro opinioni, ma per le loro opere.

Tuttavia, dal momento che teologia (rivelazione) e filosofia (ragione) sono sovrane nel proprio campo (della pietà e dell'obbedienza, da un lato, della verità e della sapienza dall'altro), e non devono adattarsi reciprocamente, non sarà possibile dimostrare razionalmente se il principio teologico fondamentale (la salvezza con la sola obbedienza) sia vero o falso. Dunque, perché credere?

A tale obiezione rispondo affermando categoricamente che questo dogma fondamentale della teologia non può essere trovato con il lume naturale, o almeno non c'è mai stato nessuno che l'abbia dimostrato, e che, perciò, la rivelazione è stata massimamente necessaria. Tuttavia, possiamo usare del nostro giudizio per accogliere con certezza almeno morale quel fondamento già rivelato ⁽⁶⁰⁾.

Per un verso quindi l'esercizio della giustizia indotto da quella lezione è adeguato ai principi che la stessa ragione riconosce validi per la condotta umana; per altro verso, esso produce effetti positivi per lo Stato, senza che la fede autentica implichi pericolo e danno per chi crede. In questo senso Spinoza può concludere sostenendo la «utilità e necessità della sacra Scrittura o rivelazione». La Scrittura ha valore pedagogico educando alla conoscenza di Dio non col ragionamento, ma col ricorso

⁽⁵⁹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XV, 3 (p. 513).

⁽⁶⁰⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XV, 3 (p. 507).

all'esperienza, alla storia, rappresentando Dio come re, legislatore, giudice, che manifesta la sua presenza ed esistenza con segni sensibili atti a colpire l'immaginazione, a destare gli affetti al solo scopo pratico di ottenere l'obbedienza e la pietà.

3. Una secolarizzazione per immanentizzazione

[L'immanentismo realistico] Al di là di quanto sin qui osservato, più o meno direttamente riconducibile alla tradizione ebraica, si impone però soprattutto, in relazione al tema della secolarizzazione, la considerazione che il pensiero spinoziano fu essenzialmente un pensiero immanentistico. Ora, la forma assunta dal pensiero giuridico del sec. XVII era stata fondamentalmente quella di una *trascendenza naturalistica*. Il valore del diritto veniva ancora concepito, al pari del pensiero scolastico medioevale, come trascendente l'esperienza storica, ma il fondamento di questa trascendenza veniva ravvisato nella presunta immutabilità della natura umana. Era questa la concezione che manifestatasi attraverso l'imponente complesso di dottrine costituitesi intorno alla *Scuola del diritto naturale* con l'affermazione di una *lex naturalis* immutabile, sovraordinata allo svolgimento storico dell'esperienza e della *lex humana*. Tale concezione aveva segnato così un'indubbia attenuazione della trascendenza del valore giuridico rispetto alla linea agostiniano-tomista.

Ma ora l'immanentismo realistico spinoziano si poneva dal punto di vista della «produzione» del pensiero e non della semplice «riflessione». Se nel filosofo olandese si presupponeva una identità del reale e dell'ideale nell'Essere, una volta affermata tale identità, egli presumeva di porsi oltre il mondo storico, da un punto di vista in cui i concetti di *Essere* e di *Pensiero* perdevano il loro significato peculiare. Nell'Assoluto, l'Essere e il Pensiero coincidevano e, per rimanere sul piano dell'Assoluto, bisognava rinunciare ad ogni definizione, perché definire l'Assoluto avrebbe significato negarlo come tale. Il pensiero di Spinoza cercò di ricostruire la realtà dal punto di vista dell'Assoluto e perciò il suo problema fondamentale fu sempre quello di dedurre dall'Assoluto, indeterminabile per definizione, il mondo determinato del relativo. Ma era possibile tutto questo? Il sistema del filosofo olandese è stato uno sforzo poderoso per rispondere a questa domanda, ma rimase uno sfor-

zo destinato a restare sospeso nel vuoto: soltanto l'Assoluto, nella sua vita concreta, potrebbe infatti conoscere lo svolgimento unitario del reale prodotto da Se stesso. Ma Spinoza non poteva farlo se non attraverso una sorta di arbitraria *teologia secolarizzata*, elevando contraddittoriamente se stesso ad Assoluto: poiché dall'Assoluto non si passa al relativo e passare dal relativo all'Assoluto significa abbandonare il principio immanentistico⁽⁶¹⁾.

In una lettera inviata ad Oldenburg del dicembre 1661 (o gennaio 1662), Spinoza scrive:

Quanto poi alla nuova questione che voi mi ponete, e cioè in che modo le cose abbiano incominciato a esistere e qual sia il nesso che le mantiene in dipendenza dalla causa prima, intorno a questo argomento, oltre che intorno alla riforma dell'intelletto, ho già composto tutto un opuscolo, nella cui trascrizione e correzione sono attualmente occupato. Ma ogni tanto sospendo il lavoro, perché non ho ancora un'idea precisa circa la sua edizione. Il fatto è che temo di offendere i nostri teologi e di sollevare contro di me, che proprio non posso sopportare le polemiche, tutto l'odio di cui sono capaci. Attenderò un vostro consiglio in proposito. E perché sappiate che cosa si trova in questo mio lavoro che possa offendere la suscettibilità dei predicatori, dico che molti fra gli attributi, che da costoro e da tutti quelli almeno che conosco sono attribuiti a Dio, io li considero come creature. E al contrario, altri, che, a causa dei loro pregiudizi, essi considerano come creature, io sostengono che sono attributi di Dio e che sono da essi male interpretati. Inoltre io non separo Dio dalla Natura così come fanno tutti gli altri di cui ho notizia⁽⁶²⁾.

Il brano allude esplicitamente all'elaborazione di una metafisica, approssimativamente quella dell'*Ethica* e del *Breve trattato*, e adombra le difficoltà del percorso teorico verso la tesi che ha forse reso più celebre il suo autore: l'identificazione di Dio, sostanza unica, con la Natura.

Ebbene, il giudizio sul tema della secolarizzazione in Spinoza impone una riflessione su questa posizione, considerata

⁽⁶¹⁾ J. SAADA, nella introduzione al vol. coll., da lei stessa curato, *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole. Critique de la sécularisation et usages de l'Histoire sainte à l'âge classique*, Lyon, 2009, ha posto di recente in questione se il concetto di *secolarizzazione* usato al tempo stesso come schema descrittivo ed esplicativo nella storia del pensiero possa rendere conto dell'avvento della modernità con riferimento a Hobbes e a Spinoza.

⁽⁶²⁾ SPINOZA, *Epistolario*, cit., pp. 62-63.

dai suoi avversari come distruttrice dell'idea stessa di religione. E la riflessione sull'immanentismo spinoziano è tanto più necessaria non solo qualora se ne vogliano rendere esplicite le conseguenze in essa implicite, ma al tempo stesso per interpretarne le ragioni profonde; vedere se sia possibile, cioè, ripensarne la logica al di là delle contraddizioni nelle quali inevitabilmente s'imbattè.

La difficoltà di impostare i problemi «pratici» (religioso, politico, giuridico) all'interno di una cornice teorica immanentistica e le incoerenze cui essi vanno incontro spezzando la pretesa unità del tutto, e postulando la molteplicità dei soggetti e la loro distinzione dal tutto universale (di cui già abbiamo parlato nel *Capitolo primo*), rappresentano le fondamentali aporie in cui si dibatte il pensiero di Spinoza.

[Secolarizzazione e religione] Per quanto attiene alla religione, osserviamo come l'immanentismo cozzò contro le due caratteristiche essenziali di essa, ossia la fede in una realtà trascendente e un'attività diretta all'adempimento di ciò che questa fede impone. La pretesa conciliazione tra l'immanenza asserita in filosofia e la trascendenza richiesta nella religione è un tentativo che non può riuscire⁽⁶³⁾. Tra l'immanenza e la trascendenza non resta che la scelta: o è vero quanto impone la religione, e allora la filosofia deve rinunciare al suo immanentismo assoluto, ovvero si riconosce la verità della visione filosofica, e allora la religiosità non può essere considerata che come un mero fatto che si spiega e si giustifica per qualche scopo pratico, quale, ad esempio, la difesa della moralità, o la stabilità dello Stato.

Infatti si è osservato come, nonostante la consapevolezza che proprio dall'intolleranza religiosa giungesse la minaccia più grave per la stabilità civile, Spinoza mostrò di cogliere nella religione le potenzialità di uno straordinario strumento per rassicurare e disciplinare le masse: la salvezza, non più intesa in senso soprannaturale, ma in senso morale, politico, accessibile attraverso la conoscenza, per coloro che vivono razionalmente, realizzabile tramite l'obbedienza per coloro che si abbandonano alle passioni. Il fenomeno religioso, insomma, viene percepito come funzionale a un razionale disegno politico: così nel capitolo III del *Trattato politico*, discutendo del governo aristocra-

⁽⁶³⁾ Cfr. E. P. LAMANNA, *La religione nella vita dello spirito*, Firenze, 1914, p. 115.

co, l'autore riconosce il ruolo della «religione della patria» (*patriae religio*) semplice e universale, la quale, sotto il controllo del potere sovrano, garantisce la libertà di espressione, evitando divisioni settarie. In questo caso tuttavia in cui la partecipazione attiva alle decisioni politiche sia «qualificata», la funzione di disciplina della religione non si esaurisce nei confronti della plebe ignorante, ma coinvolge anche i patrizi per favorirne la coesione ideologica e la concordia politica. Spinoza indica cioè la religione tra i mezzi più efficaci ai fini della conservazione sociale e politica. Egli si rivela nel *Trattato teologico* deciso sostenitore della religione di Stato proprio in un momento storico in cui la politica ecclesiastica si orientava verso il separatismo.

La secolarizzazione appare allora, in questa prospettiva, non solo come la legittimazione della religione sulla base di criteri utilitaristici, ma anche come lo spostamento del luogo e degli attori della salvezza individuale e collettiva. Se nella visione religiosa tradizionale la salvezza si realizza grazie ad un «Altro» (percepito come entità soprannaturale) e si compie pienamente in un luogo e in un tempo «totalmente altri» rispetto alla storia, nella prospettiva secolarizzata, invece, la salvezza è un dovere affidato allo Stato, da realizzare unicamente nella società umana, senza riferimenti a una dimensione soprannaturale. Non si tratta soltanto di un mutamento di strumenti da utilizzare o di obiettivi da raggiungere, ma di un radicale rovesciamento di prospettiva che assume la forma di un'escatologia profana.

La salvezza del popolo è la legge suprema a cui tutte le leggi, tanto umane quanto divine, devono essere adattate. Ma, poiché è compito soltanto della suprema potestà determinare che cosa sia necessario per la salvezza di tutto il popolo e per la sicurezza dello Stato e comandare ciò che abbia giudicato necessario, da qui segue che è pure soltanto compito della suprema potestà determinare in che modo ciascuno deve trattare il prossimo con benevolenza, cioè in che modo ciascuno è tenuto a ubbidire a Dio. [...] Nessuno dunque può praticare rettamente la pietà né ubbidire a Dio, se non ubbidisce a tutti i decreti della suprema potestà ⁽⁶⁴⁾.

Spinoza può essere definito perciò, secondo l'interpretazione di Yovel ⁽⁶⁵⁾, «marrano della ragione» dal momento

⁽⁶⁴⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XIX, 2 (p. 631, p. 633).

⁽⁶⁵⁾ Cfr. Y. YOVEL, *The Marrano of Reason*, Princeton (NJ), 1989, pp. 15-39.

che individuò, non tanto nella Legge, quanto nella ragione, la via della salvezza e che, attraverso la tesi dell'identità di Dio e della natura, affermò con forza il principio dell'immanenza, che non si dà cioè nessun altro mondo, all'infuori di questo, in cui l'esistenza dell'uomo possa realizzarsi.

[Secolarizzazione e diritto] Le conseguenze del travaglio riconducibile alla tesi immanentistica si fanno tuttavia sentire anche nel campo dell'esperienza giuridica e politica ⁽⁶⁶⁾. Il valore dell'esperienza, infatti, presuppone, come sua condizione costitutiva, il mondo del relativo, implicante una frattura nell'esperienza stessa tra *Sein* e *Sollen*, entro la quale ciascuno possa operare una scelta facendo appello alla propria libertà. Dal punto di vista spinoziano, invece, il valore non ha più senso, perché l'Assoluto contiene già in sé tutto quello che deve essere: la sua libertà è la sua necessità e la sua necessità è la sua libertà. Esso è situato al di sopra del *Sein* e del *Sollen* e annulla pregiudizialmente nel suo stesso concetto quel mondo del relativo nel quale soltanto il valore ha un significato. Per Spinoza tutto ciò che la *potentia* realizza, per il fatto stesso che si realizza, si giustifica come manifestazione dell'Assoluto. Anche per lui, secondo il noto aforisma, *se tutto ha valore niente ha valore*, se tutto è divino tutto è anche umano ⁽⁶⁷⁾. Si può quindi forse

⁽⁶⁶⁾ L'analisi della prospettiva politica spinoziana, in particolare, implica il passaggio dalla concezione basilare dell'intero sistema, per cui solo Dio, unità prima, è il tutto, al piano empirico dei modi. Fermarsi al primo livello sarebbe stato impossibile. Tale spostamento di visuale tuttavia è contraddittorio: anzi esso è l'indice della insostenibilità di una vita pratica e della impostazione dei relativi problemi per una filosofia monistica, di qualsiasi tipo essa sia. Ammettere, infatti, una doppia origine delle tendenze umane: una dovuta alla natura, selvaggia e disordinata, che deve essere vinta, ed un'altra, dovuta alla ragione, che tende a coordinare le azioni degli uomini fondando la società civile, è in contraddizione con la tesi secondo cui unica è la fonte di ogni volontà e di ogni energia. Le tendenze individuali, basate sul diritto di natura, danno origine cioè ad un pluralismo che non si concilia col monismo fondamentale della dottrina spinoziana.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto* (lit.), Padova, 1955³, pp. 42-43 e 80-83. **MBB: Sul problema del valore in Spinoza**, v.: J. MILLER, *Spinoza's Axiology*, nel vol. coll. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. II, a cura di D. GARBER, Oxford Clarendon Press, 2006, pp. 149-172; A. YOUPA, *Spinoza's Theories of Value*, in «British Journal for the History of Philosophy», XVIII (2010), pp. 209-229; V. HERNÁNDEZ, *Ética de la immanencia. El factor Spinoza*, La Laguna, 2011; S. NEWLANDS, *Thinking, Conceiving and Idealism in Spinoza*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XCIV (2012), pp. 31-52.

parlare, nel suo caso, di una *secolarizzazione del diritto per immanentizzazione*. L'esito radicale ed estremo dell'operazione con cui Spinoza riporta interamente Dio nel mondo fino a farlo coincidere con esso, si configura cioè come desacralizzazione del mondo poiché tutto è stato sacralizzato⁽⁶⁸⁾. In questo senso non si tratta in Spinoza né di una secolarizzazione per separazione né di una secolarizzazione per trasformazione di matrice individualistica.

Se guardiamo, ad esempio, agli ultimi capitoli del *Trattato teologico-politico* e all'incompiuto *Trattato politico*, cui l'Autore attese probabilmente nell'ultimo anno della sua vita e pubblicato postumo nel 1677, è agevole osservare come venga affrontato il nodo del progetto politico del Filosofo, che manifesta la duplice esigenza di un confronto con il modello hobbesiano da un lato, e di una risposta alle nuove domande proposte in quell'epoca dalla società olandese, specialmente sul terreno della partecipazione civile e religiosa, dall'altro. A differenza però di quanto abbiamo visto registrarsi in Hobbes - che aveva svincolato la trattazione politica del *De cive* dal complesso sistematico degli *Elementa philosophiae* - nel caso del pensiero politico spinoziano la connessione con la metafisica e l'antropologia dell'*Etica* è molto forte, costantemente sottesa ed esplicitamente evocata. Se l'obiettivo che Spinoza programmaticamente si propone nel *Trattato politico* appare molto vicino a quello hobbesiano (fare della teoria politica una scienza, deducendo dalla condizione stessa della natura umana le soluzioni più adeguate per la pratica degli affari pubblici), tuttavia le modalità d'attuazione non potevano non risentire delle premesse immanentistiche.

Orientativamente infatti nella Scuola del giusnaturalismo moderno, tra i cui capiscuola vanno annoverati Grozio e Hobbes, considerata frutto di una secolarizzazione di tipo protestante, il venir meno di un'immagine cosmicamente coordinata, in un unico ordine etico-razionale guidato dalla trascendenza o ad essa rivolto, ha per soggetto prevalentemente la coscienza indi-

⁽⁶⁸⁾ Ricordiamo in proposito come a giudizio di MONDIN, *La secolarizzazione: morte di Dio? Saggio filosofico-teologico sui rapporti fra sacralizzazione e secolarizzazione*, cit., p.43, «la causa principale della secolarizzazione totale è stato lo sviluppo, da Cartesio in poi, di una filosofia a carattere eminentemente immanentistico. Essa è sfociata nelle visuali cosmiche *Weltanschauungen* integralmente secolarizzate dell'idealismo, del positivismismo, del materialismo, dell'esistenzialismo».

viduale: l'individuo è il soggetto su cui fa leva la secolarizzazione. Ne nasce l'idea di un uomo naturale e/o razionale che diventa il criterio di costituzione e di giustificazione della società civile e degli ordinamenti politico-istituzionali, i quali alla supposta essenza di tale individuo devono commisurare i loro caratteri. L'individuo in tal modo secolarizzato e le convenzioni di principio che stipula, come vuole la dottrina del contratto sociale, sono i referenti regolativi del bene comune, comunque questo venga poi in concreto concepito⁽⁶⁹⁾.

Nel medesimo tentativo affrontato dalla *Scuola del diritto naturale* laico di restituire, dinanzi alla diversità di confessione religiosa causa di aspri conflitti, universalità al *nomos*, Spinoza percorre tuttavia non tanto la via della naturalizzazione e razionalizzazione dell'individuo-uomo, quanto piuttosto quella di una naturalizzazione e razionalizzazione del Λόγος. Per costruire un nuovo *nomos* egli avvertì il bisogno di ripensare radicalmente il Λόγος; e questo ripensamento avvenne a partire non dall'individuo, ma dal mondo sotto il segno della totalità, come equilibrio dei diversi, coincidenza degli opposti, affermazione del divino nell'umano e dell'umano nel divino, frutto di un'equiparazione fra la «razionalità» e la «naturalità», sintesi fra *Sein* e *Sollen*. Si prospettava così un chiaro segno della seco-

⁽⁶⁹⁾ Di contro, il richiamo a principi superiori di ordine o di giustizia - come si ravvisano, per esempio, in alcune concezioni politiche o sociali, tali che si pongono esse stesse come depositarie e custodi del bene comune e si propongono come regola per gli individui-, porta in sé i segni di una secolarizzazione di tipo cattolico. Per cogliere taluni principi della secolarizzazione di tipo cattolico in materia di ruolo e significato delle leggi si veda in partolare G. PAROTTO, *Justus Ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe*, Napoli, 1993.

In riferimento alla distinzione tra una formazione originariamente ispirata alla tradizione cattolica ed una ispirata a quella protestante, CHIODI, *Per tematizzare in generale il concetto di secolarizzazione in rapporto al diritto*, cit., pp. 43-44, osserva come «potrebbe naturalmente apparire semplicistico, contrapporre in tal modo due diverse gerarchizzazioni tra individuo e valore comunitario o due opposte direzioni alla continuità ideale tra interesse individuale e interesse comune, tuttavia si tratta in realtà di una semplificazione orientativa, enfatizzata solo per renderla di prima approssimazione più evidente. Più precisamente vi dovremmo scorgere, meglio ancora che due opposte direzioni, due tendenze della secolarizzazione promiscuamente operanti, ma sempre distintamente ravvisabili; saperle individuare con sufficiente chiarezza offre il vantaggio teorico e pratico di far comprendere gli effetti differenti che un medesimo progetto o che l'introduzione di medesimi provvedimenti producono nella società, a seconda che sul terreno della loro applicazione predominino gli uni o gli altri tipi di residuo storico».

larizzazione, ma frutto di un pensiero immanentistico in cui veniva riaffermata, secondo un'originalissima curvatura di matrice ontologica e non antropologica, l'universalità del diritto.

In tal modo inoltre nel linguaggio spinoziano la secolarizzazione si manifesta non tanto con la morte di Dio, non esclude cioè affatto il sacro, ma anzi lo presuppone come suo ultimo fondamento. Il divino permane come fondamento-ragione ⁽⁷⁰⁾ che indica il luogo della verità la quale, come scrive Karl Jaspers, è «impersonale (...), benchè partecipata personalmente- [e] non si lascia negare, né si lascia definire in una qualche determinazione» particolare ⁽⁷¹⁾.

Avendo sperimentato in quanto ebreo l'esperienza della diaspora, ossia dell'esclusione dall'appartenenza nazionale, ma poi anche l'espulsione dal giudaismo, e la perdita di una posizione sicura nella comunità politica e sociale, Spinoza tentò di porsi sul suolo della verità eterna, nella misura in cui è accessibile all'uomo in quanto tale. «Egli volle solo pensare e vivere il vero, che per lui significava: essere in Dio» ⁽⁷²⁾. Intese rovesciare ogni pretesa di validità assoluta che gli uomini vogliano anettere ad una realtà storica, e schiuse nuovamente l'orizzonte in cui tutte le realizzazioni di questo ideale possono incontrarsi comunicandolo. Allora, l'unità dei modi della fede che si configurano in molteplici realtà storiche si avverte come il punto centrale che trova una sua superiore espressione o una sua traccia, non direttamente, ma mediata dall'astrazione filosofica ⁽⁷³⁾.

⁽⁷⁰⁾ MONDIN, *La secolarizzazione: morte di Dio? Saggio filosofico-teologico sui rapporti fra sacralizzazione e secolarizzazione*, cit., p. 86, ha affermato che la secolarizzazione di cui parla la Scrittura «non è una secolarizzazione totale ma parziale, è una secolarizzazione che non esclude affatto il sacro, che anzi lo presuppone come suo ultimo fondamento. Secondo la concezione biblica tutta la realtà del profano viene riconosciuta, salvaguardata, protetta, sviluppata, proprio nella sua stessa profanità, ma non col sacrificio o la morte del sacro. Infatti nella concezione biblica non c'è nessun conflitto tra sacro e profano, ma c'è piuttosto un reciproco richiamo. Il sacro non è geloso, come Giove, del profano; non lo mortifica, non lo distrugge ma mira invece a nobilitarlo e ad esaltarlo e, di fatto, lo vuole fare partecipe delle sue stesse prerogative, delle sue virtù, dei suoi privilegi». «La concezione biblica del profano comporta un'etica della secolarizzazione non meno esigente e severa di qualsiasi altra etica secolare. Essa, infatti, affida all'uomo non solo il compito di sviluppare il profano in tutte le dimensioni della sua profanità (come si accontentano di fare le altre etiche secolari) ma gli impone anche il compito di portare il profano all'altezza del sacro».

⁽⁷¹⁾ K. JASPERS, *Spinoza*, a cura di Gianpaolo Bartoli, Roma, 2015, p. 9.

⁽⁷²⁾ JASPERS, *Spinoza*, cit., p. 23.

⁽⁷³⁾ Cfr. JASPERS, *Spinoza*, cit., p. 159.

La filosofia spinoziana si configurava pertanto come una forma di fede in Dio che si poneva però al di là di ogni confessione religiosa.

4. Un giusnaturalismo «larvato»

[Il λόγος crocevia del pensiero spinoziano] Il significato dell'immanentismo professato da Spinoza, in cui trovano sinteticamente un punto di incontro le prospettive dello stoicismo, dell'ebraismo e del giusnaturalismo, è tutto racchiuso nel versetto della *Prima Lettera* di Giovanni posto come epigrafe sul frontespizio del *Trattato*:

Per questo sappiamo che noi siamo in Dio e Dio è in noi, perchè ci ha dato del suo spirito ⁽⁷⁴⁾.

Nel commento ad esso, contenuto nell'epistola LXXIII indirizzata ad Oldenburg, il Filosofo precisa infatti:

Io ho di Dio e della Natura un'opinione ben diversa da quella che i Cristiani moderni sembrano professare. Io sostengo, infatti, che Dio è la causa immanente, come dicono, e non transeunte di tutte le cose. Tutte le cose, cioè, io dico che sono in Dio e che in Dio si muovono, d'accordo con Paolo e forse anche con tutti i filosofi antichi, benchè in altro modo, e, oserei dire, anche con tutti gli antichi Ebrei, a quanto si può arguire da alcune tradizioni, le quali sono però sotto molti aspetti adulterate ⁽⁷⁵⁾.

Senza dubbio la scelta di questo versetto sottintendeva il richiamo alla concezione del Messia identificato con il λόγος, la quale fu ponte tra due mondi culturali e civiltà diverse: quella ebraica e quella greca.

Deus sive Natura: queste parole esprimono per Spinoza un senso nuovo, mai prima pensato: come anche Jaspers sottolinea, era accaduto alle «idee» con Platone, accadrà alla «ragione» con Kant, all'«esistenza» con Kierkegaard ⁽⁷⁶⁾. Esse non rimandano ad alcuno dei loro precedenti significati; indicano, piuttosto,

⁽⁷⁴⁾ Il versetto 1 Gv 4, 13 è citato anche nel capitolo XIV, 2 (p. 479) del *Trattato*.

⁽⁷⁵⁾ SPINOZA, *Epistolario*, p. 291.

⁽⁷⁶⁾ JASPERS, *Spinoza*, cit., p. 48.

un'originale prospettiva del «pensiero filosofico di Dio», secondo cui ogni verità è riferita a Dio, e ogni ambito della vita pratica sarebbe filosoficamente inutile se non attingesse la sua sorgente ultima alla certezza della Sua esistenza. In un unico ganglio concettuale Spinoza individuava pertanto la chiave di volta per una rilettura e definizione della vita nel senso della modernità, cioè dell'«epoca della secolarizzazione», da lui interpretata però non tanto quale percorso di ipotesi empie quanto piuttosto come tentativo di purificare il concetto di Dio e, di conseguenza, la religiosità, mostrando «in maniera più pregnante il punto più preciso in cui la religione nasce nel cuore dell'uomo» (77).

[Spinoza e il giusnaturalismo] L'esame della dottrina ontologica, politica e giuridica spinoziana, permette in conclusione di formulare una valutazione complessiva, secondo cui, alla luce degli aspetti sottolineati, le idee di Spinoza solo apparentemente possono essere ricondotte all'interno del moderno giusnaturalismo laico e ne escludono la declinazione in senso individualistico come paradigma «fondante» (78). In Spinoza anzitutto il diritto naturale rappresenta l'*ordo rerum*, la legge universale-naturale che tutto abbraccia: riaffiora cioè, tra le righe del *Trattato teologico-politico*, l'idea del diritto naturale nella sua versione più antica (79) che costituisce l'ideale cui devono

(77) Per una lettura della secolarizzazione in tal senso rinviamo ai numerosi saggi di Edward SCHILLEBEECKX, *Theologische peilingen*, voll. 2-4, Bilthoven, 1964.

(78) ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, cit., p. 75 ss., sostiene che la differenza essenziale che esiste tra il moderno diritto naturale e quello degli Scolastici, al di là della tendenza nominalistica e dell'autonomia della ragione umana, è rappresentata proprio dal carattere individualistico.

(79) Richiamiamo qui l'originale interpretazione di KOESTER, *NOMOS ΘΥΣΕΩΣ. The Concept of Natural Law in Greek Thought*, cit., secondo cui sarebbe Filone d'Alessandria colui che non solo diede il contributo più significativo allo sviluppo della teoria della legge naturale, ma probabilmente anche ne fu il suo stesso ideatore. Koester sostiene infatti che il termine «νόμος φύσεως» è quasi del tutto assente nel resto della letteratura greca classica mentre in Filone ricorre con evidenza una trentina di volte e ritorna numerose altre in formule equivalenti. Di questa lettura vorremmo sottolineare non tanto l'aspetto concernente la primogenitura, o meno, di questo concetto quanto le condizioni per la sua fondazione, ossia il superamento della dicotomia tra νόμος e φύσις. Si evidenzia pertanto un aspetto, che richiama Spinoza, ossia il contributo tipicamente ebreo al processo sincretistico di adattamento che Filone opera di concetti stoici ossia le nozioni di un legislatore divino e di una legge sanzionata divinamente. Nel pensiero del

tendere lo Stato come legislatore e l'uomo come saggio cittadino ⁽⁸⁰⁾. Solamente allora può accadere che

coloro che sanno di essere onesti non temono la morte come i malfattori né maledicono la pena; il loro animo, invero, non è angustiato da nessun rimorso per una turpe azione, ma, al contrario, ritengono onorevole e glorioso, e non una pena, morire per giusta causa ⁽⁸¹⁾.

Si profila dunque all'orizzonte una risposta al quesito su quale posto occupi il filosofo di Amsterdam nella *storia del diritto naturale moderno*. Poiché cronologicamente il pensatore olandese è coetaneo di Pufendorf e di Locke, e solo di poco posteriore a Grozio e a Hobbes, poiché l'epoca in cui egli visse è quella del fiorire della *Scuola del diritto naturale* laico: quello spinoziano è vero giusnaturalismo?

La questione non è tanto di decidere, appoggiandosi all'autorità di alcune tra le illustri, ma discordanti linee interpretative, se e fino a qual punto Spinoza sia stato un giusnaturalista *moderno* o meno, quanto determinare la sua posizione di fronte alla corrente di pensiero che complessivamente testimonia «l'eterno ritorno del diritto naturale». Se l'immagine di uno Spinoza *pensatore solitario*, la cui dottrina giuridico-politica sarebbe l'espressione di un pensiero in contrasto con le tendenze più generali del XVII secolo, è forse eccessivamente radicale, vanno evitati tuttavia anche i troppo facili accostamenti che giudicano un sistema filosofico con criteri che non gli appartengono, nel tentativo di metterlo in continuità con un quadro di riferimento ad esso vicino, per molti aspetti, solo cronologicamente.

Tutta la terminologia che Spinoza ha in comune con i giusnaturalisti moderni deve infatti essere confrontata con la dot-

filosofo del I secolo A.C. si mescolano, infatti, il concetto greco di natura, inteso come potere universale, e la credenza ebraica nella validità universale di una legge divina, dando vita al concetto di legge naturale.

⁽⁸⁰⁾ A questo proposito è stato osservato da TODSCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., p. 209, come Spinoza si imbatte nella contraddizione, propria di tutti gli immanentisti, perché propugna un compito fondamentale dello Stato, un ideale di dover essere, che cozza con le sue premesse teoretiche secondo cui lo Stato non può che tutelare la situazione di fatto.

⁽⁸¹⁾ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, XX, 3 (pp. 663-665).

trina dell'unità della sostanza, e perciò deve essere riletta alla luce del suo monismo metafisico. Se il periodo storico cui Spinoza appartiene è quello del fiorire della concezione moderna e laica del diritto naturale, ed il suo linguaggio presenta inevitabili assonanze con questa, tuttavia la diversità sostanziale del fondamento lo conduce ad una posizione originale. Quella spinoziana si configura come una *dottrina del diritto naturale classico*, modulato in particolare sui toni di quello espresso dallo stoicismo, come confermano tutti gli aspetti del suo pensiero a questo inscindibilmente connessi, soprattutto quello antropologico ed onto-teologico.

L'eredità poi delle influenze stoiche, che emerge mettendo a confronto i concetti di εἰμαρμένη, οἰκείωσις e ὁμολογουμένης τῆ φύσει ζῆν, con i temi spinoziani di necessità naturale, *conatus sese conservandi* e *amor Dei intellectualis*, indica un'omologia di espressioni ed un'unità di significati che costituiscono il presupposto chiave per la lettura del controverso giusnaturalismo spinoziano. Infatti, nella misura in cui nel pensiero di Spinoza vengono riproposti quei tratti peculiari della filosofia stoica che la configurano come una forma di universalismo giuridico, esso si manifesta come una forma di giusnaturalismo, ma diverso da quello della *Scuola del diritto naturale* laico.

Tutte le consonanze dell'ontologia, dell'antropologia e della teologia spinoziana con lo stoicismo concorrono ad avvalorare l'ipotesi di un'analogia che si estende fino ad investire anche aspetti giuridici come quello di un'unità di fondo tra legge fisica e legge giuridica, legge naturale e legge divina, legge naturale e legge umana. In base alla coincidenza del piano ontologico con quello deontologico (che configura un rapporto di *esclusività* tra diritto positivo e naturale) e all'esistenza di una razionalità universale (che conduce alla *fondazione ontologica* del diritto naturale), è possibile constatare una convergenza di Spinoza e della Stoà in una visione della legge che non solo rafforza l'omologia tra i due sistemi di pensiero, ma conferma l'ipotesi di una comune appartenenza a quel modello di giusnaturalismo che si basa sul carattere oggettivo piuttosto che soggettivo del diritto naturale⁽⁸²⁾.

(82) Ci riferiamo a quella distinzione cui accenna anche FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, cit., p. 83, quando afferma che: «Il carattere fondamentale e specifico del giusnaturalismo moderno è additato nel soggettivismo, di contro all'oggettivismo di quello antico e medievale».

Infine, anche rispetto al problema della secolarizzazione, è necessario precisarne, in un confronto critico con le dottrine del giusnaturalismo moderno, la peculiarità riconducibile non solo alla matrice religiosa ebraica ma anche alle modalità d'attuazione.

In conclusione, dopo aver rilevato l'omologia di impostazione fra stoicismo e spinozismo, potremmo dire che, se quello moderno è un giusnaturalismo *radicale*, per la «particolare ipertrofia che lo caratterizza»⁽⁸³⁾, quello spinoziano è un giusnaturalismo *apparente* nella forma, per la terminologia usata, ma *larvato* nella sostanza, in quanto frutto di un pensiero in cui viene riaffermata, secondo un'originalissima curvatura di matrice stoica, la fondazione ontologica (e non antropologica) del diritto naturale⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸³⁾ L'espressione è di ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, cit., p. 59. Si utilizza qui, in chiave analogica, la tripartizione proposta da OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto* (lit.), cit., p. 27, per lo scetticismo giuridico.

⁽⁸⁴⁾ **MBB: Sull'influsso esercitato dal pensiero di Spinoza sulla filosofia moderna**, esistono molti studi documentati. Ci limitiamo qui a segnalare, anzitutto, quelli dedicati in generale allo **spinozismo**: AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi* (=«Archivio di Filosofia», 1978) Padova, 1978; V. DELBOS, *Le spinozisme*, Paris, 1987; P. MACHÉREY, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, 1992; AA.VV., *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und Politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, a cura di E. BALIBAR et alii, Würzburg, 1994; *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le "Tractatus theologico-politicus" 1670-1677, et la réception immédiate du Spinozisme*. Actes du Colloque International de Cortona (10-14 de avril 1991), Amsterdam-Maarssen, 1995; A. KLEVER, *Mannen om Spinoza (1650-1700). Presentie van een emanciperende generatie*, Hilversum, 1997; R. MISRAHI, *L'Être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, La Versanne, 1997; ID., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, 1999; V. MORFINO, *Incursioni spinoziste*, Milano, 2002; N. MOLINU, *Lecture spinoziane. Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, Cagliari, 2002; P-F. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, 2003; S. HAMPSHIRE, *Spinoza and Spinozism*, Oxford, 2005; W. VAN BUNGE, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, Leiden-Boston (MA), 2012; **al rapporto col pensiero moderno**: W. N. C. RAMOND, *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, 1998; AA.VV., *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, a cura di M. CZELINSKI et alii, Würzburg, 2003; S. MALINOWSKI-CHARLES, *L'argument du dessein divin dans les premières réfutations de Spinoza*, in «Dialogue», L (2010), pp. 423-442; **alla diffusione dell'etica spinoziana**: R. J. MCSHEA, *Spinoza in the History of Ethical Theory*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LVI (1977), pp. 427-435; V. V. SOKOLOV, *Le problème de la liberté dans les oeuvres de Spinoza, sa place et son rôle dans l'histoire de la philosophie*, in «Revue Internationale

de Philosophie», CXIX-CXX (1977), pp. 158-173; AA.VV., *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, a cura di K. CRAMER et alii, Wolfenbüttel, 1981; AA.VV., *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, a cura di K. HAMMAKER et alii, Würzburg, 2000. In particolare sono stati analizzati i rapporti di Spinoza con i suoi immediati predecessori o con i suoi contemporanei, come con il pensiero della **Scolastica**: J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887, pp. 83-138; AA.VV., *Spinoza and Late Scholasticism* («Studia Spinozana», vol. 16), Berlin, 2008; AA.VV., *Spinoza et ses scolastiques*, a cura di F. MANZINI, Paris, 2011; di **Cartesio**: L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923; E. CALLOT, *Problèmes de cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza*, Annecy, 1956; B. ROUSSET, *Spinoza lecteur des "Objections" faites aux "Méditations" de Descartes et de ses "Réponses"*, Paris, 1996; W. MONTAG, *Bodies, Masses and Power. Spinoza and his Contemporaries*, London-New York, 1999; R. BORDOLI, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719)*, Macerata, 2009; del **giansenismo**: J. ORCIBAL, *Les jansénistes face à Spinoza*, in «Revue de Littérature Comparée», XXIII (1949), pp. 441-468; AA.VV., *Pascal et Spinoza - Pensées du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, a cura di L. BOVE et alii, Paris, 2007, di **Newton**: E. SCHLIESSER, *Newton and Spinoza. On Motion and Matter (and God, of course)*, in «Southern Journal of Philosophy», L (2012), pp. 436-458. Sono stati anche studiati i rapporti con i maggiori esponenti della **Scuola del diritto naturale** moderno: M. H. HOFFHEIMER, *Locke, Spinoza and the Idea of Political Equality*, in «History of Political Thought», VII (1986), pp. 341-369; Ch. MIQUIEU, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, 2012; F. DE FELICE, *Wolff e Spinoza. Ricostruzione storico-critica dell'interpretazione wolffiana della filosofia di Spinoza*, Ariccia (Roma), 2008; M. FRANCÈS, *Les réminiscences spinozistes dans le «Contrat social» de Rousseau*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXLI (1951), pp. 61-84; S. ZAC, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J.-J. Rousseau*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», L (1970), pp. 1-22; M. PERROT, *Spinoza, Rousseau et la notion de "dictamen"*, in «Les Études Philosophiques», 1972, pp. 399-410; F. TINLAND, *Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXXV (1985), pp. 195-222; A. SANGIACOMO, *La fondazione teologica del liberalismo classico. I casi emblematici di Spinoza e Rousseau*, in «Filosofia Politica», XXVI (2012), pp. 441-461; C. BRUNNER, *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*, Assen, 1974; R. MANNING, *A Spinozistic Deduction of the Kantian Concept of a Natural End*, in «Philos», XIV (2012), pp. 176-200; con i **razionalisti** (in particolare Leibniz): G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946; E. YAKIRA, *Contrainte, Nécessité, Choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Zürich, 1989; I. DE SALAS ORTUETA, *Ethics and Politics in Spinoza and Leibniz*, in «Studia Spinozana», VI (1990), pp. 201-217; R. BOUVERESSE, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, 1992; V. MORFINO, *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, Milano, 1994; L. C. RICE, *Individuation in Leibniz and Spinoza*, in «North American Spinoza Society», VIII (1999), pp. 19-40; M. STEWART, *The Courtier and the*

Heretic. Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World, New York-London, 2006; M. LAERKE, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une op position complexe*, Paris, 2008; T. DAGRON, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, 2009; A. SCHMIDT, *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, Frankfurt a. M., 2009; S. NEWLANDS, *The Harmony of Spinoza and Leibniz*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LXXXI (2010), pp. 64-104; U. GOLDENBAUM, *Leibniz's Fascination with Spinoza*, nel vol. coll. *The Continuum Companion to Leibniz*, a cura di B. C. LOOD, London, 2011, pp. 51-67; M. LAERKE, *Leibniz on Spinoza's Political Philosophy*, nel vol. coll. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 6, a cura di D. GARBER e D. RUTHERFORD, Oxford University Press, 2012, pp. 105-134; e con gli **empiristi** del Settecento (l'immaterialismo di Berkeley e il fenomenismo di Hume): St. DANIEL, *Berkeley and Spinoza*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CC (2010), pp. 123-134; K. MCGEE, *Machining Fantasy. Spinoza, Hume and the Miracle in a Politics of Desire*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXVI (2010), pp. 837-856. Sono stati studiati pure i rapporti con l'**illuminismo** (francese, inglese, tedesco): Y. CITTON, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, 2006; AA.VV., *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Âge classique*, a cura di C. SECRÉTAN et alii, Paris, 2007; I. LEASK, *Unholy Force. Toland's Leibnizian "Consummation" of Spinozism*, in «British Journal for the History of Philosophy», XX (2012), pp. 499-537; T. DAGRON, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, 2009; W. MONTAG, «*Tumultuous Combinations*». *Transindividuality in Adam Smith and Spinoza*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XXVIII (2007), pp. 117-158; W. GOETSCHEL, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine*, University of Wisconsin Press, 2004; M. J. SOLÉ, *El spinozismo secreto de Lessing. Afinidades y coincidencias entre el filósofo maldito y el intachable ilustrado*, in «Éndoxa», XXVII (2012), pp. 73-101; V. VERRA, *Jacobi, Spinozismo e ateismo*, in «Filosofia», XIII (1962), pp. 453-484. Non sono mancate le ricerche sul **pensiero dell'Ottocento**: AA.VV., *Spinoza au XIX^e siècle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne les 9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997*, a cura di A. TOSEL et alii, Paris, 2007; in particolare dell'**idealismo**: A. RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. OPOCHER, Milano, 1958; A. GUILHERME, *Schelling's "Naturphilosophie" Project. Towards a Spinozian Conception of Nature*, in «South African Journal of Philosophy», XXIX (2010), pp. 373-390; J. B. MC MINN, *A Critique on Hegel's Criticism of Spinoza's God*, in «Kant-Studien», LI (1959-1960), pp. 294-314; F. CHEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, 1961; F. BIASUTTI, *Lo spinozismo in Hegel: l'assoluto e l'individuale*, in «Verifiche», II (1973), pp. 19-42; N. A. KLEVER, *Dialektiek contra Axiomatiek. Een confrontatie tussen Spinoza en Hegel onder methodologisch opzicht*, in *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, Leiden, 1974; P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1979; ID., *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1990; M. ROBITAILLE, *Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna*, in «Laval Théologique et Philosophique», LXIII (2007), pp. 21-39; B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Napoli, 2011; S. NEWLANDS, *Hegel's Idealist Reading of Spinoza*, in «Philosophy Compass», VI (2011), pp. 100-108; R. WOOD, *The Free Spirit*.

Si possono così ricomporre ad unità le diverse interpretazioni del «giusnaturalismo» spinoziano che da sempre dividono

Spinoza, Hegel, Nietzsche, in «International Philosophical Quarterly», LI (2011), pp. 377-387; e del **marxismo**: E. F. CARRITT, *Morals and Politics. Theories of their Relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, Oxford, 1935; G. L. KLINE, *Spinoza in Soviet Philosophy*, London-New York, 1952; M. RUBEL, *Marx à la rencontre de Spinoza*, in «Cahiers Spinoza», I (1977), pp. 7-28; AA.VV., *Marxismus und Spinozismus. Materialien einer Wissenschaftlichen Konferenz*, a cura di H. SEIDEL, Leipzig, 1981; J. SCHWARTZ, *Liberalism and the Jewish Connexion. A Study of Spinoza and the Young Marx*, in «Political Theory», XIII (1985), pp. 58-84; F. SALAZAR, *Marx y Spinoza. Problemas de método y del conocimiento*, Medellín, 1986; A. TOSEL, *Le marxisme au miroir de Spinoza*, Rotterdam, 1988; Y. YOVEL, *Marx's Ontology and Spinoza's Philosophy of Immanence*, in «Studia Spinozana», IX (1993), pp. 217-227; H. SEIDEL, *Spinoza und Marx über Entfremdung. Ein komparatistischer Versuch*, ivi, pp. 229-243; A. MAIDANSKY, *The Russian Spinozists*, in «Studies in East European Thought», LV (2003), pp. 199-216; AA.VV., *Spinoza in Nordic Countries/Spinoza im Norden*, a cura di V. OITTINEN, Helsinki, 2004; M. PASCUCCI, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Verona, 2006; F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, 2010; nonché degli **irrazionalisti**: H. W. BRANN, *Schopenhauer und Spinoza*, in «Schopenhauer Jahrbuch», V (1970), pp. 138-152; B. EGYED, *Spinoza, Schopenhauer and the Standpoint of Affirmation*, in «PhaenEX», II (2007), pp. 110-131; W. W. S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, 1975. È stata data pure attenzione al pensiero del **Novocento**: *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, a cura di E. M. CURLEY e P.-F. MOREAU, Leiden, 1990; AA. VV., *Spinoza au XX^e siècle. Actes des Journées d'études organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne...*, a cura di O. BLOCH, Paris, 1993; AA.VV., *Quel avenir pour Spinoza?*, a cura di L. VINCIGUERRA, Paris, 2001; V. SERRANO, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*, Barcelona, 2011; AA.VV., *Spinoza now*, a cura di D. VARDOLAKIS, Minneapolis-London, 2011; AA.VV., *Lectures contemporaines de Spinoza*, a cura di P.-F. MOREAU et alii, Paris, 2012; e a taluni suoi esponenti: R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LIV (1949), pp. 67-82; F. D'HAUTEFEUILLE, *Bergson et Spinoza*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXV (1960), pp. 463-474; F. VAN DER BURG, *Davidson and Spinoza. Mind, Matter and Morality*, Aldershot, 2007. Ricordiamo infine gli studi sulle **principali aree di ricerca** (come la Francia, la Germania e l'Italia): F. DE CAROLIS, *Aspetti dell'attività di studio e di ricerca su Spinoza in Francia*, in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. LIX, Napoli, 2010, pp. 75-106; Z. LEVY, *Baruch Spinoza. Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart-Berlin-Köln, 2001; AA.VV., *Spinoza in Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zum Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, a cura di E. SCHÜRSMANN, Stuttgart-Bad Cannstat, 2002; M. CZELINSKI-ÜESBECK, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg, 2007; AA.VV., *Spinoza ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. BOSTRENGHI e C. SANTELLINI, Napoli, 2008; AA.VV., *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, a cura di Ch. JAQUET e P.-F. MOREAU, Paris, 2012.

la critica; si può convenire con quanti non considerano Spinoza un *giusnaturalista in senso stretto*, se il presupposto è quello di farlo rientrare a pieno titolo nel paradigma delle dottrine del XVII e XVIII secolo, ma, al tempo stesso, si può accogliere la tesi di uno Spinoza *giusnaturalista atipico* nella sua ascendenza classica, qualora venga accolta la nostra proposta di accostare la dottrina spinoziana a quella dello stoicismo.

Molto diversa da quella di Spinoza, e decisamente più tipica, sarà invece la prospettiva di John Locke.